



**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA**  
**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

Tesis para optar al título de Magíster en Psicología Clínica

**Oral/ escrito:**

**Una hipótesis para una hermenéutica del sujeto**

Tesista: Lic. María Magdalena Piquerez Figueiredo

Director de tesis y director académico: Dr. José Guillermo Milán-Ramos

Montevideo, Uruguay

Febrero, 2024



## Resumen

En esta investigación indagamos el modo en que el lenguaje (oralidad y escritura; enunciado y enunciación; performatividad), en particular la escritura alfabética, determina el surgimiento del sujeto occidental. Las formas de la espiritualidad, en relación al orden del discurso (filosofía, retórica) y la historia de la verdad (verdad apofántica, verdad como fuerza) constituyen el horizonte histórico en el cual Foucault aborda la transformación subjetiva. Siguiendo el “rumbo” indicado en sus últimos cursos (*Hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*), trasladamos el foco hacia el modo en que la transformación subjetiva –y la cura– estaría (sobre)determinada por la *historicidad de la relación entre sujeto, verdad y lenguaje*, en particular la hipótesis según la cual *el sujeto en occidente se constituiría en rechazo de la escritura y el logos* (Foucault).

Junto a la distinción enunciado/ enunciación, el operador metodológico foucaultiano denominado “esquema práctico” sirve de fundamento para la proposición de las nociones de “yo textual” y “oralidad ampliada”. Con el objetivo de visibilizar la forma en que la oralidad y la escritura (alfabética) –en tanto soportes materiales del lenguaje– determinan la emergencia del sujeto occidental, realizamos un análisis discursivo del *Fedro* y la *Carta VII* de Platón (sujeto platónico) y de *Sobre la tranquilidad del espíritu*, de Séneca (sujeto estoico). Con los resultados de esta investigación obtenemos insumos teóricos para comprender los vínculos entre transformación subjetiva, espiritualidad y cura psicoanalítica. La presente investigación fue realizada en el marco de las actividades del grupo de investigación *Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay* (ID CSIC 881876), de la Facultad de Psicología (Universidad de la República, Uruguay).

**Palabras clave:** transformación subjetiva, espiritualidad, Platón, Séneca, oralidad/ escritura, cura psicoanalítica.

## Abstract

In this research we investigate the way in which language (orality and writing; statement and enunciation; performativity), particularly alphabetic writing, determines the emergence of the Western subject. The forms of spirituality, in relation to the order of discourse (philosophy, rhetoric) and the history of truth (apophantic truth, truth as force) constitute the historical horizon in which Foucault addresses subjective transformation. Following the “rhumb” indicated in his latest courses (*Hermeneutics of the Subject* and *The Government of Self and Others*), we shift the focus to the way in which the subjective transformation – and the cure – would be (over)determined by the *historicity of the relationship between subject, truth and language*, in particular the hypothesis according to which the subject in the West is constituted *by the rejection of writing and logos* (Foucault).

Together with the distinction between statement and enunciation, the Foucauldian methodological operator called “practical scheme” serves as the foundation for the notions of “textual self” and “extended orality.” With the aim of making visible the way in which orality and (alphabetic) writing –as material supports of language– determine the emergence of the Western subject, we carry out a discursive analysis of Plato's *Phaedrus* and *Letter VII* (Platonic subject), and *On the Tranquility of the Spirit*, by Seneca (Stoic subject). With the results of this research we obtain theoretical inputs to understand the links between subjective transformation, spirituality and psychoanalytic cure. This research was carried out within the framework of the activities of the research group *Formación de la Clínica Psicoanalítica en en Uruguay* (CSIC ID 881876), of the Facultad de Psicología (Universidad de la República- Uruguay).

**Keywords:** *subjective transformation, spirituality, Plato, Seneca, orality/ writing, psychoanalytic cure.*



## Índice

Resumen.....	3
Agradecimientos .....	7
<i>Capítulo 1. Introducción</i> .....	11
1.1. Espiritualidad, transformación subjetiva y cura (problema de investigación).....	11
1.2. Fundamentación.....	13
1.3. Antecedentes .....	17
1.4. Objetivos y enfoque metodológico .....	18
1.5. Introducción a conceptualizaciones claves de la investigación .....	23
1.5.1. <i>Historicización, sujeto y lenguaje</i> .....	23
1.5.2. <i>Foucault y la historicización del orden del discurso en Occidente</i> .....	29
1.5.3. <i>Sócrates y la palabra: oralidad y logos étymos</i> .....	30
1.5.4. <i>Oralidad y escritura</i> .....	32
1.5.5. <i>Foucault: oralidad/ escritura y una hipótesis enigmática sobre el surgimiento del sujeto en Occidente</i> .....	33
1.6. Descripción de la estructura de la tesis .....	36
<i>Capítulo 2. Marco teórico</i> .....	39
2.1. Perspectiva histórica: oralidad y escritura, enunciado-enunciación.....	39
2.1.1. <i>Oralidad y escritura en la Grecia Antigua</i> .....	39
2.1.2. <i>Una noción de oralidad ampliada</i> .....	44
2.1.3. <i>Una configuración o ejemplo de oralidad ampliada: la metafísica de la presencia</i> .....	50
2.1.4. <i>Ethos, sujeto de la acción, tribé</i> .....	52
2.1.5. <i>Yo textual</i> .....	54
2.1.6. <i>Oralidad ampliada y yo textual</i> .....	59
2.1.7. <i>Enunciado/ enunciación</i> .....	61
2.1.8. <i>El dilema del performativo</i> .....	66
2.1.9. <i>Constatativo/ realizativo: el desmantelamiento de un mundo</i> .....	69
2.1.10. <i>Sujeto en acto y sujeto de la acción</i> .....	76
<i>Capítulo 3. Metodología</i> .....	81
3.1. Sobre la función metodológica del “rumbo”, las imágenes, los esquemas prácticos.....	84
3.2. Los seminombres propios en el pensamiento foucaultiano.....	87
<i>Capítulo 4. Análisis de datos</i> .....	91
4.1. Una hipótesis contraintuitiva, enigmática.....	92
4.2. La gran paradoja del platonismo .....	95
4.3. Un comentario del <i>Fedro</i> .....	97

4.4. El buen uso de la técnica y de la retórica .....	104
4.5. Una escritura subjetivada .....	107
4.6. “[Todo] me parece como un juego” .....	110
4.7. La fisura de la unidad del ser .....	115
4.8. El “yo textual” platónico: efecto de autoría .....	118
4.9. Sujeto estoico, cuidado de sí helenístico-romano .....	120
4.10. Séneca y <i>Sobre la tranquilidad del espíritu</i> .....	124
4.11. La intervención de Sereno .....	127
4.12. Una “distancia externa” .....	131
4.13. La intervención de Séneca .....	135
4.14. Enunciado/ enunciación .....	142
4.15. El foco del sujeto sobre sí mismo .....	143
4.16. Salvación, sutura, o “la distancia que aún existe entre uno y uno mismo” .....	152
4.17. Una tensión oralidad/ escritura .....	158
4.18. El yo textual estoico .....	162
4.18.1. <i>Profundización en el esquema práctico del “yo textual” estoico</i> .....	163
4.19. Un equipamiento enunciativo .....	166
4.20. Producción y manipulación de unidades de sentido .....	172
4.20.1. <i>Algunos ejercicios de producción y manipulación de unidades de sentido</i> .....	174
4.20.1.1. <i>Ejercicio analítico</i> .....	174
4.20.1.2. <i>“Yo como punto” (paradigma)</i> .....	179
4.21. Práctica de sí y el lugar del otro .....	183
4.22. Dos formas de la verdad (lo apofántico y la fuerza) .....	185
<i>Capítulo 5. Sujeto, oral/ escrito (consideraciones finales)</i> .....	191
5.1. Una hipótesis que hay que determinar .....	194
5.2. Cita, enigma, pensamiento teórico inconsciente .....	197
5.3. En nombre de algo positivo, la <i>tribé</i> .....	201
5.4. Indicios de negatividad .....	205
5.5. La <i>tribé</i> , cuestión de oralidad .....	207
5.6. Estoicos: en nombre del <i>dominio de sí</i> .....	208
5.7. Historicidad, restituir una serie .....	211
5.8. Espiritualidad, cura, psicoanálisis .....	214
5.9. Sujeto platónico, sujeto lacaniano .....	216
Referencias bibliográficas .....	219

## **Agradecimientos**

A los compañeros del grupo “Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay” (FCPU) por su compromiso con la investigación y la formación, y por el intercambio y el sostén de todos estos años.

A Guillermo Milán, por la paciencia de acompañar las interrogantes y transmitir la pasión por el estudio del lenguaje y el análisis del discurso.

A la educación pública por la oportunidad de continuar con la formación académica. Al proyecto CAPES-UdelaR por el intercambio de estudios en Brasil. Mi permanencia en el *Instituto de Estudos da Linguagem* de la *Universidade Estadual de Campinas* (IEL-UNICAMP), durante un semestre, en usufructo de una misión de estudios; haber frecuentado actividades del Centro de Pesquisa OUTRARTE; el intercambio con los compañeros del *Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise* de la *Universidade de São Paulo* (LATESFIP-USP) fueron muy importantes para mi formación como investigadora. La gran seriedad y creatividad con la que docentes y estudiantes transmitían y producían conocimiento me sorprendieron y contagiaron de entusiasmo.

A mi familia y a mis amigos.



*Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste;  
terrible el que forzaste que yo dijera*

Platón, *Fedro* (242d).



## Capítulo 1. Introducción

### 1.1. Espiritualidad, transformación subjetiva y cura (problema de investigación)

En la presente investigación buscamos indagar *el conjunto de fenómenos y efectos que se visibilizan en la historicización de la relación entre sujeto y lenguaje, y sus modalidades cambiantes de relación*. Foucault (1981-1982/2014a) historiciza la subjetividad a través de las diferentes modalidades de cuidado o inquietud de sí, de las formas de espiritualidad, describiendo diferentes modalidades de relación entre sujeto y verdad. A partir del trabajo de Foucault, en particular de los cursos *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*, en esta tesis realizamos un cierto desplazamiento de perspectiva, colocando el foco en la *relación entre sujeto y lenguaje* (oral/ escrito, enunciado/ enunciación), particularmente, en el modo en que las transformaciones de la relación entre sujeto y lenguaje han incidido en la historia de la verdad.

El inicio de la presente investigación estuvo definido en torno a la noción de “cura” en tanto *dimensión o vertiente transformativa del sujeto* presente en la práctica psicoanalítica. La referencia inicial se encuentra en la antigüedad griega y en la tradición judaico-cristiana, remontándose a “las escuelas filosóficas helenísticas del siglo II a.C. y que tienen en Sócrates el personaje originario” (Dunker, 2011, p. 44). Esa dimensión de la cura se ha actualizado, a lo largo de la historia de Occidente, en diversos dispositivos de disciplina y/o cuidado, trabajados por Foucault (1981-1982/2014a), como el cuidado de sí, la cultura de sí y las técnicas de sí, llegando a nuestros días en la práctica del psicoanálisis. Según Foucault (1981-1982/2014a), el psicoanálisis es una de la forma de saber en la que se volverían a encontrar “las interrogaciones, las exigencias que (...) son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou* [inquietud/ cuidado de sí], y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad” (p. 43). El psicoanálisis, como forma de saber de la modernidad, se habría ocupado

de la relación entre el sujeto y la verdad. Desde Freud, Lacan habría colocado el acento en esta relación:

Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. (p. 44)

Lacan habría intentado *recuperar* los fundamentos de la espiritualidad haciendo “resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud (...) que fue la forma más general de la espiritualidad” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 44).

La constitución y formación histórica del psicoanálisis puede ser comprendida como una convergencia entre tácticas psicoterapéuticas, estrategias clínicas y políticas de cura, es decir, como un entramado entre tres vertientes discursivas: cura, psicoterapia y tratamiento clínico (Dunker, 2011)<sup>1</sup>. La dimensión de la cura, en tanto cuidado de sí, es coextensiva con el *malestar* y, como tal, debe diferenciarse de la dimensión del sufrimiento, que reclama alivio, y del síntoma, que demanda tratamiento. Esta noción de cura está asociada a la posibilidad *de transformar una forma de vida o de reorientar el modo de estar en el mundo*. La cura debe ser comprendida, en primer lugar, como una experiencia de transformación subjetiva con un horizonte ético, político y/o moral, y no tanto como una práctica que tiende al restablecimiento de un estado anterior de salud –y productividad– o al alivio sintomático, aunque estas dimensiones suelen encontrarse entrelazadas.

---

<sup>1</sup> Estas tres prácticas formativas del psicoanálisis permiten proponer hipótesis sobre el grado de incidencia que cada una de ellas tuvo en su constitución, formación y construcción. Dunker (2011) destaca la generación de autores que se ubican en los distintos polos de cura, clínica y psicoterapia dentro del psicoanálisis. Ubica a Ferenczi más próximo a la cura, Abraham a la clínica y Jones a la psicoterapia. Considera, por ejemplo, que Winnicott habría logrado conciliar las exigencias de la psicoterapia con las de la cura; Anna Freud habría articulado las exigencias de la psicoterapia y las de la clínica; y Klein, la política de la cura junto a la de la clínica.

En el recorrido de esta investigación, para comprender esta *transformación subjetiva* que forma parte de la noción de la cura, profundizamos en el modo en que funcionan *las valencias de la palabra* en la cultura occidental. Partimos de la base de que la palabra y el discurso son entidades históricas –la relación entre enunciado y enunciación es histórica, es decir, se transforma en el tiempo, con los cambios culturales. El rumbo de esta investigación es el de pesquisar en los fundamentos o modos históricos y culturales por los cuales la palabra y el lenguaje constituyen un rumbo específico de subjetividad en occidente: lo que puede llamarse “sujeto occidental” o “sujeto de la cultura occidental”.

Para Jacques Lacan el sujeto sería un acontecimiento-efecto del lenguaje (en rigor, del lenguaje en tanto se inscribe en el cuerpo) que se localiza/ habita la distancia enunciado-enunciación. Si partimos de la hipótesis de que esa distancia es histórica, de que las diferentes épocas muestran diferentes modos de relación entre enunciado y enunciación, nos preguntamos: ¿qué ocurre con la subjetivación? Si se transforma la relación/ distancia entre enunciado y enunciación, ¿también se transformará el sujeto?, es decir, ¿habrá cambios en los procesos de subjetivación? ¿Habrá una transformación del sujeto que se reflejará y visibilizará en un cambio de la relación entre enunciado y enunciación? ¿De qué forma estas transformaciones en la *relación del sujeto con el lenguaje* habrían incidido en la historia de la verdad y en la configuración de las dinámicas de la cura?

## **1.2. Fundamentación**

La noción de *cuidado de sí –épiméleia/ cura sui–* puede considerarse la figura del pensamiento a partir de la cual el sujeto y la verdad se habrían reunido en la Antigüedad Occidental. Según Foucault (1981-1982/2014a), el marxismo y el psicoanálisis –como formas de saber de la modernidad– serían los únicos que se habrían ocupado de la relación entre el sujeto y la verdad. En el psicoanálisis podría encontrarse las cuestiones fundamentales de cómo tiene que transformarse el sujeto para abrirse camino a la verdad. Se encuentran las exigencias

que serían propias de la espiritualidad (el cuidado y el conocimiento de sí). Teorizar sobre estos puntos permitiría que el psicoanálisis se apartara del positivismo, del psicologismo –del dispositivo psi (Foucault, 1973-1974/2020)–, así como de una especie de pastoral reducida a cumplir funciones comprometidas con el bien público (Allouch, 2014): “Ni ciencia, ni delirio, ni arte, ni religión, ni magia: entonces, ¿qué es el psicoanálisis?” (p. 52). Para dar respuesta a esta pregunta, Allouch propone el neologismo *Spicanálisis*. Con este neologismo se buscaría vaciar al psicoanálisis de lo “psi” sustituyéndolo por el “spi” de espiritualidad. El emprendimiento de un análisis implicaría cuidar de sí, del propio ser. El síntoma daría cuenta de que, hasta ese momento, el modo de cuidar de sí estaba siendo calamitoso. El *otro* –maestro o analista–, la *ignorancia* y el *vínculo amoroso* –entre *erastés/ eromenós* o la transferencia– son algunas de los puntos coincidentes entre el antiguo cuidado de sí y la práctica psicoanalítica<sup>2</sup>.

Como un ejercicio espiritual, el psicoanálisis implica aproximarse a un tipo de búsqueda, práctica o experiencias por la cual el sujeto realiza sobre sí transformaciones para acceder a la verdad –pagando un precio por ese acceso, con su propia conversión– en un movimiento de ascesis (Foucault, 1981-1982/2014a). Se trata de un tipo de cura que sería privilegiada por *un* tipo de psicoanálisis.

Según Dunker (2011) al momento de referirse a la cura, Freud (1890/2011) hace uso de distintos términos en alemán: *Genesung*, *Heilung*, *Kur*. Por momentos, en los textos de Freud: “[en] vez de reencontrar la idea de salud (...) (*Genesung*), aparece la expresión *Heilung*, que nos remite a la antigua tradición de la salvación, de las curas mágicas (*healing*) y de todo el universo premoderno de la cura” (p. 24). Es decir que Freud, en algunas ocasiones, se apartaría de la idea de cura como restablecimiento de la salud (*Genesung*) para centrarse en el proceso

---

<sup>2</sup> Allouch (2014) aborda esa relación a partir de seis elementos: el dinero, la transmisión, el pasar por otro, la salvación, la *catharsis* y el flujo asociativo.

y los medios que implican una posición activa por parte del agente de la cura (*Heilung*), aproximándose así a la idea de *Sorge*: régimen especial y continuo de atención que implica el paso del tiempo. Dunker (2011) asocia la noción de cura –*Kur; Sorge*– a la de malestar por remitir a la angustia, a la desesperación o al desamparo, indicando que: “[el] síntoma exige tratamiento (*Behandlung*), el sufrimiento pide alivio (*Genesung*) y el malestar demanda cuidado (*Sorge*)” (p. 41). El síntoma puede ser curado (*Heilung*) y el sufrimiento, mitigado. En cuanto al malestar, no es posible prometer el restablecimiento del sujeto (*Heilung*). Esa forma de la cura que tanto Dunker (2011) como Allouch (2014) estarían destacando como lo más genuino del psicoanálisis supondría *una nueva forma de estar en el mundo*, una forma que invitaría a la creación de nuevas formas de satisfacción. *Kur* remite a lo que sucedería en el análisis, designa los fines de la experiencia psicoanalítica. De esta forma se aproxima al término *Sorge* traducido por “preocuparse”, “tratar”, y “cuidado”. “Cura” deja de ser un mero sustantivo para comenzar a comprenderse como *actividad*.

Decíamos que Allouch (2014), en su búsqueda por dar respuesta a la pregunta sobre un “cuidado de sí” no psicológico, por fuera de la “función psi”, responde por medio de la creación del neologismo “*spicanálisis*” que puede leerse por los anglófonos como *speakanalyse*, neologismo que destaca que el operador del *spicanálisis* es el lenguaje. La regla fundamental del psicoanálisis, la asociación libre, comienza con la *invitación a decir* lo que venga a la mente<sup>3</sup>:

(...) –siguiendo el psicoanálisis, por lo menos– ciertamente no todos los pensamientos están alojados en la cabeza: algunos yacen, activos, alrededor de la boca, modulando el modo de comer, el timbre de la voz, o en la superficie eréctil de los senos; otros permanecen pegados a los ojos; otros, a los oídos; otros, en el borde del ano; otros también marcan el sexo que, como todo el mundo sabe, no pide opinión a la cabeza (...) jugando, inclusive, contra la cabeza. (p. 110)

---

<sup>3</sup> “Diga lo que le venga a la mente {esprit}” (Allouch, 2014, p. 109): esta es la regla fundamental del psicoanálisis. Allouch hace énfasis en distinguir entre “mente” y “cabeza” al momento de traducir “*esprit*”.

Lacan rechaza la distinción radical entre lo corporal y lo espiritual. La espiritualidad analítica proviene de la versión lacaniana del significante (Allouch, 2014): hay una conjunción entre la espiritualidad y el dicho espiritualoso que *funciona en el significante*. La subjetividad no sería ni del orden de lo psicológico ni del orden del desarrollo. Lacan se aparta de esta forma de lo “psi” como condición de posibilidad para situar al psicoanálisis como espiritualidad.

En psicoanálisis uno de los modos de abordar la espiritualidad es a través de la asociación libre, una práctica lingüística que comprende fundamentalmente al habla, a la palabra oral. La razón a partir de Freud (Lacan, 1957/2015b) será diferente a la razón argumentativa aristotélica. Esta razón de la asociación libre sería una “nueva crítica de la razón” (Allouch, 2014, p. 134) que conjuga al opaco dinamismo de los objetos pequeño *a* con el efecto de un significante. A pesar de esto, y de cierto modo, la potencia de la oralidad en psicoanálisis parecería haber quedado en un segundo plano. Se habría producido un desequilibrio creado por la preocupación o problema de la *transmisión* que condujo a un desplazamiento hacia lo escrito. En la presente investigación buscamos volver sobre este problema a partir de una “revalorización” de la oralidad en tanto matriz del psicoanálisis.

La relación (histórica) entre *oralidad y escritura* –en su intrincamiento e influencias mutuas, y según una concepción “*ampliada*” de ambas– constituyen el fundamento o soporte material de la relación entre sujeto y verdad, el modo en que esta relación se encuentra arraigada en el lenguaje. Con la investigación acerca de las variaciones históricas en la relación entre sujeto-lenguaje-verdad se podrán generar insumos teóricos acerca de la relación entre cura, espiritualidad y transformación subjetiva. Con los resultados se podrá contribuir a la comprensión de los dispositivos actuales de cura, diferenciándolos de los de la terapéutica y tratamiento en los que estamos implicados y que cargan con una gran relevancia social. Entendemos que, como actividad crítica, es necesario (re)pensar los dispositivos dado que la investigación de su historia hace posible reinventar y resignificar el presente.

### 1.3. Antecedentes

Haremos referencia a algunos antecedentes específicos de esta investigación, más teóricos o más empíricos, ordenándolos según antecedentes internacionales; regionales – provenientes de Brasil–, y nacionales.

Michel Foucault (1981-1982/2014a) es el principal antecedente de esta investigación por su amplio estudio de las prácticas de cuidado de sí desde la Antigüedad hasta la Modernidad, en su abordaje de las técnicas, procedimientos y finalidades históricas mediante las cuales un sujeto ético se constituye en una determinada relación hacia sí. Allouch (2014) también se constituyen en antecedente fundamental al desarrollar, impulsado por los aportes foucaultianos, a la práctica psicoanalítica como ejercicio espiritual. Por su parte, Nussbaum (1994/2015) en *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, a través del análisis de obras de filósofos como Epicuro, Lucrecio y Séneca, se propone reconsiderar al debate filosófico en tanto disciplina que mejoraría vidas.

En Brasil, Dunker (2011) se establece como el antecedente fundamental por abordar la dimensión de la cura como vertiente discursiva que habría constituido, formado y construido al psicoanálisis. En *Filósofos y terapeutas en torno de la cuestión de la cura*, Perez (2007) busca dar respuesta a las preguntas de qué es la cura, si se cura y cuándo habría cura, partiendo de que este término poseería diversos significados como eliminación del síntoma o de su causa, y cuidado de sí. Neves (2018), por su parte, realiza su investigación de la cura en psicoanálisis como potencia política de transformación.

En Uruguay, Fernández Caraballo (2016; 2014) en su tesis doctoral *De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura: Efectos en la clínica psicoanalítica* investiga el lugar de la espiritualidad en el psicoanálisis, así como en su artículo *Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis: Clínica filosófica y psicoanálisis*. Estudiantes de la Facultad de Psicología

(UdelaR) también investigaron estos vínculos: Villar (2016) describe, analiza y problematiza la puesta en relación de estas dos prácticas de subjetivación: el cuidado de sí de la Antigüedad grecorromana, y el psicoanálisis; y Albela (2019) realiza una lectura desde el psicoanálisis del ejercicio espiritual, la cura y el cuidado del alma.

El libro *Hombres de palabra: subjetividad, oralidad, escritura* (Milán-Ramos, 2005) constituye un antecedente en el ámbito de los estudios que relacionan oralidad, escritura y subjetividad.

Igualmente, durante los últimos 9 años, mi participación en el seminario de formación metodológica del Grupo de Investigación *Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay* (FCPU), realizado todos los días jueves, es uno de los fundamentos del trabajo metodológico presente en esta tesis (cf. Moraes 2019; Grau Pérez, 2018; Gambini, 2019; Delgado, 2020).

#### **1.4. Objetivos y enfoque metodológico**

Para rastrear la noción de la cura, analizaremos textos clásicos antiguos buscando mantener una *posición de lectura contemporánea*. Como menciona Agamben (2009/2011) en su seminario: “leeremos textos cuyos autores están a muchos siglos de nosotros y otros más recientes o recientísimos: pero, [para] (...) llegar a ser, de alguna manera, contemporáneos de esos textos” (p. 17). En esta forma de lectura se trata de mantener una “*especial relación con el pasado*”, en particular, con el problema del origen:

La contemporaneidad se inscribe, en efecto, en el presente, signándolo sobre todo como arcaico, y sólo aquel que percibe en lo más moderno y reciente los índices y las signaturas de lo arcaico puede ser su contemporáneo. Arcaico significa: próximo a la *arché*, es decir, al origen. Pero el origen no se sitúa solamente en un pasado cronológico: es contemporáneo al devenir histórico y no cesa de operar en este, como el embrión continúa actuando en los tejidos del organismo maduro, y el niño en la vida psíquica del adulto. La distancia y, a la vez, la cercanía que definen la contemporaneidad tiene su fundamento en esa proximidad con el origen, que en ningún punto late con tanta fuerza como en el presente. (p. 25)

Abordaremos nuestro problema de investigación teniendo como principal punto de referencia el trabajo de Foucault en sus últimos cursos, en los cuales aborda la hermenéutica del sujeto. En estos cursos, donde Foucault historiciza modos de subjetivación (platónico, helenístico-romano, cristiano), llega a reconocer una temática y un modo de hacer que venía trabajando y dándole forma, podría decirse, a todo lo largo de su obra. Foucault afirma que, en estos cursos, ha llegado, “en el fondo, (...) [a] la cuestión que siempre he querido plantear”. Y continúa: “Se trata de un problema que merece un análisis (...) no solo formal sino histórico (...) el problema de lo que podemos llamar la ontología o las ontologías del discurso de verdad” (Foucault, 1982-1983/2014, p. 316).

Foucault historiciza la subjetividad a través de las diferentes modalidades de cuidado o inquietud de sí, de las formas de espiritualidad, describiendo diferentes modalidades de relación entre sujeto y verdad. Foucault lee y hace notar el punto de conflicto entre la inquietud o cuidado de sí y el “conócete a ti mismo”, punto de conflicto donde todo parece comenzar:

(...) ¿cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* (**inquietud de sí**) haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental, rehizo su propia historia? ¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al “**conócete a ti mismo**” y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de inquietud de sí que, de hecho, históricamente, cuando se consideran los documentos y los textos, **parece haber enmarcado ante todo el principio del “conócete a ti mismo”** y haber sido el soporte de todo un conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia, etcétera? **¿Por qué ese privilegio (...) a expensas de la inquietud de sí mismo?** Bueno, lo que voy a esbozar es, desde luego, hipótesis, con muchos signos de interrogación y puntos suspensivos. (Foucault, 1981-1982/2014a, pp. 29-30) [El destacado en **negrita** es mío]<sup>4</sup>

Una de las vías de trabajo principales de esta tesis será abordar y analizar algunos de estos elementos –de este “*conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia (...)*”– a los que Foucault recurre para describir la relación

---

<sup>4</sup> A lo largo de la tesis, salvo si se especifica lo contrario, en las citas, el uso de **negrita** es introducido por mí, con función de énfasis o de demarcación de un fragmento de material discursivo bajo análisis.

entre sujeto y verdad, pero, digamos así, realizando un cierto desplazamiento de perspectiva, colocando nuestro foco en la relación entre sujeto y lenguaje, más específicamente, en el conjunto de fenómenos y efectos que se visibilizan y ganan relieve cuando enfocamos la historicización del sujeto y lenguaje y sus modalidades cambiantes de relación. Indagaremos en esta dirección, buscando el modo en que las transformaciones de la relación entre sujeto y lenguaje han incidido en la historia de la verdad.

Podemos constatar un primer nivel de relación, en el cual las relaciones entre sujeto y lenguaje serían *coextensivas, concurrentes, convergentes* con la relación entre sujeto y verdad, pero luego también podemos preguntarnos en qué medida el lenguaje es, digamos así, *determinante* de esta relación, constituyendo su *fundamento o soporte material*. ¿En qué medida el lenguaje proporciona el fundamento y el espacio o soporte material en el cual se moldea la relación entre sujeto y verdad? ¿Hasta qué punto el lenguaje constituiría el espacio material en el cual se desarrollan las prácticas que realizan, en un enraizamiento lenguajero de acción enunciativa, la relación del sujeto con la verdad? Aquí, en este lugar de fundamento y soporte material del lenguaje, iniciamos una referencia a la *oralidad y escritura*.

La hipótesis que guía nuestro trabajo es que la relación (histórica) entre *oralidad y escritura* –en su intrincamiento e influencias mutuas, y según una concepción ampliada de ambas que incluye el *ethos* y la multiplicación de textualidades y géneros discursivos resultante de sus despliegues y especializaciones– constituirían este fundamento, espacio o soporte material de la relación entre sujeto y verdad, el modo en que esta relación se halla y se descubre a sí misma enraizada en el lenguaje. Abordaremos elementos de la historicización de la subjetividad para indagar algunas perspectivas o contornos que surgen cuando colocamos un énfasis o atención redoblados en los trazos o vestigios de la historicización de lo oral y lo escrito –énfasis que se despliega en categorías de análisis como enunciado/ enunciación y la performatividad, en el problema de la verdad, de la construcción del espacio del yo, etc.

En el trabajo de análisis (capítulo 4) recorreremos el espacio del cuidado de sí en la antigüedad griega y helenístico-romana. Como dijimos anteriormente, el abordaje que se llevará a cabo colocará un énfasis particular en el modo en que la *relación del sujeto con el lenguaje* —específicamente, con la oralidad/ escritura— habrían incidido o ayudado a configurar las dinámicas de la cura. Este punto supone interrogar la posición de enunciación de los sujetos: no tanto lo que pensaban o formulaban explícitamente sobre la palabra, la verdad, el sujeto y su transformación, sino el modo en que la usaban, el modo en que la practicaban.

En este recorrido se pone en juego la distinción antigua entre acción (recta) y conocimiento, que se prolonga y se resignifica en la distinción moderna entre enunciado/ enunciación. De esa forma se abordará la distinción entre *acción* y *conocimiento* de la manera en la que hoy restaría hacerlo, es decir, a través de la distinción entre enunciado/ enunciación, interrogando la posición enunciativa de los sujetos en las escenas de cura.

La relación con lo oral y lo escrito configuran, moldean y determinan la relación del sujeto con el lenguaje y la verdad. Para un sujeto, su relación con *el lenguaje y la verdad* se configuran y moldean en el modo en que se relaciona con la palabra oral y la palabra escrita, con la forma y los valores en que las practica. Transformar la relación con el lenguaje y la verdad supone, antes que nada, transformar la relación con la palabra oral y la palabra escrita. Las derivas del cuidado de sí/ inquietud de sí, en tanto origen de la cura —la transformación de estas prácticas— acompañan y se transforman al mismo tiempo en que cambia y se transforma el sujeto, la verdad y el valor de la palabra.

Con el propósito de comprender mejor lo que estaría presente en la cura, en el capítulo 4 se interrogan dos “escenas” o configuraciones antiguas presentes en textos de Platón (*Fedro* y *Carta VII*) y Séneca (*Sobre la tranquilidad del espíritu*) en las que se hará foco en el uso de

la palabra oral y escrita y en las que, de un modo u otro, se aprecia la presencia de la dimensión de la cura y de la inquietud de sí.

El modo en que la palabra oral y escrita configura la posición de enunciación de los sujetos –su relación con el lenguaje–, será la vía para interrogar estas escenas. Interrogaremos los usos de la palabra oral y escrita, la posición de enunciación de los sujetos en estas escenas antiguas, para comprender mejor la dimensión de la cura.

\*\*\*

A lo largo de la tesis, el lector encontrará, en varios momentos y modalidades, citas extensas, principalmente pasajes de cursos de Michel Foucault y también de los textos del corpus (Platón, Séneca). *El relato foucaultiano es una parte esencial del relato de esta tesis.* Foucault sitúa históricamente nuestro objeto de investigación; al mismo tiempo, aporta las figuras metodológicas que nos permiten producir este objeto; igualmente, en sus cursos hay referencias y momentos de análisis de los textos de Platón y Séneca que constituyen nuestro corpus; Foucault analiza y recorta textos de Platón y Séneca que nosotros volvemos a leer y recrear, “prestándole” nuestra posición enunciativa, intentando localizar el modo en que los sujetos se relacionan con el lenguaje y sus soportes materiales (oral/ escrito).

Ese uso de la cita, la insistencia en ellas –en la palabra oral de los cursos transcritos por Foucault– es un modo de seguir su rumbo “pegados” a la letra. Si en esta tesis trabajamos sobre la subjetivación de la palabra, se trataría, entonces, también de subjetivar la palabra de Foucault, de ser sus contemporáneos. *Se trata de traer, escribir e incorporar la experiencia de lectura de los cursos de Foucault*, la experiencia de la potencia y fuerza de transmisión por la palabra de Foucault en sus cursos: este uso de la cita es un modo de traer al presente, de la forma más viva posible, el relato foucaultiano. Nos preocupamos aquí por identificar las marcas de un rumbo, de una dirección posible de trabajo, más que por alcanzar precisión y erudición.

De hecho, no podría ser de otro modo ya que incluso nuestro corpus se compone por textos traducidos y no por textos originales. Se trata de confiar en la interpretación y en la rigurosidad y el cuidado de cierto trabajo “a la letra” que implica la traducción de un texto antiguo; por momentos también seguimos la interpretación y el cuidado por la literalidad que Foucault reintroduce de las lecturas de Platón y Séneca, presentes en *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*.

Salvando las distancias, cuando abordamos textos de Platón y Séneca, la cita también cumple la función de revivir, recrear y reinventar una situación de enunciación. Según Agamben (2009/2011), la cita “*reactualiza cualquier momento del pasado*”, “[pone] en relación lo que dividió inexorablemente”, remite, re-evoca y revitaliza “*incluso lo que había declarado muerto*” (p. 25). Al inicio de este apartado referimos a la posición de lectura que adoptamos frente a los archivos. Recuperando los aportes de Agamben (2012) señalamos que adoptaríamos una lectura contemporánea de una especial relación con el pasado. Esta posición implica una cierta “desconexión, “desfase”, una especie de “anacronismo” e “inactualidad”.

## **1.5. Introducción a conceptualizaciones claves de la investigación**

### ***1.5.1. Historicización, sujeto y lenguaje***

Si, como dijimos arriba, buscamos abordar la relación entre psicoanálisis, cura y espiritualidad, llegaremos a hacerlo, a lo largo de la tesis, *a través de un largo rodeo*, que hemos de recorrer a través de una reflexión y análisis del modo en que la relación entre *oralidad y escritura, enunciado y enunciación y performatividad* se constituyen en claves organizadoras de la historicidad de la subjetividad y el discurso en occidente, tal como las heredamos desde la antigüedad clásica. Una de las claves de nuestro trabajo, entonces, es el foco en la historicización de las dimensiones y fenómenos de lenguaje que acabamos de mencionar.

En este sentido, es particularmente importante comprender la historicidad de la relación entre enunciado/ enunciación y de la dimensión performativa del lenguaje. La relación entre oralidad y escritura es histórica: las diferentes modalidades de escritura irrumpen en la cultura provocando diversas transformaciones en los usos instrumentales del lenguaje, etc., todos fenómenos datables y que han sido abordados de forma extensa y prolífica por los historiadores. Podemos captar rápidamente que las sucesivas invenciones de nuevas tecnologías de la palabra (alfabeto, imprenta, procesadores de textos, internet) han introducido cambios de primera magnitud en la cultura occidental. *Pero captar esa dimensión histórica en la relación entre enunciado y enunciación y en la dimensión de la performatividad no se consigue tan rápidamente.*

Con relación a la distinción enunciado/ enunciación, por ejemplo, puede decirse, en principio, que su abordaje técnico específico (lingüística enunciativa, semántica de la enunciación, etc.) ha sido una invención y desarrollo de los lingüistas, que lo definieron y trabajaron desde un punto de vista *predominantemente*<sup>5</sup> sincrónico. Sólo en un segundo momento parece haberse presentado y evidenciado la historicidad del dominio que nombra y distingue. De hecho, a lo largo de la historia de la filosofía, de la gramática, etc. pueden rastrearse diferentes modos de captar y operar en la dimensión enunciativa. Podemos referir aquí el modo en que Pêcheux (1975/2016), partiendo de la gramática y lógica de Port-Royal y llegando a nuestros días, historiciza las condiciones de posibilidad de una teoría de la enunciación. En relación a la época clásica, al inicio de la modernidad (lógica y gramática de Port-Royal), Pêcheux refiere la “subordinación del campo de la gramática y de la retórica al del conocimiento”, mostrando cómo dicha subordinación marca “la concepción clásica de la relación que el sujeto hablante mantiene con su discurso”, en relación a lo cual podemos hoy

---

<sup>5</sup> Vale mencionar aquí los estudios en semántica histórica de la enunciación, realizados en la *Universidade Estadual de Campinas* (Eduardo Guimaraes, Mónica Zoppi-Fontana, etc.)

comprender retrospectivamente la “ausencia”, en dicha época, de “una teoría de la enunciación” (p. 56). Avanzando en el tiempo, tomando como referencia la filosofía del siglo XVIII y citando a Leibnitz, Pêcheux muestra una “forma de transición” que debe figurar y dar cuenta del “desplazamiento por el cual el sujeto, subordinado a la verdad de su discurso en la época clásica, deviene progresivamente la fuente de este discurso, en tanto que él es el nudo de necesidades, temores y deseos” (p. 61). Esta transición encamina progresivamente el “problema ‘moderno’ de la enunciación” (p. 59), marcado por la “aparición de las filosofías de la subjetividad, con la ‘teoría del conocimiento’ que le corresponde, así como (...) una nueva función del lenguaje y de la retórica” (p. 61). Este rumbo habría sido conducido, según Pêcheux, por Kant y sus sucesores, a partir de la concepción del juicio analítico como una “toma de conciencia” de una “relación necesaria” ya inscripta en el concepto, y del juicio sintético como un “acto del sujeto que establece una ligazón entre el concepto y alguna cosa exterior al mismo” (p. 61). Según Pêcheux:

Esta nueva concepción de la relación entre necesario y contingente, y la noción de *acto del sujeto* que viene con ella, ligando subjetividad y contingencia, constituyen la base común del pensamiento “moderno”, en el cual los lazos entre la reflexión lógico-filosófica y las preocupaciones concernientes a la naturaleza del lenguaje devienen cada vez más estrechas, como lo muestran los trabajos, tan divergentes en otros aspectos, de Husserl, por una parte, y de Frege, por la otra. (pp. 61-62)

Para concluir esta breve referencia a la historicización del problema de la enunciación, en su ligazón con la subjetividad moderna, baste apuntar que Pêcheux la relaciona a una “filosofía espontánea” de los lingüistas –con efectos sobre su práctica– y con una “forma filosófica autónoma” que “aporta (...) su ‘solución al problema’ de la relación entre ‘teoría del conocimiento’ y ‘retórica’”. Participando del embate entre ciencia e ideología, proyectando una sombra “ideologizante” sobre su objeto (lenguaje), esta “filosofía espontánea” se organiza como un “continuismo filosófico” según el cual “el pensamiento y el lenguaje provienen en primer lugar de la experiencia y en segundo lugar de la deducción” (p. 73) –filosofía espontánea

que sería subyacente a las concepciones lingüísticas contemporáneas de enunciado/enunciación.

Complementando esta historicización de la posición de enunciación moderna traída por Pêcheux, podemos hacer referencia ahora al modo en que la historicidad de la relación oralidad/escritura en occidente produjo configuraciones específicas de la distinción enunciado/enunciación. Los modos específicos (históricos) de relación entre lo oral y lo escrito determinarían la relación del sujeto con el lenguaje en general, moldeando la dimensión enunciativa. Rumbos específicos de la relación entre oralidad/escritura determinan configuraciones de la relación enunciado/enunciación. En occidente, un modo de relación específico entre lo oral y lo escrito determinó un rumbo o configuración de lenguaje. Por un lado, el *enunciado* se forma y se configura en torno a *un* imaginario de lo escrito que destaca su fijeza, su sentido de unicidad y separación; por otro, la *enunciación* se forma y se configura en torno a un imaginario de oralidad que se sostiene sobre la relación o experiencia inmediata (sensible) del sujeto con el lenguaje, en su inmediatez y pregnancia más poderosas, oralidad concebida en tanto acto y acción pura de un sujeto, como modo de entrar y estar lanzado al mundo, y también como modo de existencia fugaz y evanescente. Se destaca así la naturaleza abierta e indecible de la *enunciación*, su poder de reconfigurar y transformar actos anteriores (performatividad retroactiva), un instante antes de convertirse ella misma –la enunciación en tanto acto– en posible enunciado, en unidad de sentido, en una formulación escrita y fija.

Para conceptualizar la historicidad de la relación entre oralidad y escritura, apelamos, en nuestro trabajo, a una línea de estudios antropológicos y literarios sobre la palabra oral y la cultura escrita que se desarrolló sobre todo en el mundo anglosajón en las décadas de 1970, 1980 y 1990, con autores como Erick Havelock, Walter Ong, David Olson y muchos otros. El foco en lo oral/escrito permite reconocer series de efectos que, en occidente, tendrían a la *escritura alfabética* como elemento determinante. Algunos trabajos de esta tradición de

estudios colocan el énfasis sobre un hecho histórico que consideran como un acontecimiento mayor, fundante, de la cultura occidental: la invención o surgimiento, en la antigua Grecia, del *alfabeto completo*, vale decir, un alfabeto que representa, con grafemas, de modo bastante preciso, el conjunto de fonemas (vocales y consonantes) de la lengua. Se trata de una forma de la escritura que pasa a predominar en la cultura occidental. Este “acontecimiento griego” se destaca como una adquisición de primordial importancia psicológica y antropológica, *origen de un poderoso y eficaz imaginario de rigor, analiticidad y control que ciñe la cadena del habla y del lenguaje*, introduciendo e imponiendo la idea de que los caracteres escritos podrían contener y captar de modo riguroso todo aquello que se formulaba en el habla y en el pensamiento.

Como dijimos arriba, también abordaremos la relación oral/ escrito indagando el modo en que aparece representada en los estudios foucaultianos sobre la subjetivación, en particular algunas hipótesis e ideas que Foucault avanzó sobre los procesos de subjetivación y lo escrito, en sus últimos cursos (*Hermenéutica del Sujeto; El gobierno de sí y de los otros*). La metodología de Foucault incluye y recorre la dimensión enunciativa, produciendo su historicización, su continua desnaturalización, demarcando radicalmente su posición de la reificación del enunciado/ enunciación producida, en varios momentos, por la conceptualización lingüística. Foucault historiciza la subjetividad dejando latente y al mismo tiempo haciendo visible que ello depende de un tratamiento historicizante de la palabra y el lenguaje. Este movimiento hacia la historicización se hace extensivo, también, a la categoría de la *acción*. El hecho de que en esta tesis nos preocupemos y coloquemos el foco en cuestiones de lenguaje, no implica que separemos o aislemos al lenguaje de otras dimensiones de la *actividad*: llamar la atención sobre el lenguaje no implica asumir la oposición *logos vs. ethos*, o *palabra vs. acción*, etc., más allá de que esas oposiciones aparezcan efectivamente, constituyéndose o ya constituidas, en el corpus que maneja Foucault en los referidos cursos. El

lenguaje –y en el sujeto estoico, de modo eminente – es actividad, y llamar la atención sobre el lenguaje es un modo de destacar y mostrar mejor esta actividad. En muchos momentos o escenas en que Foucault coloca el énfasis en la actividad (sujeto de la acción), nosotros nos detendremos e indagaremos la materialidad o dimensión lenguajera de esas escenas, refiriendo, por ejemplo, a un *sujeto de la acción del habla*.<sup>6</sup> En esta tesis intentamos explicitar esto. Realizando una lectura lingüística o lenguajera de Foucault, trabajaremos la materialidad de lo oral/ escrito, haciendo foco en esos momentos en que Foucault “pasa” por lo oral y lo escrito, digamos así, sin detenerse demasiado.

Una de las vías de entrada a esta temática foucaultiana ha sido leer y buscar el modo en que aborda la dimensión enunciativa, siguiendo la hipótesis heurística anunciada arriba: que la distinción enunciado/ enunciación sería correlativa, de un modo en que debemos especificar, de la distinción oral/ escrito, *correlación que se establece en la medida en que los abordamos como objetos históricos*. Buscamos abordar esta problemática colocando el énfasis en lo oral/ escrito, dar un paso en esa dirección intentando indagar en el corpus foucaultiano de qué modo las transformaciones históricas de la relación oral/ escrito pueden haber afectado la relación enunciado/ enunciación. Buscamos extraer, de los últimos cursos de Foucault, elementos y recorridos metodológicos, colocándolos en tensión con lo oral/ escrito. No se trata de dar continuidad a lo que hizo Foucault, ni llenar un vacío, sino de interrogar un texto, de interrogar y subjetivar un texto y ver en qué medida y cómo nos responde.

Luego de habernos referido a la dimensión del enunciado/ enunciación, podemos traer ahora la dimensión de la *performatividad*, como un segundo ejemplo de cómo la historicidad moldea al lenguaje y el discurso. Agamben (2012) localiza, a partir de Aristóteles, una “gran partición” o “gran escisión” en el campo del lenguaje que determina una “doble ontología” que

---

<sup>6</sup> En el capítulo 4 profundizaremos sobre esta concepción del lenguaje en tanto actividad.

gobierna la cultura occidental, una “máquina doble o bipolar”, dos ontologías distintas y relacionadas: una apofántica y otra performativa. La primera gobernaría la filosofía y la ciencia, y la segunda la ley, la religión y la magia. “La decisión de Aristóteles de ignorar el *logos* no apofántico fue efectivamente ominosa en el sentido en que decidió la historia de la lógica occidental” (p. 55). Dos ontologías asociadas a dos formas de la verdad: la *verdad apofántica*, que es la forma de la verdad que actúa sobre representaciones determinando aquello que es verdadero o falso en los hechos del mundo; y la *verdad como fuerza*, referida a la potencia creadora de la dimensión performativa del lenguaje. La cuestión es que la ontología performativa habría quedado subordinada o sometida a la ontología apofántica –según Agamben, habría sido despreciada, reprimida, ignorada, abandonada, habría permanecido “en el fondo”, puesta “en segundo plano”. Pero, acercándonos al presente, “en una suerte de retorno de lo reprimido, la religión, la magia y la ley (...) [estarían] secretamente empezando a gobernar la función de nuestra sociedad secularizada” (p. 62).

### ***1.5.2. Foucault y la historicización del orden del discurso en Occidente***

En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault (1982–1983/2014) plantea que, en el momento de surgimiento de la cultura occidental, se habría constituido una división o distinción entre dos grandes “modos de ser del discurso”: retórica y filosofía. Para Foucault, la división entre filosofía y retórica, “la gran división dentro de la cultura antigua”, habría durado por lo menos ocho siglos (p. 313). Estas dos formaciones o modos del discurso no se opondrían solamente como discursos que “obedecen leyes, principios y reglas técnicas particulares opuestas”, como “dos técnicas o dos maneras de hablar”, sino también como “modos de ser del discurso de verdad, modos de ser del decir veraz” (p. 317), “dos modos de ser del discurso que pretenden decir la verdad y producirla bajo la forma de la persuasión en el alma de los otros” (p. 315).

### 1.5.3. Sócrates y la palabra: oralidad y logos étymos

En el origen de esta partición o división entre dos modos de ser del discurso, Foucault localiza aquello que refiere como “una suerte de forma general de la concepción griega del lenguaje” (p. 321), el *logos étymos*. La práctica del discurso verdadero, el discurso o lenguaje filosófico, tendería o apuntaría hacia ese horizonte. El *logos étymos* sería una especie de grado cero del lenguaje en occidente. Foucault afirma que esta concepción del lenguaje puede encontrarse en Platón, “aunque desborda de manera inconmensurable el marco de la filosofía platónica” (p. 321). En lo que sigue de esta tesis, cuando trabajemos, en el capítulo 4, algunas escenas platónicas y helenístico-romanas, deberemos mantener siempre este horizonte como punto de pasaje o punto de referencia ineludible.

Según Foucault, el *logos étymos* es un “lenguaje desnudo de todo ornamento, [de] toda construcción o reconstrucción”, un lenguaje “despojado y simple” (p. 321) que “no tiene otra forma que la de estar, en (...) su espontaneidad, lo más cerca posible de la realidad a la que se refiere” (p. 331). Hay “tres cosas que para Sócrates van decididamente juntas”: en primer lugar, “[hablar] el lenguaje de todos los días”, en segundo lugar, “decir lo que viene a la mente”, y, en tercer lugar, “afirmar lo que se cree justo” (p. 320). Este lenguaje *étymos* sería aquel que se encontraría más cerca de la verdad y sería el lenguaje en el que la verdad puede ser dicha:

(...) este *logos* auténtico, se refiere a la idea de que el lenguaje, las palabras, las frases, en su realidad misma, tienen una relación originaria con la verdad (...) llevan en su seno lo esencial (la *ousía*), la verdad de lo real al cual se refieren. (...) (p. 321)

La práctica del lenguaje filosófico tendería, y a veces se iguala, al *logos étymos*. En tanto es “despojado y simple”, en tanto acompaña el “movimiento mismo del pensamiento”, en cuanto es “conforme a lo que piensa y cree quien lo pronuncia”, en fin, en tanto, “en su verdad [es] adecuado para aquello a lo que se refiere”, el modo de ser filosófico del lenguaje reúne *alétheia* (verdad) y *pistis* (fe, creencia) (p. 321). La fuerza (*dýnamis*) del discurso filosófico no radicaría en la persuasión, sino en “su situación al borde mismo del ser que lo

dice”. Es un discurso que “no cesa de probarse a cada instante tanto en quien lo pronuncia como en aquel a quien se dirige” (p. 331).

Esa “forma general” del lenguaje, emparentada y muy próxima al lenguaje filosófico, es la referencia o punto de anclaje para definir el lenguaje retórico –forma del lenguaje asociada no a la verdad sino a la *apariencia* y a la *verosimilitud*, a la *ilusión*, la *falsedad* y el *engaño*.

Según Foucault:

Si la falsedad se introduce en la mente del hombre, si la ilusión llega a eludir o enmascarar la verdad, no es por el efecto propio del lenguaje en cuanto tal sino, al contrario, debido a alguna adición, transformación, artificio, desplazamiento con respecto a su forma propia, originaria. (p. 321)

Se reafirma aquí el carácter primario y esencial del *logos étymos*, y el carácter derivado y artificioso del lenguaje retórico. Si la fuerza del lenguaje filosófico radica en la relación del sujeto con la verdad que se muestra y se prueba en la pronunciación y el decir, el lenguaje retórico se dirige “al alma del otro”, es “un lenguaje escogido, modelado y construido con el fin de producir su efecto sobre el otro” (p. 321). Si el lenguaje filosófico “[carece] de esos artificios, de esas *tekhnai*”, el lenguaje retórico estaría construido “de acuerdo con una serie de reglas y técnicas (de acuerdo con una *tekhne*)” (p. 322).

Ahora queremos llamar la atención sobre un aspecto del *logos étymos* que constituye una de las claves de esta tesis. Basta retomar el modo en que Foucault caracteriza el *logos étymos* para captar su *proximidad con la oralidad*, con cierto universo de oralidad, como si estar o habitar el *logos étymos* tuviese, como una de sus condiciones esenciales, el uso y la circulación de la palabra oral por hablantes. “Hablar el lenguaje de todos los días”, “decir lo que viene a la mente”, “afirmar lo que se cree justo”... ¿no sería esto, acaso, una escena de oralidad? De hecho, la filiación de Platón a este *logos étymos* es el fundamento de su posición radicalmente contraria a lo escrito, por la cual, de un modo que deberemos especificar, manifiesta su oposición a que el discurso filosófico se ponga por escrito (*Fedro, Carta VII*).

Este es el punto de entrada a partir del cual abordaremos el modo en que Foucault trabaja los procesos de subjetivación y la relación de los sujetos con la espiritualidad, colocando el énfasis en la materialidad de lo oral/ escrito y el modo en que sus transformaciones e historicidad iluminan y visibilizan algunas facetas de los procesos de subjetivación.

#### ***1.5.4. Oralidad y escritura***

Como anunciamos arriba, en esta tesis haremos referencia a una tradición de estudios anglosajones que, para comprender las grandes transformaciones culturales en occidente, pone énfasis, de modo casi excluyente, en la importancia de las “tecnologías de la palabra” (oralidad y escritura). Ong refiere a la escritura como una tecnología de la palabra que transforma radicalmente la relación entre el sujeto y el lenguaje:

(...) De las tres tecnologías [escritura, imprenta, computadoras], la escritura es la más radical, inició lo que la imprenta y las computadoras sólo continúan: la reducción del sonido dinámico al espacio inmóvil; la separación de la palabra del presente vivo, el único lugar donde pueden existir las palabras habladas. (Ong, 1982/1996, p. 84)

En el capítulo 2 abordaremos en detalle esta cuestión; ahora anticipamos un aspecto, digamos así, “paradojal” de la relación entre los procesos de subjetivación, los modos de ser del lenguaje (discurso) y la materialidad de lo oral/escrito. El modo más simple de captar esta paradoja es en relación al sujeto del lenguaje: en cuanto sujetos del lenguaje, en cuanto sujetos—efectos del lenguaje, solamente podemos criticar y referirnos al lenguaje desde una posición interna al mismo lenguaje. Lo mismo puede decirse respecto a las tecnologías de la palabra: *“Una vez tecnologizada, no puede criticarse de manera efectiva lo que la tecnología ha hecho con ella [la palabra] sin recurrir a la tecnología más compleja de que se disponga”*. Más que eso: *“la nueva tecnología no se emplea sólo para hacer la crítica: de hecho, da la existencia a ésta”* (ibid, p. 83). De cierto modo, solo se puede pensar y reflexionar sobre un proceso de lenguaje cuando ya hemos sido capturados por él. Ong trabaja esta paradoja haciendo referencia a la crítica de Platón contra lo escrito:

Un defecto del argumento de Platón [contra la escritura] es que, para manifestar sus objeciones, las puso por escrito; (...) El pensamiento filosóficamente analítico de Platón (...) incluso su crítica a la escritura, fue posible sólo debido a los efectos que la escritura comenzaba a surtir sobre los procesos mentales. (...) [Para Havelock] la epistemología<sup>7</sup> entera de Platón fue inadvertidamente un rechazo programado del antiguo mundo vital oral, variable, cálido y de interacción personal propio de una cultura oral (...) Por supuesto, Platón no conocía de ninguna manera las fuerzas inconscientes que obraban sobre su psique para producir esta reacción, o sobre-reacción, de una persona que sabe leer ante la oralidad persistente y retardadora. (...)

Tales consideraciones nos ponen sobre aviso respecto a las paradojas que determinan las relaciones entre la palabra hablada original y todas sus transformaciones tecnológicas. La causa de las exasperantes involuciones en este caso es, claro está, que la inteligencia resulta inexorablemente reflexiva, de manera que incluso los instrumentos externos [las tecnologías de la palabra] que utiliza para llevar a cabo sus operaciones llegan a interiorizarse, o sea, a formar parte de su propio proceso reflexivo. (...) (Ong, 1982/1996, pp. 82-83)

Esta paradoja nos advierte de algunas tensiones y dificultades que encontraremos, a lo largo de la tesis, en nuestra “lectura lenguaje” de escenas foucaultianas, al introducirnos en la dimensión de la historicidad del lenguaje y el discurso. Intentaremos comprender mejor el estatuto de lo oral/ escrito en los últimos cursos de Foucault. ¿De qué modo las transformaciones en la materialidad de lo oral/ escrito interfieren en la dimensión del sujeto y de la espiritualidad?

#### ***1.5.5. Foucault: oralidad/ escritura y una hipótesis enigmática sobre el surgimiento del sujeto en Occidente***

En el presente apartado haremos referencia a dos elementos que anticipan la lectura que nos proponemos hacer de los últimos cursos de Foucault, enfocando sus referencias y alusiones de la dimensión de lo oral/ escrito.

---

<sup>7</sup> Haciendo referencia a Havelock, Ong (1982/1996) afirma sobre las ideas platónicas: “El término *idea*, forma, tiene principios visuales (...) La forma platónica era la forma concebida por analogía con la forma visible. Las ideas platónicas no tienen voz; son inmóviles; faltas de toda calidez; no implican interacción sino que están aisladas; no integran una parte del mundo vital humano en absoluto, sino que se encuentran totalmente por encima y más allá del mismo” (p. 83).

Habiendo situado nuestra lectura lenguajera de Foucault, poniendo el énfasis en la materialidad de lo oral/ escrito; luego, habiendo pasado por una breve referencia a la perspectiva anglosajona sobre la relevancia de las tecnologías de la palabra en las transformaciones culturales en occidente; en fin, con esto en mente, queremos referir ahora a un pasaje del curso *El gobierno de sí y de los otros* en el que Foucault define al sujeto de occidente de una forma que resultó sorprendente para nosotros, en la medida en que lo define, de una forma breve y muy directa, en función de lo escrito y la espiritualidad. Comentando la *Carta VII* de Platón, preguntándose sobre el verdadero fundamento de la práctica filosófica y el desafío de su transmisión, Foucault aborda el que sea tal vez el punto más polémico y sorprendente de dicho texto: el enérgico rechazo de la escritura por parte de Platón. En tal contexto, Foucault afirma:

Lo que hay que descifrar en ese rechazo de la escritura no es en absoluto la aparición de un logocentrismo, sino el advenimiento de algo muy distinto. Es el advenimiento de la filosofía, de una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. **En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y del *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental.** (Foucault, 1982-1983/2014, p. 263)

Foucault nos plantea que, en ese rechazo de la escritura, *hay algo a descifrar*. ¿Qué habría que descifrar? Lo que estaría en juego en ese desciframiento es la propia existencia del discurso filosófico, lo real de la práctica de la *inquietud de sí*, localizada, de forma directa y concisa, en el momento del advenimiento del sujeto occidental. *El sujeto occidental se produce o formula en rechazo de la escritura y el logos*. ¿En función de qué se produciría este rechazo, que marca el advenimiento del sujeto occidental? En función, precisamente, de algo positivo, la *inquietud de sí*, la *espiritualidad*, y aquello que Foucault identifica como la práctica de la *tribé*. En la presente tesis nos proponemos avanzar un poco en este “desciframiento”, avanzar en el rumbo de este sujeto occidental que se produce *en rechazo* de lo escrito y el *logos*.

Resta decir que esta hipótesis sobre el sujeto occidental permanece un poco enigmática en el desarrollo de Foucault, porque *no avanza en ella*, no se encuentra un claro tratamiento,

una exploración de su alcance. Como indicio de ello, revisemos rápidamente la lección del 2 de marzo de 1983 (segunda hora) del curso *El gobierno de sí y de los otros*, en el cual Foucault anticipa dos aspectos de la última parte del *Fedro* que le gustaría analizar y profundizar:

(...) Y el diálogo [*Fedro*] culmina o termina, si se quiere, justamente en una reflexión consagrada sin más al problema de lo que es el arte del lenguaje, y lo que es, con respecto al *logos*, la verdadera *tekhne*. ¿Es la retórica u otra cosa? En segundo lugar, segundo problema ligado a lo anterior, **el problema de la escritura**: ¿la escritura debe inscribirse o no en la *tekhne* del discurso? (p. 332)

Foucault aborda el primer punto, la relación de la *tekhne* retórica y el arte del lenguaje, pero, al final de la lección, afirma:

(...) Restaría plantear la cuestión de la **escritura**, tal como puede deducírsela de lo antedicho y tal como aparece al final del discurso [*Fedro*]. Trataré de recordarles esto rápidamente la vez que viene. (p. 341)

Pero Foucault no retomará, la clase siguiente, el tema de la escritura. El editor del curso, Frédéric Gros, apunta en nota al pie: “Foucault no abordará este problema en la clase del 9 de marzo” (p. 341). El editor recupera el manuscrito del plan de clase de Foucault, en el cual dice lo siguiente:

(...) Y ahora que la *tekhne* auténtica acerca del discurso revela ser la filosofía, ¿cómo se presenta la cuestión de la escritura? El texto escrito no está vivo; no puede defenderse por sí solo, no puede ser más que un medio de *hypomnesai* [...] **No hay división alguna entre el *logos* y la escritura**, sino entre dos modos de ser del *logos* [discurso]: un modo de ser retórico, que omite tanto el problema del Ser al cual es indiferente como el ser del alma a la cual sólo se dirige a través de la adulación; un modo de ser filosófico, ligado a la verdad del Ser y a la práctica del alma y que comporta la transformación de ésta. Modo de ser logográfico del discurso retórico y autoascética del discurso filosófico. (p. 341)

En su plan de clase, en efecto, figura la concepción de que “[no] hay división alguna entre el *logos* y la escritura”; de que el *logos* y la escritura están asociados y permanecen juntos, en un mismo nivel; de que no hay oposición entre *logos* y escritura. Se destaca, asimismo, la oposición entre discurso retórico y discurso filosófico, y allí, ciertamente, radica

una de las claves de la cuestión. Pero la hipótesis que avanza Foucault, de que el sujeto occidental se constituye *en rechazo* al *logos* y la escritura, permanece enigmática.

### 1.6. Descripción de la estructura de la tesis

En el capítulo 2 de la presente tesis profundizaremos en la perspectiva histórica sobre la oralidad y la escritura anticipada anteriormente. Como vimos, el “acontecimiento griego” de la invención del alfabeto completo habría creado las condiciones del establecimiento del rumbo de la subjetividad en occidente, localizada y/o condensada en los textos platónicos. Revisaremos algunos elementos que surgen de esta posición, entre ellos, la “dicotomización” oralidad primaria *versus* cultura de lo escrito, que instalaría o reflejaría, de cierto modo, un mito o imaginario de oralidad “pura”, “originaria” y de una escritura “secundaria” y “derivada”; también, la transformación mayor que este acontecimiento habría producido en la relación entre el sujeto y el lenguaje, definiendo de modo decisivo los rumbos de la subjetivación en occidente (logicismo, cientificismo). Para lidiar con este efecto de dicotomización, haremos referencia a la “oralidad ampliada” y al “yo textual”: dos “esquemas” conceptuales que apuntan a dar cuenta de diversos modos de “intrincamiento” y/o superposición entre lo oral y lo escrito, poniendo en juego no solamente la dinámica específicamente lingüística –los “canales” o “modos” oral y escrito– sino también los *procesos de subjetivación y el discurso* –la memoria, el pensamiento, el cuerpo, la verdad– según se muestran afectados, interferidos por la materialidad del lenguaje. La “oralidad ampliada” será ejemplificada a partir de las nociones de “presencia” (Derrida), *ethos*, “sujeto de la acción” (Foucault), y la *tribé* platónica. A partir de allí, el “yo textual” nos permitirá mostrar cómo las formaciones subjetivas se producen en una relación compleja con efectos provenientes de lo escrito. Complementamos el capítulo 2 con un relevamiento de algunos de los conceptos teórico-metodológicos básicos que nos permiten trabajar y elaborar la historicización de la

relación entre sujeto y lenguaje: enunciado/ enunciación –en sus abordajes lingüístico y psicoanalítico– y performatividad.

En el capítulo 3 reunimos elementos metodológicos de la tesis, apoyándonos, sobre todo, en las prácticas de análisis discursivo y en las reflexiones metodológicas que Foucault realiza en sus últimos cursos. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault explicita su modo de trabajo a partir de la construcción de “esquemas prácticos”, superposición de imágenes que admiten “incoherencias” y contradicciones, que no se resuelven pero que muestran un rumbo predominante de la historicidad del sujeto y el lenguaje en occidente. En estos esquemas prácticos organizados por Foucault nosotros intentamos visibilizar el modo en que se presentifica el intrincamiento de la materialidad oral/ escrita del lenguaje.

En el capítulo 4 analizamos dos “escenas” constitutivas de la historicidad de la subjetivación en occidente: el diálogo entre Sócrates y Fedro en el *Fedro* de Platón, y el texto de Séneca *Sobre la tranquilidad del espíritu*, trabajados por Foucault en sus últimos cursos. Abordaremos el modo en que la relación entre enunciado y enunciación se transforma y se organiza de modo diferente en cada escena, vale decir, el modo en que la palabra oral y escrita se relacionan, configurando la posición de enunciación de los sujetos –su relación con el lenguaje–, para comprender mejor la dimensión de la cura y de la inquietud de sí. En este capítulo se ponen a prueba las nociones de oralidad ampliada y yo textual.

Finalmente, en el capítulo 5, haremos las consideraciones finales sobre cómo la transformación subjetiva –y la cura– estarían determinadas por la historicidad de la relación entre el sujeto, el lenguaje y la verdad –relación que, en cierto punto, se especifica y gana forma en la distinción platónica entre *logos* y *tribé*, un *logos* que conviene comprenderlo y situarlo del lado de la escritura, y una *tribé* que se muestra como una fórmula o una “usina” mínima donde oralidad y espiritualidad acontecen durante la propia práctica de producción de

conocimiento –una forma de conocimiento que todavía permanece conectado, en su propia forma, con la palabra, sus resonancias, sus situaciones y su experiencia. La dimensión de lo oral y lo escrito y sus transformaciones opera como una especie de base o fundamento material que sustenta otras series de transformaciones: la relación entre el sujeto y la verdad, la relación entre enunciado y enunciación, la relación entre verdad apofántica y verdad como fuerza, la relación entre la perspectiva logicista sobre el lenguaje y el pensamiento, por un lado, y la performatividad, por el otro.

## Capítulo 2. Marco teórico

*Representa al sonido mismo como una cosa,  
transformando el mundo fugaz del sonido en el mundo  
silencioso y cuasi-permanente del espacio.*

Walter Ong,  
*Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra.*

### 2.1. Perspectiva histórica: oralidad y escritura, enunciado-enunciación

#### 2.1.1. Oralidad y escritura en la Grecia Antigua

La antigüedad de la escritura podría ser comparable a la del habla en el caso de que por “escritura” se entienda toda *marca semiótica* o *trazo visible* o *sensorial* que un individuo hace y a los que le atribuye un significado. No obstante, la *tecnología*<sup>8</sup> de la escritura (Ong, 1982/1996) que causó una *reestructuración* del mundo vital humano habría surgido en un momento tardío de la historia del hombre, alrededor del año 3500 a.C., en los sumerios en Mesopotamia. Esta escritura “verdadera” y “real” (Ong, 1982/1996), la *grafía*, sería aquella capaz de *representar enunciados*, es decir, las palabras que alguien dice o se supone que dice. Sería algo más que un recurso para ayudar a la memoria, que un dibujo, una imagen o una representación de cosas. La acepción más estricta de “escritura” se restringe a esa *irrupción única y decisiva* en los mundos del saber que “no se logró (...) al inventarse la simple marca semiótica, sino al concebirse un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto.” (p. 87).

---

<sup>8</sup> Ong (1982/1996) aborda las “relaciones entre la palabra hablada original y todas sus transformaciones tecnológicas” (p. 83). Los estudios sobre el impacto cultural de la relación oral-escrito (Havelock, Goody, Ong, Olson, Chafe, Scribner y Cole, Scinto, pero también Vigotsky) tienen la importancia de haber llamado la atención y avanzado de modo decisivo sobre el poder transformativo de la escritura en la relación del sujeto con el lenguaje, pero al precio, a veces, de deslizar hacia una *posición naturalista* (oral-escrito como una versión de la distinción natural-artificial), así como su atravesamiento o inscripción en la *metafísica de la presencia*, concibiendo a la palabra hablada como una instancia más presente o próxima ante el *Logos*, la Idea, o Dios, y a la escritura como una representación secundaria y/o degradada de la palabra oral.

Con esta tecnología se habría llevado a cabo una gran transformación del habla y del pensamiento, a partir de grandes fuerzas que, inadvertidamente, fueron reestructurando las psiques. Tal poder transformativo haría imposible concebir a la escritura como un mero “apéndice” del habla.

Dos milenios más tarde, alrededor del año 1500 a.C., en la misma zona donde apareció la primera grafía –la escritura cuneiforme–, se inventó el alfabeto. Según Calvet (1996/2001), los griegos tomaron la escritura fenicia y produjeron una trascendental transformación: con el objetivo de realizar la transcripción de las vocales de su lengua, utilizaron los signos –notación de sonidos propios de la lengua fenicia– inexistentes en griego, pasando de ese modo “de un sistema consonántico a otro alfabético, establecido a mediados del siglo VIII a. C. (...) y que será el origen de una importante familia de alfabetos” (p. 126).

El "acontecimiento griego" de crear el primer alfabeto *completo*, con vocales, se destaca como un logro de primordial importancia psicológica y antropológica<sup>9</sup>. Esta transformación de la palabra –del sonido a la imagen, de un principio aproximativo de transcripción a una transcripción analítica rigurosa– se considera un avance o logro de primera magnitud. Havelock (1976) asevera que esta es una de las claves de cierto “predominio” de la cultura griega. Según Ong (1982/1996, p. 92): “Este logro griego de analizar abstractamente el evasivo mundo del sonido en equivalentes visuales (...) presagiaba y aportaba los medios para sus posteriores hazañas analíticas”.

La estructuración del pensamiento originada por la escritura, según las demostraciones de Havelock (1963, como se citó en Ong, 1982/1996), estaría relacionada con los inicios de la filosofía griega. Luego de la asimilación de la tecnología alfabética habría sido posible la

---

<sup>9</sup> La multiplicación de los efectos del surgimiento de la cultura escrita alfabética en la Grecia posthomérica habría producido transformaciones en las percepciones y comprensiones de las ideas de “tiempo”, “espacio”, “naturaleza” y “yo-sociedad”, así como en la capacidad de abordar esas ideas y de tratarlas como conceptos objetivables -capacidad de externalizar dichas ideas- (Narasimhan, 1991/2013).

creación de la lógica formal: “Al introducir las vocales, los griegos alcanzaron un nuevo grado de transcripción visual, analítica y abstracta del esquivo mundo del sonido” (Ong, 1982/1996, p. 35).

Este “poner los trazos gráficos al servicio de esas palabras que se desvanecen” (Calvet, 1996/2001, p. 245); este funcionamiento del alfabeto que reduce el sonido a equivalentes espaciales –unidades pequeñas, analíticas y manejables– habría derivado en intensas modificaciones de las subjetividades, determinando tanto los modos de expresión como los procesos de pensamiento<sup>10</sup>. La potencia de la escritura alfabética habría iniciado y profundizado “la reducción del sonido dinámico al espacio inmóvil; la separación de la palabra del presente vivo” (Ong, 1982/1996, p. 84).

Ahora bien, ¿cómo podemos imaginar o intentar concebir la relación de un sujeto con el lenguaje en una “cultura oral primaria”, esto es, una cultura que no conoce y/o no ha recibido los efectos de la escritura? ¿Cuáles habrían sido las transformaciones posteriores a la aparición de esa “tecnología”? Algunas de las características destacadas por Ong (1982/1996) remiten al modo de comprender el habla. Tendencialmente, y haciendo un esfuerzo de imaginación retrospectiva, podríamos afirmar que, sin el distanciamiento que introduce la escritura, las palabras (oralidad) habrían sido captadas o experimentadas como "acontecimientos", "hechos", como un modo de "acción" (Malinowski apud Ong), es decir, un intrincamiento o continuidad entre lenguaje y acción que hoy, desde nuestras culturas alfabéticas, solo podemos imaginar y reconstruir a partir de vestigios y de nuestra propia experiencia con el lenguaje. Esta “indistinción” entre palabra (oral) y acción estaría en la base del “gran poder” o del “potencial mágico” de las palabras en los “pueblos primitivos” orales. La transformación que causó el

---

<sup>10</sup> Ong hace referencia a una transformación en las *mentalidades*, como efecto de la clásica dicotomización mente-cuerpo. A los fines de nuestra tesis encontramos más adecuado referirnos al proceso de transformación que se produjo en la relación entre *sujeto* y lenguaje, o a la transformación que se habría producido en las *subjetividades*.

alfabeto habría conducido a un recentramiento o desplazamiento en la relación del sujeto con el lenguaje, según el cual la experiencia de la palabra oral como *suceso* o *acontecimiento* se ve afectada y transformada, cediendo espacio a una nueva experiencia con el lenguaje que permite aislar, manipular y reducir la palabra a una marca inmóvil, alimentando un nuevo imaginario de la palabra y el lenguaje en tanto *cosa* u *objeto* inerte, creando las condiciones para una transformación de la experiencia del lenguaje y del cuerpo en relación al lenguaje, objetivándose y desplazándose a una posición de herramienta exterior e instrumental.

“Las palabras habladas siempre constituyen modificaciones de una situación existencial, total, que invariablemente envuelve el cuerpo” (Ong, 1982/1996, p. 71): antes de la escritura se concibe la existencia de “*culturas verbomotoras*” en las que la vía de acción habría dependido más del uso efectivo de la palabra oral –es decir, de la interacción humana– y menos del estímulo no verbal del mundo “objetivo” de las cosas. La *acción humana* se localizaba así, *en el centro*, y según Ong (1982/1996), a esto le correspondería el predominio de un tipo de “*pensamiento situacional*” antes que el de un “pensamiento abstracto”<sup>11</sup>.

Estas características conducen a que las expresiones verbales y los “estilos de vida” de las “culturas orales” se destaquen como *agonísticos*. El saber o conocimiento estaría estrechamente atado al mundo vital humano, y por esa razón se situaría en un contexto de “lucha”, produciéndose una especie de “combate verbal e intelectual” (p. 50). La escritura, según esta concepción, alejaría al que sabe de lo sabido, estableciendo las condiciones para la “objetividad”, que supondría una “disociación” y un distanciamiento personal.

La “memoria oral”, diferenciada de la “memoria textual”, implicaría un gran componente somático. Con relación al vínculo entre presente y pasado se menciona el carácter *homeostático* de estas culturas: “viven intensamente en un presente que guarda el equilibrio u

---

<sup>11</sup> Esta dicotomización en relación a lo situacional-abstracto también puede ser entendida como subsidiaria de la dicotomización mente-cuerpo.

homeóstasis desprendiéndose de los recuerdos que ya no tienen pertinencia actual” (Ong, 1982/1996, p. 52). Dada la exigencia del continuo presente, se permite el olvido de partes inconvenientes del pasado (Henige, 1980, como fue citado por Ong, 1982/1996). La idea de fijar los acontecimientos en una línea, de “momificarlos para su posterior resurrección, no puede siquiera suscitarse” (Havelock, 1991/2013, p. 56). En las culturas orales la memoria no se entiende como tablilla de cera o depósito. Con el alfabeto griego se produce una transformación en los tipos de almacenamiento. Para Havelock (1991/2013) la creación griega del alfabeto fue una “revolución conceptual” (p. 43), una vez que “el registro completo de los sonidos lingüísticos podía colocarse en un nuevo tipo de almacenamiento que ya no dependía de los ritmos usados para la memoria oral” (p. 43).

El registro alfabético habría sido una *condición para la ciencia y la literatura*, así como un instrumento necesario para *distinguir o separar “pensamiento” y “habla”* (Havelock, 1991/2013), lo que equivale a decir que el alfabeto habría transformado radicalmente la relación del sujeto con el lenguaje, en general. La tecnología de la escritura estructuraría al pensamiento y al habla como lineales, permitiendo realizar sobre ellos operaciones analíticas. Esta “operación solipsista” (Ong, 1982/1996, p. 102) establecería un lenguaje “libre de contextos”, un discurso “autónomo”, *separado de su autor*, en la medida en que aleja la posibilidad de una refutación directa.

Quedan esbozados, *idealmente*, dos lugares o polos subjetivos posibles estructurados a partir de las maneras específicas en que el sujeto se relaciona con la palabra oral o la palabra escrita: un *sujeto de la oralidad*, en el cual, en una situación, posición o cultura determinada, muestra un predominio de dinámicas orales, y un *sujeto de la escritura alfabética* – con predominio de dinámicas propias de la escritura alfabética.

En resumidas líneas puede decirse que se fue concretando una traslación desde un mundo de expresión, cognición y corporeidad rítmicas, narrativizadas, orientadas a la acción,

hacia un mundo analítico, reflexivo, objetivado, un mundo en prosa (prosaico), interpretativo y conceptual (Havelock, 1991/2013). Se reconfigura la relación del sujeto con el lenguaje: una *tradición retórica* representaría o derivaría de modo más directo del antiguo mundo oral, y una *tradición filosófica*, comenzaría a dar forma a las nuevas estructuras caligráficas del pensamiento (Ong, 1982/1996). Más adelante (capítulo 4) veremos que la relación entre filosofía y retórica pueden relacionarse con la oralidad y la escritura de un modo más complejo y mediatizado que esta dicotomía organizadora planteada por Ong.

### ***2.1.2. Una noción de oralidad ampliada***

¿Cuál es el impacto de la invención del alfabeto completo (transcripción fonema-grafema de vocales y consonantes), ocurrida en Grecia antigua, en el advenimiento de la cultura y el sujeto occidental? Los estudios sobre oralidad y escritura sitúan y localizan el acontecimiento de la invención del alfabeto griego como un evento crucial, de alcance mayor, origen de *un poderoso y eficaz imaginario de rigor, analiticidad y control* que viene a ceñirse sobre el lenguaje. Este imaginario encuentra su fundamento más decisivo en el sometimiento y reducción de la cadena del habla mediante una operación de análisis en unidades discretas y su transcripción en el espacio lineal-visual de los caracteres escritos – transcripción que reduce la multidimensionalidad expansiva y englobante de la experiencia o situación de intercambio hablado en una secuencia lineal, orientada y exterior de caracteres escritos.

*Solo parcial o fragmentariamente podemos comprender o recuperar la potencia y pregnancia imaginarias de la operación de transformación y reducción de la oralidad en escritura, operación que supone igualmente la transformación y reducción de la acción en representación, del sentido en significado, del sonido en caracteres visuales, de la inclusión y cercanía orales en la distancia y separación del texto, en fin, de la riqueza y movimiento de la interioridad en la fijeza cosificada de los caracteres externos de lo escrito.*

Dicha captación parcial y fragmentaria de esta experiencia, dicha dificultad o imposibilidad de recuperar y/o reconstituir sus efectos y derivas en la historia y en la subjetivación, constituyen las condiciones de nuestra posibilidad de comprender los procesos de transformación y determinación que la escritura alfabética produjo en el sujeto y la cultura.

¿Qué podemos esperar de esta condición o dificultad de recuperar o reconstituir estos procesos del pasado? En principio, las formaciones de sentido imaginarias que se identifican comúnmente como “mitos de los orígenes”, condicionando todo relato temporal y/o histórico, en particular, la tendencia a organizar el relato proponiendo o presuponiendo, en algún grado, la existencia de un momento mítico originario, revestido de rasgos de pureza, simplicidad, transparencia, armonía, placer, naturaleza, narratividad y/o imaginabilidad. De cierto modo, es imposible escapar o neutralizar la atracción y los efectos de estas formaciones imaginarias, pero se podría lidiar con ellas, digamos así, *metodológicamente*, cada vez que se presentan.

El mito (moderno) reúne la percepción retrospectiva del tiempo y los hechos humanos con la eficacia performativa y la invención, y en relación a eso –y bajo sus efectos– intentamos construir un punto de ponderación justa. Entonces, si el habla y el pensamiento situacional han sido percibidos como más próximos de una “naturaleza originaria” o “naturaleza humana”; si se ha llegado a presuponer que hubo un pasado en que lenguaje y acción no presentaban la “separación” que experimentamos ahora; entonces, llegados a ese punto de comprensión-ilusión retrospectiva, ¿no deberíamos pensar también que los “artificios” de una cultura caligráfica y tipográfica habrían estado destinados a “desnaturalizar” y distanciar al hombre del "contexto" de acción humana?

El sentimiento de la existencia previa de un lecho originario y continuo de oralidad pura y de un posterior advenimiento de los efectos del rigor y la analiticidad de la escritura alfabética, ciertamente, habrá alimentado el terreno del mito –del imaginario sobre nuestra propia “naturaleza humana”. Entonces, ¿no deberíamos situar también, bajo los efectos del

mito-narrativa del origen, la organización del relato que estamos recorriendo, producido en torno a la idea del acontecimiento crucial de la invención de la escritura alfabética, situando y centralizando, en Grecia antigua, el origen de la cultura occidental? ¿No se configura, de cierto modo, en Ong y otros autores, una “dicotomización” entre un pasado o pre-historia (casi) mítico, de sujetos de la oralidad, de predominio de “dinámicas orales” caracterizadas por la pureza de la presencia cara-a-cara y la interacción y agonística cuerpo-a-cuerpo, de armonía del ser (bello-bueno-verdadero), y luego, un momento siguiente en el cual la escritura habría traído el distanciamiento, la separación y el extrañamiento entre los sujetos y/o el ser en general? Ong y otros autores realizan una admirable descripción y reconstitución de las “dinámicas orales”, pero también posiblemente “dicotomizan” la relación entre oralidad y escritura, una dicotomización que ya estaría en el discurso histórico-cultural. Véase por ejemplo este párrafo dicotomizante en Vernant (1974/1987):

(...) Los griegos eran plenamente conscientes de ello: a la seducción que debe provocar la palabra para mantener un auditorio fascinado opusieron, a menudo para darle preferencia, la seriedad algo austera, pero más rigurosa, de lo escrito. De un lado colocaron el placer inherente a la palabra: como incluido en el mensaje oral, ese placer nace y muere con el mensaje que lo ha suscitado; del otro lado, del lado de lo escrito, colocaron la utilidad, facilitada por un texto que se puede conservar ante la vista y que contiene en sí una enseñanza cuyo valor es duradero. Esta divergencia funcional entre el discurso hablado y el escrito atañe directamente al estatuto del mito. Si el verbo está orientado hacia el placer es porque actúa sobre el oyente a la manera de un encantamiento. Por su forma métrica, su ritmo, sus consonancias, su musicalidad, los gestos y, a veces, la danza, que la acompañan, la narración oral provoca en el público un proceso de comunión afectiva con las acciones dramáticas que constituyen la materia del relato. Esta magia de la palabra, celebrada por Gorgias, que confiere a los diferentes géneros de declamación –poesía, tragedia, retórica y sofística– un mismo tipo de eficacia, constituye para los griegos una de las dimensiones del *mythos* por oposición al *logos*. Al renunciar voluntariamente a lo dramático y a lo maravilloso, el *logos* sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente al de la operación mimética (*mimesis*) y la participación emocional (*sympátheia*). Se propone establecer la verdad después de una investigación escrupulosa y enunciarla conforme a un modo de exposición que, al menos en teoría, solo apela a la inteligencia crítica del lector. (...) (pp. 173-174)

Del lado de la palabra oral quedan la seducción, el placer, el instante y lo pasajero, el *mythos*, el encantamiento, la métrica, el ritmo, las consonancias, la musicalidad, gestos, danza, narración, comunión afectiva, la “magia de la palabra”, lo dramático, lo maravilloso, los géneros de declamación (poesía, tragedia, retórica y sofística), la mimesis, la participación emocional. Y del lado de lo escrito queda el *logos*, la seriedad, la austeridad, el rigor, la utilidad, la conservación y lo duradero, la “investigación escrupulosa” y la “inteligencia crítica”.

Para lidiar metodológicamente con las formaciones imaginarias del mito de los orígenes –anticipándonos y previniéndonos ante el riesgo de una dicotomización entre una oralidad-pura-originaria y una escritura-derivada-secundaria–, hablaremos aquí de *oralidad ampliada*, una forma de abordaje que pueda dar cuenta del intrincamiento, la superposición y hasta el enredo “confuso” de formaciones de oralidad-y-escritura, poniendo en juego no solamente los aspectos específicamente lingüísticos, los “canales” o “modos” oral y escrito, sino también los *procesos de subjetivación y el discurso* –la memoria, el pensamiento, el cuerpo, la verdad–, tal como los encontramos en el corpus de datos. Este ensanchamiento de perspectivas debe contribuir a superar la linealidad y dicotomización.

Este término, *oralidad ampliada*, enfatiza también, en primer lugar, el abordaje de la subjetividad *desde la materialidad del lenguaje (oral-escrito)*<sup>12</sup>, pero, al mismo tiempo, llama la atención no solamente sobre la *ampliación* panorámica que requiere el abordaje de la relación entre sujeto y lenguaje, sino también sobre la *transformación de perspectivas* que requiere lidiar con el mito del origen, circunscribiendo la perspectiva lineal y retrospectiva de la narrativa mítica e intentando producir una perspectiva estratificada, contemporánea (Agamben, 2009/2011) y no-lineal sobre las escenas de oralidad-y-escritura, que admita elementos discordantes, incongruentes, no totalmente coherentes, etc.

---

<sup>12</sup> Sin desconocer la existencia del lenguaje viso-manual (lengua de señas), variable que no abordaremos aquí.

A partir de esta composición fragmentaria y parcial referida arriba, la *oralidad ampliada* podría ser un ejemplo de “esquema práctico” tal como lo refiere Foucault (1981-1982/2014a). Este esquema no sería una noción ni un concepto, sino que surge de la reunión, superposición, sobredeterminación y/o tensión entre escenas e imágenes no necesariamente coherentes entre sí, imágenes contradictorias que muestran y hacen ver al sujeto en sus prácticas, abriendo el camino poco a poco a una "gran imagen" o "núcleo central" que marca y muestra un “rumbo”. Veyne (2008) elabora esta cuestión a partir de la noción de “seminombre propio” (Passeron), cuyas propiedades genéricas o series de rasgos parciales surgen de la indexación y multiplicación de casos singulares.<sup>13</sup>

Oralidad y escritura constituyen la *base o fundamento material del lenguaje*, y sobre esa base material (oral, escrita) se organiza y funciona el sujeto del lenguaje –en sentido amplio, cualquier forma de subjetividad humana. Cualquier transformación en la relación del sujeto con la palabra oral y/o escrita podrá tener efectos profundos en la organización de la subjetividad, determinando la relación entre *palabra y cuerpo*, entre *palabra y memoria* y entre *palabra y verdad*. La *oralidad ampliada* supone que no pueden comprenderse los usos de la palabra oral y las formas subjetivas de las que participa si no consideramos su relación con el cuerpo, la memoria, la verdad y, claro, con lo escrito.

El valor y/o funcionalidad que puedan adquirir la palabra oral y/o escrita sobredeterminan la relación del sujeto con la *memoria*, por ejemplo, si se concibe la escritura como una ayuda-memoria que auxilia o sustenta una dinámica de lenguaje fundamentalmente oral, o si se concibe la escritura como un registro riguroso que tiene el poder de sustituir, duplicar o colocarse en lugar de la memoria. Igualmente, la forma en que la oralidad y la escritura sobredeterminan la relación entre *cuerpo* y lenguaje es importante porque, por ejemplo, la palabra oral nace desde "dentro" del sujeto, como soplo, resonancia, *pneuma*, y en

---

<sup>13</sup> El “esquema práctico” foucaultiano (y el “seminombre propio”) es desarrollado en el capítulo 3.

cambio, la escritura se experimenta como exterioridad silenciosa, separada del cuerpo, experiencias corporales que determinan fuertemente la relación con el lenguaje. A medio camino quedaría cierta práctica de lectura, en la cual el sujeto-lector está *presente* ante el texto y de cierto modo "presta" su situación de enunciación, su posición de sujeto en presencia, que puede interpretar, actualizar y "vivificar" los trazos escritos, los enunciados, a partir de la escena enunciativa de la lectura. Foucault (1981-1982/2014a) refiere a la lectura para sí mismo como un "objeto de reflexión sobre una escritura, (...) una 'conversación con sí mismo'" (p. 342). *La reflexividad (sobre un texto) no es un ejercicio puro de lectura/ escritura, sino que guarda y conserva un componente puro de oralidad* – se trata de la presencia ante sí, de “conversar consigo mismo”. La escritura, en sí misma, es huérfana, pero la lectura no – la lectura permite, hasta cierto punto, reincorporar/ *reinventar una nueva escena de enunciación, una nueva filiación, incorporación, nueva implantación en el cuerpo/alma*. En la *Carta VII*, y en el *Fedro*, Platón propone que la escritura tiene como efecto separar y extraviar la palabra de su situación de enunciación. La lectura es un acto de subjetivación, restituye-y-constituye la situación de enunciación perdida, una nueva escena enunciativa: la escritura es huérfana, la lectura no lo es.

Del mismo modo, la relación entre lo oral y lo escrito determina históricamente la *relación con la verdad*. La relación entre enunciado y enunciación experimenta cambios históricos a partir de las transformaciones de la relación entre oralidad y escritura: en cada modalidad subjetiva, el modo en que los efectos de verdad dependen de la distinción enunciado/ enunciación los coloca también en dependencia de los valores y usos (históricos, contingentes) de la enunciación oral o escrita. La escritura y los valores adheridos a la palabra escrita (rigor, etc.) sobredeterminan la relación del sujeto con el deseo y la verdad. El modo en que un significante (S1) representa un sujeto para otro significante (S2) se verá determinado por el hecho de que, por ejemplo, el S2 pueda estar materialmente configurado como un código escrito-lógico (o no).

Ahora desarrollaremos algunas nociones y conceptos que permiten ejemplificar la dimensión de la oralidad ampliada. Referiremos a la *metafísica de la presencia* (Derrida), al *ethos*, al sujeto de la acción y a la *tribé* platónica (modo de producción de conocimiento filosófico).

### **2.1.3. Una configuración o ejemplo de oralidad ampliada: la metafísica de la presencia**

La escena más poderosa que sobredetermina la articulación del decir, de la mirada, del cuerpo y de la acción es *la presencia*. La metafísica de la presencia constituye un imaginario de la relación entre lenguaje, cuerpo, acción y el problema de la verdad que, según Derrida, gobernó o predominó en las concepciones filosóficas desde el inicio de la cultura occidental.

El modo más inmediato de figurarse el alcance y el fundamento de la noción de presencia es haciendo referencia a lo que Derrida (1967/1986) denomina "sistema del oírse-hablar":

El sistema del "oírse-hablar" a través de la sustancia fónica –que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente– ha debido dominar durante una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen de mundo a partir de la diferenciación entre lo mundano y lo no mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no idealidad, lo universal y lo no universal, lo trascendente y lo empírico, etcétera. (p. 13)

El fundamento del sistema indisociable del oírse-hablar es una posible experiencia de cualquier sujeto con el lenguaje que consiste en la impresión de continuidad y transparencia que, en el momento en que hablamos, se produce entre lo que viene siendo pensado, el sentido, el habla (voz) que lo transmite y el "oírse-hablar", es decir, la experiencia del sujeto cuando oye lo que él mismo viene diciendo. Este sistema definiría un privilegio de la oralidad, de la *phoné*, de la fonía frente a cualquier otra forma o materialidad de lenguaje, por ejemplo, la escritura. "El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la 'vida', de la 'historia' o del 'ser como

relación consigo’)" (Derrida, 1967/1986, p. 13). En el sistema del oírse-hablar el sujeto se relaciona consigo y se afecta a sí mismo en el elemento de la idealidad.

En el sistema del oírse-hablar hay "*proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la identidad del sentido*" (Derrida, 1967/1986, p. 18), y, como tal, en esa cadena de proximidades absolutas y esencias que se transmiten de modo inmediato, se define el lugar y el valor de la verdad. Hay continuidad y proximidad absoluta entre *logos*, ser, sentido y fonía. Todas las determinaciones metafísicas de la *verdad* serían más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del *logos* o de una razón pensada en la descendencia del *logos*. Según Derrida, en la historia de occidente, este "vínculo esencial" entre el *logos* y la *phoné* nunca se quebró:

(...) la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el "pensamiento" como *logos* tiene relación con el "sentido", lo produce, lo recibe, lo dice, lo "recoge". (...) [Para] Aristóteles, (...) la voz, productora de los *primeros símbolos*, tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el "estado de alma", que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el *logos* una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera*, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. (...) (p. 17)

Como anticipamos más arriba, la escritura queda relegada a un papel secundario, degradado, instrumental. Según Derrida (1967/1986), la historia de la verdad siempre fue una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla "plena", "traductora de un habla plena y plenamente presente (...) intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación" (p. 13).

¿En qué sentido, entonces, la metafísica de la presencia ilustra y constituye cualquier escena o concepción de oralidad ampliada? ¿En qué sentido la *presencia* es oralidad ampliada?

De lo dicho en los párrafos anteriores se infiere que, en la presencia, la fonía/ palabra oral se inscribe y se articula en un sistema que involucra un complejo imaginario de relación

del sujeto, el cuerpo, la memoria y la verdad, en el cual la escritura queda rebajada a un estatuto secundario. Esa misma escritura que, de acuerdo a la hipótesis de la escritura alfabética desarrollada al inicio de este capítulo, quedó de cierto modo colocada en el centro de la interpretación del modo en que se produjo el sujeto en occidente, esa misma escritura aparece, en la metafísica de la presencia, relegada a un estatus secundario.

#### **2.1.4. Ethos, sujeto de la acción, tribé**

Del modo en que Foucault (1981-1982/2014a) la recupera en su arqueología del cuidado de sí, la noción de *ethos* constituye también una escena o configuración privilegiada de oralidad ampliada. Véase la siguiente cita:

Ahora querría pasar a un estrato muy distinto de la ascesis, cuyo eje principal ya no será la escucha y la recepción del discurso de verdad. El eje principal de este nuevo estrato (...) de la ascesis, será (...) la puesta en acción de esos discursos verdaderos, su activación, no simplemente en la memoria o el pensamiento (...) sino en la actividad misma del sujeto, es decir: cómo convertirse en el sujeto activo de discursos de verdad (...) transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*. Esto es lo que constituye lo que corrientemente se llama *askesis* (...) [la] ascética (...) el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual determinado. Entiendo por “objetivo espiritual” cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y sujeto de conocimientos verdaderos. (...) (p. 394)

Los ejercicios ascéticos –localizados en el centro de las prácticas del cuidado de sí– se constituyen fundamentalmente como ejercicios de lenguaje, o, por lo menos, ejercicios en los que siempre el lenguaje oral o escrito ocupa alguna parte de la escena.

Para los griegos el *ethos* es un *modo de ser del sujeto* que se traduce en sus costumbres, su aspecto, su manera de caminar, la calma con que afronta los acontecimientos de la vida. (DE4, 714). El *ethos* es una elección voluntaria de una *manera de pensar y sentir*, de obrar y conducirse, marca de pertenencia y tarea (DE4, 568). (Castro, 2011, p. 145). Estamos aquí en la dimensión del sujeto de la acción. El sujeto de la acción es la propia producción de *ethos*. ¿De qué modo la *askesis* se transforma en *ethos*? Mediante los ejercicios ascéticos la palabra,

los discursos de verdad se *incorporan* en el cuerpo. Se trata de oralidad ampliada en la medida en que la palabra oral se articula con la memoria, el cuerpo y la verdad. En lengua griega, esta dimensión de la producción de *ethos* se inscribe, según Foucault, en una serie de expresiones: *ethopoiein, ethopiia, ethopoiios*: "*Ethopoiein* quiere decir: hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo (...). [Es] lo que marca el carácter 'etopoético' o no del saber." (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 233).

Igualmente, la noción de *tribé* se articula de modo fundamental en la dimensión de la oralidad ampliada. En la *Carta VII*, Platón define a la *tribé* como el proceso mediante el cual se produce el conocimiento filosófico. El conocimiento filosófico es absolutamente diferente a las otras formas de conocimiento. Lo real de la filosofía se encontraría en sus prácticas. La filosofía no debe entenderse únicamente como *logos* sino como *ergon*: "con respecto a la política, el filósofo no puede ser simplemente *logos*. Para no ser otra cosa que esa 'verba hueca', es preciso que sea, que participe, que ponga directamente manos a la obra y se lance a la acción (*ergon*)". Foucault, haciendo referencia a la *Carta VII* de Platón, continúa: "la filosofía (...) no debe limitarse a ser *máthesis*, sino también *áskesis* (...) no es simplemente el aprendizaje de un conocimiento (...) también debe ser, en cambio, un modo de vida, una manera de ser" (p. 230).

Platón distingue cinco elementos o grados de conocimiento: *nombre, definición, imagen, ciencia (episteme)* y el quinto se trataría, precisamente, del *roce*, vaivén, ascenso y descenso entre y a través de los cuatro elementos recién referidos: una práctica continua "de roce entre los otros modos de conocimiento" (p. 260). *Tribé* significa "roce", "fricción". En un sentido más general y abstracto significaría todo lo que es ejercicio y entrenamiento. "Todo aquello por lo cual nos habituamos, nos ejercitamos en algo" (Foucault, 1982-1983/2014, p. 260). La cuestión fundamental es que la *tribé* es una práctica de oralidad, de la cual, según

Platón, quedan descartados elementos particulares de la escritura. Llegamos aquí a la cuestión del rechazo platónico de la escritura desarrollado en la *Carta VII* y el *Fedro*<sup>14</sup>.

### 2.1.5. *Yo textual*

Cuando comenzamos a poner en juego la noción de oralidad ampliada, dijimos que buscábamos de este modo *lidiar metodológicamente* con las formaciones imaginarias del mito de los orígenes, buscando un ensanchamiento de perspectivas que contribuya a superar la linealidad y dicotomización, anticipándonos, de cierto modo, al riesgo de una dicotomización entre una oralidad-pura-origenaria y una escritura-derivada-secundaria, buscando dar cuenta del intrincamiento y la superposición de formaciones de oralidad-y-escritura en los *procesos de subjetivación y discurso*.

Continuando con ese objetivo, avanzando en la construcción de herramientas teórico-metodológicas que permitan captar mejor el intrincamiento de lo oral y lo escrito, complementaremos ahora la noción de *oralidad ampliada* con una nueva formación, el *yo textual*, que no debe ser comprendido como la proposición de una nueva dicotomización en relación a la oralidad ampliada, sino más bien en superposición a ella, que le agrega complejidad en la medida en que permite mostrar el modo en que se inscriben elementos de escritura, vale decir, *cómo las formaciones subjetivas se producen en una relación compleja con efectos provenientes de lo escrito*.

Como sabemos, Foucault identifica y analiza tres grandes momentos de cuidado de sí (platónico, helenístico, cristiano), que, de cierto modo, permiten describir el inicio y el rumbo de constitución del sujeto occidental. La idea es que, en cada uno de estos grandes momentos, hay incidencias y efectos diferenciados de lo escrito; por la vía de los efectos de lo escrito sobre la formación de subjetividad, cada uno de estos momentos permitiría identificar una formación predominante de yo textual.

---

<sup>14</sup> Volveremos sobre este punto en los capítulos 4 y 5.

Es notable como, en el "momento cristiano", se visibiliza el modo en que las prácticas ascéticas se fundamentan y se organizan en torno a elementos de lo escrito, que Foucault denomina "exégesis de sí". Nótese el modo en que Foucault se refiere a las tecnologías de sí cristianas:

(...) en el cristianismo (...) la verdad no procede de quien guía el alma, sino que se da de otro modo (Revelación, Texto, Libro, etc. (...)) [En] la espiritualidad cristiana el sujeto guiado debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad (Foucault, 1981-1982/2014a, pp. 388-389).

(...) [En las tecnologías de sí cristianas] el problema es **descubrir lo que está oculto en el interior de uno mismo; el sí mismo es como un texto o un libro** que debemos **descifrar** (...) (Foucault, 1980/2016, p. 56).

(...) lo esencial (...) [del] ejercicio espiritual cristiano se referirá a la naturaleza y el origen del pensamiento mismo (...) un **desciframiento de la interioridad**, una **exégesis del sujeto por sí mismo** (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 291).

(...) Ese modelo cristiano [ascético-monástico] ¿cómo se caracteriza? (...) [El] autoconocimiento está ligado de una manera compleja al **conocimiento de la verdad tal como se da en el Texto y por la Revelación; y ese autoconocimiento** está implicado, **exigido por el hecho de que el corazón debe estar purificado para comprender la Palabra**; purificación que sólo puede lograrse gracias al autoconocimiento; y es preciso recibir la Palabra para que pueda emprenderse la purificación del corazón y alcanzar el autoconocimiento. Por consiguiente, **relación circular entre autoconocimiento, conocimiento de la verdad e inquietud de sí** (...) Y todo esto mediante un **método de desciframiento de los procesos y de los movimientos secretos que se desarrollan en el alma, de los que es preciso captar el origen, la meta, la forma**. Necesidad (...) de una **exégesis de sí**. (...) (p. 250)

Foucault utiliza, para referirse al modelo cristiano, un vocabulario saturado de términos que refieren a la escritura: *exégesis, hermenéutica, desciframiento, Libro, texto, palabra*. “[El] *sí mismo es como un texto o un libro que debemos descifrar*”: es como si Foucault quisiera dar cuenta de *un sujeto que se organiza como un texto*, que puede interpretarse por la vía de operaciones textuales, de escritura.

A partir de la caracterización foucaultiana del *modelo de sujeto cristiano* en referencia a operaciones textuales, quisiéramos introducir ahora el “esquema práctico” que denominaremos “yo-textual”, dando cuenta de un nivel o dimensión de organización de la

subjetividad que, en principio, respondería directa o indirectamente a los efectos de lo escrito, en particular a las formas de organización de lo escrito que denominamos “textuales”. El “yo textual” permitirá abordar y enfocar los distintos niveles e intensidades en que lo escrito habría determinado al sujeto, afectando la relación del sujeto con el lenguaje en general. Yendo más allá de cualquier concepción de la escritura que enfatice su característica de canal de transmisión, el funcionamiento del yo textual deberá ser pensado, también –al igual que la oralidad ampliada– de *un modo ampliado*, mostrando los efectos de lo escrito sobre la memoria y el pensamiento, la verdad y el sentido.

Este esquema de una subjetividad que se comprende y se organiza a través de operaciones de escritura, que, como vimos, se muestra de modo tan claro en la tecnología de sí cristiana, la hacemos extensiva, en el trabajo de análisis de corpus, al sujeto platónico y al sujeto estoico. Si estamos tratando de comprender y mostrar cómo las funciones y la materialidad de lo escrito –en particular la escritura alfabética y las posibilidades que habilita– transforman la subjetividad, a partir del esquema del yo textual se llega a cuestiones fundamentales de nuestro trabajo. Las interrogantes que se nos plantean ahora son las siguientes: ¿la escritura alfabética produciría únicamente marcas aisladas o provocaría, en el sujeto, una (re)organización de alcance mayor? ¿De qué modo, y con qué profundidad, las posibilidades que habilita la escritura alfabética habrían afectado al sujeto? ¿De qué modo podemos hacerlas visibles a través de esta configuración, el yo textual?

El sujeto podrá tener acceso a experiencias que no responden (únicamente) a una lógica de lo escrito-alfabético como en el caso de las experiencias de espiritualidad. La espiritualidad podrá ser pensada fundamentalmente a partir de una perspectiva de la oralidad ampliada (con sus componentes de acción, transformación, verdad en tanto fuerza, etc.); no obstante, no es posible descartar las transformaciones que la espiritualidad también habría sufrido a causa de la introducción de una lógica de lo escrito en las prácticas de cuidado de sí. De hecho, las

principales hipótesis y recorridos que realizamos en esta tesis avanzan en esa dirección. A partir de eso, en la continuidad de nuestro trabajo, mostraremos imágenes y configuraciones que dan cuenta de diversas modalidades en que se conjugan oralidad y escritura, produciendo efectos en la subjetividad.

El yo textual puede ser definido como un *registro subjetivo* que se organiza y transforma históricamente mostrando diferentes momentos de los efectos de la escritura alfabética sobre el sujeto. En particular interesa analizar los efectos de un rumbo particular que la escritura sigue en occidente, de los corolarios de la escritura en occidente –rigor, analiticidad, control, fijeza– sobre la subjetividad. En algunas formaciones subjetivas podremos apenas identificar trazos o fragmentos que, de cierto modo, apunten en la dirección de esta composición o unidad que, idealmente, estamos llamando *yo textual*; en otras formaciones subjetivas, en cambio, se podrá visualizar formaciones que responden más directamente a una organización textual.

Identificamos tres dimensiones en las que sería posible pensar los efectos de la escritura alfabética sobre las formaciones de subjetividad: (i) formación, análisis y manipulación de *unidades de sentido*; (ii) linearización y explicitación de la memoria/ pensamiento; y (iii) una organización específica, histórica, de formaciones o modos de comprender o producir la verdad –en nuestro caso, de la forma en que lo estamos pensando, referimos fundamentalmente a las formaciones de *verdad como fuerza* y la formación de *verdad apofántica*. Cada forma de yo-textual se localizará en una formación específica, en un punto específico de la tensión entre verdad como fuerza y verdad apofántica.

Como fue especificado en el apartado 1.5.1, la tecnología del alfabeto introduce en el pensamiento del lenguaje rigor, analiticidad y un imaginario de transparencia del lenguaje; su efecto de fijación y su potencia analítica permitiría producir *unidades de sentido*. Piénsese, por ejemplo, en el surgimiento de los instrumentos lingüísticos como las gramáticas y los diccionarios, compuestos por elementos de lenguaje aislados, fijados y/o manipulados por la

escritura (Auroux, 1992). La escritura y su registro riguroso habilita la organización lógica del pensamiento. Las relaciones internas a la cadena del habla se explicitan a través de la escritura de las reglas gramaticales (morfología, sintaxis); el *flujo de la cadena hablada y el flujo del sentido* se organiza y se analiza en unidades de sentido (lexemas). Las “unidades de sentido” contribuirían a producir un imaginario de estabilidad en el discurso. Este imaginario de estabilidad discursiva supondría la separación o abstracción del discurso de su situación de enunciación. Pêcheux (1983/2008) refiere a “universos lógicamente estabilizados” construidos a partir de la autonomización que habilita lo escrito en relación a la situación de enunciación. En cualquiera de sus formaciones, el yo textual reflejaría diferentes momentos o modalidades de construcción y manejo de unidades de sentido.

¿De qué forma la escritura y su potencia analítica afecta el *pensamiento* del sujeto? Según Pêcheux (1975/2016) “todo ‘contenido de pensamiento’ existe en el lenguaje, bajo la forma de lo *discursivo*” (p. 96). Los efectos de analiticidad y rigor que la escritura tiene sobre el lenguaje se traducen, trasponen y reflejan en los procesos de pensamiento: el pensamiento gana capacidad analítica. La experiencia del pensamiento se transforma en la misma medida en que se transforma la experiencia del lenguaje. Si la escritura transcribe el habla en una linealidad de sucesivas unidades de sentido, el pensamiento también pasará a ser vivenciado y representado en una linealidad, como flujo de sentido y/o “hilo de discurso” (Pêcheux, 1975/2016)<sup>15</sup>. Según Olson y Torrance (1991/1995):

(...) la escritura toma al lenguaje como un objeto, y así como el lenguaje es un mecanismo para “fijar” el mundo de un modo que lo convierte en objeto de reflexión, la escritura “fija” al lenguaje de manera de convertirlo en objeto de reflexión. (...) lo que implica la cultura escrita es la adquisición de una forma de representar el lenguaje y así convertirlo en un objeto de reflexión (...) [Las] formas de la cultura escrita (...)

---

<sup>15</sup> Según Pêcheux (1975/2016), “la articulación (el efecto de incidente ‘explicativo’ que le corresponde) proviene de la linealización (o sintagmatización) del discurso-transverso en el eje de lo que designamos con la expresión de intradiscurso, es decir; el funcionamiento del discurso en relación consigo mismo (lo que digo ahora en relación con lo que dije antes y con lo que diré después, por ende, el conjunto de los fenómenos de ‘co-referencia’ que aseguran aquello que podemos llamar el ‘hilo del discurso’, en tanto que discurso de un sujeto” (p. 147).

ejercen su efecto sobre la cognición principalmente a través de la adquisición de destrezas generalizadas para leer y escribir. (pp. 352-353)

Transformar al lenguaje en objeto de reflexión, supone, concomitantemente, transformar al pensamiento.

### **2.1.6. Oralidad ampliada y yo textual**

En sí mismo, la distinción *oral/ escrito* pone en juego y configura la distinción *enunciado/ enunciación*, más específicamente, las formas históricas de esta última distinción. Lo que está en juego en nuestro trabajo, entonces, es la historicización de la relación *enunciado/ enunciación*.

De acuerdo a lo trabajado en el apartado 1.5.1, la *enunciación* (pura) se forma y se configura –o, por lo menos, solo así podemos pensarla– en torno a un imaginario de oralidad: acto y acción (pura) de un sujeto como modo de entrada y de estar lanzado al mundo, como modo de existencia fugaz; su naturaleza abierta, contingente e indecible, su poder de reconfigurar y transformar todos los actos anteriores (performatividad retroactiva). En un momento (lógico) siguiente, clave de esta historicización, *habrá sido* el momento en que el *enunciado* comienza a "fijarse" en función de las *posibilidades* y *condiciones* que la escritura alfabética habrá habilitado en *la relación del sujeto con el lenguaje y la memoria*, en particular –es decir, una de estas *posibilidades* en particular– un imaginario de rigor (carácter analítico, externo, recuperable del habla-texto) y de expansión lógico-secuencial de las frases y los argumentos. En ese momento, el *enunciado* se habrá formado y se habrá configurado, se historiciza, en torno a un imaginario de lo escrito: su fijeza, su sentido de unicidad y separación. En este momento *casi mítico*, aquella enunciación “pura” – acto y acción (pura) de un sujeto— se ha convertido ella misma en posible enunciado, en unidad, en escritura –y habrá dejado también un resto indecible, irrecuperable, la enunciación misma.

La historicización de la relación entre oralidad y escritura y entre enunciado y enunciación, aparentemente, nos estaría conduciendo a figuras de intrincamiento,

superposición y mezcla entre lo oral y lo escrito, y cada una de esas figuras determinaría el modo en que “surge” la distinción entre enunciado y enunciación y/o se relacionan entre sí ambos registros (enunciado/ enunciación). Este intrincamiento sería el fundamento de la *oralidad ampliada* y el *yo textual*: serían figuras del intrincamiento histórico entre oralidad y escritura, formaciones históricas de oralidad-y-escritura. Para concluir este capítulo traeremos dos ejemplos, dos figuras del cuidado de sí descritas por Foucault, en las que este intrincamiento se visibiliza da modo privilegiado.

Véase el modo en que Foucault refiere, en la confesión oral, a la operación de lectura-desciframiento que el sujeto realiza sobre sí mismo:

(...) en el cristianismo, a partir de una serie de mutaciones muy considerables –entre las cuales, desde luego, ésta: es bien sabido que la verdad no procede de quien guía el alma, sino que se da de otro modo (Revelación, Texto, Libro, etc.)–, las cosas van a cambiar notablemente (...) [En] la espiritualidad cristiana el sujeto guiado debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad. En el discurso de quien es guiado, el **sujeto de la enunciación** debe ser el referente del enunciado: esa es la definición de la confesión. (pp. 388-389)<sup>16</sup>

Véase ahora el modo en que Foucault refiere, en el cuidado de sí grecorromano, a la relación maestro-discípulo:

En la filosofía grecorromana (...) **quien debe estar presente en el discurso verdadero es el que dirige**. Y debe estar presente, no con la forma de la referencia del enunciado (**no tiene que hablar de sí mismo**), no está presente como el que dice “esto es lo que soy”; está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos. **“Tú ves en mí esta verdad que yo te digo”** (p. 389)

En este sentido, no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum*. No puede haber enseñanza de la verdad sin que quien la dice dé el ejemplo de esta verdad (...) [Y] por eso (...) es necesaria la relación individual (...) en [la correspondencia] (...) en las conversaciones. **Más aún que en la conversación**: relaciones de vidas compartidas, larga cadena de ejemplos vivientes, transmitidos como si fuera de mano en mano. (...) en esa cadena de ejemplos y discursos, el pacto se reproduce sin cesar. (...) (p. 387)

---

<sup>16</sup> Esta cita ya fue, parcialmente, referida anteriormente. La reproducimos nuevamente aquí para facilitar la exposición.

En la primera referencia (confesión, desciframiento cristiano), se trata de un dispositivo en el cual la transmisión (canal) es oral, pero la estructura misma de la operación que está en juego (desciframiento, verdad) se debe y se deriva de lo escrito; se produce una “fijación” (enunciado) de una enunciación, vale decir, se fija performativamente un sujeto ante la creencia o determinación de que una verdad ya estaba, con antelación, presente, cifrada.

La dimensión del enunciado se articula y gana centralidad en la medida en que se produce como un efecto de escritura (desciframiento, Texto); la enunciación queda “relegada” o reducida a ese momento de validación: “*esto es lo que soy*”. La enunciación oral “*esto es lo que soy*” sanciona los enunciados de la confesión y del desciframiento, modelados sobre lo escrito.

“*Tú ves en mí esta verdad que yo te digo*”: en la segunda referencia (correspondencias entre maestro-discípulo, “más que conversación”), por el contrario, se trata de un dispositivo en el cual la transmisión (canal) es escrita (correspondencias), pero la estructura misma de la operación (sujeto de la acción de habla; producción performativa del dominio de sí) es oral, figurada por Foucault como una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta, en el marco de un ejercicio parresiástico.

“*Más que una conversación*”: el dispositivo escrito de la correspondencia es un eslabón de la “larga cadena de ejemplos vivientes”, de las “relaciones de vidas compartidas”, la correspondencia se confunde y no se distingue de una conversación. “*Más que conversación*”, por la vía del *exemplum*, articula al “sujeto de la acción del habla”.

### **2.1.7. Enunciado/ enunciación**

Las reflexiones sobre oralidad y escritura implican, necesariamente, para esta investigación, una profundización en los aportes de los estudios lingüísticos, antropológicos y psicoanalíticos sobre enunciado y enunciación. Este par oralidad-escritura podría enmarcarse en una serie de resignificaciones que habría recentrado de diversos modos la problemática en

cuestión. En principio, señalemos que el par oralidad-escritura se habría determinado o especificado en el par “enunciado-enunciación” y también en el par “texto-discurso”.

La lingüística, y en especial el área de la semántica de la enunciación, se ha dedicado al estudio de las *marcas lingüísticas de la situación discursiva en el enunciado o frase*. En este contexto, la enunciación supone “un acto en cuyo transcurso esas frases se actualizan, asumidas por un locutor particular, en circunstancias espaciales y temporales precisas” (Ducrot y Todorov, 2015, p. 364). Una situación básica, ideal o primaria de enunciación estaría constituida por dos interlocutores, locutor y alocutor, en situación de diálogo. Son estos los primeros elementos que constituirían, para la lingüística, un proceso de enunciación.

Los elementos del código de la lengua, atravesados y determinados por factores específicos, adoptarán tal o cual sentido, variando de una enunciación a otra. A diferencia de los “símbolos”, los “índices” (Pierce) son los signos que dan cuenta de la situación de enunciación, se trata del “yo”, “tú”, “aquí” y “ahora”. Estos índices o términos que refieren a la enunciación son también llamados por los lingüistas como “*deixis*”. Las formas lingüísticas indiciales se organizan en cuatro especies: la *identidad de los interlocutores, el tiempo de la enunciación, su lugar y sus modalidades*.

Desde el punto de vista lingüístico, la enunciación siempre estaría presente o *inscrita en el interior de un enunciado*, y las distintas formas de esa presencia pueden configurar la creación de una tipología de los discursos. Ducrot y Todorov (2015) mencionan alguna de estas clasificaciones. Algunos discursos se clasifican según estén centrados en el locutor o en el alocutorio. Otros se configuran según el *modo* del lenguaje: los *discursos explícitos o autónomos* son aquellos en los que predomina el lenguaje teórico o de formulación, y los *discursos implícitos o de situación* serían aquellos en los que predomina un "lenguaje práctico", dando, por ejemplo, soporte o acompañamiento lingüístico a acciones corporales del sujeto. Habría discursos “pobres” en indicaciones sobre su enunciación y otros que se refieren a ella

constantemente. Benveniste (1966/1986) los distingue respectivamente como “historia” y “discurso”: “el discurso es lenguaje puesto en acción” (p. 179).

Benveniste (1974/1999) nombra y desarrolla las distintas reglas de empleo de las formas, diferenciándolas de las reglas del empleo de la lengua. Propone que hay reglas de empleo articuladas a *reglas de formación* previas (categorías gramaticales) que hacen que se establezcan correlaciones entre las variaciones morfológicas y las latitudes combinatorias de los signos. Sin embargo, las condiciones de empleo de las formas no son idénticas a las de empleo de la lengua: “[son] en realidad mundos diferentes” (p. 82). El empleo de la lengua implica un mecanismo total y constante que afecta a la lengua entera: “La enunciación es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización” (p. 83). Se trata del *acto* mismo de producir un enunciado, es esto lo que interesa en la enunciación, y no, por tanto, el texto del enunciado.

El foco de Benveniste fue *definir la enunciación en el marco formal de su realización*. No obstante, este acto también puede estudiarse a partir de la fonética, es decir del estudio de la realización vocal de la lengua, así como también desde la semantización de la lengua, que conduce a la teoría del signo y al análisis de la significancia.

En resumen, según la lingüística de la enunciación benvenistiana la lengua se efectúa en una instancia de discurso que emana de un locutor, forma sonora que espera un auditor y que suscita otra enunciación a cambio, configurando lo que referimos arriba como situación de enunciación básica, ideal o primaria. En la enunciación se debe considerar “sucesivamente el acto mismo, las situaciones donde se realiza, [y] los instrumentos que la consuman” (Benveniste, 1974/1999, p. 84). La enunciación es un proceso de apropiación de la lengua: “El locutor se apropia el aparato formal de la lengua y enuncia su posición de locutor mediante indicios específicos (...) y por medio de procedimientos accesorios” (op. cit., p. 84-85). A su vez, la subjetividad sería la capacidad del locutor de plantearse o proponerse como “sujeto”:

“[es] en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto; porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto de ‘ego’” (Benveniste, 1960/1986, p. 180).

La *referencia* sería parte integrante de la enunciación. Cada instancia de discurso constituiría un centro de referencia interna, cada acto de discurso *introduciría al que habla en su habla*. Existen indicios de persona (relación yo-tú), indicios de la ostensión (este, aquí, etc.), y formas temporales (tiempos verbales):

Hay pues que distinguir las entidades que tienen en la lengua su estatuto pleno y permanente y aquellas que, emanadas de la enunciación, sólo existen en la red de individuos que la enunciación crea y en relación con el aquí-ahora del locutor. (Benveniste, 1974/1999, p. 87)

Benveniste (1974/1999) también describe al “aparato de funciones” que se utilizaría para influir sobre el comportamiento del alocutorio: la *interrogación*, enunciación constituida para suscitar una respuesta; la *intimación*, relación viva e inmediata del enunciador y el otro a través de llamados (vocativos) u órdenes (imperativos); y la *aserción*, comunicación de una certidumbre.

Tanto la *referencia* como la *verdad* son algunos de los problemas que se ligan a la enunciación. La verdad, sostienen Ducrot y Todorov (2015), no puede concebirse fuera de la enunciación: “en sí mismo el enunciado no es verdadero ni falso; llega a serlo únicamente en el curso de una enunciación particular” (p. 366).

En el siglo XX los estudios de los signos y del lenguaje se habrían distribuido en: (i) el *abordaje semántico* que trataría a la relación de los signos, palabras y frases con las cosas y los estados de las cosas, estudiando el conjunto del sentido, de la referencia y de la verdad; (ii) el *abordaje sintáctico* que estudiaría las relaciones de los signos entre sí, de las palabras en la frase o de las frases en la secuencia de frases, intentando formular reglas de buena formación para las expresiones y reglas de transformación de las expresiones en otras expresiones con el objetivo de que, con estas reglas, se provea de sentido a los fragmentos y que estos puedan

convertirse en aptos de ser dotados de un valor de verdad; y por último (iii) el *abordaje pragmático*, que estudia la relación de los signos con los usuarios de los signos; de las frases con los hablantes. Se trata de la disciplina denominada *pragmática*.

Los lógicos filósofos (Frege, Russell, Carnap, Bar-Hillel, Quine) habrían abordado la dimensión pragmática (la consideración de los hablantes y del contexto):

(...) como algo que es preciso dominar, sea para decir que la lengua canónica de la ciencia debe apartarse de ella (Frege, Carnap), sea para decir que es preciso reasimilarla por eliminación o cooptación (Russell, Quine), sea para decir que, a veces, es preciso tratarla como la astucia de un judoca (Montague, Gochet) (Armengaud, 1942/2006, p. 10).

Por otra parte, se encontrarían los sociólogos, psicoterapeutas, especialistas en retórica, técnicos en comunicación, lingüistas del análisis de discurso (Perelman, Ducrot, Bourdieu, Kerbrat, Watzlawick, entre otros), es decir, aquellos que se interesaron por los efectos del discurso sobre los hablantes-oyentes. Armengaud (1942/2006) también refiere a aquellos que teorizaron sobre el vínculo entre el significado de una palabra o frase y su uso (Wittgenstein, Strawson); entre otras categorías de teóricos que describe. La pragmática, haciendo referencia a Francis Jaques, diría respecto al conjunto de las condiciones de posibilidad del discurso.

Algunos de los conceptos más importantes que compondrían a la pragmática serían el de *acto*, en el entendido de que el lenguaje no solo sirve para representar el mundo sino también para realizar acciones; el de *contexto*, la situación en la que los actos de habla son emitidos; y el de *desempeño*: la realización del acto se produciría en un determinado contexto.

Disciplina innovadora y polémica, algunas de las críticas o cuestionamientos principales que surgen desde la pragmática se han dirigido contra “la prioridad del uso descriptivo y representativo del lenguaje, la prioridad del sistema y de la estructura sobre el uso, la prioridad de la competencia sobre el desempeño, [y] la prioridad de la lengua sobre el habla” (Armengaud, 1942/2006, p. 14).

En cierto sentido, la pragmática prolongaría la lingüística de la enunciación inaugurada por Benveniste. La distinción mayor deja de ser la de lengua y habla, pasando a ser la de enunciado y enunciación, lo dicho y el acto de decir. Este último sería también el acto de presencia del hablante, acto marcado en la lengua que permitiría que cada uno se declare y/o se coloque en posición de sujeto.

### **2.1.8. El dilema del performativo**

El análisis del lenguaje efectuado *únicamente* a través de ciertas marcas lingüísticas dejará de considerarse en el momento en que emergen los planteos austinianos que determinarán a *toda el habla como performativa*. Es por esto que cabe desarrollar los puntos de ruptura entre Benveniste y Austin.

Como se refirió anteriormente, Benveniste distingue entre lenguaje y discurso. El lenguaje estaría asociado a la semiótica en cuanto sistema estructurado y formal; y el discurso asociado a la semántica: el lenguaje puesto en acción, en funcionamiento. En referencia a la postura de Benveniste ante los planteos de Austin, Ottoni (1998) asevera que Benveniste es categórico y resistente a la propuesta global austiniana sobre la performatividad. Para Benveniste es el verbo en cuanto criterio formal y gramatical el que predominaría y dominaría un enunciado performativo: “La ‘función performativa’ para Benveniste no es una propiedad enunciativa en su totalidad, como propone Austin” (p. 45). Ottoni sostiene que para Austin no sería posible definir un enunciado performativo a través de criterios formales; no podría esperarse un criterio verbal del performativo. ¿Sería posible caracterizar formalmente la dimensión performativa? Benveniste insiste en ello, comprendiendo la performatividad como una función subordinada a criterios formales. Benveniste entiende que la existencia de enunciados con valor performativo sería una de las manifestaciones del fenómeno más general de la presencia de la subjetividad en el lenguaje. Por tanto,

[Es] innegable la existencia de una distancia, de una “ruptura” entre Benveniste y Austin, ya que es imposible una interpretación de Austin, si fueran tomados en cuenta solamente los hechos propiamente lingüísticos de su teoría como hace Benveniste. Es imposible desvincular estos hechos de los “procedimientos filosóficos” de Austin (Ottoni, 1998, p. 49)

La postura o perspectiva de Benveniste sería descriptivista y más propiamente lingüística. Siendo un acto, el enunciado performativo poseería, según Benveniste, una propiedad singular, la de ser "sui-referencial", la de referirse a una realidad que él mismo habría construido; el significado, en este caso, sería idéntico al referente.

Las reflexiones sobre performatividad tienen un papel fundamental en las discusiones sobre el lenguaje entre lingüistas y filósofos (Ottoni, 1998). Austin habría suscitado preocupaciones muy divergentes en lo que respecta al lenguaje. En él subyace una *visión performativa del lenguaje* que se abriría a una diversidad de interpretaciones y lecturas: “Esta visión performativa es el lugar de conflicto, es el lugar en que se rompen las fronteras entre lo lingüístico y lo filosófico” (p. 11). Subyacería una nueva concepción del lenguaje que desafía el abordaje formalista. ¿Hasta qué punto la dimensión performativa sería formalizable? La integración que realiza Austin desharía la dicotomía sujeto-objeto, introduciendo una relación irresoluble entre ambos. Austin identifica un enunciado con un “sujeto hablante” para que pueda practicar una acción:

Sujeto y objeto, para Austin, el yo y el no-yo se funden, pasando ambos a formar parte de la significación (...) el sujeto hablante empírico se constituye como sujeto a través del *uptake*, que, siendo el lugar de desplazamiento de la intencionalidad, subvierte el papel centralizador y consciente de este sujeto. (p. 13)

Se produciría un gran giro también en la cuestión de la referencia. Se trata de un abordaje del lenguaje que presupondría un nuevo abordaje del lenguaje “en que el sujeto no puede desvincularse de su objeto habla y, consecuentemente, en el que no es posible analizar este objeto habla desvinculado del sujeto” (Ottoni, 1998, p. 37).

Para Benveniste el sujeto tendría que apropiarse de la estructura (de lo semiótico) para poder identificarse como sujeto en el discurso (en lo semántico), por ello, el pronombre

personal sería el primer punto de apoyo de la subjetividad en el lenguaje, y a esto le seguirían la deixis, los demostrativos, los adverbios y los adjetivos (Ottoni, 1998). Por su parte, “Austin es, en sí, un demoleedor, un ‘de-constructor’ de una filosofía tradicional y –¿por qué no?– de una lingüística tradicional” (p. 25). Austin es identificado por Ottoni como un no-descriptivista. Su tesis fundamental sería la de que el papel distintivo del acto de habla es un acto pragmático que no tendría un análogo semántico. El concepto semántico de verdad no tendría sitio en el dominio de las pragmáticas donde lo que cabe sería el concepto de felicidad e infelicidad. Ducrot en *De Saussure a la filosofía del lenguaje* (1972) entiende que ciertos enunciados no podrían ser descritos semánticamente sin que se haga intervenir alguno de los efectos de su enunciación. Para definir la “significación/es” del enunciado se volverá necesario prever las repercusiones que tendrá en virtud de las convenciones de la lengua, en la situación de discurso.

En definitiva, para Austin no habría frontera lingüística o filosófica cuando se trata de analizar el lenguaje ordinario: “Austin utiliza enunciados performativos del lenguaje ordinario para argumentar, para elaborar una nueva visión del lenguaje, mientras Benveniste utiliza enunciados performativos como ejemplos, como datos empíricos para fortalecer un abordaje específico del lenguaje, en este caso, el de la subjetividad” (Ottoni, 1998, pp. 64-65).

El *dilema del performativo* surgiría cuando el performativo no es analizado como una propuesta de abordaje del lenguaje humano sino como un concepto en el interior de una reflexión sobre el lenguaje. En Austin “performativo” pasa a designar algo que definiría todo y cualquier enunciado, y con ello, pasa a definir al propio lenguaje, aunque la deriva realizada por John Searle habría tomado otra dirección (Ottoni, 1998)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Searle habría dejado de lado la perspectiva filosófica austiniana que abre un campo de reflexión no centrado apenas en un abordaje “formalista” y “positivista” del lenguaje. Un ejemplo de la postura de Searle es el de su desarrollo de un modelo de análisis lingüístico de la enunciación a partir de la descripción de los actos de habla. Este modelo se compone por siete términos: (i) la dirección o el objetivo de la acción –es decir, la aserción, o la interrogación, etc.–; (ii) las posiciones relativas del locutor y el alocutorio –si se trata de un pedido, o de una orden, etc.–; (iii) el grado de compromiso asumido –simple expresión de intención o una promesa propiamente dicha; (iv) la diferencia en el contenido proposicional –predicciones, comprobaciones, etc.; (v) las formas en que la proposición se

### 2.1.9. *Constatativo/ realizativo: el desmantelamiento de un mundo*

En Austin puede observarse una nueva concepción del lenguaje. Su nueva concepción sobre la performatividad permanece, entre todos, como el aspecto realmente crucial:

Rajagopalan (1989) observa que los investigadores que no prestan atención a esta cuestión perjudican mucho la reflexión posterior del pensamiento austiniano, una vez que el término “enunciado performativo” que sobrevive al desmoronamiento de la dicotomía “constatativo/performativo”, designa un nuevo concepto que difiere de su antecesor y homónimo de modo radical (Ottoni, 1998, p. 67).

El término “performativo”, a partir de Austin, comienza a definir al propio lenguaje.

En *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin (1962/1990) parte de la distinción entre *enunciados realizativos* y los *constatativos*. Los primeros serán *afortunados* o *desafortunados*, en cambio, los enunciados constatativos serían *verdaderos* o *falsos*. Austin menciona que los lógicos y filósofos han atribuido un carácter privilegiado a los “enunciados declarativos” o “descriptivos”, a las “aserciones”, “aseveraciones”, “proposiciones”, etc., es decir, a enunciados o expresiones que describen estados de cosas o hechos, y que se caracterizarían por ser verdaderas o falsas (apofántico). No obstante, Austin enfatiza que se interesa por aquellos *enunciados que no describen nada*, que no son ni verdaderos ni falsos y tampoco sinsentidos. Se trata de las “*oraciones o expresiones realizativas*”. Un ejemplo de este tipo de expresiones sería el enunciado: “prometo devolverte el libro mañana”. Su particularidad es que “al pronunciarlas, en ciertas circunstancias, llevamos a cabo una acción que no debe confundirse con la acción de pronunciarlas. Hacemos algo más que decir algo” (p. 30), y para que estas expresiones sean *felices* deberían darse determinadas condiciones.

---

vincula con los intereses del locutor y alocutorio; (vi) los estados psicológicos expresados; y (vii) las distintas maneras en que un enunciado se relaciona con el resto de la conversación. Como puede observarse, su abordaje del lenguaje, como ya se mencionó, es principalmente formalista y positivista.

Habría tres tipos de actos que se pondrían en juego cuando se abordan las expresiones realizativas. Por una parte, está el acto de decir, el *acto locucionario*; luego, el acto que se lleva a cabo *al decir algo*, como prometer, advertir, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc., es decir, el *acto ilocucionario*; y por último el acto que se llevaría a cabo *por el hecho de decir algo*: intimidar, asombrar, convencer, ofender, intrigar, apenar, etc., es decir, el *acto perlocucionario*. El *significado* de las expresiones será parte del acto locucionario, en cambio, la *fuerza* de estas expresiones se encontraría incluida por completo en el acto ilocucionario. “Realizativo”, nos dice Austin, “[deriva], por supuesto, de 'realizar', que es el verbo usual que se antepone al sustantivo 'acción'. Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo” (p. 47). Sería necesario, a su vez, que el que habla u otras personas lleven a cabo otras acciones determinadas (físicas o mentales). Se precisan determinadas condiciones como la *seriedad*, entre otras. Austin cita una expresión clásica para dar cuenta de esto: “‘mi lengua lo juró, pero no lo juró mi corazón’ (...) Así, ‘te prometo...’, me obliga: registra mi adopción espiritual de una atadura espiritual” (p. 50).

La doctrina de la fuerza ilocucionaria a partir de la que, por ejemplo, clasifica los *verbos realizativos explícitos*, habría ordenado, según la potencia, cinco clases generales de verbos: (i) *judicación o judicativos*, (ii) *ejercicio o ejercitativos*, (iii) *compromiso o compromisorios*, (iv) *comportamiento o comportativos*, y (v) *exposición o expositivos*.

Entre las otras condiciones necesarias se encuentra la de que haya un *procedimiento convencional* aceptado que posea efecto convencional. Las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea, y el procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes de forma correcta; entre otras.

En *Cómo hacer cosas con palabras*, hacia el final de las seis conferencias, Austin señala que los medios que, hasta ese momento, se habían intentado utilizar para trazar la distinción

entre *hacer* y *decir* (realizativos y constataivos) no se sostienen más: “Si por lo general hacemos ambas cosas a la vez, ¿qué puede quedar en pie de esa distinción?” (p. 179). Más adelante sostiene: “Quizá aquí no tenemos en realidad dos polos, sino más bien un desarrollo histórico. (...) [Fueron] casos marginales extremos lo que dieron origen a la idea de dos expresiones distintas” (p. 193). Se trataría de una simple creencia en esta dicotomía (realizativos/ constataivos) que debería “ser sustituida por la idea de que hay familias más generales de actos lingüísticos emparentados y superpuestos” (p. 197).

Barbara Cassin (2018/2022) afirma que Austin habría despertado a la filosofía de su sueño apofántico una vez que su propuesta es excepcional en relación a la norma ontológica aristotélica, o al régimen normal del discurso que se emparenta con la ilusión descriptivista. Austin habría abordado afirmaciones que, sin encontrarse fuera del sentido, estarían fuera de la verdad.

Cassin destaca el *embrollo* que podría vislumbrarse en las conferencias de Austin. Austin habría ido complejizando sus planteos pasando de la primera dicotomía *constatativo/ realizativo* a una tricotomía compuesta por los actos del lenguaje: *locutorio*, *ilocutorio*, *perlocutorio*.

El interés principal de la autora se encuentra en la tercera dimensión del lenguaje que el performativo iluminaría. No se trataría de una dimensión que emergería del *hablar de* (que sí se relaciona con la dimensión constativa o con el *acto locutorio*, es decir, con el régimen de lo verdadero y lo falso que tiene una significación, un sentido y referencia), ni de aquella que surgiría al *hablar a*, a lo convincente relacionado al régimen de lo persuasivo, al *acto ilocutorio* que se vincula a la pertinencia, a la fuerza, a lo que es susceptible de éxito o fracaso, al acto convencional. Puntualmente, esta tercera dimensión del lenguaje sería aquella que se muestra *por el hecho de decir*, es decir, aquella dimensión característica del *acto perlocutorio*, actos que no son convencionales, aunque se los pueda suscitar mediante actos que sí lo son.

La dimensión de lo perlocutorio vendría a definir a cualquier enunciación. Se trata de la producción de efectos con o sin premeditación. La autora dedica algunos apartados a efectuar una distinción entre la *fuerza* que caracterizaría a los actos ilocucionarios, de los *efectos* propios de los actos perlocucionarios. Se trata de una (frágil) diferencia. El fenómeno ilocutorio estaría ligado a efectos (el *uptake*, asegurarse que sea bien comprendido; producir consecuencias; invitar a responder), aunque su carácter no sería propiamente el de producirlos. La diferencia principal radica en la producción de simples consecuencias convencionales y la producción real de efectos reales propia de esta tercera dimensión del lenguaje.

En definitiva, Cassin (2018/2022) entiende que en los aportes de Austin se destacan tres dimensiones, vinculadas al lenguaje, de fronteras porosas: verdad, persuasión, pertinencia, y agrega un cuarto elemento presente en todas partes: la *performance-performatividad*. La autora sostiene que en Austin se observa una dificultad en trazar una frontera nítida entre perlocutorio y locutorio y entre perlocutorio e ilocutorio, destacando que es esto lo que lo habría conducido a proponer una noción más “vasta, vaga y genérica: la de *speech act*, acto de habla (...) mucho más cerca de la ‘performance’” (p. 87). La performance se confundiría con el habla como acto y se distinguiría del performativo que constituiría su punta más aguda. Ya no se podría tratar de establecer una lista de verbos performativos explícitos sino una lista de las fuerzas ilocutorias de una enunciación.

Uno de los planteos que nos resulta más interesante para este desarrollo es el de la diferenciación propuesta por Cassin entre discurso “hacedor” y discurso fiel. El primero se alinearía con el sentido de la ontología: del ser al decir. En cambio, el discurso hacedor sería el de la logología (Novalis) que entendería al ser como efecto del decir. Esto traería otra manera de percibir las cosas ya no como apariciones sino como hechos, fabricaciones, ficciones, *fixiones* –neologismo que produce la autora al condensar “ficciones” (ficciones) y “fixer” (fijar).

Cassin (2018/2022) afirma: “Todo constativo (...) es un performativo pertinente que se ha vuelto verdadero” (p. 101). La diferencia entre los enunciados no sería de naturaleza sino de uso: “con todo lo que la noción [de uso] implica de vaguedad y de peligro para la ontología, dado que está ligado al dispositivo profundamente sofisticado del *khresthai* (‘servirse de, utilizar’) y de los *khremata* (‘cosas, riquezas’) griegos” (p. 102).

El acto perlocutorio coincidiría con una performance logológica de tipo sofisticado. En Aristóteles esto se identificaría con el producto de un “hablar por hablar”, aquello que rechaza por sofisticado. Lacan, por su parte, lo identificaría con el “hablar a pura pérdida”. Dimensión del lenguaje (*dit-mension*, dicha-mención) que, como ya se mencionó, no apunta ni a la verdad ni a la persuasión sino a la *pertinencia*, a la *realización*, al *cumplimiento*. Cassin, en sofística, a esto lo llama producción de *efecto-mundo*.

Agamben (2012) en su texto: *¿Qué es una orden?* hace referencia al libro *Sobre la interpretación* de Aristóteles destacando la gran escisión o partición del campo del lenguaje que allí se describe. Se distingue al discurso, el *logos*, en que la verdad y la falsedad están presentes —aquel que sería capaz de manifestación—, del discurso que no puede ser ni verdadero ni falso. Respectivamente, un lenguaje de tipo apofántico y uno no apofántico —este último ignorado por los filósofos que habrían dejado su análisis a la retórica y a la poética. Entre algunos de los ejemplos de lenguaje no apofántico destaca a la plegaria, la orden, la amenaza, la pregunta, las maldiciones, las exclamaciones, las advertencias, entre otros. Agamben afirma que a partir de Aristóteles se habría originado un “desprecio general por la orden en la lógica occidental” (p. 54). Este conjunto de discursos no apofánticos habría sido excluido de las reflexiones filosóficas y cedida a los retóricos y teólogos.

Retomando el asunto de la orden, Agamben plantea que sólo en el siglo XX los lógicos comienzan a analizar al lenguaje prescriptivo, es decir, el lenguaje en forma de imperativo, aunque sin el objetivo de comprenderlo. Por ello, Agamben se dedica a este análisis. El

*indicativo*, afirma el autor, implica una proposición que refiere a algo del mundo, refiere al ser, a lo que es. En cambio, el modo *imperativo* de la orden no dice nada de nadie, no describe un estado de cosas, no refiere a algo que existe, que es, sino que implica un “debería”. Los lingüistas al definir la semántica del imperativo proponen la existencia de un *núcleo semántico desnudo*, justamente a causa de que el imperativo no tiene denotación. El contenido semántico es utilizado para expresar, usualmente, la relación ontológica del lenguaje con la realidad, pero en el caso del imperativo se emplea con un uso diferente que podría parecer no-ontológico o pre-ontológico.

Según Agamben (2012) en esos casos nos encontramos con un tipo particular de ontología que no tendría la forma apofántica de la aserción sino la de la orden o imperativo: “no ‘es’ sino ‘¡sé!’”, no ‘hay’ sino ‘¡que haya!’”. La relación del lenguaje con la realidad no es aseverada sino ordenada” (p. 59). Anteriormente había destacado que “[no] hay origen para una orden porque la orden es el origen o está en el lugar del origen” (p. 53). A partir de estos planteos se afirma que en la cultura occidental habría dos ontologías: la del “es” y la del “¡sé!” La primera dirigiría y gobernaría el dominio de la filosofía y de la ciencia, la segunda, al dominio de la ley, la religión y la magia.

Agamben, de este modo, propone inaugurar una ontología diferente a la que surge de la afirmación de Parménides: “*hay, pues, ser*”, llevándolo a cabo por intermedio de la formulación: “que haya, pues, ser”. Aquí podemos encontrar el vínculo con el planteo de Cassin quien describe el discurso hacedor que tienen como consecuencia la producción de efecto-mundo.

Dado que la ontología sería la relación entre el lenguaje y el ser, Agamben destaca que en estas dos ontologías el acento se encuentra colocado de distinta manera. En la ontología clásica estaría colocado del lado del *ser*, o de la relación entre lenguaje y realidad. En cambio, en el otro polo de la ontología, el acento estaría puesto del lado del lenguaje que hace que algo

*sea*. Ambas ontologías, según Agamben, habrían luchado en la historia de la cultura occidental. Actualmente, ese polo ontológico excluido se encontraría volviéndose cada vez más importante para nuestra cultura. Como una especie de retorno de lo reprimido, tanto la religión, la magia, como la ley, estarían “secretamente empezando a gobernar la función de nuestra sociedad secularizada” (p. 62).

Esta dimensión del lenguaje, que aportan Cassin y Agamben, nos resulta interesante por su relación con la *contingencia*. Rosset (1971/2013) dedica su texto a la tarea que se habrían propuesto aquellos filósofos trágicos entre quienes incluye a los sofistas, Lucrecio, Montaigne, Pascal y Nietzsche. Propone que “[la] historia de la filosofía se abre con un acta de duelo: la desaparición de las nociones de azar, de desorden, de caos” (p. 11). Tradicionalmente la “tarea filosófica” (seria y tranquilizante) habría buscado revelar cierto orden para con ello conceder un mayor bienestar: “El azar existía, pero sólo a partir y en el marco de un orden que le servía de horizonte” (op. cit.). En cambio, los filósofos trágicos se habrían asignado una tarea exactamente inversa, es decir, disolver el orden aparente para recobrar el caos: terrorismo filosófico que asimila el ejercicio del pensamiento a una lógica de lo peor. Estos filósofos parten del orden aparente y de la felicidad virtual para desembocar en el desorden, el azar, el silencio y la negación de todo pensamiento. Lograr pensar y afirmar lo peor. En la lógica trágica lo “peor” hace referencia a la imposibilidad previa de todo lo dado (como naturaleza constituida).

Para el pensador trágico lo que existe –lo real, limpio de toda idea de orden, naturaleza y sentido– no es ni ser ni objeto adecuado de pensamiento: “‘ocurren’ encuentros, ocasiones, que nunca suponen el recurso a algún principio que trasciende las perspectivas trágicas de la inercia y del azar” (p. 21). La intención trágica se confiesa incapaz de constatación salvo la constatación de la imposibilidad de la constatación. El orden es entendido por Rosset como un pretexto que permitiría el pasaje al ser, es decir, a algo que no existe por azar: “La afirmación del ser es la negación del azar” (p. 28). El consuelo de que habría una cierta necesidad en el

origen de los males que agobian al hombre pertenecería, según Rosset, al pensamiento religioso y metafísico, al pensamiento interpretativo, es decir, a una lógica paranoica.

En este sentido, los aportes de Rosset permiten repensar y relocalizar los vínculos entre performatividad y contingencia. Considerar al azar –afirmarlo–, así como lo hacen los filósofos trágicos, conlleva afirmar y dar lugar al acontecimiento. Este acontecimiento se vincula con el lenguaje como discurso hacedor y no como discurso fiel, es decir, con esa tercera dimensión del lenguaje que sería capaz de producir efectos-mundos reales (Cassin, 2018/2022) y no con la dimensión del lenguaje en tanto descriptivo.

### ***2.1.10. Sujeto en acto y sujeto de la acción***

Hemos hecho referencia al modo en que autores como Ducrot y Benveniste proponen una concepción lingüística de la enunciación, esto es, una concepción que coloca el énfasis en el modo en que el acto enunciativo se inscribe y se presenta en el enunciado, a través de marcadores lingüísticos. Igualmente, hemos hecho referencia al modo en que Ducrot, Benveniste, Austin y Searle codifican y/o remiten de un modo más o menos explícito a un *sujeto intencional y soberano*. Hemos referido, por ejemplo, el modo en que Benveniste concibe la presencia de la subjetividad en el lenguaje, definiéndola "no por el sentimiento que cada quien experimenta de ser él mismo (...) sino como la *unidad psíquica* que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne, y que asegura la *permanencia de la conciencia*" (Benveniste, 1960/1986, p. 180).

Haremos referencia ahora a dos autores que realizan una subversión o "relectura" de la problemática del enunciado/ enunciación: Jacques Lacan y Michel Foucault. Ambos desplazan la distinción enunciado/ enunciación, realzando la dimensión de *acto* o *acción de lenguaje*, dando pie, cada uno de manera diferente, a un *sujeto en acto* (acto lenguajero) y a un *sujeto de la acción* (acción de lenguaje), respectivamente. Los autores en cuestión relocalizan las dimensiones del enunciado/ enunciación en función de prácticas reales de lenguaje producidas

por un sujeto “en acto”, “en situación” de habla, realizando dos relecturas o subversiones de la cuestión enunciativa. El punto de partida de Jacques Lacan son sus elaboraciones en torno al *sujeto del inconsciente* y el sujeto del significante. Lacan relocaliza a la enunciación en la dimensión de acto del sujeto, en la medida en que el sujeto profiere palabras sujetas a equívoco, ambigüedad, indeterminación, tropiezos, sin posibilidad de “saber” ni “control”, localizando allí, en la distancia entre enunciado y enunciación, al sujeto del inconsciente como efecto del lenguaje, como sujeto del significante. Por su lado, Michel Foucault introduce la distinción entre *enunciado performativo* y *enunciado parresiástico*. Con el acto parresiástico Foucault apunta no ya a la codificación lingüística y/o el registro convencional del acto, sino a otras dimensiones o características de la acción, en particular su posibilidad disruptiva, la condición arriesgada o peligrosa del acto. La *parrhesía* sería una manera de ligarse a sí mismo en la forma de un acto valeroso de decir la verdad, acto que quedaría estrechamente determinado por la ética del decir veraz. El sujeto en acto estaría presente en el sujeto del cuidado de sí (“sujeto de la acción de habla”), en tanto cierta contingencia o libertad se introduce en el ejercicio espiritual, en la acción/ transformación del sujeto sobre sí mismo, acto de enunciación que tendría un efecto contingente sobre el sujeto, afectando más o menos directamente su modo de ser.

Nótese que la categoría de acto, considerado de esta forma radical (acto disruptivo, arriesgado, indeterminado), trae consigo *el problema de la intencionalidad*.

Lacan (1961-1962) realiza un abordaje psicoanalítico del par enunciado-enunciación, dos dimensiones que, según afirma, “se embrollan y se confunden” (p. 17). Lacan desplaza y localiza a la enunciación en la radical *dimensión del acto* y, a su vez, reconoce y subraya que en la *esquize* entre enunciado y enunciación se podría reconocer la dimensión del *sujeto del inconsciente*, que se manifestaría como una pulsación entre dos modalidades y/o dimensiones que estarían presentes en cada manifestación y/o realización lenguajera: el decir (acto de

enunciación) y lo dicho (enunciado). Para Lacan, “ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos” (p. 9). El sujeto del inconsciente queda caracterizado y delimitado como efecto del lenguaje, como sujeto del significante. Lacan trabaja la distinción enunciado/ enunciación a partir de la paradoja enunciativa del “yo miento” (p. 17) y del lema cartesiano “*je pensé, donc je suis*” (“yo pienso, entonces soy”), abordándolos como instancias de enunciado/ enunciación, de cierta forma, leyendo “yo pienso, entonces soy” a partir de la paradoja del “yo miento”. Según Lacan, la duda hiperbólica cartesiana dejaría el “je” en una vacilación fundamental, un lugar de *impase*, de imposibilidad: “Esta fórmula parece implicar que sería preciso que el sujeto se preocupe por pensar en todo momento para asegurarse de ser” (p. 10). Esta imposible perpetua vacilación mostraría o constituiría la experiencia del carácter desvaneciente de ese yo (*je* enunciativo). El verdadero sentido del primer paso cartesiano sería articularse como un “yo pienso” y “yo no soy”, y el segundo paso sería dejar de pensar (“no pienso”) para entrever que “yo soy”, poniendo en cuestión al sujeto mismo. Lacan subraya que puede encontrarse, en el límite de la experiencia cartesiana del sujeto desvaneciente, la necesidad de un garante, del trazo de estructura más simple, único.

Milner (1995/1996) recoge una cita lacaniana en la que se menciona que en la prueba de escribir pienso: “*luego soy*” podría leerse que el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca la esencia del lenguaje:

[el] Cogito releído por Lacan es, hablando estrictamente, la enunciación «luego yo soy»; de dicha enunciación (...) se plantea, por retroacción, un significante primero «yo pienso» (...); el sujeto real insiste en la oscilación (del segundo al primero, del primero al segundo) de estos dos significantes. Oscilación señalada por la caducidad alternante del «luego» (...), ya presente, ya ausente. (p. 120)

A partir de Lacan podría afirmarse que el sujeto de la enunciación es el propio sujeto del inconsciente y el *esfuerzo constante de sutura que ejercería el enunciado sobre la enunciación* sería la propia evanescencia del sujeto psicoanalítico.

Lacan produce una subversión del planteo *lingüístico* sobre enunciado/ enunciación. Al relocalizar a la enunciación en la dimensión del acto radical del sujeto produce una transformación de lo que se entendía, desde la lingüística, únicamente como un aparato formal.

Siguiendo la línea lacaniana, Žižek (2011) desarrolla la idea de *performatividad retroactiva*. La idea de *performatividad* integra la cuestión del acto (acto performativo), y la *retroactividad* condensa el fenómeno temporal que define la producción de sentido. Sería a partir de la propia temporalidad específica de la determinación simbólica, vale decir, de una temporalidad retroactiva, que surgiría un “efecto de ya-dado”, de “anterioridad”; se comprobaría únicamente *après-coup* que un estado de cosas en cuestión “habría tenido lugar” (futuro anterior). La determinación simbólica nunca coincide con la realidad en la sincronía pura; ese «antes», ese efecto de «ya dado» surgiría retroactivamente de la determinación simbólica misma. Según Lacan (1955-1956/2015) “[es] verdaderamente necesario que esté terminado para que se sepa de qué se trata. La frase sólo existe terminada, y su sentido le llega *après-coup*” (p. 375). Para Lacan el “punto de almohadillado” es un significante alrededor del cual “todo irradia y se organiza, cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama”; es “el punto de convergencia que permite situar retrospectivamente y prospectivamente todo lo que sucede en el discurso” (p. 383).

Foucault (1982-1983/2014) distingue entre *enunciado performativo* y *enunciado parresiástico*. Las propone como enunciaciones exactamente inversas. Como se desarrolló anteriormente, el enunciado performativo no es una afirmación verdadera o falsa. Por su parte, el enunciado parresiástico se describe como un “enunciado de verdad” (p. 78). En relación al efecto de estas enunciaciones sostiene que *en el enunciado performativo el efecto ya sería conocido de antemano*. Se trata de “un efecto codificado que es precisamente aquello en que radica el carácter performativo del enunciado” (p. 78); en la *parrhesía* la misma irrupción del discurso verdadero iría a determinar una *situación abierta*, se abre la situación a efectos

desconocidos, a “un riesgo indeterminado”. Cuando se constituye como acontecimiento, *expone al sujeto* del decir veraz irruptivo. En estas enunciaciones se ponen en juego dos niveles de la formulación de la verdad. En el primer nivel: el “decir la cosa y punto”, decir la verdad misma; y en el segundo nivel el acto parresiástico de la enunciación: “la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree” (p. 80); se produciría así una especie de duplicación del enunciado de la verdad al momento de decirla. Se trataría de un "ritual solemne del decir veraz en el cual el sujeto compromete lo que piensa en lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice" (pp. 80-81). Foucault define a este acto como compuesto por un *pacto*: “el pacto del sujeto hablante consigo mismo” (p. 81). Este sujeto, mediante este acto, hará valer su propia libertad de individuo que habla: “soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias” (p. 81).

Otra de las diferencias entre estos enunciados radica en la cuestión del estatus de quien lo enuncia. En el enunciado parresiástico lo que importa, en cambio, es el *coraje* de aquel que habla. La *parrhesía* según Foucault, es, por tanto, una manera de ligarse a sí mismo en la forma de un acto valeroso de decir la verdad; es la ética del decir veraz. En este caso, el acto de enunciación tendrá un efecto de rebote sobre el sujeto, ese acto irá a afectar el modo de ser del sujeto.

### Capítulo 3. Metodología

*¿Cómo, entonces, no ir hasta el final y no reconocer que la pretensión de analizar discursos coloca necesariamente en juego aquello que yo llamaría de tomar partido por la imbecilidad? Hacer de imbécil: esto es, decidir no saber nada de lo que se lee, permanecer extraño a su propia lectura, agregarla sistemáticamente a la fragmentación espontánea de las secuencias para terminar de liberar la materia verbal de los restos de sentido que todavía se le adhieren allí. Recortar, extraer, desplazar, reaproximar: es en estas operaciones que se constituye este dispositivo muy particular de lectura que podría designarse lectura-trituración. (...) las preguntas que el historiador y el lingüista reciben regularmente (...) son (...): “¿Por qué él va a investigar todo eso? Y también: ¿Por qué solamente eso y no otra cosa?; finalmente: ¿Todo eso para hacer qué?”*

M. Pêcheux, *Materialidades discursivas*<sup>18</sup>

La orientación metodológica de la presente investigación se fundamenta en la práctica metodológica del análisis del discurso presente en los últimos cursos de Foucault: *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982/2014a) y *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983/2014). En nuestra tesis, hay un doble funcionamiento de la textualidad foucaultiana: por una parte, (i) sienta las bases de nuestra metodología, y, por otro lado, (ii) su textualidad constituye nuestro corpus. La búsqueda y reflexión sobre el método foucaultiano fue consolidando el rumbo metodológico de nuestra propia investigación. Nuestro material de análisis se compone por textos de Platón (*Fedro* y *Carta VII*) y de Séneca (*Sobre la tranquilidad del espíritu*), así como por la interpretación que el propio Michel Foucault realiza de estos textos.

La historicización foucaultiana de la subjetivación, producida mediante una práctica de análisis discursiva de la relación entre sujeto y verdad, nos ha permitido abordar, a partir del propio “rumbo” indicado por Foucault, algunas claves históricas de la transformación subjetiva

---

<sup>18</sup> Agradezco a L. Baldini por apuntarnos esta referencia.

en occidente. En esta investigación buscamos realizar un desplazamiento de énfasis, colocando el foco en la forma en que la transformación subjetiva –y la cura— estarían determinadas por la historicidad de la relación entre sujeto y lenguaje –en particular las distinciones o ejes oralidad/ escritura y enunciado/ enunciación– y el modo en que esta transformación habría afectado a la historia de la verdad. Buscamos recentrar el problema en la relación entre lo oral/ escrito y sus transformaciones históricas, abordando el modo particular en que la escritura alfabética habría afectado y transformado la relación enunciado/ enunciación.

Mediante un esfuerzo metodológico trabajamos la distinción enunciado/ enunciación en su historicidad<sup>19</sup> –particularmente, determinando la diferencia entre el modo en que se organiza la distinción enunciado/ enunciación en dos momentos o modos de subjetividad diferentes, identificados por Foucault: el primero, el sujeto o modo de espiritualidad platónica, que nosotros trabajamos a partir de la *Carta VII* y el *Fedro* (sujeto platónico); y el segundo, un sujeto o modo de espiritualidad presente en el período helenístico-romano, que nosotros trabajamos a partir del texto *Sobre la tranquilidad del espíritu*, de Séneca (“sujeto estoico”). Oral/ escrito<sup>20</sup> son abordados y trabajados en su intrincamiento, en el modo en que la historicidad/ tiempo habría afectado y transformado esta amalgama. En nuestro trabajo, la distinción “enunciado/ enunciación” es, al mismo tiempo, categoría metodológica y objeto de investigación. Nuestro objeto de estudio se fundamenta en la historicización/ transformación de la distinción enunciado/ enunciación. Su historicización supone, necesariamente, incluir en la metodología el movimiento de su historicidad, la transformación histórica de la metodología. Esta variable de la metodología conduce a que las propias categorías metodológicas adquieran

---

<sup>19</sup> El abordaje inicial y/o principal de la lingüística de las categorías enunciado/ enunciación no es histórico sino *estructural*.

<sup>20</sup> Como veremos, oralidad y escritura (u oral/ escrito) adquieren, a lo largo de nuestra investigación, el valor de “estenograma”, nombre de una condensación o encrucijada de distinciones, fuerzas y variables que encuentran su eje en estos modos de existencia de la palabra y el sujeto, en la medida en que la distinción y distancia oral/ escrito afecta profunda y decisivamente la relación del sujeto con el lenguaje. (Para el uso del término “estenograma”, ver Milner, 1983/1999, p. 32, p. 133, p. 123).

un nuevo espesor histórico. Al historicizar el lenguaje las categorías historicizadas se transforman y adquieren espesor metodológico. Este intrincamiento e historicización se muestra a lo largo de la investigación a partir del operador/ esquema práctico del “yo textual” y de la “oralidad ampliada”.

En la lectura de Foucault, dirigimos nuestra atención al modo en que define y opera con los términos “oral” y “escrito”. En el trabajo de Foucault se hace presente, permanentemente, de un modo u otro, de modo más o menos explícito, la dimensión de lo oral y lo escrito. En esta investigación buscamos apoyarnos y encontrar nuestros fundamentos en el modo en que Foucault concibe e integra la oralidad/ escritura, pero al mismo tiempo buscamos profundizar y explicitar algunos elementos que componen la historicidad propia de esta distinción, explorando el modo en que el “sujeto platónico” y el “sujeto estoico” —y el propio método discursivo foucaultiano— se asientan e integran, de modo decisivo, este parámetro.

Partiendo de la hipótesis de que el pensamiento teórico es fundamentalmente inconsciente (Pêcheux, 1978/2014), colocamos la textualidad foucaultiana en medio de la tensión “cita/ enigma”<sup>21</sup>, buscando desplazar/ interferir en las conceptualizaciones de Foucault sobre oral/ escrito. Siguiendo la vía del paradigma (Agamben, 2008/2018), buscamos “forzar” o “injertar” la cuestión de lo oral/ escrito en la conceptualización foucaultiana, con la ambición de producir una transformación de la propia metodología. Esta *redescripción* implicaría introducir ese elemento nuevo (oral/ escrito) para afectar ciertos operadores metodológicos (enunciado/ enunciación, performatividad, etc.).

En el siguiente apartado describiremos algunos elementos del método foucaultiano en sus últimos cursos, el cual, como afirmamos al inicio, también constituye el rumbo metodológico de esta tesis.

---

<sup>21</sup> En el capítulo 5 abordamos la distinción cita/ enigma según el abordaje de Lacan (seminario 17).

### 3.1. Sobre la función metodológica del “rumbo”, las imágenes, los esquemas prácticos

Cierta noción de *rumbo* es constitutiva del modo en que Foucault construye metodológicamente la *Hermenéutica del Sujeto*. Foucault hace un uso operativo, práctico, de esta noción de "rumbo" como un modo de visibilizar la historicidad, en tanto “direcciones”, “orientaciones” o “vertientes” que pueden ser rastreadas en el corpus.

En la *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault (1981-1982/2014a) identifica y describe un *rumbo* de constitución del sujeto occidental, en la antigüedad. En esta descripción, identifica tres grandes momentos:

(...) con la reserva de mis imprudencias cronológicas (...) trataré de **aislar tres momentos** que me parecen interesantes: el momento socrático-platónico, la aparición de la *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica; el segundo lugar, el período de la edad de oro de la cultura de sí, el cultivo de sí mismo, la inquietud de sí mismo (...) en los dos primeros siglos de nuestra era; y después, el paso de los siglos V y VI, paso, en términos generales, de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (...) (p. 45)

(...) El **modelo (...) “platónico”**, que gravita alrededor de la reminiscencia. El **modelo “helenístico”**, que gira en torno de la autofinalización de la relación consigo. Y el **modelo “cristiano”**, que gira alrededor de la exégesis de sí y la renuncia a sí (...). (p. 252)

Foucault va describiendo cada uno de estos momentos a partir de tensiones, superposiciones, conflictos o “incoherencias” entre vertientes discursivas. Foucault no busca “resolverlas”, “solucionarlas” ni sintetizarlas, más bien busca, en ellas, una "imagen" predominante o rumbo predominante.

Para cada uno de estos momentos, para construir la *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault se preocupa por definir dos grandes componentes, vertientes, dimensiones: "*espiritualidad*" y "*conocimiento*" constitutivas de la formación del sujeto occidental, desde la antigüedad griega hasta nuestros días.

En ese trayecto Foucault utiliza este término "rumbo" para delimitar un "*rumbo filosófico*" predominante que habría transcurrido desde el "conócete a ti mismo" socrático-platónico hasta el "momento cartesiano":

(...) **a partir de ese rumbo**, el principio del *gnothi seauton* como momento fundador del proceso filosófico pudo, desde el siglo XVII, (...) aceptarse en una serie de prácticas o de actitudes filosóficas. Pero si el **rumbo cartesiano** recalificó, por razones bastantes simples de revelar, el *gnothi seauton*, al mismo tiempo (...) contribuyó mucho a descalificar el principio de la inquietud de sí, a descalificarlo y excluirlo del campo del pensamiento filosófico moderno. (p. 33)

De forma concomitante y superpuesta a este "rumbo filosófico" que sigue la dirección del conocer/ conocimiento—, Foucault concibe e identifica otro rumbo posible, el de la espiritualidad:

(...) el acceso a la verdad produce, cuando está concretamente abierto, efectos que son, por supuesto, la consecuencia del **rumbo espiritual** tomado para alcanzarla (...). (p. 34)

A lo largo de su investigación, la *metáfora del rumbo* se especifica metodológicamente a través de *imágenes*. Para Foucault, el rumbo o la imagen no corresponden ni a nociones ni a conceptos. A partir de su lectura del archivo, de los diversos autores y documentos de época, Foucault va retirando diferentes escenas e imágenes que muestran al sujeto en sus prácticas, y a partir de ahí surgiría una "gran imagen" o "núcleo central" que condensa y superpone elementos que no son totalmente coherentes entre sí, o que son contradictorios, pero marcan y muestran un rumbo:

(...) todo esto nos remite (...) no exactamente a una **noción** (...) sino (...) [a] una especie de núcleo, de **núcleo central**. Quizás incluso un **conjunto de imágenes**. Imágenes que ustedes conocen bien. Por otra parte, dimos muchas veces con ellas. Son las siguientes, que enumeraré a granel: hay que consagrarse a sí mismo, desde luego, es decir que tenemos que desviarnos de las cosas que nos rodean. Tenemos que desviarnos de todo lo que amenaza atraer nuestra atención, nuestra dedicación, suscitar nuestro celo, y que es distinto de nosotros mismos. Hay que desviarse para volverse hacia sí mismo. Hay que tener a lo largo de toda la vida la atención, los ojos, el espíritu y todo el ser, en definitiva, vueltos hacia sí mismo. (...) A través de todos los análisis de los cuales les hablé hasta hoy **está subyacente esa gran imagen de la vuelta hacia sí mismo**. Por otra parte, sobre este problema de la vuelta hacia sí mismo **hay toda una serie de imágenes**, algunas de las cuales se analizaron. (...) (p. 204)

Véase como Foucault identifica aquí una "gran imagen", la "vuelta hacia sí mismo" que correspondería al "rumbo estoico". Más adelante vuelve a referir las imágenes que no son totalmente coherentes entre sí, que plantean una tensión:

(...) el movimiento por el cual nos dirigimos hacia el yo es al mismo tiempo un movimiento por el cual volvemos a él. (...) [Estas] **imágenes que no son inmediatamente coherentes** plantean todo un problema; problema que, creo, **marca la tensión de (...) este esquema práctico** de la conversión, en la medida en que (...) nunca resulta del todo claro ni está del todo resuelto si el yo es algo a lo cual volveremos porque está dado de antemano o si es una meta que debemos proponernos y a la que, si alcanzamos la sabiduría, eventualmente tendremos por fin acceso. (...) (p. 213)

De la reunión, superposición, sobredeterminación de/ entre imágenes no coherentes entre sí surgiría lo que Foucault denomina "*esquema práctico*", de construcción rigurosa, que lo guía a través del corpus, permitiéndole jerarquizar y organizar el material:

(...) todas estas imágenes del regreso –del regreso a nosotros mismos, desviándonos de los que nos es exterior– (...) nos acercan (...) [a] la noción de conversión. (...) (volverse hacia sí mismo, convertirse a sí). Convertirse a sí (...) darse vuelta hacia sí mismo. Pero me parece (...) que **a través de todas estas imágenes no tenemos que vérnosla con una noción muy estricta, una noción “construida” de la conversión.**<sup>22</sup> Se trata mucho más de una especie de **esquema práctico**, esquema práctico que, por otra parte, tiene su construcción rigurosa, pero que **no dio lugar a nada que pudiera considerarse como el “concepto” o la noción** de conversión. (pp. 205-206)

Una superposición de imágenes de "conversión" (platónica, estoica, cristiana, etc.) darían como resultado el "esquema práctico", genérico, de la conversión.

(...) la tercera gran diferencia [entre la *epistrophe* platónica y *convertere ad se* de la cultura de sí helenística romana] es que si el conocimiento [en la forma de la reminiscencia] desempeña sin duda un papel importante, no juega, sin embargo, un rol tan decisivo, fundamental, como en la *epistrophe* platónica (...). Ahora, en el proceso del [*se*] *convertere ad se*, el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askesis* van a ser el elemento esencial, mucho más que el conocimiento. **Como ven todos esto es muy esquemático**, y habrá que elaborarlo con mayor detalle (...). (209)

Nuevamente aquí Foucault destaca que, de modo "*muy esquemático*", puede observarse que las dos vertientes o dimensiones –"espiritualidad" y "conocimiento"– forman parte de estas *imágenes superpuestas de la “conversión”*. Las dos vertientes delimitan y diferencian estas dos formas de la conversión, así como ambas, con diferente énfasis, se

---

<sup>22</sup> Destacamos otra cita de la *Hermenéutica de Sujeto* en la cual se hace referencia a la forma de comprender el esquema práctico de la conversión: “Me parece que el tema de la conversión –otra vez entre comillas, porque **no creo que haya que tomarla como una noción construida, cerrada sobre sí misma, terminada y bien definida**– que encontramos en el corazón de la cultura de sí helenística, es muy diferente de la *epistrophe* platónica” (p. 208)

encuentran presentes tanto en la *epistrophe* platónica como en el *convertere ad se* helenístico-romano.

### 3.2. Los seminombres propios en el pensamiento foucaultiano

El historiador Paul Veyne (2008), basándose en *el modo en que Foucault nombra a las entidades históricas*, en el tipo de entidad que construye, así como en el modo en que se posiciona como investigador construyendo/ produciendo las escenas enunciativas que contienen los objetos o procesos que investiga, sistematiza y propone un modo de comprender la historicidad o modo de razonamiento histórico que se actualizaría en el trabajo de Foucault.

A partir de la intervención, decisiva para la epistemología del conocimiento sociológico e histórico, que habría realizado el sociólogo y filósofo francés Jean-Claude Passeron, Veyne desarrolla su propuesta para comprender el antedicho modo de razonamiento. Passeron, a partir del desplazamiento de la posición “cientifista” que se apoya en las ciencias exactas, habría contribuido a encontrar un “cientifismo” más propio de las “ciencias de las singularidades humanas” (historia, sociología, economía).

Este “cientifismo” propio de las ciencias de las singularidades humanas, no debería buscarse en la imitación de las ciencias exactas, ni en el establecimiento de leyes o modelos, “sino en la elaboración de lo que cabría llamar seminombres propios” (p. 88). Siempre según Veyne, esta *teoría epistemológica y metodológica de los seminombres propios* estaría de acuerdo con lo que sería el *principio ontológico del foucaultismo* o, como también le llama: *principio de singularidad*. Se trata de una teoría que supone que “en toda época el universo histórico no es más que un *caos de singularidades*, surgidas del caos precedente” (p. 88).

Passeron sostiene que todo concepto sociológico sería un seminombre propio, así como todo razonamiento histórico estaría acompañado por deícticos. Según Veyne, el sentido de los seminombres propios se definiría con una “descripción siempre parcial que enumera algunas propiedades genéricas cuya denotación se realiza mediante una «indexación» a partir de una

serie abierta de referentes que son asimismo casos singulares (...) y que poseen la común analogía de presentar esas propiedades genéricas” (p. 88). La definición se limitaría así a una serie de rasgos. La descripción completa de los referentes sería indefinida a falta de una descripción simultáneamente acabada y completa.

La lista de *casos indexados* se caracterizaría por encontrarse abierta al no existir más que *singularidades*. La definición sería siempre parcial porque se limitaría a las analogías que presentan los casos considerados. Se destaca la presencia de un rigor, aunque se trate de un tipo de rigor distinto al de las ciencias físicas. Veyne (2008) subraya que en este tipo de ciencias no sería posible decir cualquier cosa dado que una definición histórica no podría separarse de sus referentes o, más precisamente, no podría olvidar a sus referentes.

Nombres comunes como “feudalismo”, “religión”, etc., nombres comunes que designan acontecimientos o procesos serían, según Veyne, “especies de nombres propios”, dado que la más larga paráfrasis no alcanzaría para hacer entender qué son estos acontecimientos si antes no se ha visto el proceso o acontecimiento en cuestión. Los nombres propios son de descripción indefinida: “por mucho que enumeremos los rasgos de su referente, esta descripción nunca está terminada, completa” (p. 89). A los nombres propios no se los puede encerrar en una descripción definida ni dilatarlos en la universalidad de las leyes.

La *densificación de la descripción* del seminombre propio es la forma en que Paul Veyne entiende que los historiadores alcanzan mayor rigor, tal como realizaría un novelista realista, es decir, mediante la multiplicación de *detalles convincentes y rasgos pertinentes*, mediante el “cruce de pequeños hechos verdaderos” que permitirían apartarse de artefactos esencialistas.

Este abordaje propuesto por Veyne trae elementos que son posibles de observarse en los distintos recortes que realizamos de la *Hermenéutica del Sujeto* para lograr comprender la función metodológica de las imágenes y de los esquemas prácticos en el pensamiento

foucaultiano. Estas imágenes y estos esquemas prácticos, como observamos, ofician de guía trazando el rumbo que Foucault muestra y construye al hacer la lectura del corpus. En términos de Veyne, a partir de las citas que mostramos en este apartado, pueden observarse especies de seminombres propios trabajados por Foucault tales como el ejemplo que propusimos sobre la “conversión”.

En nuestra tesis construimos esquemas prácticos (“yo textual”, “oralidad ampliada”) como operadores metodológicos que permiten mostrar, en la superposición de imágenes/escenas enunciativas, algunas transformaciones históricas de la relación sujeto-leguaje-verdad.



## Capítulo 4. Análisis de datos

*Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente proyectase su sombra sobre el pasado y éste, tocado por este haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora. (...) De nuestra capacidad de prestar oídos a esa exigencia y a esa sombra, de ser contemporáneos no solo de nuestro siglo y del “ahora” sino también de sus figuras en los textos y en los documentos del pasado, dependerán el éxito o el fracaso de nuestro seminario.*

G. Agamben  
¿Qué es lo contemporáneo?

En el curso *La Hermenéutica del sujeto*, Foucault (1981-1982/2014a) define a la “filosofía” del modo siguiente:

Llamemos “filosofía” (...) a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. (p. 33)

A partir de ahí, Foucault define “espiritualidad”:

[la espiritualidad es] la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (...) 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 constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (p. 33)

Según Foucault, el surgimiento de la espiritualidad occidental habría presentado tres características. En primer lugar, es preciso que el sujeto “se modifique, se transforme, se desplace, se convierta (...) en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad” (p. 33). En segundo lugar, Foucault distingue dos modos o vías por las cuales el sujeto realiza esa transformación o conversión: (i) la vía del movimiento del *eros*, un “movimiento que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual”, un “movimiento de ascensión del sujeto mismo”, un “movimiento por el cual (...) la verdad llega a él y lo ilumina” (p. 34); y (ii) la vía del *trabajo*,

“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*)” (p. 34). Por fin, la tercera característica define y especifica la relación del sujeto con la verdad, el modo en que el sujeto pasa a relacionarse con la verdad en virtud de su transformación. El énfasis de la espiritualidad está en lo que Foucault denomina “efectos de contragolpe de la verdad sobre el sujeto”. Según Foucault,

(...) Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma (...) **[Un] acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto**”. (p. 34)

Para construir la hermenéutica del sujeto, Foucault define dos grandes componentes, vertientes o dimensiones: la "*espiritualidad*" y el "*conocimiento*". Se trataría de dos grandes vertientes constitutivas de la formación del sujeto occidental, desde la antigüedad griega hasta nuestros días. La cuestión para nosotros aquí es *qué papel o función habría cumplido la escritura-alfabeto en la constitución y formación histórica de ambas vertientes* y de su intrincamiento. ¿Qué efectos recibiría la espiritualidad, qué cambios habrán ocurrido sobre la espiritualidad una vez que la escritura-alfabeto empieza a producir efectos?

#### 4.1. Una hipótesis contraintuitiva, enigmática

En el curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault (1982-1983/2014) desarrolla la cuestión de “lo real” de la filosofía, del modo en que se practica y/o debe practicarse la filosofía. Comentando la *Carta VII* de Platón, destaca los momentos en que el filósofo griego examina el tema de la “insuficiencia del *logos*” y plantea –a primera vista, de modo sorprendentemente radical– un vehemente rechazo de la escritura, la cual es considerada como totalmente insuficiente e inadecuada para la práctica y transmisión del saber filosófico. En un momento del desarrollo de dicho comentario, Foucault introduce una hipótesis muy precisa sobre la

relación entre la constitución y formación del sujeto en occidente, el *logos* y la escritura. Según

Foucault:

(...) si el rechazo de la escritura del que les hablaba debe considerarse efectivamente en el sentido que yo sugiero, no hay que ver de ninguna manera en él algo semejante al advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental. Se darán cuenta de que las cosas son más complicadas. Puesto que aquí, en todo el texto de la carta VII, el rechazo de la escritura no se plantea en absoluto como alternativa a la aceptación o valorización del *logos*. Al contrario, lo que se examina a lo largo de esta carta es todo el tema de la insuficiencia del *logos*. Y el rechazo de la escritura se articula como el rechazo de un conocimiento que pase por *ónoma* (la palabra), *logos* (la definición, el juego de los sustantivos y los verbos, etc.). Es todo esto, escritura y *logos* juntos, lo que en verdad se rechaza en esa carta. La escritura no se rechaza porque se oponga al *logos*. Al contrario, se la rechaza porque se sitúa del mismo lado y es a su manera una forma, podríamos decir, derivada y secundaria del *logos*. Y en cambio, ese rechazo de la escritura, un rechazo de la escritura y del *logos* asociado a ella, o del *logos* al que ésta está subordinada, se hace en nombre de algo positivo, que no es por tanto el *logos* mismo (rechazado como la escritura e incluso antes que ella) sino la *tribé*, en nombre del ejercicio, en nombre del esfuerzo, en nombre del trabajo, en nombre de cierto modo de relación laboriosa de sí consigo. Lo que hay que descifrar en ese rechazo de la escritura no es en absoluto la aparición de un logocentrismo, sino el advenimiento de algo muy distinto. Es el advenimiento de la filosofía, de una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. En ese **rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y del *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental** (...) (p. 263).

Esta hipótesis de Foucault resulta, por así decirlo, contraintuitiva; el discurso de la historia ha transmitido la idea de que el sujeto de occidente se habría constituido no contra o en rechazo de la escritura-*logos*, sino “a favor” de ella, pues, la apropiación de la escritura alfabética habría creado las condiciones de un desarrollo positivo. En esta hipótesis sorprendente, Foucault nos dice que el sujeto de occidente se constituye en una relación negativa con la escritura-*logos*, “en rechazo de”, “en resistencia a”. De cierto modo, nos dice Foucault, la fuerza motriz que habría orientado y definido el rumbo del sujeto en occidente habría sido una relación negativa con la escritura.

Si es contraintuitivo, si lo más común sería concebir el sujeto de occidente como un sujeto-de-la-escritura, ¿de qué sujeto nos está hablando Foucault? Si localizamos como un

proceso o como su proceso de constitución fundamental el rechazo del *logos*-escritura, ¿de qué “sujeto de occidente” se trataría? ¿Qué “sujeto de occidente” sería este sujeto de Foucault? ¿Se trataría de un “sujeto-de-la-escritura”? No. Se trataría de un sujeto de la *espiritualidad*, de un sujeto de la espiritualidad que se produce *en-rechazo-de* (la escritura y el *logos*). Un sujeto que incluye este momento negativo, un sujeto que, en occidente, por obra de la historia, se constituye en rechazo de la escritura-*logos*. Según Foucault, este habría sido el destino de la espiritualidad *en occidente*, resultado de la “inmixión” y penetración del alfabeto-escritura, o más precisamente, de la función eminente, abarcadora, omnipresente, que, a partir de cierto momento, pasa a cumplir *una orientación o especialización de lo escrito: la escritura alfabética, logicista y científicista*. Para avanzar en esta problemática, una vertiente esencial sería comprender mejor esta dinámica por la cual *las nuevas formaciones de la espiritualidad incluyen este momento negativo de rechazo y resistencia a la infiltración de una cierta lógica de lo escrito en las prácticas de cuidado de sí*. ¿En qué sentido, de qué modo se podría localizar o hacer visible, en el sujeto platónico y en las prácticas de cuidado de sí de Grecia clásica, este rechazo de la escritura-*logos*? ¿En qué sentido, de qué modo se podría localizar o hacer visible, en el sujeto estoico y en las prácticas de cuidado de sí helenístico-romanas, este rechazo de la escritura-*logos*? En lo que resta del capítulo, procederemos, primero, a localizar y determinar esta problemática en Platón, y luego, en segundo lugar, en el período helenístico-romano, adoptando como material de análisis el texto de Séneca *Sobre la tranquilidad del espíritu*.

Otro detalle que podríamos observar aquí es la posición derivada o subordinada en la cual Foucault coloca la escritura en relación al *logos*– “...*un rechazo de la escritura y del logos asociado a ella, o del logos al que ésta está subordinada...*”. Pero eso no resulta tan claro: en el recorrido que estamos intentando comprender aquí, las transformaciones de lo escrito, el advenimiento de la escritura alfabética, parecen preceder y marcar el rumbo de las transformaciones del *logos*.

## 4.2. La gran paradoja del platonismo

En primer lugar, haremos referencia a lo que Foucault denomina “*la gran paradoja del platonismo*”, la cual, según la comprendemos, funciona como un redoblamiento, una forma de comprender o especificar lo que arriba referimos como dos grandes vertientes constitutivas de la formación del sujeto occidental: la “*espiritualidad*” y el “*conocimiento*”. Lo primero que quisiéramos destacar es el alcance del platonismo que surge a partir de esta paradoja, su penetración en la historia de occidente; y, en segundo lugar, el vínculo intrínseco, consubstancial del sujeto platónico con el problema de lo escrito. Según Foucault (1981-1982/2014a),

(...) [A] partir de allí se puede comprender una serie de aspectos de **la gran “paradoja del platonismo”** en la historia del pensamiento, no solo en la historia del pensamiento antiguo sino en el pensamiento europeo, por lo menos hasta el siglo XVII. Esa paradoja es esta: por un lado, el platonismo fue el fermento (...) de diversos movimientos espirituales, en la medida, en efecto, en que sólo concebía el conocimiento y el acceso a la verdad a partir de un autoconocimiento, que era reconocimiento de lo divino en uno mismo (...) [Toda] una serie de movimientos espirituales (...), en la cumbre de los cuales se ubican (...) los movimientos gnósticos. Pero al mismo tiempo verán cómo pudo el platonismo ser también constantemente el clima de desarrollo de lo que podríamos llamar una “racionalidad”. Y en la medida en que no tiene sentido oponer, como si fueran dos cosas del mismo nivel, la espiritualidad y la racionalidad, diré que el platonismo fue más bien la atmósfera perpetua en la cual se desarrolló un movimiento de conocimiento, conocimiento puro sin condición de espiritualidad [es decir, sin condición de transformación subjetiva como requisito para alcanzar la verdad], puesto que lo propio del platonismo es, precisamente, mostrar que todo el trabajo que uno hace sobre sí mismo (...) si pretende tener acceso a la verdad, consisten en conocerse, es decir, conocer la verdad. Y en esa dimensión, **el autoconocimiento y el conocimiento de la verdad** (el acto de conocimiento, el camino y el método del conocimiento en general) van, en cierto modo, **a absorber, a reabsorber en ellos la exigencia de espiritualidad**. De modo que el platonismo va a realizar (...) ese doble juego: replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, **reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento**, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias. (...) (pp. 87-88)

En el mismo curso, algunas lecciones después, Foucault (1981-1982/2014a) vuelve a hacer referencia al platonismo, en particular a la *reminiscencia* platónica, trayendo elementos que ayudan a comprender la referida paradoja:

¿Qué es el modelo platónico? (...) Primero, si hay que preocuparse por sí mismo, es porque uno es ignorante. (...) La ignorancia y el descubrimiento de la ignorancia de la ignorancia suscitan el imperativo de la inquietud de sí. Segundo punto: (...) la inquietud de sí (...) va a consistir esencialmente en “conocerse a sí mismo”. Toda la superficie de la inquietud de sí está ocupada por este imperativo de autoconocimiento, conocimiento que asume (...) la forma de la captación que ésta efectúa al mirarse en ese espejo de lo inteligible en el que (...) tiene que reconocerse. Esto nos lleva al tercer punto (...): la reminiscencia, [que] está exactamente en el punto de unión entre una [inquietud de sí] y otro [autoconocimiento]. El alma descubre qué es al recordar lo que vio. Y al recordar qué es, recupera el acceso a lo que vio. Puede decirse que en la reminiscencia platónica se encuentran, **reunidos y bloqueados en un solo movimiento** del alma, autoconocimiento y conocimiento de la verdad, inquietud de sí y retorno al ser. (pp. 249-250)

Como dijimos arriba, Foucault (1981-1982/2014a) localiza la *paradoja de Platón* como un elemento central de la constitución y formación del sujeto de occidente, de la historia del pensamiento de occidente, momento y modo paradójico de constitución del telón de fondo, “clima de desarrollo”, “atmósfera perpetua”, “fermento” de movimientos espirituales que entran en un “doble juego”, el doble juego que se produce a partir de la interacción de dos rumbos o vertientes de formación de subjetividad, la espiritualidad y la racionalidad, las cuales, a pesar de ser procesos de diferente “nivel”, interactúan entre sí de tal modo que uno predomina sobre el otro, lo reduce y en cierto sentido lo debilita, impregnándolo y reabsorbiéndolo. Al mismo tiempo en que, por la vía del “autoconocimiento”, el platonismo capta, impulsa y constituye el “fermento” de movimientos espirituales (movimientos gnósticos), al mismo tiempo abre otra vía, la vía del “conocimiento” de verdad y del “método del conocimiento” *en general*, movimiento por el cual se impulsa y se da lugar a la espiritualidad *al mismo tiempo* que se la sujeta y reduce, como si permanecieran ciertos *objetivos* o *metas* espirituales, pero los medios o el método (“el acto de conocimiento, el camino y el método del conocimiento en general”) comenzasen a apuntar en otra dirección, la dirección del conocimiento, produciéndose una reunión-y-bloqueo “en un solo movimiento del alma”, un movimiento por el cual, de cierto modo, el autoconocimiento atrae a la espiritualidad y al mismo tiempo la

restringe, la coarta y la desconecta, la “disciplina”. Este es el aspecto más llamativo y complejo de esta paradoja.

Usando un vocabulario moderno, podría decirse que el platonismo inaugura un movimiento que es al mismo tiempo “subjetivante” y “desubjetivante”, un rumbo “analítico”, del método y del conocimiento, rumbo que, como veremos, constituye la propia afectación del sujeto por la escritura alfabética, que se condensa en sucesivas formaciones históricas que hemos denominado “yo textual”. De un modo muy específico, y que debe ser bien comprendido, puede decirse que la *paradoja de Platón* marca y determina el campo, constituyendo el inicio de un movimiento de largo alcance, un movimiento que inaugura y sienta las bases de lo que posteriormente, en filosofía, se denomina sujeto moderno<sup>23</sup>.

### 4.3. Un comentario del *Fedro*

El diálogo *Fedro* transcurre cuando ambos personajes se encuentran casualmente en la ciudad, y Fedro le dice a Sócrates que viene de escuchar a Lisias, el retórico, y que en ese momento se dirige al campo, a dar un paseo. Amante de las palabras, “*uno de esos maniáticos por oír discursos*” (228b, p. 26), Sócrates acompaña a Fedro con tal de que éste le relate los asuntos que Lisias ha tratado en la ciudad.

---

<sup>23</sup> En relación al “corte moderno”, Foucault (1981–1982/2014a) afirma: “No se produjo el día que Descartes postuló la regla de la evidencia o descubrió el cogito, etcétera. Ya hacía mucho tiempo que se había iniciado el trabajo para desconectar el principio de un acceso a la verdad planteado en los términos del mero sujeto cognoscente y, por otro lado, la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo, para transformarse y esperar de la verdad su iluminación y su transfiguración. Hacía mucho tiempo que había empezado la disociación y se había colocado cierta cuña entre estos dos elementos. (...) [La] separación no se produjo bruscamente con la aparición de la ciencia moderna. La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien, por el lado de la teología”. Y continúa Foucault: “No hay que imaginar tampoco que el corte se produjo, de una manera completamente arbitraria y definitiva, en el momento que llamé ‘momento cartesiano’. Al contrario, es muy interesante ver cómo se planteó en el siglo XVII la cuestión de la relación entre las condiciones de espiritualidad y el problema del camino y el método para llegar a la verdad. Hubo numerosas superficies de contactos, numerosos puntos de roce, numerosas formas de interrogación” (pp. 40-41).

Fedro cuenta que Lisias ha compuesto un brillante escrito sobre la relación amorosa, exponiendo un argumento que contraría las costumbres de la ciudad: “*hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama*” (227c, p. 24). Subyugado por el poder persuasivo del retórico, repleto de admiración por Lisias, Fedro desea ejercitar su arte oratoria, repitiendo palabra por palabra los argumentos de Lisias. Sócrates, con su dialéctica de irónica humildad, entabla con Fedro un apasionado diálogo que enfrenta dos posiciones muy diferentes sobre el amor y el lugar de los amantes.

¿Cómo se constituyen estas dos posiciones? Estas posiciones se construyen y se oponen a partir de visiones diferentes sobre la escritura, la palabra oral y la verdad: como si el amor se formase de estos elementos, como si la relación del sujeto con el lenguaje determinase la posición de amante y del amado.

¿Qué lugar ocupa el amor en la experiencia humana? ¿Es una fuerza activa y valerosa que puede transformar y curar, o, en cambio, hay que evitarlo como si fuera la propia enfermedad? El *Fedro* es un diálogo acerca del amor (*eros*).

El diálogo se compone como un debate entre dos posiciones opuestas sobre el amor: el “*amor divino*” o “*amor verdadero*”, defendido por Sócrates, y el “*amor sofista*” o “*amor retórico*”, defendido, en la primera mitad del diálogo, por Fedro, cuando éste lee un texto sobre el amor, de autoría del retórico Lisias.

A la cuestión del amor y de la retórica, en la obra, se le agrega un suplemento, un corolario: la cuestión de la escritura. En la última parte del texto, Platón introduce la cuestión de la escritura, y lo hace con tanta fuerza que condujo incluso a que se cuestionara la unidad temática del *Fedro*. ¿Por qué tratar la cuestión del amor y agregarle un final sobre la escritura? ¿Por qué tratar en conjunto el amor y la escritura? ¿Por qué reunir amor y escritura en la unidad

de una obra? ¿Por qué debatir sobre la naturaleza del amor, colocándole como corolario una reflexión sobre la escritura?

La cuestión de la unidad de la obra se resuelve, en el *Fedro*, en torno a la cuestión de la unidad del ser. La unidad del ser se realiza como una unidad o armonía entre ser, lenguaje y verdad. Es una unidad que en su completud y perfección no está al alcance de los humanos, aunque estos deben *tender* hacia ello. En el *Fedro*, esta tendencia se realiza como una tensión entre la ética y sabiduría filosóficas, que busca sostén en la verdad, y el "arte" o "técnica" de la palabra de los retóricos (la "sutileza" del "arte oratoria") inclinados hacia la apariencia y lo verosímil.

La unidad del ser se ve vulnerada por la "analítica del amor" (o del des-amor) encarnada en la posición retórica de Lisias y Fedro. La posición retórica sobre el amor vulnera la unidad del ser, y Sócrates tiende a recomponerla, exponiendo su posición en relación al amor y a la retórica. La tensión entre amor divino y verdadero y amor retórico, el debate sobre el amor entre Sócrates y Fedro (Lisias) es un debate que *repara* la unidad del ser. Si la obra tiene unidad temática, si Sócrates logra convencernos de su posición sobre el amor, entonces algo de la unidad del ser se repara y se tiende hacia ello.

Por el modo en que habilita la separación o distanciamiento entre el sujeto y la palabra, por el modo en que deja muchas veces a la palabra en situación de orfandad, la escritura es un elemento que vulnera la unidad del ser. La escritura es un obstáculo a la unidad del ser.

En el abordaje de Sócrates el amor es, fundamentalmente, una *fuerza relacional y aglutinante*, portadora de verdad, condición de superación (y/o degradación) de los sujetos (de las almas) que participan en el movimiento de la "unidad del ser". A escala humana, en los vínculos humanos, la fuerza del amor se presenta como un *conflicto y desplazamiento* entre dos polos: la "*humana sensatez*" y la "*divina locura*". Este conflicto o tensión se disemina en cada

una de las situaciones humanas y escenas del *Fedro*, adquiriendo muchas formas y modalidades posibles. Estos dos polos no son equivalentes: “tanto más bella es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la *sensatez*, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres” (244d, p. 57). La “divina locura” precede a la “humana sensatez”, y si analizamos sus términos, lo *divino* precede a lo *humano* y la *locura* a la *sensatez*. Sus posibilidades y combinaciones definen el amor, sus casos y ejemplos. El orden y la jerarquía de estos términos o palabras refleja el orden y la jerarquía del ser. En cada situación o imagen que el *Fedro* proyecta en nuestra imaginación, estas fuerzas y sus elementos se combinan en diferentes grados y cualidades, alternándose entre sí a medida que cambian situaciones y perspectivas, conformando e iluminando la condición y los momentos de amante y amado.

Lo *divino*, lo *humano*, la *sensatez* y la *locura* no son elementos unívocos: hay diferentes formas de *sensatez* y *locura*, así como diferentes fases y momentos de lo humano, y diferentes formas de presencia y participación en la divinidad. Es un universo tan abierto como posibilidades y alternativas presenta el amor. Lo divino predomina e interfiere sobre lo humano, y lo humano participa de lo divino. Entre la “divina locura” y la “humana sensatez” hay escalas de combinación, situaciones de predominio, momentos o relaciones privilegiadas en las que se va más allá. La locura precede a la sensatez, y hay una forma de sensatez filosófica que participa en lo divino, pero también hay una forma de insensatez, tentación o locura humana que conduce al “descarriamiento” y caída del alma-sujeto. Las combinaciones y posibilidades muestran vicisitudes del amor.

Como decíamos arriba, en el *Fedro* la *unidad del ser* se realiza como una tensión entre la ética y sabiduría de los filósofos y el “arte” o “técnica oratoria” de los retóricos, entre verdad y verosimilitud. A medida que avanza el texto, esta tensión adopta diversas formas, se expresa en diferentes oposiciones y polaridades: tensión entre lo divino y lo humano; entre el ser-esencias (divino), de un lado, y el parecer, lo humano (semejanza, metáfora, lenguaje) (p. 60),

del otro; entre el amor divino o filosófico y el amor retórico; entre "todo cuanto hay digno de amarse" (p. 68) y "lo más deslumbrante y lo más amable" –la belleza, que se capta por la vista, "la más fina de las sensaciones que, por medios del cuerpo, nos llegan" (p. 68); entre sabiduría y sutileza (p. 58); entre una armonía entre método y técnica, mostrando disposición hacia la verdad (dialéctica), y un uso alienado del método y la técnica (retórica), indiferentes a la verdad; entre la fuerza y la presencia del mito<sup>24</sup> y una racionalidad analítica<sup>25</sup> o metódica que avanza y conquista el lenguaje y el pensamiento; entre la adivinación (pp. 52-53) e intuición (p. 58) y la demostración (p. 58); entre los hombres de entonces, de la antigüedad, que "plasmaron los nombres" en armonía con lo real y lo bello, y los "hombres de ahora", que, intercalando letras y cambiando los nombre originales, pierden la conexión con lo real y "ya no saben lo que es bello" (pp. 56-57); entre la palabra verdadera que surge de una roca o de una encina, el "anonimato" de la palabra según el cual lo que realmente importa es su condición verdadera, y el énfasis retórico en la autoría, el panegírico y la logografía, el autor que "se refiere a sí mismo pomposa y elogiosamente", que busca pronunciar discursos que se sostienen y que se consideran dignos de ser escritos, "pero si se le borra, el autor queda privado de la logografía (...) están de duelo tanto él como sus compañeros" (258b, p. 82); en fin, entre el pensamiento vivo y la letra muerta.

En el *Fedro*, en las palabras de Sócrates, se pueden encontrar dos discursos o regímenes de verdad superpuestos: el mito y la analítica. La siguiente intervención de Sócrates da cuenta del funcionamiento de la verdad en el mito:

Cuando estaba (...) cruzando el río, **me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo dentro de mí** –siempre se levanta cuando estoy por hacer algo–, y me pareció

<sup>24</sup> En el *Fedro*, se hace referencia al rapto de Oritía por Bóreas, a las sacerdotisas y el Templo de Zeus en Dodona, a la profetisa de Delfos, a Sibila (p. 56; p. 126), al auriga y su yunta alada; al mito egipcio del dios Theuth, descubridor de las letras.

<sup>25</sup> Una de las varias intervenciones de Sócrates que podemos asociar con cierta racionalidad analítica: "de eso es de lo que soy yo amante (...) de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar" (266b, p. 104).

escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que **el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria**. Y antes, **cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia**, no me fuera a pasar lo que Íbico dice, que “contra los dioses pecando consiga ser honrado con los hombres”. Pero ahora me he dado cuenta de mi falta. (242c, d; pp. 52-53)

Sócrates realiza la intervención que acabamos de transcribir luego de que Fedro lo “fuerza” a adoptar la posición enunciativa de los retóricos, repitiendo argumentos en los cuales lo verosímil predomina sobre la verdad. *“Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera”* (242b, c; pp. 52-3). Las figuras del duende; de la voz, de la turbación y de la angustia que le señalan y le avisan de su falta ante los dioses; de la purificación; de la adivinación y del alma como fuerza adivinatoria; todos estos elementos remiten al dominio del mito. Pero en otros momentos del diálogo, de forma fragmentaria y mezclada, Sócrates asume, digamos así, tendencialmente, otra posición enunciativa en relación a la verdad, una posición analítica:

**Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y pensar**. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo “yendo tras sus huellas como tras las de un dios” (...) los llamo, por lo pronto, “dialécticos” (...) (266b, p. 104-105)

Sócrates destaca “dos especies” o técnicas que deberían respetarse al construir un discurso: la primera de ellas supone *“llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique (...) lo que se quiere enseñar”* (265d, pp. 103-104). El punto de partida debe ser la *definición* de aquello de lo que se está hablando, porque ello permite “claridad” y “coherencia”, independientemente de que se logre o se busque estar en la verdad. La segunda especie o técnica supone *“dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero”* (265c – 266b, pp. 103-104).

En diversos momentos del diálogo surge esta “tendencia analítica”, aunque de modo superpuesto, en tensión con lo que hemos venido refiriendo como el “régimen del mito”. Véase la siguiente intervención de Sócrates:

(...) lo que nosotros (...) tenemos que **probar** es (...) que tal “manía” [amor] nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna.

Prueba, que, por cierto, **no se la creerán los más sutiles, pero sí los sabios**. Conviene, pues, en primer lugar, que **intuyamos** la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Y éste es el principio [inicio] de la **demostración**. (245b, c; p. 58)

Nótese cómo aparecen elementos contradictorios, superpuestos: se habla y elabora sobre la “prueba” y la “demostración” en un modo de razonamiento eminentemente metalingüístico y reflexivo, pero se agrega que tal argumento o demostración “*no se la creerán los más sutiles, pero sí los sabios*”, remitiendo a un registro de valores en el cual la sabiduría y la intuición prevalecen sobre la “sutileza”, precediendo a la demostración. La sutileza aquí es un valor “metalingüístico”, se aproxima a “rigor” – el tipo de rigor o sutileza analítica que habilitaría el pensamiento sobre/con la escritura alfabética. Estamos aquí ante lo que un analista del discurso llamaría “enunciado dividido” (Courtine, 2006), dividido entre mito y analítica.

Estamos entonces ante dos discursos o regímenes de verdad, superpuestos: el mito y la analítica. Es como si, en un primer momento, la *unidad del ser que se debe al mito* pudiera haber sido “fisurada” por este rumbo analítico que adquirió el pensamiento y el *ethos* en la antigüedad clásica; y como si, en un segundo momento, los recursos surgidos de esta actitud analítica hubiesen comenzado a “integrarse” a la unidad del ser, constituyendo una (improbable) *unidad analítica del ser*. Vale decir, en el primer momento, la analítica da cuenta de la fisura de la unidad, *es la propia fisura de la unidad*; en el segundo momento, se incorpora la analítica a la unidad del ser, como un medio o tentativa de reparación de esa fisura, constituyendo una *unidad analítica del ser* que buscaría incorporar en la verdad a la analítica y a los recursos que surgieron de la retórica de la verosimilitud, subordinándolos a la verdad.

#### 4.4. El buen uso de la técnica y de la retórica

Este movimiento que estamos intentando comprender, el momento en que la “analítica” intenta integrarse a la unidad del ser, se organizaría en un discurso y una reflexión sobre la naturaleza del método y la técnica. Más arriba dijimos que la *unidad del ser* se realiza como una tensión entre la ética y sabiduría de los filósofos y el "arte" o "técnica oratoria" de los retóricos. Una modalidad de esa tensión sería entre, por un lado, una *armonía de método y técnica*, mostrando *disposición hacia la verdad* (dialéctica), y, por otro lado, un uso del método alienado o separado, “desgajado” de la técnica (retórica), mostrando una *disposición de indiferencia hacia la verdad*.

En un momento del diálogo, Sócrates contrapone el método retórico al método dialéctico. Haciendo referencia al método retórico, al “método de Lisias”, Sócrates se pregunta: “¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado desordenadamente?” (264b, p. 100). Según Sócrates, el retórico, hablando del amor, “nos llevó a suponer al Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle” (263e, p. 99), dado que “empieza por aquello que el amante diría al amado, cuando [el amor] ya está acabando” (264a, pp. 99-100). El retórico hace “discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente” (263d, p. 99), “no arranca desde el principio, sino desde el final”, “atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás”, (264a, p. 99), sin ver, como un ciego.

Y haciendo referencia al método dialéctico, Sócrates se pregunta: “¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad?” (270c, p. 114). Para Sócrates: “todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo”. (264c, p. 100).

Sócrates se pregunta: “¿No es, quizá, así como hay que discurrir sobre la naturaleza de cualquier cosa?”. Y afirma:

Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos **aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos**, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran simples, y que es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién. (270c, d, pp. 114-115)

El énfasis aquí parece estar en la *reunión* de técnica y método, en la *armonía* entre método y técnica, algo que está presente en la naturaleza y en la “unidad analítica del ser”. La posibilidad de “ver” y orientarse hacia la verdad parece depender de la reunión o armonía de método y técnica:

(...) el **método**, sin todas estas cosas, se parecería al caminar de un ciego. Pero, en verdad, que no debe compararse a un ciego o a un sordo el que va detrás de una **técnica**. (...) [Si] alguien ofrece **palabras con técnica**, pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos. Y esto supongo que será el alma. (270e, p. 115)

El método, separado de la dimensión de la técnica, es como aquel nadador que avanza hacia atrás sin ver donde está, sin saber dónde anda, como un ciego. Método y técnica son, por momentos, en la dialéctica, indiscernibles, indecibles. El método, en sus discursos ajustados a la técnica (“*palabras con técnica*”), uniría y pondría de manifiesto “*lo esencial de la naturaleza*”, vale decir, con disposición y orientación a la verdad. Eso supone un *buen uso de la retórica*. En el siguiente fragmento, igualmente, se puede observar esta articulación o aquiescencia entre método y técnica:

**Cuando esté, pues, en posesión de todo esto [técnica], y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulósidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. Pero si alguna de estas cosas le faltare en el decir, enseñar o escribir, y afirmase que habla con arte, saldrá ganando quien no le crea.** (272a-b, pp. 117-118)

La reunión entre método y técnica es condición necesaria para llegar al arte con su perfección y belleza. La belleza y el arte llegan cuando hay manejo total y absoluto de una técnica, cuando existe el equipamiento, el sentido de la oportunidad y el momento. Equipamiento técnico y sentido de la oportunidad serán condiciones necesarias para hablar y escribir con arte. *“Si va con tu naturaleza la retórica, serás un retórico famoso si unes a ello ciencia y ejercicio, y cuanto de estas cosas te falte, irá en detrimento de tu perfección”* (269d, p. 112). Sólo el equipamiento técnico no es suficiente, pues están aquellos que *“escriben sobre el arte de las palabras”*, que *“saben, perfectamente, cosas del alma”*, pero *“son astutos y disimulan”*; a ellos, dice Sócrates, *“hasta que no hablen y escriban de esa manera, no les admitiremos que escriban con arte”* (271c, p. 116).

En la encrucijada entre filosofía y retórica, entre verdad y verosimilitud, Sócrates indaga sobre las alternativas posibles para el *buen uso de la retórica*, de la técnica oratoria (“arte oratoria”):

(...) hay que revolver de arriba abajo todos los discursos, y examinar si se presenta **un camino más corto y más fácil que a la retórica nos lleve**, y no tener, así, que recorrer uno largo y escabroso, cuando el que hay ante nosotros es corto y llano. (...) (272c, p. 118)

De esta indagación, de este “revolver de arriba abajo todos los discursos”, Sócrates plantea la tensión entre un posible “camino más corto y más fácil” y un “rodeo largo”, con toques de ironía. Describe del siguiente modo la posición del retórico, el “camino corto” de los “técnicos en discursos”, de los que “entienden de estas cosas”, de los que “se dedican a ello”:

**Dicen [los retóricos]**, pues, que **no hay que ponerse tan solemne en estos asuntos, ni remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo**, porque, como dijimos al comienzo de la discusión, está fuera de duda que **no se necesita tener conocimiento de la verdad**, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni de si los hombres son tales por naturaleza o educación, **el que intente ser un buen retórico**. En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo esto, sino tan solo de si **parece convincente**. Y esto es, precisamente, lo verosímil, y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente **el que pretenda hablar con arte**. (...) [Más] vale hablar de simples verosimilitudes, tanto en la acusación como en la apología. Siempre que alguien

exponga algo, debe, por consiguiente, **perseguir lo verosímil, despidiéndose de la verdad** con muchos y cordiales aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de todo discurso, **se consigue el arte en su plenitud.** (272d-e, p. 119)

Ponerse “solemne” o “remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo” sería, en definitiva, defender o insistir en el lugar de la verdad. Queda planteada así la alternativa entre: (i) *el camino corto y fácil de la pura verosimilitud sin verdad*; y (ii) *un camino “largo”, “escabroso”, “solemne”, de mucho trabajo, de largo rodeo, que se sostiene y soporta en el lugar de la verdad como premisa para guiarse en la semejanza de lo verdadero y lo verosímil.* Estamos aquí en el terreno de la *tribé*, mencionada en el capítulo 2<sup>26</sup>. El rodeo largo incluye, se realiza como una práctica continua de “roce” entre los diversos modos de conocimiento: el roce, vaivén, ascenso y descenso entre y a través del nombre, de la definición, de la imagen y de la ciencia (*episteme*). Para Sócrates, “[todo] esto, por cierto, no se adquiere sin mucho trabajo (...) [así] que no te extrañes de que el rodeo sea largo, porque se hace por cosas que merecen la pena” (273e-274a, p. 121). “[Es] verdad que es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que soportar tenga” (274b, p. 122).

#### 4.5. Una escritura subjetivada

En la última parte del diálogo, Sócrates y Fedro indagan sobre el estatuto de la palabra oral y de la escritura en relación a la verdad. ¿Cuál es el *buen uso* de la palabra<sup>27</sup> en la relación con la verdad? ¿Cómo debe usarse la palabra para estar en la verdad? Sócrates se pregunta: “¿[Qué] discursos son los que les agradan más a los dioses, (...) los que se hacen, o los que se dicen?” (274b, p. 122). La cuestión ahora es “*la conveniencia e inconveniencia de escribir*”

<sup>26</sup> Volveremos sobre la *tribé*, en detalle, en el capítulo 5.

<sup>27</sup> Foucault (1982–1983/2014) realiza el siguiente comentario sobre el *Fedro*: “(...) en su empresa para distinguir discurso filosófico y discurso retórico y calibrar la pretensión de la retórica de ser un arte, el arte (la *thekné*) del discurso (del *logos*), en esa empresa (...) Platón no pone en absoluto por un lado lo que sería el discurso oral (el *logos*) y por otro el discurso escrito.” (p. 333). La palabra *logos* no se asocia exclusivamente al discurso oral o al discurso escrito: “(...) a lo largo del texto (...) la palabra *logos* se relaciona sea con el discurso escrito, sea con el discurso oral, sea, por último, con un discurso cuyo carácter escrito u oral queda sin determinar.” (p. 333)

(274b, p. 122). Sócrates comienza a hacer referencia a un tipo de discurso: un *“discurso lleno de vida y de alma”*, *“que se escribe con ciencia en el alma del que aprende”*, un discurso que es *“capaz de defenderse a sí mismo”* y que sabe *“con quienes hablar y ante quienes callarse”*. Este discurso, *“¿(...) cómo nace y cuanto mejor y más fuertemente se desarrolla?”* (276a, p. 128).

Se trata aquí de psicagogia, de la relación entre un maestro y un discípulo, en la metáfora del labrador y del jardín. Se trata de una escritura subjetivada, atesorada por un sujeto, y la imagen que Platón utiliza para apuntar a ella es la del jardín de las letras: *“al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas”* (276d, p. 130). Sócrates pone en juego aquí un tipo de escritura que gana su valor en la relación entre discípulo y maestro:

**(...) cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta**, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se trasmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre. (276e-277a, pp. 130-131)

Desarrollando la escritura subjetivada, Sócrates hace referencia al mito egipcio del “artificiosísimo” dios Theuth, descubridor del número, del cálculo, de la geometría y la astronomía, del juego de damas y el de dados *“y, sobre todo, las letras”*, que quería entregar sus descubrimientos a los egipcios porque los hará *“más sabios (...) y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”*. Pero Thamus, rey de los egipcios, que debe “juzgar qué de daño o provecho” aporta la escritura, lo detiene y lo interpela:

(...) Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. **No es, pues, un fármaco de la memoria** lo que has hallado, sino un **simple recordatorio**. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas,

parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado de convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad. (274e-275b, pp. 125-126)

¿Cómo aplicar este fármaco? ¿Qué dosis, qué cantidad? Está en juego aquí el *buen uso* de la escritura, es decir, un uso equilibrado de este fármaco que se localiza en el peligroso umbral del recuerdo y del olvido, de la sabiduría y la ignorancia. “*Apariencia de sabiduría*”, la escritura tiene poder de alienación sobre el sujeto, desviándolo de un buen uso de la palabra, propia, interior y subjetivada; la escritura engaña al sujeto haciéndole creer que posee palabras que, en verdad, le son exteriores y ajenas. Un mal uso de este fármaco descuida a la memoria haciendo creer que la compensa, que la refuerza y repara. Las letras serán convenientes en tanto recordatorio. *¿Qué supone esta escritura-recordatorio? Se trata de una escritura que ya participó de un trabajo previo de subjetivación del discurso; una escritura-marca o escritura-huella en el alma, que será recuperada o “activada” por la escritura-recordatorio.* Dice Sócrates:

Así, pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo **claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad** y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un **recordatorio** de aquellas cosas sobre las que versa la escritura. (275c-d, p. 127)

Nótese cómo los rasgos de “claridad” y “firmeza” se asocian a la ingenuidad, la apariencia y el engaño de lo escrito. Sócrates insiste y continúa desarrollando los peligros de la escritura. Para Sócrates, “*es impresionante (...) lo que pasa con la escritura*”:

(...) es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos [las pinturas] están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, **responden con el más altivo de los silencios**. Lo mismo pasa con las palabras [escritas]. **Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo**; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, **apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa**. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, **las palabras ruedan por doquier**, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quienes conviene hablar y a quienes no. Y si son maltratadas o vituperadas

injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas. (275b-e, pp. 126-128)

La escritura separada, la escritura exterior y ajena es letra muerta, huérfana; no puede defenderse y, al *“rodar por doquier”*, queda sujeta a toda clase de equívocos por haberse distanciado y perdido su filiación, su padre, su situación de enunciación. Es impresionante, decimos nosotros, el modo en que el texto recoge el imaginario de rigor que acarrea la escritura alfabética, analítica y clara: *“Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo”*. Se trata de un imaginario de “excelencia duplicativa”, como si la escritura trajera con ella el registro y la posibilidad de reproducir de modo riguroso un pensamiento complejo, al punto que *“el texto piensa”*, *se asemeja a una persona que piensa*. Un texto complejo (analítico, etc.) reproduciría el pensamiento de forma clara y rigurosa al punto que pasa a asemejarse, a crear la impresión de que *“piensa”*<sup>28</sup>, de que tiene una especie de autonomía pensante, como una persona –pero luego eso se vería defraudado cuando se interroga el texto y no responde, y solo muestra una direccionalidad: *“si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa”*. Los textos complejos, analíticos, lógico-argumentativos, no pueden ser “redireccionados”, presentan un límite, una limitación, una predeterminación, y si uno los lee e interroga buscando un nuevo rumbo, un desplazamiento más allá de ese límite, se quedan mudos.

#### 4.6. “[Todo] me parece como un juego”

¿Cómo interrogar la verdad en un texto de otro, que no se sabe qué relación tenía con la verdad, que no responde? Nada que se le parezca a lo que puede hacerse en una situación de

---

<sup>28</sup> Así como el cine, en sus inicios, era vivido y creaba la ilusión de que lo que era proyectado “realmente estaba ocurriendo”, de la misma manera el texto escrito, a una persona que no domina el funcionamiento de un escrito-complejo, crearía la ilusión de que el texto “va pensando” lo que dice. Este efecto ilustraría el “embrujo”, la sugestión, el “estar encendido”, referidos por Sócrates en otros momentos del *Fedro*.

diálogo con un hablante presente, en una situación oral en la cual se pronuncian los discursos a partir de la propia palabra, en la actualidad del habla.

Lo despreciable, destaca Foucault (1982-1983/2014), radicaría en la ausencia de buen habla, en ausencia de habla bella:

(...) ¿por qué habrían de ser tan despreciados los logógrafos? (...) No despreciemos a los logógrafos, dice [Sócrates], pues la diferencia no es entre lo escrito y lo oral. En sí, dice Sócrates, no hay nada de ruin (*aiskhrón*: de vergonzoso) en escribir esos discursos. La cosa empieza a ser ruin (*aiskhrón*) cuando no se habla, ni por escrito ni oralmente, de una manera bella, sino mala (p. 333)

Hay un momento en que el *Fedro* parece acercarse a una dilucidación sobre el estatuto de lo escrito. Luego de que Sócrates y Fedro recorrieron las diversas posiciones retóricas en relación al amor, Sócrates se pregunta cómo ha sido eso posible: “*Pues bien, saquemos algo de esto: ¿cómo pasó el discurso del vituperio [del amor] al elogio [del amor]?*”, a lo que Sócrates responde: “*(...) todo me parece como un juego que hubiéramos jugado.*” (265c-d, p. 103). ¿Qué es el juego? El juego es lo que ocurre desde el inicio en el *Fedro*, esa oscilación entre posiciones enunciativas, entre retórica y filosofía, entre verosimilitud y verdad; el juego es la posibilidad de hablar con la cara descubierta y la necesidad de, en el momento siguiente, cubrirse el rostro; el juego parece ser también ese modo de proceder recorriendo y mostrando, en acto, posiciones contradictorias sobre el mismo tema: el amor. A fin de cuentas, Sócrates se opondría explícitamente al juego, pues el juego sería equivalente a la retórica, pero ha sido solo “jugando” que ha llegado hasta aquí, jugando con las posiciones enunciativas de la retórica y de la filosofía, del engaño y la verdad, de la apariencia y el ser, de lo uno y lo múltiple. ¿El juego sería un mal uso de la palabra que la escritura vendría a multiplicar, a potencializar? En aquellos momentos en que el *Fedro* parece querer dar una valoración más justa o equilibrada de lo escrito, se hace referencia al juego:

Pero **el que sabe que** en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de **juego**,<sup>29</sup> y que **nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito**, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodos, **sin criterio ni explicación alguna**, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, **los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree**, efectivamente, que en aquellos [discursos] que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender –escritos, realmente, en el alma–, y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, **quien cree, digo**, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos<sup>30</sup> –en primer lugar, el que lleva dentro de él y que está originado por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; **un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, [que] yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser.** (277e-278a, p. 133)

Aquí Sócrates describe lo que sería un sujeto que posee y domina una relación adecuada, verdadera, con lo escrito. Se muestra aquí, entonces, la relación entre la escritura y la verdad, la posición relativa entre escritura y verdad: *“nunca discurso alguno (...) merecería demasiado el empeño de haberse escrito”*. Esta frase abre un abanico de muchas formas de escritura. Desde aquella escritura que tiene mucho de juego, que es puro juego, que se orienta a la persuasión, que puede haber quedado desarraigada, *“sin criterio ni explicación alguna”* y, en el mejor de los casos, puede haber *“llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe”*; hasta aquella escritura que participa de la enseñanza, y que depende de otra forma de la escritura, de la escritura *“en el alma”*. Esta última forma de escritura refiere a discursos que *“se pronuncian para aprender”*, que permanecen *“escritos, realmente, en el alma”*, formando parte del dispositivo de la oralidad y de la verdad. Lo importante parece ser que hay un horizonte o telón de fondo en el cual la *palabra* y la *verdad* están unidas, constituyendo la

<sup>29</sup> Otras referencias al “juego” (p. 95; 103).

<sup>30</sup> Contrapunto con Derrida: "(...) un habla que sueña con su plena presencia consigo, viviéndose como su propia reasunción: el presunto lenguaje que se dice a sí mismo, la auto-producción del habla llamada viva, capaz, decía Sócrates, de prestarse asistencia a sí misma, logos que cree ser en sí mismo su propio padre, elevándose de esta manera por sobre el discurso escrito, hijo que aún no habla, e inválido por no poder responder cuando se lo interroga y que, teniendo 'siempre necesidad de la asistencia de su padre' (...), debe por lo tanto haber nacido de un corte y de una expatriación primarios, que lo condenaron a ser errabundo, al enceguecimiento y al duelo" (Derrida, 1967/1986, p. 52)

unidad del ser, y el juego sería la evidencia de que, como mínimo, hay una posibilidad siempre latente y siempre presente de desarraigo de la palabra (oral), de desafiliación entre palabra y verdad. *La escritura acrecentaría y potenciaría ese riesgo de desarraigo y desafiliación*. A su vez, lo escrito muestra, hace explícito y se presta al juego, transformándolo en un proceso reflexivo, mostrando sus medios, haciéndolo manipulable y objetivable. Se comprende entonces que, cuando está en juego la palabra verdadera, la escritura no se puede separar de la lectura, y de cierto modo, queda subordinada a ella. La palabra verdadera se completa en el acto de lectura, con la condición de que sea la lectura de una palabra subjetivada, vale decir, *una lectura subjetivada*. La lectura será lo que define el valor de una escritura, si se trata de una palabra subjetivada o no.

El término que debemos traer y trabajar ahora es el de “*disposición*”. La disposición define una orientación hacia la verdad, un rumbo hacia la verdad y la unidad, un modo de hacer con lo uno y lo múltiple. Platón hace referencia a este término en un momento clave del texto. Después de que Fedro leyó el discurso del retórico Lisias –en el cual, recordemos, Lisias defiende su posición respecto al amor (“*hay que conceder favores al que no ama*”)–, Fedro desafía a Sócrates a componer un discurso sobre el mismo asunto y con el mismo grado de excelencia (retórica) que Lisias (“*has prometido decir cosas mejores y no menos enjundiosas y distintas que las que están en este escrito*”, (235d, p. 39); “*decir (...) algo todavía más florido*”, (236b, p. 41),<sup>31</sup> instándolo enérgicamente (“*no quieras hablar por la fuerza mejor que por las buenas*”, (236d, p. 41)),<sup>32</sup> e incluso prometiéndole honrarías (“*en Delfos una estatua de oro de tamaño natural*”, (235d, p. 40))<sup>33</sup>. Sócrates se resiste a entrar en esta agonística retórica

---

<sup>31</sup> “*decir cosas mejores y más valiosas que éstas*”, (236b, p. 40) “*Te permito la hipótesis de que el enamorado está más enfermo que el no enamorado*”, (236b, p. 40).

<sup>32</sup> “*no nos iremos de aquí, hasta que no hayas soltado todo (...) Estamos solos, en pleno campo, y yo soy el más fuerte y el más joven*” (236d, p. 41); “*te juro (...) que si no me pronuncias tu discurso (...) nunca te mostraré otro (...) sea de quien sea*” (236e, p. 42).

<sup>33</sup> “*una estatua, labrada a martillo (...) en Olimpia*”, (236b, p. 40).

(“*Tú sí que eres de oro verdadero, si crees que estoy diciendo algo así como que Lisias se equivocó de todas todas y que es posible, sobre esto, otras cosas que las dichas*”, (235e, p. 40)), pero luego apunta un detalle clave para la perspectiva que estamos intentando comprender aquí: Sócrates dice que lo que está en juego no es la “*invención*” del orador –invención que lo lleva a acumular más y más argumentos floridos hasta llenarse como un tonel–, sino su “*disposición*”:

(...) Y es la disposición y no la invención lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, solo por eso, difíciles de inventar, no solo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención. (236a, p. 40)

¿A qué se referiría Sócrates cuando afirma que lo que importa es la “disposición”? ¿De qué “disposición” se trata? Es en ese momento preciso que se inicia la escena en que Sócrates, obligado a asumir una posición enunciativa retórica, *se cubre la mirada: “Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte”* (237a, p. 43).

La disposición compromete no solamente a la palabra sino también al cuerpo, a la mirada, se trata de una disposición hacia la verdad que involucra a todo el ser del sujeto. Hablar y mirar a los ojos al otro, desde una posición retórica, *fragmenta*, compromete y avergüenza a quien desea estar en la verdad: “*Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera*” (242d, p. 53); “*Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme*” (243a, p. 54); “*antes que me sobrevenga alguna desgracia por haber maldicho al Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapada, como antes, por vergüenza*” (243b, p. 54).

De disposición se trata, entonces, cuando se pone en juego la relación entre verdad y escritura. Puede tratarse de escritura poética, o de escritura retórica, o de escritura jurídica, tanto da, eso no sería lo importante. Lo verdaderamente importante es que, al momento de

componer un discurso, no haya un desconocimiento de la verdad y que haya buena disposición, que el sujeto muestre “su más alto empeño”. Sócrates se dirige a Fedro:

(...) Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros (...) hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias, y a cualquier otro que se dedique a componer discursos, y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, (...) [y] a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, **sabiendo cómo es la verdad**, compuso esas cosas, **pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito**, y **es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras**, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican **su más alto empeño**. (277b-278d, pp. 131-134)

La escritura importa poco cuando se trata de la verdad, o en todo caso, la escritura que importa es la escritura subjetivada, una forma de la escritura que depende absolutamente de la oralidad. Se trata de la palabra oral de alguien que porta una escritura subjetivada y está dispuesto a defenderla – “[*acudiendo*] en su ayuda” cuando el sujeto, mostrando *disposición*, responde por las letras que ha escrito. La cuestión clave, entonces, que gobierna este intrincamiento entre sujeto platónico, lenguaje/discurso, ser y verdad, no es la escritura en sí, ni la retórica en sí, ni la técnica en sí, sino la *disposición* u orientación hacia la verdad<sup>34</sup>.

#### 4.7. La fisura de la unidad del ser

Se visualiza nuevamente el problema de la unidad temática del *Fedro*. ¿Por qué, en definitiva, hablar del amor y la escritura en el mismo texto? Si el amor y, de cierto modo, la oralidad –la “buena oralidad”, el buen uso de la palabra– son correlatos de la unidad del ser, la escritura aparece vinculada y muchas veces determinando la fisura de la unidad del ser. Podríamos afirmar, entonces, que el tema general del *Fedro* es *la unidad del ser, su fisura y su reparación*, un movimiento, una tensión constante entre la disposición hacia la verdad y una constelación de equívocos, de desencuentros, de malentendidos –el mal uso de la palabra– que

---

<sup>34</sup> La verdad en tanto “*función permanente del discurso*”. Destacamos aquí una distinción entre la verdad del discurso filosófico y la verdad del discurso retórico entendida como “verdad de antemano” (Foucault, 1982-1983/2014).

se producen en cada una de sus escenas, mientras Fedro y Sócrates definen y revisan las cualidades del amor filosófico y el (des)amor retórico, definido por Lisias; mientras evalúan el discurso retórico –sus cualidades de apariencia, verosimilitud y juego, de “claridad”, “rigor” y “exactitud”– y su relación con la palabra verdadera. Hemos visto cómo Sócrates intenta reparar la unidad del ser a través de la producción discursiva de una *unidad analítica del ser*, y cómo eso lo conduce a tratar sobre la escritura. La fisura de la unidad del ser radica en el extravío, el desarraigo y la orfandad de la palabra. ¿Y quién los encarna y los disemina? ¿Quién sino la escritura? Se trataría de un efecto y de un mal uso de la escritura, y el *juego* de lenguaje que de allí se deriva, el modo en que la escritura alfabética transforma la relación del sujeto con el lenguaje.

¿Qué efectos produce la fisura del ser en el sujeto? “[*Querido*] Fedro”, dice Sócrates, “¿no tienes la impresión (...) de que he experimentado una especie de transporte divino?” (238c; p. 46). Sócrates se muestra afectado por la posición retórica de Fedro, por la lectura que Fedro realiza del escrito retórico de Lisias. ¿De qué modo afectado? *En delirio, henchido el pecho, transportado, llevado por las Musas...*, Sócrates experimenta así el efecto “alienante”, el arrebató, el efecto de perderse y ser tomado en el otro que sería provocado por la palabra retórica. “*De todo esto eres tú la causa*” (238d, p. 47). Algo similar al efecto sugestivo de la escritura que recoge Sócrates cuando afirma que: “*Podría llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo*” (275b-e, p. 126).

Muchas veces el malentendido o extravío se produce vinculado al orden del texto, a la manipulación retórica de sus argumentos, a la presentación orientada de las escenas. Dice Sócrates: “(...) *Me ha parecido, pues, un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien*” (235a, p. 38).

Igualmente, la fuente de equivocidad, la influencia o afectación que se produce cuando alguien asume –o es obligado a asumir– una posición enunciativa retórica:

Sócrates:

¿No te has dado cuenta, bienaventurado, que **ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámica y, precisamente, al vituperar?** Pero si empiezo por alabar al otro, ¿qué piensas que tendría que hacer ya? ¿es que no te das cuenta de que, **seguro, se iban a apoderar de mí las Musas**, en cuyas manos me has puesto deliberadamente? (...) (241e, p. 51)

(...) Es claro que he debido de oírlo de alguien (...) **Henchido como tengo el pecho**, duende mío, **me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores**. Pero, (...) **estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo** (...) (235c, d; p. 39)

Y también el efecto de equívoco que produce la lectura de un texto retórico escrito por otro:

Sócrates:

Confío, mientras sigas siendo el que eres, en lo que dices. (243e, p. 55)

(...) no salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura, **me parecías como encendido**. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, **al seguirte, he entrado en delirio contigo**, ¡oh tú, cabeza inspirada! (234d, p. 37)

¿Por qué esta serie de equívocos, malentendidos y afectaciones supondrían una transformación de la relación del sujeto con el lenguaje? ¿En qué sentido producirían y realizarían la fisura del ser? Hay argumentos y escenas en las cuales esta dimensión del “*equivoco*” inauguraría una especie de doble régimen de funcionamiento subjetivo, estaría surgiendo o se estaría mostrando una especie de opacidad o fisura subjetiva marcada por tensiones internas (presencia *vs.* apariencia; ser *vs.* apariencia; verdad *vs.* verosimilitud; oralidad *vs.* escritura). Se produciría una pérdida o “aturdimiento” del ser del sujeto – como si, desde el punto de vista de la oralidad, el régimen de lo escrito, al restarle “presencia” al sujeto, al colocar otras mediaciones y tender hacia una concepción representativa/ ingenua/ analítica

de la verdad, dejase al sujeto más “atolondrado”, menos vivaz o menos conectado, desorientado y desarraigado en relación a la dimensión de la oralidad y la verdad.

#### 4.8. El “yo textual” platónico: efecto de autoría

Para el mundo socrático, la transformación en torno a los valores de lo oral-escrito traerían un *empobrecimiento subjetivo*. La posición retórica supondría que ya no es necesario conocer la verdad sobre las cosas para hablar sobre las cosas. Como no hay fundamento en la verdad, se producen vaivenes y oscilaciones como, típicamente, el cambio de opinión de Fedro sobre el discurso de Lisias y Lisias mismo. La ausencia de fundamento en la verdad conllevaría asimismo a oscilaciones y cambios repentinos en la evaluación sobre los otros (subestimación; sobrestimación):

Sócrates:

Ridícula, muchacho, es la decisión a la que te refieres, y mucho te equivocas sobre tu compañero, **si piensas que es así de timorato**. Igual crees también que su detractor decía seriamente lo que decía. (257c-d, p. 80).

(...) Sólo presté atención a lo retórico, aunque pensé que, al propio Lisias, **no le bastaría con ello**. (...) (234e, p. 38)

(...) Yo creo que esto es asunto en el que **hay que ser condescendiente con el orador y dejárselo a él**. (...) (236a, p. 40)

La oscilación en la evaluación de quien enuncia se asocia al problema de la autoría de la palabra y el anonimato de la verdad. En varios lugares del *Fedro* se hace referencia al modo en que la posición retórica aparece asociada a un efecto de autoría, vinculada a veces –como referimos arriba– al panegírico y la logografía. El efecto de autoría surgiría aquí como una especie de *compensación segunda* de la palabra huérfana, estrago producido por la escritura alfabética –en su tendencia científicista, logicista, de conocimiento– sobre la dimensión de la verdad. La orfandad de la palabra, comprendida como pérdida de la posibilidad de “*ayuda del padre, ya que [las letras, las palabras escritas] solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas*” (275e, p. 128), se compensa con el efecto de autoría, la autoría como

un “nuevo padre” que garantizaría el sentido y la verdad de lo que se dice. El efecto de autoría surge como un efecto de lo escrito, en contraposición o tensión de la posición de enunciación oral arraigada en la verdad. En un momento del diálogo entre Fedro y Sócrates, la mayéutica de este último, cargada de ironía, refiere muy bien este punto:

Sócrates:

(...) en el templo de Zeus en Dodona, **las primeras palabras proféticas provenían de una encina**. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que **se conformaban con oír a una encina o a una roca**, solo con que dijese la verdad. Sin embargo, **para ti la cosa es diferente, según quien sea el que hable y de dónde**. Pues **no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera**. (275b, p. 126).

Los hombres de la antigüedad, los hombres de entonces, “*se conformaban con oír a una encina o a una roca*”. El acento estaba en la verdad de la palabra y no en su posible “autoría”, que sería un efecto posterior, ya perteneciente al universo de la escritura.

En el capítulo 2 hicimos referencia a la herramienta teórico-metodológica del “yo textual” como construcción que permitiría mostrar el modo en que las formaciones subjetivas se producen en una relación compleja con efectos derivados de la escritura alfabética. Usando un vocabulario moderno, decíamos que el platonismo inaugura un movimiento al mismo tiempo “subjetivante” y “desubjetivante”. Con el platonismo se da inicio a un rumbo “analítico”, el del método y el conocimiento. Este rumbo estaría marcado por la propia afectación del sujeto por la escritura, condensándose en las formaciones históricas que denominamos “yo textual”. El “yo textual” platónico se muestra aquí como *efectos de autoría*.

Con el análisis del *Fedro* se observa la tensión constante entre la disposición hacia la verdad y los desencuentros, equívocos y desarraigados vinculados al “mal uso de la palabra”. Las fisuras que la escritura alfabética produciría en la “unidad” lenguaje-ser-verdad tienen como uno de los efectos de compensación a la autoría, que puede ser comprendida como una de las formaciones específicas e históricas de “yo textual”. En un intento de reparación de estas fisuras

que introduce la escritura alfabética parecen crearse efectos e instrumentos que profundizan aún más el estrago. La autoría ejerce una “suplencia” de la relación con la palabra y la verdad perdidas (situación de enunciación, arraigo de la palabra).

Vimos cómo la analítica se constituye en una reactualización y expresión de la paradoja de Platón. La tentativa de reparación de esta fisura de la unidad del ser va configurando expresiones de un yo textual que podrá corresponderse con la actividad tendiente a una *unidad analítica del ser*. Con la “paradoja de Platón” se muestra el modo en que el rumbo del conocimiento, del método y de lo “analítico” paulatinamente invade el dominio de la espiritualidad/ inquietud de sí.

Pasamos ahora a trabajar el sujeto estoico helenístico-romano, en la figura de Séneca y su texto *Sobre la tranquilidad del espíritu*.

#### **4.9. Sujeto estoico, cuidado de sí helenístico-romano**

El texto "Sobre la tranquilidad del espíritu" fue escrito en el período histórico correspondiente al Alto Imperio. Se enmarca en el “período helenístico-romano” que abarca de Alejandro Magno [356-323a.C], el Macedonio, hasta el Imperio romano (fines del siglo IV a.C.<sup>35</sup> – fines del siglo I a.C.).

Desde fines del siglo III a.C. los romanos habrían entrado en contacto con el mundo griego y descubierto la filosofía. Hadot (1995) sostiene que a menudo se ha presentado a este período helenístico como una fase de “decadencia” de la civilización griega, que ya se encontraría “degenerada” por su contacto con Oriente. Según Hadot (1995), una de las causas

---

<sup>35</sup> Hacia fines del siglo IV a.C. la actividad filosófica se concentraría en Atenas en, fundamentalmente, cuatro escuelas: la Academia, fundada por Platón; el Liceo fundado por Aristóteles; el Jardín fundado por Epicuro y la Stoa fundada por Zenón; a estas escuelas se le agregan el escepticismo/pirronismo, y el cinismo. Todas ellas se caracterizarían por una particular elección de vida, una opción existencial; todas esas filosofías pretendían ser terapéuticas, requerían del hombre una opción radical, y con ello un cambio en el modo de su ser y pensar.

de este juicio se encontraría en la idea de que, con la transición del régimen democrático al monárquico, es decir, con el fin de la libertad política, “se habría extinguido la vida pública de las ciudades griegas” (p. 106). Los filósofos, una vez que habrían abandonado el esfuerzo especulativo de Platón y Aristóteles y la búsqueda de formar a hombres políticos que transformaran la ciudad, “se habrían resignado (...) a proponer a los hombres, privados de la libertad política, un refugio en la vida interior” (p. 106). No obstante, Hadot (1995) entiende que esta idea es errónea. Se presupone que la pérdida de la libertad habría provocado una disminución de la actividad filosófica, que la imposibilidad de actuar en la ciudad habría derivado en una dedicación a la *interioridad*, desarrollándose una moral del *individuo*... pero Hadot (1995) sostiene que las cosas serían más complejas, que no estamos ante un período de “decadencia” sino, por el contrario, de intensa actividad cultural, política, religiosa y atlética.

En su abordaje de la espiritualidad, Foucault (1981-1982/2014a) destaca tres momentos de la *epimeleia heautou*. El segundo de ellos se correspondería con los primeros dos siglos de nuestra era, la “edad de oro” de la “cultura de sí” o “cultivo de sí mismo”.

Foucault (1981-1982/2014a) introduce una importante precisión sobre la relación entre técnica de vida e inquietud de sí. De modo general, Foucault localiza en el centro de la problemática que estamos analizando (y de toda y cualquier práctica o proceso de subjetivación) a la *técnica de vida*: “El ser humano es tal, su *bios*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la de la *tekhne*. (...) el precepto de ‘ocuparse de sí mismo’ se formula dentro de esta forma general de la *tekhne tou biou*” (p. 426).

Foucault distingue los modos en que, en la Grecia clásica y el período helenístico-romano, se organizó diferencialmente la relación entre “técnica de vida” y “cuidado de sí”. Foucault distingue la *ciudad*, la *ley* y la *religión* como tres espacios (o dominios, o prácticas)

de actividad en relación a los cuales el sujeto organiza su técnica de vida, pero Foucault introduce la siguiente precisión, destacando el problema de la libertad: “[en la cultura griega clásica] la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica.” (p. 426). En tal sentido, “la *tekhne tou biou* se inscribe (...) en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida” (p. 426). Este “hueco”, digámoslo así, sería el espacio del sujeto, el espacio del sí mismo al que cabe cuidar y del cual hay que ocuparse para poder participar -tal como Sócrates le recomienda a Alcibíades- en la ciudad, en la política, en el cuidado de los otros. Entonces, sobre la Grecia clásica, afirma Foucault: “La *epimeleia heautou* se inscribe, por ende, en la necesidad de la *tekhne* de la existencia” (p. 426), existencia que corresponde a un modo específico de organización de la vida, en este caso, a un modo en el cual la *epimeleia heautou* funciona como un prerrequisito, como una necesidad previa del sujeto antes de participar como ciudadano en la política y efectivamente cuidar de los otros.

Pero, según Foucault, en la época helenística y del Alto Imperio, se habría producido una “inversión” o “torsión in situ” entre *epimeleia heautou* y técnica de vida. De cierto modo, las prácticas de cuidado de sí toman cuenta de la existencia de una forma diferente: la inquietud de sí *se autonomiza de esa necesidad* de servir a la ciudad, la ley o la religión, “una inquietud de sí que ahora se ha convertido en general y absoluta” (p. 427), transformándose en cultura de sí. De cierto modo, la inquietud de sí pasa a gobernar todo el arte de vivir, y la vida entera es considerada como prueba. Foucault (1981-1982/2014a) pregunta: “¿Cuáles son el sentido y el objetivo de la vida con su valor formativo y discriminante, de la vida considerada como prueba?”, y responde: “Pues bien, justamente, formar el yo” (p. 427).

Lo que en la Grecia clásica Foucault definía como un “hueco” entre los tres dominios (la libertad del sí mismo, entre ciudad, ley y religión), en el período helenístico y romano este

hueco se transforma en un espacio de libertad del sujeto que se construye a partir de las determinaciones de las prácticas/ disciplinas de la cultura de sí, que van formando al yo. Sería preciso vivir la vida de tal manera que en todo momento uno se preocupe por sí mismo para, al final de la existencia, lograr obtener a través de la *tekhne* una relación determinada consigo mismo. Esa culminación será la recompensa de una vida vivida como prueba. A través de esta *tekhne*, se vive para sí y se forma el yo. A este proceso de formación del yo en el período helenístico-romano Foucault lo refiere como “auto-finalización” o “auto-subjetivación” (p. 214).

No se trataría de una “regla de vida” sino de una *tekhne tou biou*, de un *arte de vivir*. El fin es hacer de la vida el objeto de una *tekhne*, hacer de ella una obra bella y buena que implicará una libre elección. La vida que se alcanza no obedece a una regla sino a una *forma*: se debe dar a la vida un estilo. Los ejercicios y las prácticas no tendrán la meta de regular la vida por prohibiciones sino *constituir un estilo de vida*.

En la Antigüedad el sujeto y su ideal tendría como centro la *acción*, en particular, la “acción recta”. En los antiguos el ideal se vincularía con establecer en el yo cierta rectitud entre actos y pensamientos. Implicaría una actuación correcta según "principios verdaderos", constituyendo un *yo de la acción ética correcta*. En estas prácticas de *apropiación* del discurso verdadero, Foucault (1981-1982/2014a) no encuentra el objetivo de *aprender* la verdad sobre el mundo o sobre uno mismo, sino de *asimilar, incorporar*, en un *sentido casi fisiológico*, los discursos verdaderos que asisten a afrontar los acontecimientos externos, así como las pasiones internas. El *logos* se establece como una “armadura” y también como salvación, conformando un *equipamiento*.

El *objetivo espiritual* de las prácticas de este período será el de alcanzar cierta mutación/transfiguración de sí mismo como sujeto de acción y sujeto de conocimientos verdaderos. La

ascética en la filosofía del Alto Imperio, con su sistema de ascesis-ejercicios, permitirían transformar el discurso verdadero en *ethos* –puesta en acción–: tendrían como consecuencia que el individuo se convierta en sujeto activo de discursos de verdad. Se trata de una ascética que, a diferencia de las derivas del platonismo en el neoplatonismo, no se organiza en torno al autoconocimiento:

[Mientras] que en la gran *mneme* arcaica la verdad resplandecía justamente cuando el canto volvía a elevarse, en este caso [estoicos] todas las repeticiones verbales deberán ser del orden de la preparación. Para que pueda (...) llegar a integrarse al individuo y gobernar su acción (...) para ello, habrá que hacer antes (...) todos esos ejercicios de rememoración (...) se recordarán efectivamente las sentencias y proposiciones, se reactualizarán los *logoi*, y se los reactualizará pronunciándolos concretamente. Pero en el momento en que el acontecimiento se produzca, será preciso que el logos se haya convertido en el **sujeto mismo de la acción**, que el sujeto mismo de la acción se haya convertido en logos a tal punto que, sin tener siquiera que volver a cantar la frase, sin tener siquiera que pronunciarla, actúe como hay que actuar (...) [Se] pone en juego en esta noción general de la *askesis* (...) otra forma de *mneme*, todo otro ritual de la reactualización verbal y de la puesta en práctica, toda otra relación entre el discurso que se repite y el brillo de la acción que se manifiesta. (pp. 312-313)

Ahora querría pasar a un estrato muy distinto de la ascesis, cuyo eje principal ya no será la escucha y la recepción del discurso de verdad. El eje principal de este nuevo estrato (...) de la ascesis, será (...) la *puesta en acción de esos discursos verdaderos*, su *activación*, no simplemente en la memoria o el pensamiento (...) sino *en la actividad misma del sujeto*, es decir: cómo convertirse en el sujeto activo de discursos de verdad (...) transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*. Esto es lo que constituye lo que corrientemente se llama *askesis* en sentido estricto. (...) La ascética (...) el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual determinado. Entiendo por “objetivo espiritual” cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y sujeto de conocimientos verdaderos. (p. 394)

#### 4.10. Séneca y *Sobre la tranquilidad del espíritu*

Séneca perteneció a la escuela estoica fundada por Zenón a fines del siglo IV a. C. La presencia de la doctrina de esta escuela se habría encontrado viva hasta el siglo II d.C., en el imperio romano. Séneca fue heredero de la Stoa antigua, de Zenón y de Crisipo, así como de

Panecio y Posidonio. Sus aportes habrían poseído una deriva religiosa a partir de Epicteto y Marco Aurelio.

Séneca, “el filósofo más relevante de todos los estoicos” (Díaz Torres, 2019, p. 11) nació en Hispania, en el siglo I. Fue uno de los primeros ciudadanos romanos de provincias que habría alcanzado el honor de ser cónsul. Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón fueron los emperadores que habrían marcado la vida del Imperio durante la época en que vivió Séneca.

Estuvo muy familiarizado con las obras de Cicerón y Virgilio. No obstante, entre varias de las influencias que habría tenido, la de Átalo, griego y estoico, admirado por el padre de Séneca, habría sido de gran intensidad. A los veinte años Séneca habría quedado definitivamente convertido a la filosofía estoica que profesó durante quince años hasta entrar en la carrera pública, en la que concilió ambas cosas –actividad filosófica y modo de vida espiritual junto a la vida política–. Su función pública era senatorial. Aunque sin el éxito que esperaba, influenció de forma pública y privada al emperador Nerón. A los setenta años habría abandonado su cargo y, posteriormente, se habría suicidado.

En cuanto a la obra filosófica de Séneca, en general, se trata de escritos breves de carácter moral en forma dialogada o epistolar; se trató de una producción filosófica vertida en forma de consolaciones y diálogos. Entre sus obras se encuentra "Sobre la tranquilidad del espíritu", escrita entre los años 53 y 54.

Díaz Torres (2019) define del modo siguiente lo que sería, para Séneca, vivir:

[vivir es] el esfuerzo perfeccionador que se nutre de un elemento interior –la voluntad guiada por el entendimiento– y de otro exterior –las verdades que impregnan el alma– que se unen de manera insoluble a fin de que el vivir sea uno solo, sin discrepancia, en pensamiento y en obra. (p. 29)

La obra moral de Séneca tendría una finalidad profundamente perfeccionadora de la persona humana. Busca insistir más en los aspectos prácticos de la moralidad, intentando "con

intensa pasión convencer y prescribir", lejos de un estoicismo primitivo "profundamente teórico" (p. 30). En cuanto a la educación, plantea que podría *mitigar*, pero no corregir de manera absoluta. El alma requeriría ejemplos o modelos concretos dignos de seguimiento, maestros que actúen como protectores, colaboradores o correctores: "resulta muy beneficioso tener a quien dirigir la mirada y a quien se juzgue que está presente en los pensamientos propios, y realizar cuanto se tenga que hacer como si tal persona nos contemplase" (Díaz Torres, 2019, p. 33).

El método dialéctico habría sido empleado por los estoicos para su enseñanza, pero no sin una doctrina presentada en conformidad con un establecimiento sistemático y riguroso. Con ello se tendría el fin de "crear un núcleo sistemático muy concentrado, a veces hasta condensado en una breve sentencia" (Hadot, 1995, p. 121). Allí radicaría la mayor fuerza persuasiva, una mejor eficacia mnemotécnica. Se establece también un valor psicagógico ya que esas sentencias logran producir en el oyente o lector un efecto en su alma. En las exigencias de la coherencia lógica radicaría la fuerza.

El discurso filosófico estoico contaba de tres partes: la física, la lógica y la ética. La lógica aparecería como dominio del discurso interior, habría que "vigilar el discurso interior para ver si no se le introdujo un juicio de valor erróneo" (Hadot, 1995, p. 152). Tanto la física estoica como la lógica no sólo serían una teoría abstracta sino un asunto de ejercicio espiritual.

La actitud fundamental del estoico es esta atención continua que es tensión constante, conciencia, vigilancia a cada momento. Gracias a esta atención, el filósofo siempre está perfectamente consciente no sólo de lo que hace, sino de lo que piensa (es la lógica vivencial) y de lo que es, es decir, de su lugar en el cosmos (es la física vivenciada).

El hombre atento siempre viviría en presencia de la Razón universal inmanente al cosmos. Según los estoicos intervendría una misma razón en la naturaleza (y la física), en la comunidad humana (y la ética) y en el pensamiento individual (y la lógica).

\*\*\*

La cura implica, necesariamente, considerar la relación con otro quien se encontraría en el lugar de maestro. En este contexto, al maestro se le demanda el aporte de la *verdad en tanto fuerza* que permita una transformación efectiva del modo de ser del sujeto. El objetivo de estos ejercicios será el de lograr convertirse en un *sujeto activo* de los discursos verdaderos. En los estoicos, en este período del cuidado de sí en que se produce una transformación hacia un cultivo de sí, los ejercicios implicarían una evaluación y un reconocimiento constante de la situación de enunciación en la que se encuentra cada sujeto. Estos ejercicios parecerían tener como objetivo hallar la *distancia adecuada entre enunciado y enunciación* para con ello ser capaz de alcanzar una forma determinada de “yo”. Este punto será desarrollado a lo largo del presente apartado.

#### 4.11. La intervención de Sereno

En *Sobre la tranquilidad del espíritu*, Séneca ofrece a Sereno preceptos, consejos prácticos y reflexiones filosóficas que le permitirían alcanzar la tranquilidad del espíritu. El alma requeriría ejemplos o modelos concretos dignos de seguimiento, proporcionados por el maestro. Séneca se posiciona como referente a quien dirigir la mirada. “[Con] intensa pasión [Séneca buscaría] convencer y prescribir”, alejándose de un estoicismo primitivo “profundamente teórico” (Díaz Torres, 2019, p. 30). Queremos comenzar llamando la atención sobre el modo en que Sereno describe su condición:

el rasgo que principalmente descubro en mí (¿Por qué razón, pues, no voy a confesarte la verdad como a un médico?) es el de **no** haberme liberado en conciencia de las cosas que temía y odiaba, **ni** haberme sometido de nuevo a ellas: me encuentro en un estado

aunque **no** pésimo **sí** quejumbroso y malhumorado al máximo: **ni** estoy enfermo **ni** estoy sano. (p. 267)

“Cómo es esta **inestabilidad de mi espíritu indeciso entre lo uno y lo otro** y que **no** se inclina animosamente **ni** a lo correcto **ni** a lo perverso” (p. 267).

“Me posee un amor **exagerado** a la austeridad” (p. 268).

Me rodea, cuando vengo de una larga estancia en la **sobriedad**, con gran esplendor el **lujo** y por todas partes resuena: **mi vista titubea un poco**, ante (...) [el lujo] alzo mi ánimo más fácilmente que mis ojos; así pues, me retiro no más corrompido sino más triste, y no ando tan altanero entre aquellas baratijas mías y se insinúa un **mordisco sigiloso y la duda de si es mejor aquello. Nada de esto me cambia, nada, sin embargo, deja de impresionarme.** (pp. 268-269)

Me parece correcto (...) **lanzarme a la política de lleno** (...) asumir cargos y haces (...) **[pero cuando] algo golpea mi ánimo**, poco habituado a verse zarandeado (...) regreso a mi ocio y, del mismo modo que también en los rebaños cansados, mi paso hacia mi casa es más ligero. **Me gusta encerrar mi vida entre paredes** (...) Pero cuando un texto especialmente enérgico me ha levantado el ánimo (...) me agrada saltar al foro (...). (p. 269)

(...) Temo o ir poco a poco **disolviéndome** o, lo que es más preocupante, **tambalearme** igual que uno que siempre está a punto de caer, y que tal vez sea más grave de lo que yo creo (...) Así, pues, te pido que, si tienes algún remedio con el que detener estas **vacilaciones** mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad. Sé que <estas> **fluctuaciones de mi espíritu** no son peligrosas ni provocan nada alarmante (...) no me siento agobiado por el temporal sino por el mareo: extírpame pues este mal, sea lo que sea, y socorre al que pena con la tierra a la vista” (p. 270).

Sereno describe un estado de ánimo simplificado y degradado, una percepción del mundo y de la realidad reducida y estrecha. Estos “estados del espíritu” de Sereno que organizan su realidad consisten en una *serie abierta de polaridades y oposiciones duales*, según los cuales la alternativa a un estado de ánimo o un estado del mundo parece ser solamente sus opuestos. La vida anímica del personaje está, digamos así, “dicotomizada”. A lo largo del texto se perfilan las siguientes polaridades:

<i>Liberado</i>	vs.	<i>Sometido</i>
<i>Sano</i>	vs.	<i>Enfermo</i>
<i>Correcto</i>	vs.	<i>Perverso</i>
<i>Austeridad, sobriedad</i>	vs.	<i>Lujo</i>
<i>Temor, odio, ánimo golpeado y zarandeado</i> ("cosas que temía y odiaba")	vs.	<i>Amor exagerado, ánimo alto y levantado</i>  ("amor exagerado a la austeridad", "nada (...) deja de impresionarme")
<i>Vida pública, apertura al mundo</i> ("lanzarme a la política", "asumir cargos", "saltar al foro")	vs.	<i>Vida privada, encierro exagerado</i> ("encerrar mi vida entre paredes", "amor exagerado a la austeridad")
<i>Palabras</i> <i>Palabras subordinadas a los hechos en sí</i> <i>Discurso espontáneo, discurso sobre el presente</i>	vs.	<i>Hechos en sí</i>  <i>Discursos distanciados de los hechos en sí, discursos que se avienen a categorías de hechos</i> ("me dejo llevar por los aires y con una boca ya no mía"). <i>Discurso pretencioso y que busca popularidad, discurso para la posteridad</i>

Esta descripción sirve para caracterizar *el espacio o la vida anímica del sujeto*. Sereno describe su vida anímica como si consistiese en *ocupar y recorrer un espacio en el cual el sujeto debe posicionarse, un espacio recorrido por fuerzas que deberían encontrar un equilibrio y control*, de los cuales, eventualmente, podrá surgir una posición, una estabilidad, una tranquilidad.<sup>36</sup>

En este “espacio” segmentable y analizable, recorrido por fuerzas que deben ser controladas, se prefigura e ilustra algunas características del “yo textual” estoico. La operación textual que se verifica no es la de un desciframiento ni la de una profundización –el desciframiento de un sujeto profundo que, mediante ese desciframiento, se vacía–, sino la de *un análisis, la ocupación, segmentación, parcelamiento y demarcación* de un espacio. Es una operación *en extensión*, como si hubiera un espacio o territorio que debe ser conquistado y que, al hacerlo, constituye la propia vida anímica.

En la descripción de Sereno de su propio estado de ánimo, las polarizaciones o “exageraciones” del sujeto delimitan el espacio de su vida anímica. El espacio de la vida anímica de Sereno tiene sus contornos definidos, está situado en el marco de ciertos polos o límites, pero esto no es suficiente para Sereno, que *aspira a la tranquilidad del espíritu*. Oscilar, dudar o “tambalearse” en el marco de cierto espacio no son señales de estabilidad ni tranquilidad. Este “espacio” debe ser ocupado y recorrido *de cierto modo*. El sujeto busca una posición de estabilidad y equilibrio, busca controlar las fuerzas que circulan por ese espacio de modo de poder fijar una posición.

---

<sup>36</sup> En el apartado 4.16. se desarrolla la idea de “independencia” estoica. Se trata de un “yo” volcado hacia lo exterior en busca de dominio. Se observan reiteradas *metáforas espaciales* para hacer referencia a la vida o “aparato psíquico”, en los estoicos. En Foucault (1981-1982/2014a) encontramos: “superficies de reflexión” (p. 165), “alcanzarse a sí mismo” (p. 223), etc.

Entre los polos, entre los extremos, no se verifica un punto de equilibrio, un "estado" que caracterice de modo más o menos estable o positivo al sujeto; lo único que se verifica como positivo es la *tendencia a la polarización*. La descripción del estado de ánimo de Sereno está saturada de *construcciones sintácticas negativas, opositivas y/o contrastivas* que refuerzan el sentido de su estado oscilante, e igualmente está saturada de *atributos negativos* que inmediatamente evocan y contrastan con el opuesto. Los únicos rasgos "afirmativos" atribuibles al sujeto parecen ser: "oscilante", "indeciso", "quejumbroso", "malhumorado". Véase las siguientes construcciones opositivas o contrastivas:

- *No X, ni Y* ("no haberme liberado en conciencia de las cosas que temía y odiaba, ni haberme sometido de nuevo a ellas", p. 267).
- *Aunque no X, sí Y* ("me encuentro en un estado aunque no pésimo sí quejumbroso y malhumorado al máximo", p. 267).
- *Nada X, nada Y*, o *Nada X, sin embargo, todo X* ("Nada de esto me cambia, nada, sin embargo, deja de impresionarme", p. 269)

Una frase o atribución negativa es reforzada y/o se polariza con una nueva frase o atribución negativa que delimita y/o determina el espacio de la negación anterior. En estos términos no predominan ni se estabilizan las atribuciones positivas.

Como afirmamos más arriba, este "paisaje subjetivo" de duda e indecisión, demarcado por polos y lugares, y recorrido por fuerzas que se oponen entre sí; este paisaje subjetivo, de todos modos, es suficiente para situar y darnos una idea del *espacio* en el que el sujeto se enmarca y define. No obstante, decíamos también, *la oscilación entre polos es insuficiente*, y el sujeto, para encontrar la tranquilidad del espíritu, debería ser capaz de tomar otra posición.

#### 4.12. Una "distancia externa"

En los propios términos que usa Sereno reconocemos ese espacio al que venimos haciendo referencia, metáfora espacial que prefigura la vida anímica del sujeto de la acción. Pero también, hacia el final de su intervención (p. 270), este "espacio" comienza a reconocerse

como una "*distancia externa*", de un sujeto orientado hacia la actividad y la acción. Sereno describe esta "distancia externa", aunque no pueda encontrar en ella su punto de equilibrio:

(...) en [cada caso] (...) me persigue esta inestabilidad de mis **buenas intenciones**. (...) **miramos con confianza lo que nos es familiar** y esa predisposición siempre estorba nuestro juicio. **Pienso que muchos podrían haber llegado a la sabiduría, si no hubiesen pensado que ya habían llegado**, si ciertas cosas no las hubieran disimulado en ellos, atrás no las hubieran pasado por alto cerrando los ojos (...) Pues no tienes por qué juzgar que <nos> echamos a perder más por la lisonja ajena que por la nuestra. ¿Quién se ha atrevido a decirse la verdad? ¿Quién, situado entre rebaños de aduladores y halagadores, no se ha encomiado él mismo mucho más? (...) (p. 270)

¿En qué sentido "*distancia externa*"? Sereno nos proporciona sus términos y sentido, describiendo su contorno y sus límites. Nótese, por un lado, la referencia a las "buenas intenciones", a aquello que es "familiar" y confiable aunque "estorba nuestro juicio", y también la disimulación, la adulación y el halago. Por otro lado, nótese la referencia a aquello que sería la "verdad" sobre uno mismo, y a la verdadera "sabiduría". En todas estas expresiones se reconoce la "distancia externa" del sujeto de la acción; una distancia respecto a la cual Sereno es lúcido y consciente, aunque no logre situarse y posicionarse *en* ella como sujeto (estoico), porque hacerlo sería alcanzar o ir encontrando el equilibrio.

El sujeto comienza a determinarse como una "*distancia externa*" delimitada por la interacción entre estos polos, oscilaciones, lugares y fuerzas, que pueden, además, organizarse como un llamado o impulso a la acción. Este espacio o distancia externa es dinámico, el sujeto puede conquistar y expandirse hacia nuevos espacios y lugares, o, por el contrario, puede resignar y retirarse.

La "distancia externa" siempre parece tener, como uno de sus polos, una referencia a la "realidad" del sujeto, pudiendo adquirir la forma de un anhelo, una "pretensión" (p. 270), un "ansia" (p. 290). La distancia es externa como la distancia entre el atleta y su meta; como en el término "intención", la distancia entre el estado actual del mundo y la situación que el sujeto aspira y ambiciona: "*Pienso que muchos podrían haber llegado a la sabiduría, si no hubiesen*

*pensado que ya habían llegado*” (p. 270). Términos como “intención”, “ambición” o “pretensión” condensan y permiten figurarse modos de esta “distancia externa”, modos en los cuales la “realidad” del sujeto se plantea como punto de referencia actual, presente, abriéndose en relación a ella el espacio de la acción, por ejemplo, la intención, pretensión o ambición de cambiar la realidad. La “distancia externa” puede adoptar la forma de la distancia entre los “hechos” (la verdadera “realidad”) y las “palabras”, resultando en un llamado a la acción, a recorrer la distancia entre unas y otros, o como una posibilidad de “ajustar” o disminuir la distancia entre hechos y palabras, como en el siguiente pasaje de Sereno:

En mi quehacer creo, por Hércules, que es mejor fijarse en los hechos en sí y hablar basándose en ellos, subordinar además las palabras a los hechos. (p. 269)

Debe considerarse la constelación de hechos y palabras que está en cuestión, en cada caso. Sereno se siente agobiado por su realidad..., sin embargo, anhela ajustarse a “la realidad”. Téngase en cuenta que ese trecho que acabamos de transcribir surgiría del universo reducido, simplificado (dicotomizado) y sufriente que Sereno describe de sí mismo. Este punto, el del “ajuste a la realidad”, aparecerá como un elemento crucial en el “remedio” que le prescribirá Séneca.

En principio, entonces, debe concebirse más de una experiencia de la “distancia externa”. Una forma correspondería a un discurso de verdad en el cual los deseos y anhelos del sujeto estarían más o menos calibrados y regulados en relación a un *sentido de realidad* (los “hechos”), aquella referencia que el sujeto habría logrado construir como centro o punto de equilibrio en/ de su subjetividad. Las dos referencias siguientes ilustran este punto:

[El **sabio**] no ha de andar temerosamente ni tanteando con el pie; pues es tan grande su confianza en sí mismo que **no duda en hacer frente a la suerte y no está dispuesto a cederle su posición** (...) todo lo hará con tanto celo, con tanto esmero como suele un hombre escrupuloso e íntegro guardar lo que le han confiado. (p. 287)

(...) lo que deseas es algo magnífico y sublime y cercano al dios: **no dejarse agitar**. Esta **disposición inmutable** del espíritu la llaman los griegos *euthymía* (...) yo la llamo

tranquilidad (...) hay que designar la cuestión de que se trata con un nombre que debe tener la esencia del vocablo griego, no su apariencia.<sup>37</sup> Queremos saber, entonces, cómo logrará el espíritu avanzar siempre con rumbo inalterable y venturoso, y mostrarse favorable a sí mismo y mirar contento sus bienes y no interrumpir esta satisfacción, sino **mantenerse en un estado apacible, sin engreírse nunca ni deprimirse**: esto será la tranquilidad. (...) (p. 271)

Pero, como sabemos, el rumbo argumentativo de *Sobre la tranquilidad del espíritu* no es la condición del “sabio” ni el estado de “tranquilidad”, sino más bien el padecimiento de un sujeto que no encuentra el equilibrio frente a determinadas realidades que le son esquivas y que no encuentra el modo de posicionarse ante ellas; un sujeto que puede estar más o menos desplazado o desajustado en relación a los “requerimientos” de la situación/ realidad:

(...) Atenodoro **cedió demasiado ante las circunstancias** (...) (p. 276)

Ante todo es preciso valorarse a sí mismo, porque generalmente **nos imaginamos poder más de lo que podemos**: uno da un resbalón por la confianza en su elocuencia, otro le ha impuesto a su patrimonio más de lo que podía soportar, otro ha abrumado su cuerpo endeble con una tarea fatigosa. La **timidez** de algunos es poco apropiada para los asuntos oficiales, que requieren una expresión enérgica; la **terquedad** de otros no dice con la corte; unos no tienen su **ira** bajo control y un enfado cualquiera los exalta hasta las palabras temerarias; otros no saben contener su **ingeniosidad** y no se abstienen de las bromas peligrosas: para todos estos el reposo es más práctico que una ocupación; el **altanero e intolerante** por naturaleza, que evite unas tentaciones de una libertad que va a perjudicarlo. (p. 279)

Nótese cómo se nombran las causas que conducirían a producir un “desajuste” entre los requerimientos que el sujeto recibe del mundo y sus posibilidades de acción en su realidad y condición particulares, porque “*nos imaginamos más de lo que podemos*”: exceso de confianza, timidez, terquedad, ira, enfado, ingeniosidad, altanería, intolerancia, entre otros, serían factores que, *cuando se presentan en exceso*, pueden llevar al fracaso de la oratoria; a colocar el patrimonio en riesgo; al abrumamiento del cuerpo; en fin, al desborde de la jerarquía y del

---

<sup>37</sup> Nótese que se refiere al significado como “esencia”, y al significante como “apariencia”. Aclaremos que el objetivo de esta tesis no será abordar y profundizar en lo teorizado sobre el lenguaje en el estoicismo acerca del significante, el significado, lo corporal e incorporeal.

funcionamiento institucionales. La depresión y el engreimiento también aparecen como dos extremos que distancian al sujeto de los requerimientos de la situación. En la referencia a Atenodoro, “ceder a las circunstancias” parece señalar una fuerza contraria al “exceso de confianza”, pero el resultado es similar: el desajuste y/o desequilibrio entre el sujeto y su realidad.

#### 4.13. La intervención de Séneca

Poco después de haber comenzado su intervención, Séneca realiza una larga referencia al consejo ofrecido por el filósofo estoico Atenodoro sobre el tedio, y cómo evitar y/o combatir este peligroso estado del alma. Con la referencia a Atenodoro, Séneca introduce una tercera voz, que funciona como una especie de transición o pasaje entre el discurso doliente de Sereno y la palabra y la posición del maestro. La posición de Atenodoro es la de un maestro que ofrece su consejo y su ejemplo –en eso se parece a Séneca– pero exagera, polariza, dicotomiza –en eso se parece a Sereno:

Contra este tedio me preguntas qué recurso pienso que hay que emplear. El mejor sería, según afirma Atenodoro, mantenerse ocupado en la acción y en la dedicación a la política y en los cargos públicos. En efecto, igual que algunos pasan el día al sol y en el entrenamiento y cuidado de su cuerpo (...) así para vosotros que preparáis vuestro espíritu para la contienda política es de lejos lo más conveniente estar en actividad (...). *"Pero –dice [Atenodoro]–, puesto que en medio de esta ambición tan desahogada de los hombres, con tantos calumniadores (...) la sinceridad está mal preservada y siempre va a haber algo que estorbe más que algo que concluya bien, **hay que retirarse del foro y de la vida pública**, pero un gran espíritu tiene donde explayarse sin restricciones incluso en la vida privada (...) [y sus] acciones más notables se dan en la soledad. Sin embargo, se recatará de tal manera que, donde quiera que esconda su ocio, continúe queriendo ser útil a los hombres (...) con su talento, con su palabra, con su consejo (...) [Quien] anima a la juventud (...) desempeña en privado una función pública (...)"*. (pp. 274-275) [La cursiva es mía]

Primera polarización: la *vida privada*, la soledad, la palabra y el consejo practicados por un "gran espíritu" como remedio contra la *vida pública* donde prevalece la ambición, la calumnia, la hipocresía y el fingimiento. Un poco más adelante, la referencia directa a Atenodoro continúa del siguiente modo:

(...) *Si te consagras a los estudios, habrás eludido todo el hastío de la vida (...) a muchos atraerás a tu amistad y acudirán a ti los mejores (...) En efecto, si eliminamos toda relación y repudiamos al género humano y vivimos solo pendientes de nosotros mismos, a esta soledad, carente de todo estudio, seguirá la falta de quehaceres: procederemos a levantar unos edificios, a derribar otros, y a desviar el mar y hacer subir el agua contra las dificultades del terreno y a malversar el tiempo que la naturaleza nos ha dado para nuestro consumo (...).* (p. 275)<sup>38</sup>

Segunda polarización: por un lado, la consagración al estudio como práctica de sociabilidad virtuosa y elevada (un remedio contra el tedio asociado al ensimismamiento solitario y "carente de todo estudio"); y por otro, su contracara, el derroche y desperdicio (de tiempo, recursos, energías) resultante de una "hiperactividad" o exceso grandilocuente de actividad ("levantar unos edificios", "desviar el mar" etc.). La forma de este argumento dicotómico es: *Si x, entonces y; si -x, entonces -y.*

La referencia a Atenodoro, entonces, puede ser comprendida como parte de la estrategia de Séneca de mostrar a Sereno sus "exageraciones", esto es, el modo dicotomizado y polarizado con que se posiciona frente a los diferentes hechos y aspectos de su vida. Entonces, frente a estas exageraciones y polarizaciones, ¿qué rumbo adopta la intervención de Séneca? En primer lugar, destaquemos la breve referencia que Séneca realiza al modo en que el discípulo, Sereno, debe relacionarse o posicionarse ante la palabra del maestro:

Indaguemos en general cómo se puede llegar a (...) [la tranquilidad]: tú tomarás lo que quieras de **un remedio universal**. Por ahora hay que sacar al medio el vicio entero, para que cada cual identifique su parte en él (...). (p. 271)

Las palabras del maestro forman parte de un "remedio universal", y el discípulo debe "tomar" de allí "lo que quiera", lo que le conviene. Estos términos condensan el molde o formato lógico que preside la relación maestro-discípulo entre los estoicos: el valor *universal* de las palabras de Séneca junto al modo *particularizado* en el cual, eventualmente, tales palabras se presentan ante Sereno, se diferencian y guardan distancia de la operación de

---

<sup>38</sup> En *cursiva* la cita o referencia directa de Séneca a Atenodoro.

incorporación personal o *singular* que este último deberá realizar. Se trataría de “transformar los principios teóricos en una ‘fuerza victoriosa’”, asignar un lugar “a la verdad en cuanto fuerza” (Foucault, 1980/2016, p. 25). El discurso de Séneca debe considerar el momento oportuno, deberá tener en consideración la ocasión, el *kairos*, que va a depender exclusivamente del momento del dirigido.

Segundo elemento a destacar: poco a poco, Séneca comienza a introducir y a enfatizar un elemento clave, la *gradación de situaciones*, la importancia de comprender y representar las situaciones en un marco de gradualidad y diversidad de opciones. Después de *mostrar* la dicotomización y polarización en Sereno y Atenodoro, se despliegan en el texto una serie de ejemplos o escenas concretas, ejemplos de la vida de los sujetos, describiendo situaciones que se ordenan según *matices, escalas, gradaciones*, ofreciendo una imagen no dicotomizada de la vida anímica. Traeremos aquí ahora algunos de estos ejemplos o escenas. En primer lugar, el comentario de Séneca a la posición de Atenodoro:

Me parece, queridísimo Sereno, que Atenodoro cedió demasiado ante las circunstancias, que las rehuyó demasiado pronto. Y no voy yo a negar que a veces haya que retirarse, pero **retrocediendo gradualmente** y salvando las enseñas, salvando el honor militar (...). Esto pienso que ha de hacer la virtud y el amante de la virtud: si triunfa la suerte y trunca la posibilidad de actuar, **que no huya inmediatamente** dando la espalda y sin armas (...) como si hubiera algún lugar hasta donde no puede la suerte perseguirlo, sino que se aplique **con más parsimonia** a sus cargos y **encuentre con discernimiento** algo en lo que sea útil a su ciudad. (p. 276)

Séneca recoge los términos de Atenodoro, pero introduciendo matices, planteando salvedades: "*retrocediendo gradualmente*", "*que no huya inmediatamente dando la espalda*", "*parsimonia*", "*discernimiento*" ... Atenodoro cedió demasiado ante su suerte: no solamente abandonó su posición, sino que la abandonó *demasiado apresuradamente*. Frente a esa demasía, entonces, Séneca propone *gradualidad* y *discernimiento* (razón), para encontrar lo que sea útil a la ciudad. Hasta el final del texto, pasa a predominar la gradualidad, los matices,

la escalaridad, la mediación, el tránsito parsimonioso por los cambios. ¿De qué modo se expresa esta gradualidad? Véase los siguientes recortes:

(...) cuando la naturaleza es reacia, el trabajo es en vano. Hay que **valorar** después lo propio que emprendemos y **comparar** nuestras fuerzas con las cosas que vamos a intentar. (p. 280)

(...) Usa la razón para las dificultades: pueden **ablandarse las durezas, ensancharse los estrecheces y los pesares** abrumar menos a quienes los soporta sabiamente. (p. 286)

(...) primero deberemos **examinarnos** bien nosotros mismos, después los asuntos que vamos a emprender, después a causa de quiénes y con quiénes. (p. 279)

En estos materiales discursivos, y en otros que traeremos más adelante, identificamos algunos términos, frases o relaciones que funcionarían como *marcadores de gradualidad*:

- “gradualmente” (p. 276)
- “flexible” (p. 292)
- “(...) con discernimiento (...)” (p. 276)
- “(...) ablandarse las durezas (...)” (p. 286)
- “(...) ensancharse las estrecheces y los pesares (...)” (p. 286)
- “inclinarse” (p. 279)
- “valorar” (p. 280)
- “comparar” (p. 280)

El cuantificador “algunos” (p. 274), cuando aparece modalizando una oposición dicotómica (por ejemplo: “unos, x, otros, y, algunos, z”) puede funcionar como marcador de gradualidad. Se trataría, por así decirlo, del "arte" de *ser capaz de* realizar o construir transiciones moderadas y graduales entre situaciones o estados compuestos de palabras, razones, afectos y acciones. Comparar las propias fuerzas con aquello que se quiere emprender; fijar límites a los progresos personales; no dar libertad a la suerte; detenerse, limitarse para no ser arrastrado (por la suerte, los deseos, los pesares, etc.): "examinar", “valorar”, “comparar”, "ponderar" la situación del "sí mismo" –sus fuerzas, su naturaleza, sus capacidades– y los asuntos que van a emprenderse –el trabajo, etc.– permitirá alcanzar la distancia “justa”. Se vislumbra aquí un sujeto que, *en el espacio de la "distancia externa", a través de la táctica de la "gradualidad" o regulación atenta de palabras, afectos, hechos y acciones, construye una*

"*distancia justa*". El "remedio universal" ofrece el marco en el cual cada sujeto debe encontrar y/o producir su "distancia justa".

El principal atributo del sujeto para obtener y mantener esta "distancia justa" es la flexibilidad. La "*flexibilidad*" se constituye en remedio que conduce a la "tranquilidad":

(...) nos debemos hacer **flexibles**, para no encariñarse demasiado con los objetivos que nos hemos fijado y pasar a aquellos a los que nos desvíe el azar, y tampoco asustarnos del cambio de intenciones o de actitud, con tal de que no nos atrape la **volubilidad** [= demasiada flexibilidad], el vicio más contrario al sosiego. En efecto, también es seguro que resulta ansiosa y desdichada la **obstinación** [= poca flexibilidad], como que la suerte a menudo le arranca algo, y la volubilidad, mucho más penosa, pues jamás se reprime. **Ambos extremos son enemigos de la tranquilidad**, tanto no poder cambiar nada como no resistir nada. Sobre todo, el espíritu hay que retirarlo de todo lo externo hacia sí mismo: que confíe en sí mismo, que disfrute de sí mismo, que aprecie sus bienes, que se aleje cuanto pueda de los ajenos y se repliegue sobre sí mismo, que no acuse los daños, que se tome incluso la adversidad con benevolencia. (...) (p. 292)

Lo más adecuado será **no esforzarnos en cuestiones superfluas** o por una razón superflua, esto es, **no ansiar lo que no podemos alcanzar o**, una vez conseguido, **comprender tarde, después de tantos sudores, la vanidad de nuestros deseos**, esto es, que el esfuerzo no sea estéril, sin resultado, o el resultado indigno del esfuerzo. (pp. 290-291)

Nada, sin embargo, nos librará tanto de estos vaivenes del espíritu **como fijar siempre algún límite a nuestros progresos y no dar a la suerte la libertad** de dejarnos, sino detenernos nosotros mismos sin dudar mucho antes; así por un lado algunos deseos azuzaron nuestro ánimo, por el otro, siendo limitados, no nos arrastrarán a la desmesura y el desconcierto. (p. 286)

La *flexibilidad* se sugiere como una posición que permitiría distanciarse de los extremos que conducirían a la pena y a la intranquilidad del espíritu. Uno de estos extremos estaría dado por la intransigencia hacia los objetivos fijados ("obstinación"); otro, por el esfuerzo en lo superfluo, la falta de ajuste entre el esfuerzo requerido y el valor del objetivo buscado. La flexibilidad se coloca como forma de *posicionamiento justo* entre los objetivos trazados y la realidad del sujeto –sus condiciones, su naturaleza, sus fuerzas–. Asimismo, la flexibilidad implicaría una posición adecuada que brindaría libertad por tratarse de un buen modo de

posicionamiento ante los desvíos que el azar produce en los objetivos trazados. Se trata de *quitarle libertad a la suerte* y determinarse/ detenerse/ fijar límites para tornarse más libres.

Ante las dicotomizaciones de Sereno, Séneca propone *graduaciones* que habilitarían cierta libertad y alejamiento de la “volubilidad” y la “obstinación”. Estas dos posiciones pueden ser comprendidas como extremos del punto medio de la flexibilidad. Replegarse/ retirarse sobre sí mismo, posicionarse en el término medio, permitiría, en algunos momentos, resistir, y, en otros, producir cambios manteniendo la tranquilidad del espíritu. La libertad se alcanzaría al fijarse un límite (*“lo que depende de mí”*), detenerse a sí mismo, quitarle libertad a la suerte. Veamos el siguiente material discursivo:

**No le es posible** ser soldado: que se presente para las magistraturas. Ha de vivir como un particular: que se haga orador. **Le han impuesto** silencio: que ayude a sus conciudadanos con su callada asistencia. **Le resulta peligroso** incluso entrar en el foro: que en las casas, en los espectáculos, en los convites, se conduzca como un compañero bueno, como un amigo fiel, como un convidado discreto. **Ha renunciado** a las tareas de un ciudadano: que ejerza las de un hombre. (p. 276)

¿Qué ocurriría, si no quisieras guerrear si no fuera en calidad de general o tribuno? **Aunque otros** ocupen la primera línea **y a ti la suerte** te haya colocado entre los triarios, guerrea desde allí con tus palabras, con tus ánimos, con tu ejemplo, con tu espíritu: aún con las manos cercenadas encuentra en el combate cómo ser útil a su bando aquel que **mantiene, pese a todo, su posición** y ayuda con sus gritos. Tú haz algo similar: **si la suerte** te aparta del papel principal en la política, **mantén, pese a todo, tu posición** y ayuda con tus gritos y, si alguien te tapa la boca, **mantén, pese a todo, tu posición** y ayuda con tu silencio (p. 277)

Séneca va sugiriendo alternativas, gradaciones, deslices en relación a una supuesta posición inicial que un sujeto podría haberse fijado junto a sus objetivos. Mediante la muestra de diversos ejemplos logra dar cuenta de lo que sería una posición de flexibilidad. Ofrece alternativas diferentes, intermedias, que le permiten mantener o no renunciar inmediatamente a su posición, sin retirarse a la vida privada cuando la suerte es adversa al espíritu y sin mantenerse obstinado o fijado en objetivos inalcanzables o superfluos.

Estos ejemplos se van encadenando mediante el uso de diversos recursos retóricos. En el primer recorte seleccionado Séneca va mostrando los deslizamientos de una posición inicialmente fijada. En un principio determina diversos obstáculos a las metas – imposibilidades, imposiciones, peligros, renunciadas –, para luego proponer alternativas. El esquema argumentativo se presenta como una serie de frases paralelas: *No le es posible/ Le han impuesto/ Le resulta peligroso/ Ha renunciado a X [entonces] Y [ = diferencia de grado o matiz de X]*. La suerte aparece como otro de los obstáculos a los objetivos trazados por el sujeto por tratarse de *lo que no depende del sujeto*.

En la siguiente cita se hace referencia a la *mezcla* y la *alternancia* para figurar gradaciones y matices:

(...) **hay que mezclarlas y alternarlas**, la soledad y la multitud: aquella nos infundirá añoranza de las personas, esta, de nosotros; y **una será el remedio de otra**; el odio a la turba lo sanará la soledad, el tedio de la soledad, la turba (p. 297)

En Atenodoro y Sereno las dicotomizaciones siempre implicaban un cambio de ámbito radical (de lo público a lo privado, del tedio a la euforia, de la riqueza a la pobreza, etc.) En cambio, Séneca promueve pequeñas adaptaciones, cambios, flexibilidad, *manteniendo la posición* o manteniéndose lo más próximo posible a la posición en riesgo, sin cambios radicales.

A partir de lo expuesto hasta el momento es posible delimitar algunos elementos que, de alguna manera, interfieren o alteran el equilibrio del sujeto: (i) mal hábito o mala costumbre; (ii) la suerte; y (iii) el deseo. Véase algunas de las citas que ya abordamos anteriormente:

*El hábito/ lo familiar predispone la conducta y le otorga consistencia*

- “yo temo que el **hábito**, que confiere consistencia a las cosas, **hunda** más profundamente en mí **este defecto**: el trato prolongado infunde apego tanto a lo malo como a lo bueno” (p. 267);
- “Aquello que luego se torna familiar, **predispone a la conducta y estorba al juicio**” (p. 270).

*La suerte, la pérdida de posición y la interrupción de la acción*

- “Éste [el sabio] no ha de andar temerosamente ni tanteando con el pie; pues es tan grande su confianza en sí mismo que no duda en **hacer frente a la suerte** y no está dispuesto a cederle su posición (...)” (p. 287)
- “si triunfa la suerte y **trunca la posibilidad de actuar**, que no huya inmediatamente dando la espalda y sin armas (...) como si hubiera algún lugar hasta donde no puede la suerte perseguirlo, sino que se aplique con más parsimonia a sus cargos y encuentre con discernimiento algo en lo que sea útil a su ciudad.” (p. 276)
- “Nada, sin embargo, nos libraré tanto de estos vaivenes del espíritu como fijar siempre algún límite a nuestros progresos y no dar a la suerte la libertad de dejarnos (...)” (p. 286)

*Los deseos como llagas malignas*

- “detenemos nosotros mismos sin dudar mucho antes; así por un lado algunos **deseos azuzaron nuestro ánimo**, por el otro, siendo limitados, no nos arrastrarán a la desmesura y el desconcierto.” (p. 286)
- “Lo más adecuado será no esforzarnos en cuestiones superfluas o por una razón superflua, esto es, no ansiar lo que no podemos alcanzar o, una vez conseguido, comprender tarde, después de tantos sudores, **la vanidad de nuestros deseos**, esto es, que el esfuerzo no sea estéril, sin resultado, o el resultado indigno del esfuerzo”. (pp. 290-291)
- “a estas mentes, en las que los deseos han aflorado como **llagas malignas**, les causa placer el trabajo y el tadjín.” (p. 273)

#### 4.14. Enunciado/ enunciación

Haciendo referencia al sujeto y su modo de vida, en el apartado anterior afirmamos que el sujeto estoico, el sujeto que surge del intercambio entre Sereno y Séneca, es un sujeto que, en el espacio de la *distancia externa*, a través de la regulación atenta de palabras, afectos, hechos y acciones, aplicando tácticas de gradualidad, construye una *distancia justa* que le da al sujeto tranquilidad de espíritu y posibilidad transformativa.

La pregunta que nos formulamos ahora es la siguiente: ¿de qué modo el sujeto construye una relación con el lenguaje para obtener esta tranquilidad de espíritu? Para actuar por la vía de la gradualidad, para obtener la regulación atenta de palabras, afectos, hechos y acciones y construir una distancia justa, ¿de qué modo el sujeto debe relacionarse con el lenguaje? ¿Cómo

relacionar el “*sujeto de la acción del habla*”<sup>39</sup> estoico con la distinción enunciado/ enunciación? En el cap. 2 hicimos un recorrido sobre la distinción enunciado/ enunciación en la que acabamos destacando la dimensión del *acto* en Lacan, y del acto performativo y acto parresiástico en Foucault. ¿Cómo se nos presenta esta cuestión en relación al modo en que los filósofos estoicos trabajan/ se ejercitan con el lenguaje, determinando un modo histórico de relacionamiento, comprensión y producción entre el enunciado y el acto enunciativo?

En este apartado trabajaremos con la hipótesis de que la “*economía práctica*” de la *relación entre enunciado y enunciación* –los efectos que la relación o distancia material y concreta enunciado/ enunciación deslizan en la producción de subjetividad– *gobierna el sujeto estoico*. Nuestra hipótesis supondría que la relación enunciado/enunciación –la relación enunciado/ enunciación *específica del sujeto estoico*, relación que deberemos comprender en su historicidad concreta– sería el *principal elemento definicional del sujeto estoico*, su *modelo o principal característica*, como si la principal operación del sujeto estoico fuese, precisamente, la de situarse en una posición correcta (distancia justa) entre enunciado y enunciación. Esto que acabamos de afirmar puede ser dicho con mayor exactitud distinguiendo dos aspectos o focos: lenguaje y sujeto. El primero, el “foco” que se establece en la relación enunciado/ enunciación (*lenguaje*); y el segundo, la “posición”, “alcance” o “dominio” del *sujeto* que allí se inscribe.

#### **4.15. El foco del sujeto sobre sí mismo**

¿En qué sentido la relación enunciado/ enunciación –el modo particular que asume esta relación en el sujeto estoico– se constituye en el *foco del sujeto*, en objeto de su atención y concentración? Esta cuestión se presenta de un modo particularmente ilustrativo en el abordaje que realiza Foucault sobre la denominada “*conversión a sí*” o “*conversión de la mirada*” que implica la transformación del sujeto por la vía de cierto desplazamiento del foco y/o de la

---

<sup>39</sup> Referido en el capítulo 2.

concentración: “[volver] la mirada hacia sí quiere decir (...) desviarla de los otros. Y a continuación: apartarla de las cosas del mundo” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 219). Se trata de un ejercicio particular de un modo de atención, concentración o conciencia, orientado hacia un foco o meta, y guiado por un imperativo de actividad – un ejercicio que condensa el propio alcance y rumbo de la transformación de la subjetividad en los estoicos:

(...) esta inversión exigida de la mirada, en oposición a la curiosidad malsana con respecto a los otros, no induce a la constitución de sí mismo como un objeto de análisis, desciframiento, reflexión. Se trata mucho más de incitar una **concentración teleológica**. Se trata de que el sujeto contemple con claridad su propia meta. Se trata de poner ante la vista, de la manera más clara, aquello hacia lo cual se tiende y tener, en cierto modo, **una nítida conciencia de esa meta**, de lo que hay que hacer para tenerla y de las posibilidades de alcanzarla. Hay que tener conciencia; en cierto modo, una conciencia permanente del esfuerzo. [No se trata] de ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento, como campo de conciencia e inconciencia, sino de tener **una conciencia permanente y siempre alerta de esa tensión por la cual uno se encamina hacia su meta**. Lo que nos separa de la meta, la distancia entre nosotros y ella, debe ser el objeto (...) una conciencia, una vigilancia, una atención. (pp. 222-223)

Foucault compara la producción de este foco o conciencia, que es foco o conciencia de una distancia consigo mismo, con la concentración del atleta en la relación con su meta:

(...) todo hace pensar (...) en la concentración de tipo atlético. Hay que pensar en la preparación para la carrera. Hay que pensar en la preparación para la lucha. Hay que pensar en el gesto mediante el cual el arquero va a lanzar la flecha hacia el blanco (...) Hacer el **vacío alrededor de sí**, pensar en la meta, o mejor, en la relación entre uno mismo y la meta. Pensar en la trayectoria que nos separa de aquello hacia lo cual queremos encaminarnos, o de lo que queremos alcanzar. **Toda la atención debe concentrarse en esa trayectoria de uno a uno mismo. Presencia de sí en sí mismo, justamente a causa de la distancia que aún existe entre uno y uno mismo**, presencia de sí en sí mismo en la distancia de uno a uno mismo: creo que esto debe ser el objeto de esta inversión de la mirada antes posada sobre los otros y que ahora debe dirigirse, precisamente (...) a esa **distancia con respecto a uno mismo en cuanto uno es el sujeto de una acción**, sujeto que, para alcanzarla, tiene instrumentos, pero sobre todo el imperativo de llegar a ella. Y **ese algo que debe alcanzar es el yo**. (p. 223)

El *foco estoico en la relación enunciado/ enunciación* debe ser comprendido como un modo de emergencia de la propia historicidad en la relación del sujeto con el lenguaje, como la emergencia y visibilización de una dimensión del lenguaje que es capaz de cambiar y

transformarse en la medida que está constituida por *materialidades*, digamos así, específicamente *sensibles a la historicidad y la contingencia*. Este foco es una operación particular del sujeto de las prácticas y ejercicios espirituales helenístico-romanos; este foco, digamos así, *es el propio sujeto*.

Pero aquí surge una cuestión crucial: ¿por qué razones el sujeto estoico, para “ser capaz de yo” (Foucault, 1981-1982/2014a), para transformarse en el yo que es su meta, deberá, ante todo, *enfocarse en cultivar y perfeccionar aspectos de manejo del lenguaje* que implican, sobre todo, a la relación o distancia entre enunciado y enunciación? Si se trata sobre todo de *un ejercicio y un trabajo sobre el lenguaje*, ¿cómo concebir aquí la relación *entre lenguaje y acción*? ¿Cómo situar las categorías *enunciado* y *enunciación* con respecto al lenguaje y a la acción? Cuando hablamos en términos de enunciado y enunciación, nos colocamos, digamos así, en un registro de lenguaje; pero cuando hablamos, por ejemplo, de “instrumento”, “meta”, “actividad (del sujeto)”, objeto (de la acción), etc., nos colocamos en el registro de la acción.

El *foco* estoico en la relación enunciado/ enunciación nos coloca entonces ante el problema de la relación entre el lenguaje y la acción (y otras categorías relacionadas, como “actividad”, “acto”, “performance”, etc.).<sup>40</sup> El foco estoico en enunciado/ enunciación supone, ante todo, un momento privilegiado para el abordaje de la historicidad de esta relación, en la medida en que, precisamente, *está en foco*. Esto da visibilidad a la *potencia estructurante del lenguaje sobre la acción y la actividad del sujeto* (“distancia externa”); permite reconocer la acción del lenguaje, el modo en que el lenguaje organiza e impone condiciones a la acción,

---

<sup>40</sup> Destaquemos, en primer lugar, que *el foco en el enunciado/ enunciación no supone una separación entre lenguaje y acción o entre lenguaje y actividad*. Este *foco* no debe ser comprendido como un recurso del investigador para distinguir o separar lenguaje y acción. No se trata de un “foco” metodológico del abordaje de Foucault y que nosotros querríamos reproducir o transmitir aquí; nosotros debemos poseer los recursos teórico-metodológicos –una buena concepción de la relación enunciado/ enunciación, por ejemplo– que permita mostrar de la mejor forma posible el objeto que estamos abordando.

“prestándole” formas, moldes y registros, otorgándole estabilidad e, igualmente, condicionando y produciendo al sujeto de la acción del habla con sus propias formas de la contingencia. Y recíprocamente, este foco muestra las múltiples vías por las cuales la acción le da “actualidad” al lenguaje, produciendo el registro de las prácticas y la actividad del sujeto (“sujeto de la acción del habla”), marcando al lenguaje de contingencia e historicidad (“distancia justa”, lo que depende de sí/ no depende de sí).

“[La] distancia que aún existe entre uno y uno mismo”, “la distancia con respecto a uno mismo en cuanto uno es el sujeto de una acción” ...: estas dos frases, recortadas de la cita anterior, nos localizan en el punto exacto del foco del sujeto –foco sobre una “distancia”, la “distancia externa” que localiza y regula la actividad del sujeto. Pero *¿en qué medida podemos reconocer o asimilar tal distancia a la distancia enunciado/ enunciación?* ¿En qué medida la *distancia* entre uno y uno mismo –distancia (externa) en la acción o actividad del sujeto, por ejemplo, entre su situación actual y su meta– se traduce, incorpora y/o muestra la distancia enunciado/ enunciación? ¿En qué medida, en definitiva, la distancia de la acción *es* distancia de lenguaje, y recíprocamente, la distancia de lenguaje *es* distancia de la acción? El foco estoico visibiliza y destaca el modo en que la relación enunciado/ enunciación constituye una “zona intermedia”, una zona de solapamiento, evanescente e inseparable, *entre-lenguaje-y-acción*, o *de-lenguaje-y-acción* (un lugar privilegiado, asimismo, donde abordar la historicidad de los efectos de la escritura sobre el sujeto).

El segundo aspecto que anunciamos arriba –la posición, alcance y dominio del *sujeto* inscriptos en la relación enunciado/ enunciación– se refiere al trabajo que el sujeto estoico realiza sobre dicha relación de modo de ir constituyendo el espacio de su actividad (“distancia externa”) y el ajuste y equilibrio que requiere la tranquilidad (“distancia justa”). Lo abordaremos a partir de la distinción: *lo que depende de sí/ lo que no depende de sí*.

Nótese cómo Foucault refiere la relación entre la *epistrophe* platónica y la conversión estoica (*convertere ad se*):

(...) La **conversión** que encontramos en la cultura y la práctica de sí helenísticas y romanas (...) no se mueve en el eje de oposición entre este mundo y el otro [mundo], como la *epistrophe* platónica. Al contrario, se trata de un retorno que, en cierto modo, va a hacerse en la inmanencia misma del mundo, lo cual no quiere decir, sin embargo, que no haya oposición esencial –e incluso una oposición esencial– entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. (...) [La] conversión en juego ahora (...) **induce a desplazarnos de lo que no depende a lo que depende de nosotros**. Se trata más bien de una **liberación dentro de ese mismo eje de inmanencia, liberación con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo**.<sup>41</sup> (...) [No] adopta la apariencia de una liberación con respecto al cuerpo [como en el platonismo] sino, más bien, del **establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo**. La conversión no se hará (...) en la cesura con mi cuerpo sino (...) en mi **adecuación a mí mismo** (...) [Si] el **conocimiento** desempeña sin duda un papel importante, no juega, sin embargo, un rol tan decisivo, fundamental como en la *epistrophe* platónica. En ésta, el elemento esencial, fundamental de la conversión constituye el conocer, el conocer en la forma misma de la reminiscencia. Ahora (...) **la askesis va a ser el elemento esencial, mucho más que el conocimiento**. (Foucault, 1981-1982/2014a, pp. 208-209)<sup>42</sup>

La referencia a la conversión es importante porque precisamente se trata de un proceso en el cual el sujeto se modifica y transforma en distinto de sí mismo al tener acceso a la verdad. En este período la conversión implica un retorno que se verifica en la inmanencia del mundo. La oposición ya no será entre este mundo y el otro (Platón), sino entre “lo que depende” y “lo que no depende” del sujeto. En la conversión estoica se alcanzaría una liberación/ corrección

---

<sup>41</sup> Esto debe ser analizado en relación a la concepción de la *económica, dietética y erótica* como dimensiones donde las prácticas de sí operan como “*superficie de reflexión*” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 165). Esta “reflexión” supone justamente un “*pasar por lo escrito*”, la tendencia o sesgo en/ de las prácticas hacia “lo que depende de nosotros mismos”, moldeadas por lo escrito: *es una espiritualidad que se propone modelar un control de sí por medio del uso de una dietética-escritura, de una erótica-escritura, de una económica-escritura como superficies de reflexión*.

<sup>42</sup> Véase que la concepción de “liberación” que supone la conversión helenístico-romana –en tanto “liberación dentro de ese mismo eje de inmanencia, liberación con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo”– supone la opción positiva o la tendencia de desplazamiento hacia una dimensión de prácticas afectadas por la autonomización, control, inmanencia que proporciona lo escrito/\_enunciado. Ese avance sobre sí mismo, ese alcanzarse a sí mismo que está presente en la concepción de conversión helenístico-romana, es un “pasar por lo escrito”. Es la instauración misma de un modelo de espiritualidad-oralidad, de espiritualidad oral, que depende de lo escrito en su fundamento.

que conduciría a tornarse “amo” de sí mismo una vez que se logra sacudir, mediante la práctica de sí, “[el] fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 104). Para ello, se vuelve necesaria una relación adecuada consigo mismo que será posible alcanzar mediante una serie constante de ejercicios (*askesis*).

En la anterior cita a Foucault surge un elemento fundamental para comprender la hipótesis que anticipamos al inicio de este apartado: que el sujeto estoico se definiría a partir de un foco, de una conciencia y de una ejercitación sobre la dimensión del *enunciado/enunciación*, vale decir, el trabajo de la relación enunciado/ enunciación sería la principal tarea del sujeto estoico. Quisiéramos proponer que, en la cita, la distinción entre “*lo que depende de nosotros*”/ “*lo que no depende de nosotros*” sería el modo en que el sujeto estoico se relaciona y trabaja con la distinción enunciado/ enunciación, vale decir, el modo en que da forma y produce *su forma específica, histórica*, de relacionarse con la dimensión de la enunciación. De ahí vemos surgir el enunciado como “lo que depende de mí” y la enunciación como “lo que no depende de mí” (espacio a conquistar).

La variedad de ejercicios espirituales que proponen los estoicos son, en gran medida, modos de trabajar la dimensión de la enunciación –ejercicios que inciden sobre el mencionado *foco (lo que depende de sí/ lo que no depende de sí)*<sup>43</sup>.

La referida distinción (*lo que depende del sujeto/ lo que no depende del sujeto*), delimita el espacio de acción del yo estoico. Para comprender la relación de dicha distinción con la relación *enunciado/ enunciación*, lo primero que debemos considerar es que se trata de una

---

<sup>43</sup> O también proponiendo otros cortes, otras distinciones, como en los ejercicios de autoconocimiento y conocimiento del mundo que crean y transforman diversos “puntos de vista”, como aquellos implicados en la distinción entre el “yo como punto” o “elemento individual” y el “yo en cuanto razón” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 271).

formación histórica del lenguaje; que estamos frente a un modo de la relación enunciado/enunciación que es particular del período helenístico-romano y en particular del sujeto estoico. Tratándose del sujeto estoico, lo primero que hay que comprender es que se trata de un sujeto que busca ganar dominio de sí y de su entorno. Véase el modo que Foucault refiere a esta *práctica de dominio*:

**El cuerpo; el entorno y la casa; el amor. Dietética, económica, erótica.** Estos son los tres grandes ámbitos en que se actualiza la práctica de sí en esa época. (...) [Ya] habíamos dado con esos tres elementos (...) en un pasaje del *Alcibiades* (...) [Sócrates] había dicho: si hay que ocuparse del alma, podrán ver que esa inquietud de sí no es la inquietud del cuerpo, tampoco es la inquietud de los bienes ni la inquietud amorosa (...). Pues bien, podrán advertir que ahora, al contrario, esos tres dominios (...) se reintegran, pero como **superficie de reflexión**:<sup>44</sup> la oportunidad, en cierto modo, de que el yo se experimente, se ejercite, desarrolle la práctica de sí mismo que es su regla de existencia y su objetivo. La dietética, la económica y la erótica aparecen como los **dominios de aplicación de la práctica de sí**. (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 165)

La dietética, la económica y la erótica son las “superficies de reflexión” en las cuales el sujeto de la acción ocupa el espacio y se desplaza, trabajando la distancia entre *lo que depende* y *lo que no depende de sí*. El sujeto construye su dietética, su económica y su erótica, de modo que la distinción entre *lo que depende del sujeto* y *lo que no depende del sujeto* es una figuración y concreción de *ideales* en su relación consigo mismo y con su entorno.

Si el cuidado de sí estoico tiene un rumbo hacia el “*establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo*”, el sujeto avanza, se aproxima y alcanza esa relación a través de un trabajo permanente y constante sobre esa línea o frontera móvil entre “*lo que depende del sujeto*” y “*lo que no depende del sujeto*”, que supone el desplazamiento y conquista desde lo que depende de sí sobre lo que no depende de sí. Tal distinción se construiría en una tensión, desplazamiento y/o ruptura con lo que rodea al yo, vale decir, con la acción del

---

<sup>44</sup> Este punto también puede encontrarse en las páginas 80 y 223 (“reflexión como distancia de sí a sí”, etc.).

sujeto sobre lo que no depende de sí mismo, en sus varias figuraciones: los objetos, el entorno, lo exterior, la suerte... Siempre se trata de un trabajo para desplazar el límite de lo que depende de sí sobre lo que no depende de sí. Tal como fue destacado cuando abordamos la cuestión de la “distancia externa”, este desplazamiento o ruptura “*no se produce en el yo (...) es una ruptura con respecto a lo que rodea al yo (...) para que este no sea más esclavo, dependiente y forzado*” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 211).

En *Sobre la tranquilidad del espíritu*, Séneca le pregunta a Sereno: “¿Tú qué piensas, que es pobre o semejante a los dioses inmortales uno que se ha despojado de todo lo accidental?”, y pasa a delimitar lo que depende y lo que no depende del sujeto, refiriendo una sentencia del filósofo cínico Diógenes: “*Es vergonzoso (...) que Manes [el único esclavo de Diógenes] pueda vivir sin Diógenes, [y que] Diógenes no pueda [vivir] sin Manes*”. Para Séneca, que Diógenes marque su posición de ese modo, querría decir: “*Ocúpate de tus asuntos, suerte, ya no hay nada tuyo en Diógenes: se me ha fugado el esclavo, mejor dicho, me he quedado libre*” (p. 282). La suerte representa aquí lo exterior, es decir, lo que no depende del sujeto. “*Despojarse de todo lo accidental*” se aproxima de los dioses inmortales, y la libertad equivale a ese despojamiento, una forma ideal de dominio y de habitar *lo que depende de sí mismo*, la verdadera “riqueza” del sujeto. En palabras de Séneca: “*requiramos de nosotros las riquezas antes que de la suerte*” (p. 283).

En esta frontera móvil o límite entre “lo que depende de sí” y “lo que no depende de sí” —el punto del sujeto, lo que más arriba denominamos “distancia justa”— actúa la contingencia. En cada acto que realiza el sujeto, de un modo u otro, se presentarán factores contingentes como la suerte, el deseo, etc. Cada vez que el sujeto realiza un acto “abre” el espacio de *lo que depende de sí* y, de cierto modo, *lo pone a prueba*. La contingencia pone a prueba “lo que depende de sí”, creando situaciones en las que el sujeto puede avanzar sobre “lo que no depende de sí” o, por el contrario, retroceder.

Veamos en el texto dos ejemplos de situaciones en que el sujeto se localiza y pone a prueba el equilibrio o “distancia justa” de su tranquilidad: la soledad y la embriaguez. Nótese el modo en que Sereno, en su estado de intranquilidad, menciona cómo el ocio, la soledad y/o el aislamiento se presentan en su vida:

(...) [cuando] **algo golpea mi ánimo**, poco habituado a verse zarandeado (...) regreso a mi ocio (...) **Me gusta encerrar mi vida entre paredes** (...) **Pero cuando** un texto especialmente enérgico **me ha levantado el ánimo** (...) **me agrada saltar al foro** (p. 269)

A este modo “dicotomizado” de oponer soledad y vida pública, Séneca contrapone una regulación graduada<sup>45</sup>:

(...) **hay que mezclarlas y alternarlas**, la soledad y la multitud: aquella nos infundirá añoranza de las personas, esta, de nosotros; y **una será el remedio de otra**; el odio a la turba lo sanará la soledad, el tedio de la soledad, la turba. (p. 297)

Nótese, igualmente, el valor que Séneca le atribuye a la embriaguez un factor que permitirá “poner a prueba” y/o “regular” la distancia entre “lo que depende de sí” y “lo que no depende de sí”:

No pocas veces hay que llegar incluso a la embriaguez, no como para ahogarnos, sino para apaciguar; pues borra las preocupaciones y remueve a fondo el espíritu y remedia la tristeza, así como algunas enfermedades, y Líber [Baco] se llama así no por la licenciosidad de la lengua, sino porque libera el espíritu de la esclavitud de las preocupaciones y lo sostiene y reanima y lo hace más atrevido para cualquier empresa. (p. 298)

En la mezcla y alternancia entre soledad y multitud, en este uso liberador de la embriaguez, se reconoce el modo en que la acción del sujeto, expuesta a lo contingente, pondría a prueba la subjetivación de los enunciados/ discursos de verdad, resubjetivando la distancia justa y el límite entre “lo que depende de sí” y “lo que no depende de sí”.

---

<sup>45</sup> Este pasaje ya fue mencionado arriba para ejemplificar la táctica de la gradualidad. Aquí lo destacamos para ejemplificar lo que depende y lo que no depende del sujeto.

#### 4.16. Salvación, sutura, o “la distancia que aún existe entre uno y uno mismo”

Más arriba dijimos que cierto foco o “consciencia” en el enunciado y la enunciación sería el *modelo o matriz* del sujeto estoico, el cual, mediante prácticas de cuidado de sí, procuraría situarse en una “posición correcta” (distancia justa) entre enunciado y enunciación. Ya hemos traído aquí algunos elementos sobre el modo en que el sujeto produce ese foco o ejercitación –sobre la dimensión enunciativa–, sujeto que orienta sus prácticas y dirige su atención hacia los enunciados con el fin de (re)subjeterlos mediante su manipulación y análisis. Varios ejercicios estoicos realizan este trabajo sobre los enunciados que forman parte del discurso de verdad.

El foco estoico, dijimos, supondría igualmente el *avance y desplazamiento* de la actividad del sujeto sobre o hacia “*lo que no depende de sí*”, estableciéndose así un rumbo, una meta. Abordaremos ahora esta cuestión: ¿de qué modo se transforma, qué forma y contornos va adquiriendo la relación entre enunciado/ enunciación para que el sujeto se oriente en una dirección y hacia una meta, logrando efectuar ese rumbo? Esta cuestión se localiza en el abordaje que realiza Foucault sobre la *salvación* (helenístico-romana).

Como sabemos, la “cultura de sí” helenístico-romana promueve un ideal de sujeto que conduciría a enfocar y consagrar la vida a un proceso de “*autofinalización de sí*”, en el cual el yo *se presenta como* un “valor universal”, dirigido a todos –accesible mediante la pertenencia a un grupo cerrado (grupo religioso) o mediante “*la capacidad de ejercer el otium, la skhole, el ocio cultivado*” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 130)– pero que, en los hechos, “*sólo es accesible a algunos*” (p. 179). “*Sólo algunos son capaces del yo*” (p. 130). La “cultura de sí” constituía también una forma de segregación social, económica y cultural, y, según Foucault, en los siglos I y II, su “edad de oro”, ganó “*dimensiones considerables*” (p. 128). Es importante volver a considerar y dar el justo valor a este “crecimiento” del yo o “absolutización” de sí (p. 177). Los lazos de “finalidad”, “reciprocidad” e “implicación” entre “inquietud de sí” e

“inquietud por los otros” (entre lo “catártico” y lo “político”) (p. 176) que existían en la Grecia clásica, ahora, en el período helenístico-romano, se disocian, se disuelven, y con ello, según Foucault, surge “[probablemente] uno de los fenómenos más importantes de la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua” (p. 176). La práctica de sí, “ese yo por el que nos preocupamos”, no es una “bisagra”, “relevo”, o “elemento de transición hacia otra cosa”, sino que es “[un] fin que se basta a sí mismo” (p. 176), “una actividad que sólo se centra en el yo, (...) que sólo encuentra su consumación, su cumplimiento y su satisfacción, en el sentido fuerte del término, en el yo, es decir, en la actividad misma que se ejerce sobre él” (p. 177)<sup>46</sup>. Conduciría al “estatuto pleno e íntegro de sujeto” (p. 130), vale decir, del sujeto estoico, sin que la inquietud por la ciudad y/o los otros constituya “el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí” (p. 176), como habría sido en la Grecia clásica.

En general, cualquier proceso de cuidado de sí se realizaría con un sentido de *salvación*, y en los estoicos ello asume características particulares. Si, como vimos, el sujeto estoico consagra la vida entera a su proceso de autofinalización – “[meta] final de la vida para todos los hombres, forma poco habitual de existencia para algunos, y sólo para algunos” (p. 131)–, en esa orientación hacia la autofinalización se cruza y se realiza “la forma vacía de esa gran categoría transhistórica que es la de la salvación” (ibídem, p. 131). Estamos habituados a comprender la salvación por sus resonancias religiosas (entre la vida y la muerte; inmortalidad; dramaticidad del acontecimiento salvífico; arrepentimiento y conversión, etc.) (p. 180), pero,

---

<sup>46</sup> Según Foucault: “Cuál es el objeto que la voluntad podrá querer de manera absoluta, es decir, sin querer ninguna otra cosa? ¿Cuál es el objeto que la voluntad, cualesquiera sean las circunstancias, podrá querer siempre, sin tener que modificarse al arbitrio de las ocasiones y el tiempo? El objeto, el único objeto que puede quererse libremente, sin tener en cuenta las determinaciones externas, es (...) el yo. ¿Cuál es el objeto que se puede querer absolutamente, esto es, sin ponerlo en relación con nada más? El yo.” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 137) El único objeto -el sí mismo- que puede quererse libremente, absolutamente y siempre. El *stultos* sería aquel que no intenta llevar su vida a una unidad, en quien se presenta una desconexión entre voluntad y yo. Según Foucault (1981-1982/2014a): “la civilización griega, helenística y romana dio lugar a una verdadera cultura del yo que en los siglos I y II de la era cristiana asumió, creo, dimensiones considerables” (p. 128)

precisamente por ser *transhistórica* y *vacía*, emerge la contingencia de su historicidad, pudiendo aparecer, en la época helenística y romana, con otro acento que el de la religiosidad:

(...) esta noción de salvación, cualquiera haya sido su origen, cualquiera haya sido, sin duda, el refuerzo que le dio la temática religiosa en la época helenística y romana, funciona, efectivamente y sin heterogeneidad, como **noción filosófica**, en el campo mismo de la filosofía (...) objetivo de la práctica y la vida filosóficas (p. 181)

Salvarse tiene significaciones positivas (...) Quien se salva es aquel que se encuentra en estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos (...) [“Salvarse”] querrá decir escapar a una dominación o una esclavitud; escapar a la coacción que nos amenaza y **recuperar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra independencia**. “Salvarse” significará mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar, cualesquiera sean los sucesos que se produzcan a nuestro alrededor (...) [“Salvarse”] querrá decir: tener acceso a bienes que no se poseía en un inicio, gozar de una especie de beneficio que uno se hace a sí mismo, cuyo operador es uno mismo. “Salvarse” querrá decir: asegurar la propia felicidad, tranquilidad, serenidad, etcétera. (pp. 183-184).

Despojado de connotaciones religiosas inmediatas, “*el término salvación no remite a otra cosa que a la vida misma*” (p. 184). En toda su amplitud y extensión, la actividad de cuidado de sí helenística-romana tiene, efectivamente, valor de salvación. La actividad del sujeto “capaz de yo” es actividad de salvación.

Ahora bien, a partir de esta composición de escena sobre la salvación estoica, prestemos atención a un aspecto particular: la operación de cierre o “sutura” que la actividad de salvación realizaría sobre el yo cultivado:

Y si (...) esta actividad de “salvarse” lleva en sustancia a un efecto terminal determinado que es su meta, su fin, ese efecto consiste en que, gracias a la salvación, **nos hacemos inaccesibles a** las desdichas, a los trastornos, a todo lo que pueden inducir en el alma los accidentes, **los acontecimientos exteriores**, etcétera. **Y a partir del momento en que se ha alcanzado lo que era el término, el objeto de la salvación, ya no se necesita nada ni a nadie**. Los dos grandes temas de la **ataraxia** (la ausencia de trastornos, el autodomínio que hace que nada nos perturbe) y (...) la **autarquía** (la autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de nosotros mismos) son las dos formas en las cuales encuentran su recompensa la salvación, los actos de salvación, la actividad de salvación que realizamos durante toda la vida. (p. 184)

Y continúa Foucault:

(...) **La salvación, por lo tanto, es una actividad, una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo**, que tiene su recompensa en cierta relación del sujeto consigo, cuando se vuelve inaccesible a las perturbaciones exteriores y **encuentra en sí una satisfacción que no necesita de otra cosa que de sí mismo**. (...) [La] salvación es la forma a la vez vigilante, continua y consumada de la relación consigo que **se cierra sobre sí mismo**. Uno se salva para sí, se salva por sí, se salva para no llegar a otra cosa que a sí mismo. En esa salvación (...) de la filosofía helenística y romana, **el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación**. (...) (p. 184)

Nótese las expresiones y términos que utiliza Foucault: “*nos hacemos inaccesibles*”, “*se vuelve inaccesible a las perturbaciones exteriores*”, “*ya no se necesita nada ni a nadie*”, “*no necesita de otra cosa que de sí mismo*”, “*se cierra sobre sí mismo*”, “*el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad*”, “*ataraxia*”, “*autarquía*”. Con mucha insistencia venimos colocando el énfasis en que a lo largo de su vida, en su proceso de autofinalización, el sujeto realiza una actividad, digamos así, expansiva, una actividad que supone, desde cierto punto de vista, el avance de “su” cultivo de sí y autoconocimiento, comprendido como una ampliación o expansión de *lo que depende de sí* (que avanza sobre *lo que no depende de sí*), regulando y reconociendo en cada momento la “distancia justa”, fijando sus límites, trabajando sus contornos –distancia, límites y contornos de su tranquilidad. Pero, según se desprende de la última cita, debemos complementar esta imagen de ampliación y expansión con una imagen de *cierre y autosuficiencia, de inaccesibilidad y reducción*.

Si el *modelo* o *matriz* del sujeto estoico es cierto foco o “consciencia” en el enunciado y la enunciación, entonces de ese foco o consciencia deberá formar parte también esta dirección o imperativo de cierre y autosuficiencia. Traemos a continuación dos pasajes de *Sobre la tranquilidad del espíritu* en los cuales Séneca expresa esta dirección hacia el cierre y la autosuficiencia:

(...) ¡cuánto más feliz el que **no le debe nada a nadie** más que a quien puede negárselo facilísimamente, a sí mismo! Pero como nosotros no tenemos tanta fortaleza, hemos de **reducir**, al menos, nuestras haciendas, para **estar menos expuestos** a los ultrajes de la suerte. En la guerra son más adecuados los cuerpos que se pueden **encoger** tras sus defensas, que los que sobresalen y cuyo tamaño se ofrece por todas partes a los golpes: la mejor proporción de dinero es la que ni cae en la pobreza ni se distancia lejos de la pobreza.

Ahora bien, esta media nos parecerá bien si primero nos parece bien la **parquedad** (...) Habituémonos a apartar de nosotros la ostentación y a ponderar la utilidad de las cosas, no sus atractivos. Que la comida apague el hambre, la bebida la sed, que el deseo sexual fluya en la medida imprescindible (...) [aprendamos] a aplicar a los deseos naturales soluciones adquiridas por poco, a **tener como bajo prisión las esperanzas desenfundadas y el espíritu pendiente de lo por venir**, a actuar de manera que requiramos de nosotros las riquezas antes que de la suerte. (...) [En] las pistas de la vida hay que **dar las curvas bien cerradas**. (pp. 282-283)

(...) Ambos extremos son enemigos de la tranquilidad, tanto no poder cambiar nada como no resistir nada. Sobre todo, **el espíritu hay que retirarlo de todo lo externo hacia sí mismo**: que confíe en sí mismo, que disfrute de sí mismo, que aprecie sus bienes, que se aleje cuanto pueda de los ajenos y **se repliegue sobre sí mismo**, que no acuse los daños, que se tome incluso la adversidad con benevolencia. (p. 292)

La economía (“*[reducir] nuestras haciendas*”, “*que aprecie sus bienes, que se aleje (...) de los ajenos*”), la dietética (“*Que la comida apague el hambre, la bebida la sed*”) y la erótica (“*que el deseo sexual fluya en la medida imprescindible*”) deben equilibrarse en ese movimiento de expansión regulada, reducción y cierre.

De todos modos, en la distancia, por más reducida que sea, entre *lo que depende de sí* y *lo que no depende de sí* emerge y actúa la contingencia, y resulta imposible imaginar su clausura. ¿Por qué el esfuerzo y el empeño de reducir y controlar los efectos de la suerte ocupa un lugar tan destacado en *Sobre la tranquilidad del espíritu*, siendo el objeto de varios argumentos y ejemplos? Es como si el sujeto estoico, por el propio movimiento que conduce a su realización, no pudiese prescindir de la contingencia. Esto se revela como un movimiento paradójico: como si el único modo por el cual puede incluir a la contingencia fuera “regulándola”, formulando su modulación, su clausura y su cierre.

La contingencia está presente en el propio impulso transformador de la espiritualidad estoica, es aquello que desestabiliza y pone a prueba, resituando al sujeto, permitiéndole recalibrar y renovar su estabilidad y equilibrio. Este trabajo en la frontera de *lo que depende de sí* y *lo que no depende de sí* se propone reducir y dominar la contingencia, y, anticipando lo que trabajaremos en el próximo apartado, podemos decir que esta actividad se realiza poniendo a prueba y construyendo nuevas “unidades de sentido”. Llegamos aquí a la problemática que anunciamos en el capítulo 2 cuando hicimos referencia al “yo textual”: en gran parte, la producción y dominio del sujeto estoico pasa por la producción y dominio de “unidades de sentido”. La clave ahora será *seguir el rumbo* de la escritura alfabética –seguir el rumbo de las condiciones de lenguaje que habilita la escritura alfabética– y las unidades de sentido trabajadas por el sujeto estoico, que lo hacen avanzar y realizar su meta espiritual.

\*\*\*

En el apartado anterior se trabajó en torno al modo en que el *sujeto de la acción estoico* construiría una *relación particular con el lenguaje* que le propiciaría una *transformación* de su modo de ser y le brindaría tranquilidad al espíritu.

Se mostró cómo la relación enunciado/ enunciación, específica del sujeto estoico, comprendida en su historicidad concreta, sería el principal elemento definicional de este sujeto, y, en particular, mostramos que la principal operación/ tarea del sujeto estoico sería la de situarse en una posición correcta –*distancia justa*– entre enunciado y enunciación. Se pudo visualizar que mediante la ejercitación sobre la dimensión del *enunciado/ enunciación* se iría delimitando *lo que depende* y *lo que no depende del sujeto*. A través de ese trabajo sobre sí, *lo que depende de sí* se reduce a *enunciado*, y *lo que no depende de sí* se hace presente como *enunciación*. Mediante esta construcción de *lo que depende de sí*, el enunciado se va formando y adecuando al molde de lo escrito alfabético –claro, riguroso, disciplinado. La meta de estos

ejercicios estoicos sería la de producir cierta “sutura” de la distancia entre enunciado/enunciación. Esta sutura coincidiría con el establecimiento de una posición de dominio de sí que, como se destacó previamente, se alcanzaría a partir de la producción y manipulación de “unidades de sentido”. Estos ejercicios también comprenderían la puesta a prueba de esta transformación del modo de ser del sujeto frente a lo contingente. Mediante estos ejercicios se esperaba afectar y reducir los efectos de lo contingente sobre el sujeto.

Como ya fue destacado en los capítulos anteriores, en esta tesis intentamos comprender y mostrar cómo las funciones y la materialidad de lo escrito –en particular de la escritura alfabética y las posibilidades que habilita– habrían viabilizado diferentes rumbos, condicionando los procesos de subjetivación. Las interrogantes que se plantearon fueron las siguientes: ¿De qué modo, y con qué profundidad, las posibilidades que habilita la escritura alfabética habrían afectado al sujeto? ¿La escritura alfabética produciría únicamente marcas aisladas o provocaría en el sujeto una (re)organización de alcance mayor? A partir de esto propusimos el esquema práctico del “*yo textual*” como modelo que podría dar cuenta de los efectos de la escritura sobre la subjetividad.

#### **4.17. Una tensión oralidad/ escritura**

Oralidad y escritura constituyen la *base o fundamento material del lenguaje* sobre la cual, como se ha venido sosteniendo desde el inicio de esta tesis, se organizaría y funcionaría el sujeto del lenguaje. Partimos de que una transformación en la relación del sujeto con la palabra oral y/o escrita podrá tener efectos profundos en la organización de la subjetividad, determinando la relación entre *palabra y cuerpo*, entre *palabra y memoria* y entre *palabra y verdad*.

El acontecimiento de la invención del alfabeto griego se destaca como un evento crucial que habría producido *un poderoso y eficaz imaginario de rigor, analiticidad, control y precisión*

que habría afectado al lenguaje. Ese imaginario encontraría su fundamento en el sometimiento, reducción, restricción, domesticación y *enchalecamiento*<sup>47</sup> (Saussure) de la multidimensionalidad del habla mediante una operación de reducción unidimensional y de análisis en unidades, mediante su transcripción en el espacio lineal-visual de los caracteres escritos.

Nos interesa continuar este apartado mostrando las tensiones entre oralidad y escritura que estarían presentes en el estoicismo. Para ello haremos referencia a los ejercicios estoicos que involucran las dimensiones más inmediatas de esta discusión: los actos de escuchar, leer y escribir discursos de verdad.

Haciendo referencia a la escucha, Foucault (1981-1982/2014a) propone lo siguiente:

Escuchar es (...) el primer paso, el primer proceder en la ascesis y la subjetivación del discurso de verdad, porque escuchar, en **una cultura que (...) era en todo caso fundamentalmente oral**, es lo que va a permitir recoger el *logos*, recoger lo que se dice de verdad. Pero la escucha (...) es también lo que va a dejar al individuo persuadirse de la verdad que se le dice, de la verdad que encuentra en el *logos*. (...) [La] escucha va a ser el **primer momento del procedimiento mediante el cual esa verdad percibida, esa verdad escuchada y recogida como corresponde, va a hundirse, en cierto modo, en el sujeto, e incrustarse en él y empezar a convertirse en *suus*** (a volverse suya), para constituir así la matriz del *ethos*. El pasaje de la *aletheia* al *ethos* (del discurso de verdad a lo que va a ser la regla fundamental de la conducta) comienza (...) con la escucha. (p. 318)

Luego de destacar que en ese período encontramos una cultura *fundamentalmente oral*, se menciona a la escucha como el primer momento del procedimiento mediante el cual la verdad es percibida. Será a partir de ella que la verdad comienza a incorporarse en el sujeto, constituyéndose en matriz del *ethos*.

---

<sup>47</sup> Según De Saussure: “la tiranía de la lengua escrita, esa especie de camisa de fuerza que es el francés oficial, ciertamente produce el efecto de aminorar esa marcha, pero no puede detenerla por completo, y con frecuencia se nos escapa la distancia a la que ha llegado la lengua auténtica (me refiero incluso a la lengua de la conversación culta) a través del trabajo subterráneo que se realiza permanentemente en la lengua viva bajo la superficie congelada, se podría decir, del francés clásico” (Saussure, 2002/2004, p. 141)

En esta cultura fundamentalmente oral el acceso del alma al *logos* se produciría, principalmente, mediante el oído. Foucault destaca algunas problemáticas que se derivarían de este sentido:

El punto de partida y la necesidad de esta ascesis de la escucha (...) lo encontramos en lo que los griegos reconocían como la **naturaleza profundamente ambigua de la audición**. (...) la audición, el oído, es a la vez el más *pathetikos* y el más *logikos* de todos los sentidos (...) [Es] el más *pathetikos* (...) [el más] “pasivo” de todos los sentidos (...) [En] la audición, más que en cualquiera de los demás sentidos, el alma está pasiva con respecto al mundo externo y expuesta a todos los acontecimientos procedentes de él y que pueden sorprenderla (...) el cuerpo mismo, el individuo físico, corre el riesgo de sorprenderse y estremecerse a causa de lo que escucha (pp. 318-319)

**[El] oído es evidentemente más capaz que cualquier otro sentido de hechizar el alma** (...) la adulación de las palabras (...) los efectos de la retórica (...). Pero, dice Plutarco, también es el más *logikos* (...) **es el sentido que puede recibir el *logos* mejor que cualquier otro** (...) el oído es el único de todos (...) [los sentidos] mediante el cual se puede aprender la virtud. La virtud no se aprende por la mirada (...) la virtud no puede dissociarse del *logos*, es decir, del lenguaje racional, del lenguaje efectivamente presente, formulado, articulado verbalmente en sonidos y articulado racionalmente por la razón. Ese *logos* no puede penetrar más que por el oído y gracias al sentido de la audición. **El único acceso del alma al *logos*, por lo tanto, es el oído.** (pp. 319-320).

Se observa aquí la importancia y el valor asignados al sentido de la audición por su relación con la incorporación del discurso de verdad. Sin embargo, se destaca la presencia de una ambigüedad que sería propia de la naturaleza de la audición: se menciona la pasividad del alma, que gracias a su constante apertura y exposición a los acontecimientos que proceden del mundo externo, sería capaz de quedar hechizada; y, por otra parte, se destaca a la audición como el sentido que podría ser más *logikos*, por contar con la capacidad de recibir al *logos* mejor que cualquier otro sentido.

Dichas estas puntualizaciones en torno al ejercicio de escucha, nos interesa mostrar algunas cuestiones vinculadas a los *ejercicios de lectura-escritura*. El ejercicio de lectura de discursos de verdad implicaría la pronunciación a media voz de lo escrito (registrado mediante notas). Foucault (1981-1982/2014a) destaca que, en este período, la escritura no separaba a las palabras, lo cual producía una dificultad al momento de leer con la vista. Era necesario *producir*

*una escansión de las palabras* y esto se llevaba a cabo pronunciándolas a media voz. A partir de la lectura sería posible reconocer la verdad en una especie de revoltijos de signos:

**Uno de los hábitos recomendados era que, después de haber leído, se escribiera, y cuando se había escrito, se relejera lo escrito, necesariamente en voz alta** porque (...) **en la escritura griega y latina las palabras no estaban separadas entre sí** (...) [Era] muy difícil leer (...). **Para lograr escandir las palabras (...) uno estaba obligado a pronunciarlas a media voz** (...). [El] ejercicio que consistía en leer, escribir, releer lo escrito y las notas tomadas, constituía **un ejercicio casi físico de asimilación de la verdad y el logos** que se poseían. (...) La palabra para designar la lectura era la palabra tradicional: *anagnoskein*, es decir, (...) **reconocer**, reconocer en esa especie de revoltijo de signos [escritos sin separación, sin puntuación] (...) (p. 342)

A partir de este trecho se puede observar la importancia dada al ejercicio de la escritura y de la lectura de lo escrito/ registrado. La lectura exigía una pronunciación a media voz que produjera el reconocimiento y la separación de las palabras. Con este ejercicio se continuaba construyendo el equipamiento de discursos verdaderos que, de algún modo, irían circunscribiendo y construyendo un tipo específico de “yo textual” que sería producto de esta transformación del sujeto por la práctica de sí. Según Foucault (1981-1982/2014a) Séneca proponía alternar la lectura y la escritura:

(...) no hay que escribir siempre ni leer siempre (...) [Si] la prosiguiéramos sin cesar [a la escritura], terminaría por agotar la energía. (...) [La lectura], al contrario, la disminuye, la diluye. Hay que **moderar la lectura por medio de la escritura y recíprocamente**, de modo tal que la composición escrita dé cuerpo (*corpus*) a lo que la lectura ha recogido. (...) La lectura recoge *orationes, logoi* (discursos, elementos de discurso); hay que hacer con ellos un *corpus*. *Corpus* que la escritura va a constituir y consolidar. Y en los preceptos de existencia y las reglas de la práctica de sí, encontraremos sin cesar esta obligación, este consejo de escribir (...). (p. 341)

La lectura permitiría, hasta cierto punto, reincorporar y reinventar una nueva escena de enunciación, una nueva filiación, incorporación, nueva implantación en el cuerpo/ alma.

Como pudimos ver hasta el momento, a raíz de las citas seleccionadas, a pesar de que, como señala Foucault, estaríamos frente a una cultura fundamentalmente oral, puede visualizarse que en este período comienza a producirse toda una serie de efectos de la escritura

alfabética en la formación de subjetividad. Algunos comentarios que realiza Séneca en *Sobre la tranquilidad del espíritu* también permite que nos figuremos los cambios que vendrían produciéndose en la época y que podrían observarse en la importancia que se le comenzaba a otorgar a los libros/ textos escritos:

Es incorrecto en cualquier circunstancia lo que es excesivo. ¿Qué razón tienes para disculpar al hombre que colecciona armarios <de> limonero y marfil, que busca las obras completas de autores o desconocidos o desacreditados, que **bosteza entre tantos miles de libros, a quien de sus volúmenes le gustan sobre todo las cubiertas y los rótulos?** Conque en casa de los más perezosos verás todo lo que existe de oratoria e historia, lejas levantadas hasta el techo, pues ya además de los baños y las termas **también se decoran una biblioteca, como adorno imprescindible de su casa.** Yo los disculparía del todo, si su extravío fuera por culpa de un deseo excesivo de erudición: en realidad, **esas obras acaparadas** de venerables talentos, clasificadas con sus bustos, **se disponen para embellecimiento y adorno de las paredes.** (pp. 284-285)

Nótese cómo se van produciendo nuevas escenas vinculadas al lugar de los libros y su relación con los hombres. Relacionado a lo excesivo, Séneca comenta que las bibliotecas comienzan a disponerse para el embellecimiento y el adorno. Se trata de un lugar asignado a los libros que no merecería disculpas por parte de Séneca quien únicamente perdonaría a estos hombres en el caso en que con tal exceso buscaran saciar su deseo de erudición.

Por lo tanto: cultura fundamentalmente oral en la cual la **audición** se establece como el sentido con mejor capacidad para recibir el logos, y, por otra parte, nuevas escenas que se van configurando a partir del valor que comienza a otorgarse a los libros, que empiezan a ser utilizados de forma excesiva para adornar los espacios.

#### 4.18. El yo textual estoico

Una vez destacada la tensión entre oralidad y escritura nos interesa profundizar en el *esquema práctico* (Foucault) que denominamos “yo textual” para comprender mejor los *efectos de las condiciones de existencia materiales de la escritura –desde el alfabeto hasta las diversas formas de textualidad escrita*, en particular, algunos rasgos que ella potencia, habilita y/o condiciona: rigor, analiticidad, control, fijeza, disciplina– sobre la subjetividad. Recordemos

que en el capítulo 2 definíamos al “yo textual” como un *registro subjetivo* que se organiza y transforma históricamente, mostrando diferentes momentos de los *efectos de la escritura alfabético-textual sobre el sujeto*. Este esquema práctico permitiría visualizar aquella dimensión de las formaciones subjetivas que respondería más o menos directamente a una organización textual.

#### **4.18.1. Profundización en el esquema práctico del “yo textual” estoico**

Vernant (1990) ofrece una descripción de diversas experiencias del yo que exhiben un proceso “psicológico-textual” iniciado en Grecia que, de alguna manera, transcurriría desde una conjunción de fuerzas abierta y múltiple hacia una unidad que tiende al centramiento y al cierre (contenido personal y psicológico). En esta proposición de Vernant es posible identificar un rasgo teleológico como efecto, tal vez, de una lectura retrospectiva.

En la Grecia arcaica y clásica, según Vernant (1990), el yo no estaría delimitado ni unificado, sino que sería “un campo abierto de fuerzas múltiples” (p. 39)<sup>48</sup>, una experiencia orientada hacia el afuera y no hacia el adentro: “El individuo se busca y se encuentra en los demás, en esos espejos reflectores de su imagen que son para él cada *alter ego*” (p. 39). El individuo se proyectaría y objetivaría en lo que hace efectivamente, en las “actividades y obras que le permiten captarse, no en potencia sino en acto, *enérgeia*, y que nunca están en su conciencia” (p. 40). Se trata de un *sujeto extravertido*. Este individuo, para lograr aprehenderse, miraría hacia afuera, hacia otra parte: “Su conciencia de sí no es reflectiva, repliegue sobre sí mismo, encierro interior o encuentro frontal con la propia persona: es existencial” (p. 40).

---

<sup>48</sup> En *La subjetivación: curso sobre Foucault* (1986/2015), Deleuze sostiene que los griegos habrían inventado la concepción de las relaciones de fuerza, de la fuerza con la fuerza, de un modo tal que de allí se deriva la idea de “una fuerza que debía plegarse sobre sí misma, entrar en una relación consigo misma y ya no en una relación con la otra fuerza. La relación consigo de la fuerza debía derivar de la relación de la fuerza con las otras. (...) la relación con uno mismo iba a devenir la regla facultativa del hombre libre. Los griegos no ignoraron la subjetividad y la interioridad, pero es cierto que la convirtieron en la regla facultativa del hombre libre, es decir en la puesta estética por excelencia” (pp. 101-102).

En este momento, la conciencia de existir se establecería como algo secundario en relación con la existencia. Citando a Groethuysen, Vernant afirma que la conciencia de sí de la persona antigua sería la aprehensión en sí de un *él*, y no de un *yo*. En Sócrates cada individuo es el alma, la *psykhé*: “La *psykhé* es cabalmente Sócrates, pero no el ‘yo’ de Sócrates, no el Sócrates psicológico. La *psykhé* es en cada uno de nosotros una entidad impersonal o suprapersonal. Es *el* alma en mí, más bien que *mi* alma” (p. 41).

Posteriormente se destaca lo que Vernant (1990) denomina una “*apertura en dirección a lo psicológico*” (p. 42) efectuada a través de prácticas que se inician en la ciudad y se orientan hacia lo terrenal. Dentro de estas prácticas se incluyen aquellas que constituyen a la *askesis* del período helenístico romano. La *conversio ad se*, ese tipo de conversión, incluye una serie de ejercicios que, como venimos desarrollando a partir de nuestra hipótesis, implicarían la *manipulación de unidades de sentido o representaciones/ pensamientos* que irían circunscribiendo el espacio del yo a partir de un trabajo sobre *lo que depende de sí y lo que no depende de sí*.

Aquí radica la diferencia, desarrollada por Foucault (1981-1982/2014a), entre la conversión platónica (*epistrophe*) y la *conversio ad se* del período en cuestión. La diferencia reside, principalmente, en el eje en el que ocurriría la conversión. En el período helenístico y romano la conversión se produciría en la inmanencia del mundo y no en el eje de oposición entre este mundo y el otro. En el yo estoico se observa un proceso continuo y prolongado de *autosubjetivación* (Foucault, 1981-1982/2014a). La siguiente cita alude este rumbo de transformación:

Probablemente **uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí**, y acaso de la historia de la cultura antigua, **sea ver al yo** —y por consiguiente las técnicas del yo y, por lo tanto, toda esa práctica de sí mismo que Platón designaba como inquietud de sí— **revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo**, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí. (...) Ese yo por el que nos preocupamos ya no es una bisagra. Ya no es

un relevo. Ya no es un elemento de transición hacia otra cosa, que sería la ciudad o los otros. **El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí** (pp. 176-177)<sup>49</sup>.

Como se observa, en este período el yo cobra un valor diferente. La práctica de sí mismo, las técnicas del yo, comienzan a tener como *meta definitiva y única a este yo* que dejará de encontrarse en el lugar de bisagra, relevo o transición hacia otra cosa –los otros; la ciudad, etc. De esta forma, habría comenzado a establecerse un período de apertura en dirección a lo psicológico (Vernant, 1990).

En este período histórico, ¿a qué nos referimos con (yo) “textual”? es decir, ¿en qué sentido, en este período, el yo tendría la dinámica de un texto? Según nuestra hipótesis, los ejercicios estoicos producirían, mediante la *manipulación de unidades de sentido*, un yo al que denominamos “textual”. Estos ejercicios implicarían una *manipulación, aislamiento y análisis de unidades de sentido* dentro de las cuales se encuentran enunciados, representaciones y pensamientos. El ejercicio del examen de conciencia sirve de ejemplo para visualizar las transformaciones del sujeto a partir de estas operaciones sobre las unidades de sentido:

Se trata evidentemente del **examen de conciencia** (...) tal como lo había descrito Séneca (...) todos los días apago la lámpara y cuando mi mujer calla, me recojo en mí mismo y me doy cuenta de mi jornada. (...) Séneca evoca la necesidad de **desenvolver ante sí mismo, de vez en cuando, el rollo (el volumen) de su vida y del tiempo pasado**. Pues bien, ese desenvolvimiento de la tarea, de **lo que tenía que hacer y de la manera como lo hizo**, es (...) lo que hace Marco Aurelio en esta evocación. Desarrolla su tarea, **desenvuelve el libro de la jornada** en que estaban escritas las cosas que tenía que hacer, libro que **es probablemente el de su memoria y no un libro en el cual hubiese escrito realmente**, aunque también podía serlo, cosa, que, después de todo, no tiene excesiva importancia. Lo esencial, si lo prefieren, ya sea del orden de la memoria o del orden de la lectura, es esa revisión de la jornada pasada (...) Y se da razón de todo ello. ¿Y se da razón a quién? Pues, bien, a quien es (...) “su dulcísimo maestro” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 166)

---

<sup>49</sup> Cita ya referida en apartado anterior. La repetimos aquí para facilitar el desarrollo del argumento.

Nótese cómo el ejercicio de examen de conciencia implicaría desenvolver “el libro” de una jornada, o *la textualidad de una vida* para poder *emprender un análisis*. Esta “textualidad”, como sostiene Foucault, poco importa si se encuentra en la memoria o si efectivamente se encuentra en un libro. Lo que interesa es que, en estas metáforas, se puede ubicar cierta *actitud propia de un sujeto de la escritura*. Esto nos permite continuar aproximándonos a la idea de una constitución de un *yo textual* en los sujetos estoicos.

#### 4.19. Un equipamiento enunciativo

Anteriormente se destacó que el objetivo final de la *askesis* en este período sería el de constituir una relación de sí consigo plena e independiente. Esto se alcanzaría a partir de la constitución de un equipamiento de discursos de verdad que conformen la matriz de los comportamientos racionales, habilitando una relación de sí consigo independiente y plena:

[Para] los griegos, y también para los romanos, **la *askesis* (...) tiene esencialmente por función (...) la constitución de una *paraskeue*** (una preparación, un equipamiento). (...) **La *paraskeue* es la estructura de transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles.** (...) [Es] **el elemento de transformación del *logos* en *ethos***. Y entonces puede definirse la *askesis*: (...) el conjunto, la sucesión regulada, calculada de los procedimientos que, en un individuo, son susceptibles de formar, de fijar definitivamente, de reactivar periódicamente y de reforzar si es necesario esa *paraskeue*. La *askesis* es lo que permite que el decir veraz –decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que este también se dirige a sí mismo– se constituya como manera de ser del sujeto. **La *askesis* hace del decir veraz un modo de ser del sujeto.** (...) [Estamos] forzosamente muy lejos de la *askesis* tal como la que veremos desplegarse en el cristianismo, dado que el decir la verdad se definirá esencialmente a partir de una Revelación, de un Texto y de una relación (...) de fe, mientras que la *ascesis* (...) será un sacrificio (...) de partes sucesivas de sí mismo y renunciamiento final de sí mismo. Constituirse a sí mismo mediante un ejercicio en que el decir veraz se convierte en modo de ser del sujeto: ¿qué más alejado de lo que entendemos hoy (...) por una “*ascesis*” (...) que renuncia a sí en función de una palabra verdadera que fue dicha por Otro? (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 313)

El ideal del sujeto en la Antigüedad se vincularía con establecer en el yo cierta rectitud entre actos y pensamientos, construyéndose un *yo de la acción ética correcta* a partir de la actuación según “principios verdaderos”. La *práctica de sí* tendría como fin producir una

*apropiación, asimilación, incorporación* –“en un *sentido casi fisiológico*”<sup>50</sup>– del discurso verdadero a partir de lo cual el sujeto podría afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas.

El *logos* se establecería, entonces, como “armadura” y salvación, conformando un *equipamiento*. Se produciría un equipamiento de *logoi* (discursos): proposiciones, principios, axiomas verdaderos en tanto *enunciados materialmente existentes*. Se trata de frases “clavadas”, “implantadas” a partir de su efectiva pronunciación, escucha, lectura, rememoración, escritura y reescritura. En la filosofía estoica estas frases tendrían por nombres *dogmata* y *praecepta*.

No se trata de cualquier frase sino de *discursos persuasivos* que “entrañan no solo la convicción sino los actos mismos. Son esquemas inductores de acciones que son tal, en su valor y en su eficacia inductora, que a partir del momento en que se presentan (...) su poseedor actuará como si lo hiciera espontáneamente” (p. 310). En definitiva, se espera *ser logos*: que el *logos* se convierta en el sujeto mismo de la acción. Luego de que la verdad es percibida, se *incrusta* –se convierte en *suus*– y constituye la matriz del *ethos*. Se produce un pasaje del discurso de verdad a la regla fundamental de conducta –de *aletheia* a *ethos*.<sup>51</sup>

Nos interesa destacar aquí la condición o el contexto en los cuales los *logoi* se caracterizan por ser enunciados *breves*,<sup>52</sup> así como, en tanto memorizados y preservados, en su

---

<sup>50</sup> Séneca a Sereno: “**Si uno se graba esto en las entrañas** y contempla todas las desgracias ajenas, cuya abundancia es a diario enorme, como si también tuvieran ellas expedito el camino hacia él, **estará armado** mucho antes de ser agredido; tarde se guarnece el espíritu para pasar peligros, tras los peligros.” (p. 288)

<sup>51</sup> Se trata de tenerla “casi en los músculos” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 312), como una memoria de actividad/ de acto.

<sup>52</sup> En su rechazo de la escritura, Platón destaca la brevedad de la palabra subjetivada, en su calidad de ayuda-memoria. Como vimos al inicio de este capítulo, aquello que se implanta en el alma, aquella verdad que fue subjetivada, se recupera desde “los más breves términos”. Según Platón, en *Carta VII*, no sería necesaria la escritura ya que “no hay peligro de que se olviden [las verdades] una vez que han penetrado en el alma, ya que están contenidas en los más breves términos” (p. 443). Ver cap. 5.

fuerza de verdad, también serían *fijos*. En la siguiente cita, Foucault (1980/2016) refiere al uso antiguo –en la primera forma de la filosofía griega– de estas frases breves y fijas, en un contexto de oralidad:

Podemos ver que esta práctica del examen de sí y la confesión se mantiene en el marco de lo que los griegos llamaron durante mucho tiempo *gnome*. El término *gnome* designa la unidad de la voluntad y el conocimiento; designa también una **breve frase** – una sentencia, unos pocos versos por la cual la verdad aparece en toda su fuerza y se implanta en el alma de los simples mortales. En la primera forma de la filosofía griega, los poetas y los hombres divinos decían la verdad a los simples mortales por medio de ese tipo de *gnome* (...) *gnomai* muy breves, muy imperativos, y tan profundamente iluminados por la luz poética que era imposible olvidarlos y escapar a su poder. (...) El examen de sí y la confesión, tal como es posible encontrarlos en Séneca, por ejemplo, pero también en Marco Aurelio, Epicteto, etc. (...) seguían siendo una suerte de desarrollo de la *gnome*. (...)

En resumen, el sí mismo debe constituirse por obra de la fuerza de la verdad. Esta fuerza radica en la capacidad mnemónica del individuo y en la calidad retórica del discurso del maestro, y estas dependen en parte del arte de la memoria y del arte de la persuasión (...) [de] la mnemotécnica y la retórica. (p. 57)

Es decir, la fijeza no es una condición excluyente de lo escrito; la memorización, la mnemotecnia ya son una forma de fijar los enunciados en una dinámica de oralidad. Los *logoi*, además de breves, en cualquier caso, son fijados por la memoria. En sus conversaciones, los *logoi* pueden ser manejados por el maestro y el discípulo, en su condición de referencia fija. Pueden ser pronunciadas en una conversación, o pueden ser frases escritas, trabajadas en un ejercicio a partir del soporte escrito, leídas a media voz. Se toman notas, se escriben las frases escuchadas, se las reescribe, etc.

En este período del estoicismo encontramos una reactualización de esos *logoi*: estas frases breves funcionarán y participarán de un modo diferente en la transformación subjetiva estoica.

\*\*\*

En el capítulo 2, establecimos tres dimensiones que formarían parte de este “yo textual” y que nos permitirían abordar los efectos de la escritura alfabética sobre las formaciones de subjetividad: (i) producción, análisis y manipulación de unidades de sentido; (ii) linearización y explicitación de la memoria/ pensamiento; y (iii) la dimensión de la formación subjetiva que depende de los modos de comprender y producir la verdad: las formaciones de verdad como fuerza y la formación de la verdad en tanto apofántica. Estos aspectos serán trabajados a lo largo de este apartado a partir de la selección de ejemplos que dan cuenta de estas dimensiones.

Primero abordaremos, con más detalle, las dos primeras características del esquema práctico del yo textual: la manipulación de unidades de sentido y la linearización del discurso y del pensamiento. En un segundo momento abordaremos el problema de la verdad.

Gran parte de los ejercicios espirituales de los estoicos que componen la *askesis* tienen como rasgo en común a la producción y manipulación de unidades de sentido. Estos ejercicios implican realizar un trabajo de entrenamiento y focalización del pensamiento efectuando una *analítica y producción de unidades*. En el caso de los estoicos, los ejercicios deben tender a evitar que las representaciones externas se mezclen dentro del espíritu –con sus pasiones, deseos, ambiciones, hábitos de pensamiento, ilusiones, etc.–. El sujeto debe hacer, por tanto, la división, la *discriminatio* entre el contenido de esas representaciones y los elementos “subjetivos”. Para alcanzar la transformación de sí mismo sería preciso abandonar la posición del *stultus*<sup>53</sup>. Esta posición implicaría estar “expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 135). El *stultus* sería: “quien deja entrar en su mente

---

<sup>53</sup> Séneca, en *Sobre la tranquilidad del espíritu*, cuestiona la posición de aquellos que *deambulan –stultus–*: “Deambulan sin rumbo buscando quehaceres y no llevan a cabo aquellos que se han propuesto, sino aquellos sobre los que se han arrojado; su marcha es impremeditada y vana, como la de las hormigas cuando trepan por los árboles, que suben hasta la punta de la copa y de allí hacia abajo absurdamente: llevan una vida semejante a ellas muchos cuya indolencia uno podría no sin razón llamar inquieta” (p. 291).

todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin *examinarlas*, sin saber *analizar* qué representan” (ibidem).

Como se observa hasta el momento, los ejercicios estoicos tienden al análisis, examen, aislamiento y discriminación de las representaciones y sus contenidos. Se trata de una serie de operaciones que serían habilitadas por la escritura alfabética y sus corolarios.

Por la especialización y el exacerbamiento del imaginario de rigor y analiticidad que se derivan de la escritura alfabética se produce un imaginario mayor en torno a la relación del sujeto con el lenguaje. La realidad comienza a escribirse, a registrarse y a reducirse a unidades. Se produce un cambio: un pasaje del flujo de sentido a la efectuación de *cortes, delimitaciones y producciones de unidades de sentido*.

¿Por intermedio de qué ejercicios sobre la dimensión enunciado/ enunciación se producirían las unidades de sentido y con ello la asimilación del discurso de verdad en el sujeto estoico? ¿Cómo se relacionaría la producción de un yo textual estoico con esta dimensión de la *paraskeue*, de la transformación del *logos* en el sujeto mismo de la acción?

La actitud fundamental del estoico, según Hadot (1995), sería la de una “atención continua que es tensión constante, *conciencia, vigilancia* a cada momento” (p. 155). Se destaca una atención que conduciría al filósofo a encontrarse, en todo momento, “perfectamente consciente” de lo que hace, de lo que piensa (lógica vivencial) y de lo que es (su lugar en el cosmos, la física vivenciada).

Como dijimos anteriormente, el discurso filosófico estoico se compone de tres partes: física, lógica y ética; la *lógica constituiría el dominio y la vigilancia del discurso interior* (Hadot). Física y lógica son también asuntos de espiritualidad. En los ejercicios espirituales debe producirse una vigilancia del discurso interior que revise los juicios. Estos juicios

coinciden, de cierta forma, con la idea de enunciado/ frase: unidades mínimas de sentido que podrán ser verificadas, falseadas, abstraídas, etc.

El ejercicio sobre la dimensión del enunciado, la producción de unidades de sentido, implicaría pasar del *ethos*, de la acción, del (mal)hábito, a la vigilancia y lectura del discurso interior de la textualidad del hábito, realizando recortes y producciones de unidades de sentido. Esta vigilancia/ análisis/ lectura de los hábitos crea unidades de sentido que serán contrastadas con las unidades de sentido provenientes del discurso de verdad –*logoi, gnome*–. En esta contraposición se produciría una reescritura que transforma la textualidad del yo estoico. Esta serie de operaciones que forman parte de los ejercicios estoicos, y que son habilitadas por la escritura, serán las que permitirán que el sujeto alcance la transformación de su modo de ser, “construyendo” un *yo textual de la acción ética correcta*.

Las unidades de sentido abarcan desde los términos más simples (palabras) hasta los *logoi* (frases breves). Las representaciones internas, los juicios, etc. también son comprendidas como unidades de sentido que componen al espacio subjetivo. La conjunción e intervención (sustitución de enunciados, etc.) entre unidades de sentido permitirán la transformación subjetiva. La manipulación de unidades de sentido tendrá como resultado un determinado disciplinamiento del pensamiento y del lenguaje que se traducirá en la producción de nuevos hábitos.

Alcanzar la transformación subjetiva, alcanzar un *yo textual de la acción ética correcta* implica considerar tanto la dimensión enunciado/enunciación (unidades de sentido) como el ejercicio, la acción, la *tribé* necesaria para que efectivamente se produzca una subjetivación de los discursos y con ello la transformación subjetiva que define a la espiritualidad. Para comenzar a introducir el problema de la verdad diremos que el yo estoico tendrá una

combinación específica de efectos de la verdad como fuerza y de efectos de la verdad apofántica. Cada ejercicio estoico tendrá diversas “proporciones” de estas formas de la verdad.

#### 4.20. Producción y manipulación de unidades de sentido

Pensar en la producción de unidades de sentido supone referir (incluye) al problema de la verdad. Esta cuestión de la verdad la abordaremos más en detalle en el apartado 4.22., pero desde ya lo iremos especificando a medida que avanza el texto.<sup>54</sup>

La división *–discriminatio–* entre el contenido de las representaciones y los elementos “subjetivos” implicaría, a partir de nuestra hipótesis, una forma particular de concebir la relación entre enunciado y enunciación, y entre verdad como fuerza y verdad apofántica. Estos ejercicios y esta acción precisa del sujeto estoico implican un abordaje particular de las unidades de sentido (enunciados) sobre las que el sujeto trabaja para producir una modificación en su posición que le permitiría afectar lo externo-contingente, desplazando la frontera entre lo que depende de sí y lo que no depende de sí.

Según la hipótesis que proponemos, la distinción entre lo que depende del sujeto y lo que no depende del sujeto definiría en el sujeto estoico el modo en que se organiza o perfila la distinción enunciado/ enunciación, es decir, el modo en que el sujeto estoico delimita un ideal de la relación entre enunciado y enunciación. El enunciado podría ser entendido como “presente fijo” y la enunciación como “acto abierto al futuro” o como “situación de apertura a lo contingente”.

---

<sup>54</sup> El término “sentido”, en este contexto en particular, debe ser comprendido de forma amplia, abarcando también lo que en los capítulos anteriores definimos como *fuerza*. Vale decir, hay ejercicios de producción y manipulación de unidades de sentido que se enfocarán en lo que hemos denominado “fuerza”, que se relacionará, en cada caso con su especificidad, con la verdad apofántica, y habrá otros ejercicios que apuntarán o se enfocarán en la verdad apofántica, suspendiendo o dejando en un segundo plano la dimensión de la verdad como fuerza.

En determinados ejercicios el sujeto estoico podría ser concebido *como un “texto”* compuesto por enunciados capaces de ser analizados y sustituidos. El sujeto revisa los juicios<sup>55</sup> (frases, enunciados) para identificar aquellos falsos y suplantarlos por los verdaderos. Un claro ejemplo de esta operación es el de la batalla (*makhe*) que, según Epicteto, se produciría en aquel que hace el mal y que, por tanto, comete una falta de razonamiento, es decir, cree verdadero lo que no lo es:

cuando se hace el mal, es porque se comete una falta, una falta de razonamiento, una falta intelectual. Y Epicteto dice que, cuando se hace el mal, lo que ocurre (...) es que hay **una *makhe*: una batalla**, un combate en quien comete el mal. Y ese combate consiste en lo siguiente: por un lado, quien hace el mal es como todo el mundo, busca la utilidad. Pero no advierte que lo que hace, en realidad, lejos de ser útil, es nocivo (...) cuando un individuo comete un error como (...) [robar], es porque ***crea verdadero algo que no lo es***, y hay que hacerle comprender la *pikra anagke*, la necesidad amarga (...) de **renunciar a lo que cree verdadero**.

El maestro deberá ser *elegtikos*: bueno en el arte de la discusión, del debate intelectual, que permite **liberar la verdad del error, refutar el error y sustituirlo por una proposición verdadera** (pp. 144-145).

El sujeto estoico, de cierto modo, puede concebirse como un texto con unidades de sentido que podrán sustituirse en un esfuerzo por liberar la verdad del error cambiando unidades de sentido erróneas por unidades de sentido verdaderas. Se observa un sujeto que produce un trabajo/ ejercicio sobre los enunciados que apuntaría, como fue dicho más arriba, a alcanzar una *sutura de la distancia entre enunciado/ enunciación*. Ser capaz de yo, alcanzar el dominio de sí, transformar el *logos* en *ethos*, estar lo suficientemente equipado de *logoi* para poder responder/ actuar ante la contingencia externa supondría construir el espacio al que llamamos “yo textual”, justamente, en este caso, por ese trabajo sobre la relación enunciado/ enunciación.

---

<sup>55</sup> Como anunciamos arriba, la cuestión de las unidades de sentido aparece aquí vinculada a la verdad apofántica. Vale decir, en los ejercicios de producción y manipulación de unidades de sentido ya se incluye el modo en que el sujeto se apropia y atribuye verdad a los enunciados, sea una verdad apofántica, sea una verdad en tanto fuerza.

#### 4.20.1. Algunos ejercicios de producción y manipulación de unidades de sentido

Séneca propone que la verdad debe hacerse propia (*facere suum*) lo que implicaría convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad. Para ello, las técnicas y prácticas de la escucha, la lectura, la escritura y el habla se establecen como técnicas del discurso verdadero que compondrían la primera etapa y soporte ininterrumpido de la ascesis.

Seleccionamos dos ejercicios para mostrar cómo se producen y se aprende a manipular unidades de sentido: (i) un ejercicio al que denominamos “analítico”, vinculado a la figura espiritual del saber, y (ii) el ejercicio del punto de vista (paradigma).

##### 4.20.1.1. Ejercicio analítico

Foucault (1981-1982/2014a) describe el modo en que se habría producido una espiritualización del saber del mundo. Se plantea que, en este período, el ejercicio espiritual consistía en dar definiciones y fijar el valor del objeto. La figura espiritual del saber incluía *definir y describir* el objeto cuya imagen se presenta en la mente, *interviniendo en el flujo de las representaciones* mediante el *trabajo de análisis, definición y descripción*. El ejercicio tiene dos partes: una primera parte descriptiva/ objetivante, con fines analíticos, memorización, fijación etc.; y una segunda parte de contenido espiritual, de regulación (estoica) de la relación con los objetos y con sí mismo, con un sentido de “engrandecimiento del alma” y liberación de servidumbres:

(...) la “**captación**” –por así decirlo– **de la representación**, tal como esta se da, para **recuperar su contenido objetivo**, va a desarrollarse ahora en dos ejercicios (...) que **asignarán (...) su valor espiritual a ese trabajo puramente intelectual** [de descripción y definición] (...) la meditación eidética y la meditación onomástica (p. 284).

Se describe ese trabajo intelectual de definición y descripción resaltándose que a este trabajo intelectual se le agrega el acto de *nombrar* los elementos que componen al objeto:

(...) hay que **definir y describir** el objeto cuya imagen se presenta a la mente de tal manera **que lo veamos distintamente** –tal como es por esencia, al desnudo, por entero,

en todos sus aspectos—, y **decirse a sí mismo su nombre y el nombre de los elementos de los que se compuso** y en los que se convertirá. (...) contemplar el objeto tal como es por esencia (...) tal como se representa (...) desnudo (...) desembarazado de todo lo que pueda enmascararlo y rodearlo (...) por entero (...) distinguiendo sus elementos constituyentes (...) Y todo esto (...) es lo que Marco Aurelio llama (...) mirar bien, contemplar bien, fijar los ojos, hacer de manera tal que nada se le escape, ni del objeto en su singularidad, desprendido de todo su entorno, en su desnudez, [no] en su totalidad y sus elementos particulares. Al mismo tiempo que se hace ese trabajo, que es (...) del orden de la mirada, del orden de la contemplación de la cosa, **hay que decirse a sí mismo sus nombres y los nombres de los elementos de los que se compuso y en los que se convertirá** (...) [No] significa simplemente conocer, recordar el nombre de las cosas y de sus diferentes elementos, sino que hay que **decirlo en sí mismo, para sí mismo, (...) se trata claramente de una enunciación, interior (...) perfectamente explícita. Hay que nombrar, hablarse, decírselo a sí mismo.** (pp. 284-285)

Este ejercicio de la verbalización, de decirse a sí mismo los nombres de los elementos que componen al objeto; este acto de enunciación interior se propone como siendo de gran importancia para alcanzar la fijación del objeto en la mente:

[Este] **ejercicio de verbalización** es (...) de mucha trascendencia **para la fijación**, en la mente, de la cosa (...) para la reactualización a partir de esos nombres de todo el sistema de valores (...) Formular el nombre de las cosas con fines de memorización<sup>56</sup>. (...) Es preciso ver y nombrar. **Mirada y memoria deben estar ligadas una con la otra en un solo movimiento del espíritu** (...) [Gracias] a este doble ejercicio, la esencia de la cosa (...) va a desplegarse por entero. (...) [Por] la mirada vemos la cosa misma (...) pero **al nombrar (...) vemos (...) cuáles son los elementos que la componen y en cuáles se convertirá** (...) [Mediante] esta duplicación de la mirada a través de la nominación (...) puede reconocerse **no solo de qué está compuesto actualmente el objeto sino cuál va a ser su futuro, en qué va a convertirse, cuándo, cómo, en qué condiciones va a deshacerse y disolverse** (...) se capta la plenitud compleja de la realidad esencial del objeto y la fragilidad de su existencia en el tiempo (pp. 284-285)

Este trabajo del orden de la mirada junto al ejercicio de verbalización (ver y nombrar) se establecen como dos ejercicios necesarios para fijar el objeto en la mente y verlo distintamente. Se describe una duplicación de la mirada que se produciría a través de esta nominación/ verbalización. En una primera instancia se contempla el objeto (primera forma de

---

<sup>56</sup>¿Sólo de memorización? Podría decirse que ese enunciar el nombre de la cosa operaría como un modo también de re-espiritualizar la cosa, la captación y experiencia que tenemos de ella. Nótese que luego, en la cita, lo dice claramente.

la mirada), en un segundo momento, con la verbalización, se comienza a enumerar, delimitar y producir una descomposición del objeto que permite que los elementos que lo componen sean vistos.

Quedó demostrado que existe una manipulación de unidades de sentido, pero ¿de qué forma se manipulan estas unidades de sentido? ¿Qué tipo de verdad se pone en juego en estos ejercicios? A partir de este ejemplo se observa que aparecen dos dimensiones de la verdad. Por una parte, la verdad en tanto apofántica muestra el modo en que se comprende el discurso como descriptivo, como definiendo al objeto, descomponiendo/ describiendo las partes que compondrían a su unidad; y, por otra parte, identificamos a la verbalización, a la repetición, mediante la enunciación, de estos elementos que muestran la fuerza, a la verdad en su dimensión de fuerza que tiene la potencia de transformar al sujeto, aportando espiritualidad.

Foucault menciona la existencia de una segunda fase del ejercicio que tendrá por objetivo calibrar el valor del objeto y con ello también fijar y delimitar al alma al determinar su adecuación a la razón general del mundo:

La segunda fase del ejercicio (...) tratar de **calibrar su valor [del objeto]**. (...) La meta del ejercicio (...) es “engrandecer el alma”. (...) [Se] trata del estado en el cual **el sujeto se reconoce independientemente de los lazos, de las servidumbres a las que hayan podido someterlo sus opiniones y, tras ellas, sus pasiones. Hacer grande el alma es liberarla de toda esa trama, todo ese tejido que la rodea, la fija, la delimita**, y permite por consiguiente descubrir cuál es su verdadera naturaleza y al mismo tiempo su verdadero destino, es decir, su **adecuación a la razón general del mundo**. Mediante este ejercicio, el alma encuentra su verdadera grandeza, grandeza que es la del principio racional organizador del mundo. La grandeza que asegura el ejercicio es la libertad que se traduce a la vez en la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos. (...)

(...) [Dicha] meta se alcanza **cuando uno se vale del examen de la cosa (...) para experimentarla** (...). (p. 286)

¿Cuál es la relación entre el ejercicio analítico, en los términos planteados, y el engrandecimiento del alma? Es bastante simple concebir que cualquier ejercicio analítico contribuye a relacionarse de forma apofántica con una unidad de sentido; pero también el

ejercicio analítico promueve el control sobre un objeto o sobre un rumbo de pensamiento. Recuérdese que Austin (1962/1990) divide las fuerzas de enunciación (fuerza ilocucionaria) en cinco categorías. En el caso de este ejercicio de engrandecimiento del alma estaríamos ante un acto de discurso “ejercitativo”, actos de discurso que se constituyen en aserciones de autoridad o ejercicios de poder (el sujeto controla al objeto analizándolo), y también actos de discursos expositivos que se constituyen por el hecho de realizar una clarificación del objeto (afirmar, negar, etc.).

Con este ejercicio nos interesa mostrar los distintos métodos, técnicas y procedimientos que se plantean y muestran un trabajo sobre la relación entre enunciado y enunciación y entre oralidad y escritura. La espiritualización de este saber del mundo se produce mediante ejercicios de nominación que irían descomponiendo al objeto a raíz de la descripción y el análisis de unidades. Estas operaciones, como ya se destacó en diversas oportunidades, son efectos de la escritura sobre la subjetividad. Mediante estas operaciones se trabaja y configura una relación particular entre enunciado y enunciación que afecta y construye un yo particular, el “yo textual de la acción ética correcta”. Este trabajo/ ejercicio sobre las unidades de sentido va delimitando imaginariamente a lo que depende y lo que no depende del sujeto otorgándole el sentido de dominio de sí mismo, facilitado por estas operaciones propias de las dinámicas de la escritura:

Este examen analítico tendrá (...) un **valor de liberación del alma** (...) hacer que el objeto (...) pase por la descripción y la definición, al hilo de la sospecha, de la acusación posible, de los reproches morales, de las refutaciones intelectuales que disipan las ilusiones, etcétera. **Se trata (...) de someter a prueba ese objeto.** Y esa prueba (...) [consiste en] ver (...) qué utilidad (...) tiene para qué universo, qué *kosmos*. (...) Se trata de comprender el valor del objeto para el *kosmos*, (...) para el hombre en cuanto ciudadano del mundo (...) ser situado por la naturaleza, en el orden natural, en función de la Providencia divina (...) ciudadano de esas “ciudades particulares” (...) [El] **examen de la cosa** debe referirse a la vez a su relación con el hombre como ciudadano, pero también (...) ciudadano de tal o cual país (...) ciudad (...) comunidad, que es padre de familia, etcétera. Y gracias a eso se va a poder **determinar qué virtud necesita el**

**sujeto con respecto a esas cosas (...) una virtud como la benignidad o la valentía, o una virtud como la sinceridad o la buena fe o la *egkrateia* (dominio de sí).** (p. 288)

Foucault hace referencia a la forma en que Marco Aurelio pondría en práctica el principio general del examen del contenido representativo. Este principio se observa en una serie de ejercicios de descomposición y de descripción reductora del objeto:

- ejercicios de descomposición del objeto en el tiempo;
- ejercicios de descomposición del objeto en sus elementos constituyentes;
- ejercicios de descripción reductora, descalificadora.

En la siguiente cita puede observarse las distintas operaciones que se ponen en juego en estos ejercicios sobre el objeto. Estas operaciones, como ya hemos señalado, formarían parte de los efectos de la escritura sobre la subjetividad (análisis, abstracción, fijación, rigor). Foucault destaca que la mirada o la atención analítica no se posa sobre el conjunto, sino que se dirige a la captación de lo singular. Al abstraer y aislar los elementos se lograría captar la realidad del instante, esa singularidad:

(...) trata de dejar de verlos en su conjunto y de **prestar (...) una atención discontinua y analítica (...) abstraer, aislar cada elemento, lo más particular posible, para captar la realidad del instante en lo que puede tener de absolutamente singular (...)** regla de percepción discontinua (...). (p. 291)

Como objetivo de esta percepción discontinua se destaca un efecto de rebajamiento que brinda libertad y “dominio” al sujeto:

No olvides ir así hasta las partes de las cosas y, **mediante el análisis (...), llegar de tal modo a desdeñarlas (...)** si queremos (...) resistirnos a ella [melodía] y asegurar nuestra libertad, tendremos que descomponerla instante por instante, nota por nota, movimiento por movimiento. (...) [Al] poner en juego esta **ley de lo real**<sup>57</sup> – (...) **para el sujeto no haya otro real que lo dado en el instante presente**–, en ese momento cada nota o

---

<sup>57</sup> “Ley de lo real” refiere al “principio del presente como instancia de lo real”. Esta ley o principio es muy importante para comprender el anclaje último, real, en una situación de enunciación pensable como un espacio de oralidad – pero al mismo tiempo, hay que pensarla junto con el principio de “aislamiento del contexto” (“retroceso”, “un paso atrás”), que también aparece en la espiritualidad estoica, un principio de aislamiento del contexto situacional, una operación que redobla ese instante presente, desplazándolo, corriéndolo “un paso atrás”, elevándolo o hundiéndolo (“inmersión en el corazón de las cosas”), como un modo de abstraer la escena enunciativa del presente, pero sin dejar de tener esa calidad de instante presente. (Otras referencias sobre este punto: pp. 269, 281, 340)

movimiento aparecerá en su realidad. Y su realidad nos mostrará (...) que no es otra cosa que una nota, un movimiento, impotentes por sí mismos por carecer de encanto, seducción, lisonja. (...) [Advertiremos] que en ellos (...) no hay ningún bien. (...) [No] tenemos que dejarnos dominar por ellos, no debemos permitirnos ser más débiles que ellos (...). (p. 292)

Esta idea de la atención discontinua analítica que tiene por objetivo abstraer y aislar elementos para captar la realidad del instante, se establece como un ejercicio que tendría como fin la resistencia, la liberación y la confirmación de que el sujeto es más fuerte y tiene dominio de sí. Al descomponerlo en notas/ movimientos se dejaría al objeto impotente e incapaz de dominar al sujeto. Este ejercicio —operación de aislamiento y abstracción— también se alinea en el rango de efectos de la escritura sobre la subjetividad que estamos indagando. Con esta ley de la percepción instantánea, el sujeto, al atenerse a la dispersión, y no a la unidad de cada elemento del exterior que se le presenta, conseguiría forjar un sí mismo más fuerte y robusto que le otorgaría cierto imaginario de control sobre lo contingente y externo:

[El] **principio del presente como instancia de lo real, de la ley de determinación del bien y de la seguridad de la libertad del individuo**, en fin, el principio [según el cual] el individuo debe asegurar su propia libertad con respecto a todo lo que lo rodea, está garantizado por este ejercicio de puesta en discontinuidad de los movimientos continuos, de los instantes que se encadenan unos con otros. **La ley de percepción instantánea es un ejercicio de liberación que asegura al sujeto que será siempre más fuerte que cada elemento de lo real que se le presente** (...) vemos las cosas no en su gran unidad, sino en su dispersión. (p. 293)

Esta dispersión que se alcanza mediante las operaciones ya mencionadas se contrapone a la unidad y cohesión que se espera conseguir para el alma: “(...) la virtud no es otra cosa que la unidad, la coherencia, la fuerza de cohesión de la propia alma. Es su no dispersión.” (p. 294).

#### 4.20.1.2. “Yo como punto” (paradigma)

El segundo ejemplo que traemos aquí es un ejercicio que trata sobre el modo en que, mediante el conocimiento de la naturaleza, el sujeto ejercita su espiritualidad, reubicándose y desplazándose en la tensión entre el “yo como razón” y el “yo como punto”. El conocimiento de la naturaleza permite garantizar la huida de sí mismo, así como reencontrarse en una

funcionalidad con respecto a Dios, es decir, se trata de un ejercicio que permite operar mediante la abstracción, aislando elementos y determinando sus puntos en común. De esta forma, el sí mismo se transforma en un elemento que compone al conjunto. El conocimiento de la naturaleza es relevante en tanto permitiría que el sujeto encuentre sus vínculos con los otros elementos de la racionalidad mayor y más general: la de la razón divina. Esto puede verse en la siguiente cita:

En el momento mismo en que, al participar [de] la razón divina, captamos el secreto de la naturaleza, podemos comprender lo muy poco que somos. (...) Llegamos al punto desde el que el propio Dios ve el mundo y, sin habernos vuelto verdaderamente nunca hacia ese mundo, vemos el mundo al cual pertenecemos y, por consiguiente, podemos vernos a nosotros mismos en él (...) va a permitirnos **captar la pequeñez y el carácter ficticio y artificial de todo lo que nos parecía, antes de liberarnos**, el bien. (pp. 268-269)

Se trata de “apreciar en su justa medida lo que somos efectivamente en la tierra, la medida de nuestra existencia.” (p. 269): una existencia puntual en el espacio y en el tiempo. Conocer la naturaleza revelaría que no somos más que un punto del cual su interioridad no constituye un problema. El saber de la naturaleza libera a partir del efecto de la tensión máxima entre el yo como razón y el yo como punto. El saber de la naturaleza libera en tanto habilita un cambio de perspectiva al producir una tensión entre el yo como razón y el yo en cuanto elemento individual:

es liberador en la medida en que nos permite (...) desviar nuestra mirada de lo que somos (...) ajustarla mejor y tener constantemente cierta visión de nosotros mismos, asegurar una *contemplatio sui* en la cual el objeto de esta contemplación será: nosotros dentro del mundo, nosotros en tanto estamos ligados en nuestra existencia a un conjunto de determinaciones y necesidades cuya racionalidad comprendemos (pp. 271-272)

Este ejercicio se asemeja, en su forma, a la operación metodológica que Foucault (y Agamben) denominan “paradigma”.

\* \* \*

El yo textual, el yo textual de la acción ética correcta será, por tanto, el producto de una relación particular entre enunciado/ enunciación. El sujeto estoico es efecto de este vínculo particular con el lenguaje, un vínculo que se habría transformado por la escritura alfabética y que habría permitido una serie de ejercicios que focalizan y se concentran en esa relación enunciado-enunciación. La conciencia del sujeto estoico acerca de esta relación será lo que habilita a este sujeto a efectuar la producción y manipulación de unidades de sentido. Más precisamente, gracias a las transformaciones en la subjetividad por la escritura alfabética, el sujeto adquiere cierto dominio sobre la relación enunciado/ enunciación que sería condición para esta producción y manipulación de unidades de sentido.

Este foco y esta concentración en la relación enunciado-enunciación produciría una “reducción del mundo del sujeto” mediante la estabilización de una distancia externa y una distancia justa. Podemos concluir que la distancia justa sería un cálculo que daría cuenta de una inscripción del sujeto en un universo lógicamente estabilizado. Las “unidades de sentido” son fijadas y manipuladas contribuyendo a producir un imaginario de estabilidad en el discurso, en el sentido en que Pêcheux habla de “universos lógicamente estabilizados”<sup>58</sup>, contruidos a partir de la autonomización que habilita lo escrito en relación a la situación de enunciación.

El yo textual supone una operación de separación/ autonomización de las representaciones del mundo del sujeto, de la representación que el propio sujeto tiene de sí mismo en ese mundo –separación y autonomización en relación al “mundo oral”, de las situaciones inmediatas de enunciación–. Se trata de construir y producir una nueva distancia

---

<sup>58</sup> Según Pêcheux (1983/1997) un *universo lógicamente estabilizado* estaría conformado: “por un conjunto relativamente simple de argumentos, de predicados y de relaciones (...) que se puede describir exhaustivamente a través de una serie de respuestas unívocas a cuestiones factuales (...)” (p. 22). “En estos espacios discursivos [lógicamente estabilizados] (...) se supone que todo sujeto hablante sabe de lo que se habla porque todo enunciado producido en estos espacios refleja propiedades estructurales independientes de su enunciación: esas propiedades se inscriben, transparentemente, en una descripción adecuada del universo (de tal modo que este universo es tomado discursivamente en estos espacios)” (p. 31).

entre enunciado y enunciación, se trata de que la dimensión del enunciado adquiriera estabilidad y autonomía, separados de las situaciones inmediatas – todo lo que se sostiene por lo escrito.

De alguna forma, todos los ejercicios estoicos incluyen una operación de distanciamiento, separación, autonomización (del yo, de las cosas). El yo textual del sujeto estoico es efecto de la escritura en la medida en que es producido y construido a partir del distanciamiento, esa separación entre enunciado/ enunciación que habilita y se profundiza por la vía de lo escrito. El estado de tranquilidad del espíritu, siguiendo este ejercicio, parece alcanzarse al momento en que parecería lograr estrecharse el vínculo entre enunciado y enunciación: “subordinar los hechos a las palabras” – lo que depende de mí– apuntaría a buscar un control sobre lo contingente propio de la enunciación –lo que no depende de mí–.

Asimismo, decíamos que otras de las características del yo alfabético-textual es la de linealizar el sentido y el pensamiento. Esta linealización será el resultado del análisis y linearización de la cadena del habla mediante la manipulación de unidades de sentido.

Finalizamos este apartado con un ejemplo. Para ello volveremos a traer el material discursivo de *Sobre la tranquilidad del espíritu* en el que Séneca hace referencia al *vicio* y al *trabajo* que debería efectuarse sobre esta unidad de sentido.

El “vicio” puede entenderse como una unidad *compleja* de sentido que deberá aislarse para poder realizar una serie de operaciones de análisis que permitan mostrar el vínculo del sujeto con el discurso de verdad. Toda la realidad subjetiva compleja de un sujeto vicioso se analiza en diversos componentes que van desde ejercicios de reconocimiento y subjetivación del vicio a ejercicios que comprenderán el cambio de posición subjetiva y la “cura”. Como referimos anteriormente, Séneca sugiere: “*sacar al medio el vicio entero, para que cada cual identifique su parte en él*” (p. 271)

La flexibilidad, la gradualidad, la búsqueda de la distancia justa tendrían como condición necesaria a la ejecución de ejercicios que implicarían la manipulación de unidades de sentido referida. Séneca nombra algunas de las operaciones que permiten establecer lo que depende y lo que no depende del sujeto, regulación de la distancia externa puesta a prueba en la acción al momento de evaluar “las cosas que vamos a intentar”: “Hay que *valorar* después lo propio que emprendemos y *comparar* nuestras fuerzas con las cosas que vamos a intentar” (p. 280).

La manipulación de unidades de sentido –con su forma lingüística básica de proposiciones o frases (representaciones; pensamientos)– se efectúa a partir del ya mencionado imaginario de rigor y fijeza (analiticidad). El dominio que se produce a partir de lo que depende de sí y lo que no depende de sí, de lo que rodea al yo, ese aislamiento, será producto de una operación habilitada por la escritura y sus efectos. *La vida como prueba* que caracteriza al período helenístico, el vivir para sí tendrá como alcance la formación de un “yo textual” específico e históricamente determinado.

#### **4.21. Práctica de sí y el lugar del otro**

En este apartado nos dedicaremos a abordar ciertas particularidades del lugar del maestro en la práctica de sí. Ya hicimos referencia al “yo” como texto apoyándonos en algunos fragmentos propuestos por Foucault en los que se describe al ejercicio del examen de conciencia. Para realizar este examen sería necesario desplegar las acciones de la jornada o, más precisamente, desplegar la *textualidad de las acciones* para, posteriormente, ejercer un análisis. Se trata de un ejercicio de sí mismo que incluye un trabajo “individual”, sin embargo, en la cita que colocamos a continuación se aprecia que la actitud que debe adoptarse al momento del examen sería la de alguien que debe *dar cuentas a otro*: la jornada deberá ser descifrada *para otro*.

Foucault (1981-1982/2014a) realiza la siguiente afirmación:

**Y uno mismo tiene con respecto a sí (acerca de la jornada que ha pasado, el trabajo hecho, las distracciones disfrutadas) la actitud, la posición de alguien que tiene que dar cuenta de ello a otro** y que vive su jornada como algo que puede ser –y debe ser, de todos modos– **presentado, ofrecido, descifrado para ese otro, ¿que será qué? Pues bien, lo veremos más adelante: el juez, o el inspector, o el maestro, etcétera.** (...) [A] través de ese desarrollo de la práctica de sí (...) [que] se convierta (...) en una especie de **relación social** –si no universal, desde luego, siempre posible entre individuos (...)– se desarrolla, creo, algo muy novedoso e importante, que es **una nueva ética**, no tanto del lenguaje o el discurso en general, sino de la **relación verbal con el Otro (...)** es lo que designa la noción fundamental de *parrhesia*. (p. 167)

Este ejercicio implica, según Foucault, un descifrado para un otro: juez/ maestro. Se trata de un ejercicio que se enmarca en una nueva ética de la relación verbal con el Otro designada bajo la noción de *parrhesia*.

A partir del ejemplo del examen de conciencia podemos afirmar que la relación entre oralidad/ escritura y cura implica una “evaluación” de la relación del enfermo con la enunciación. El encaminamiento de acciones de cura se daría como una evaluación, un registro, una ponderación, un equilibrio orientado hacia la descripción y transformación de la situación y/o escenas enunciativas del enfermo –una regulación, una justa manera de “estar en situación”, reconocer la situación o lugar de enunciación y actuar en consecuencia–. Estas acciones del sujeto estoico incluyen necesariamente a un tercero. Ya observamos en *Sobre la tranquilidad del espíritu* cómo Sereno solicita colaboración a Séneca. Séneca, por su parte, ofrece un “remedio” al malestar de Sereno a través de su discurso. Con su discurso se muestran distintos modos de ajustarse frente a las expectativas, la ambición, los modos de adecuarse entre una situación y la otra.

En la práctica de sí el maestro tiene un valor particular. Aquel que dirige al discípulo es quien estaría presente en el discurso verdadero, en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el de sus propios actos. La *parrhesia* da marco a esa relación verbal con el otro: “Tú ves en mí esta verdad que yo te digo”. El aporte del maestro parecería vincularse,

principalmente, a su contribución de la verdad en cuanto fuerza. Este asunto se relaciona directamente con la noción de *parrhesia*. En *La hermenéutica del sujeto* se destaca: “Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro” (p. 72). “El prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo.” (p. 131). Para constituirse como sujeto debe, necesariamente, intervenir el otro quien será “un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto” (p. 133). El maestro se constituye en “el principio y el modelo de la inquietud que (...) [el discípulo] debe tener por sí mismo en cuanto sujeto.” (p. 73)

#### **4.22. Dos formas de la verdad (lo apofántico y la fuerza)**

En *Sobre la tranquilidad del espíritu* puede apreciarse una demanda explícita de Sereno a Séneca. Suplicándole solicita un remedio para su malestar: “¿Quién se atreve a decirse a sí mismo la verdad? (...) Te suplico, pues, que si tienes algún remedio con el *que detengas esta vacilación mía*, me consideres digno de que te deba mi tranquilidad” (pp. 8-9).

Pero, ¿de qué remedio se trata? Sereno le escribe a Séneca: “*Y no me digas* que son tiernos los principios de todas las virtudes, que con el tiempo adquieren dureza y fuerza.” (p. 4). Con esta cita puede apreciarse que la verdad “apofántica” acerca de los principios de las virtudes ya se encuentra presente en Sereno. Al dirigirse a Séneca, Sereno no parece pedirle un saber para adquirir mayor conocimiento sobre los principios de las virtudes; en estas correspondencias parecería demandarse algo diferente. Foucault (1980/2016) menciona que el aporte de Séneca no sería en cuanto *conocimiento* sino en cuanto *fuerza*. Ahora, ¿de qué fuerza se trata? y ¿qué relación tiene con la verdad? Foucault (1980/2016) sostiene que esta fuerza no se corresponde con la fuerza de la coerción: “El objetivo del discurso de Séneca no es agregar a determinados principios teóricos una fuerza de coerción procedente de otra parte, sino

transformarlos en una fuerza victoriosa” (p. 54). Séneca no añadiría un conocimiento o contenido, sino una fuerza a la cual denomina “*victoriosa*”.

Podemos observar la presencia de la verdad con sus dos vertientes: la vertiente apofántica vinculada a los discursos “fieles” y descriptivos que delimitan lo verdadero y lo falso, y la verdad en tanto fuerza. La producción de formas de verdad en occidente puede pensarse como la construcción de una relación con el lenguaje, habilitada por la escritura alfabética. Contingente en su origen; orientado y reforzado por el imaginario de transparencia, rigor y claridad que la tecnología del alfabeto parece favorecer, el orden discurso parece seguir el rumbo de la verdad apofántica, es decir, un rumbo en el cual la verdad apofántica predomina sobre la verdad como fuerza que permanece reprimida, en segundo plano (Agamben). No obstante, no habría registros puros de una verdad o de otra. Toda producción subjetiva de verdad tendría, por así decirlo, una “proporción” de verdad como fuerza y una “proporción” de verdad apofántica, una combinación específica e histórica entre la verdad como fuerza y la verdad apofántica.

*Acción-fuerza-constitución* parece conformar la serie de elementos que definen mayoritariamente a la práctica de sí de este período. Asimismo, podemos proponer la serie *conocimiento-descubrimiento-interpretación* como formando parte de la tendencia a la que conducirían las dinámicas del sujeto de la escritura alfabética y que se observaría, con mayor claridad, en el período del cristianismo.

Hasta el momento hemos hecho alusión a los ejercicios que dan cuenta de la manipulación de unidades de sentido relacionados más directamente a la noción de verdad apofántica que, como mencionamos en el párrafo anterior, se trata de un registro de la verdad cuyo predominio habría sido habilitado por la escritura alfabética. No obstante, destacábamos que los ejercicios individuales sobre los enunciados/ unidades de sentido verdaderas o falsas

(verdad apofántica) se vuelven insuficientes para el alcance de una efectiva transformación del modo de ser del sujeto:

Aquí tienes, queridísimo Sereno, cuáles cosas pueden favorecer la tranquilidad, cuáles restablecerla, cuáles resistir a los vicios cuando intentan infiltrarse; sábetelo, sin embargo, que **nada de esto es suficientemente eficaz** para quienes quieren conservar este bien tan frágil, si un cuidado atento y constante no envuelve al espíritu propenso a desfallecer. (pp. 299-300)

Séneca parece advertirle a Sereno la importancia de un ejercicio constante que permita la transformación del ser del sujeto. No alcanza, una vez más, con el saber/ conocimiento acerca de los principios, si se encuentra ausente la acción/ ejercicio continuo por parte del sujeto. Esta acción implica una relación y concepción particular del lenguaje y la verdad. Anteriormente ya planteábamos la interrogante acerca de la relación entre lenguaje y acción. Afirmamos que el foco estoico visibilizaría y destacaría el modo en que la relación enunciado/ enunciación constituye y ocupa una “zona intermedia” e inseparable *entre-lenguaje-y-acción* o *de-lenguaje-y-acción*.

Los enunciados apofánticos pueden eventualmente ser conocidos por el discípulo, pero su malestar y sensación de desequilibrio se mantiene. La verdad en tanto fuerza sería uno de los aportes específicos del maestro al discípulo en esta práctica de sí. Se trata de un aporte que se transmite mediante la forma de su discurso. Séneca, por ejemplo, le propone a Sereno una serie de preguntas persuasivas que entendemos podrían formar parte de las formas en que la verdad no apofántica vehiculiza sus efectos. Vinculado a las referencias a Atenodoro, Séneca afirma:

**¿No te da vergüenza**, seas quien seas tú que te pasmas ante las riquezas? **Venga, fijate en el mundo: verás** a los dioses desnudos, que todo lo dan, que nada retienen. ¿Tú qué piensas, que es pobre o semejante a los dioses inmortales uno que se ha despojado de todo lo accidental? ¿Tú llamas más dichoso a Demetrio Pompeyano, que no se avergonzó de ser más adinerado que Pompeyo? (...) **¿cuánto más feliz el que no le debe nada a nadie más que a quien puede negárselo facilísimamente, a sí mismo!** (...) la mejor proporción de dinero es la que ni cae en la pobreza ni se distancia lejos de la pobreza. (pp. 282-283)

Aquí están en juego las dos formas de la verdad. Como ya desarrollamos en el capítulo 2, esta distinción en la forma de concebir el lenguaje y la verdad fue descrita por Aristóteles en su texto *Sobre la interpretación*. En este texto se observa una escisión del campo del lenguaje entre un discurso en que la verdad y la falsedad están presentes, y un *logos* en el que el discurso no puede ser ni verdadero ni falso. Respectivamente, un lenguaje de tipo apofántico, y un lenguaje no apofántico (Agamben, 2012).

Se demostró que en *Sobre la tranquilidad del espíritu* podría apreciarse una forma de concebir a la palabra como formando parte de un discurso en que verdad y falsedad están presentes, y, por otra parte, un tratamiento del *logos* en tanto discurso hacedor, en tanto lenguaje no apofántico (Cassin, 2018/2022). La presencia del lenguaje no apofántico puede observarse en los usos de ejemplos persuasivos, en la forma en la que Séneca conjuga *parresía* y retórica para aportarle al discípulo la verdad en tanto fuerza. Igualmente, en los ejercicios del discípulo que muestran el vínculo estrecho entre lenguaje y acción.

Las formas de la verdad parecen presentarse dicotomizadas, o en su forma pura y aislada. Sin embargo, casi siempre conviene concebirlas en tensión e intrincadas. Seleccionamos una cita de *Sobre la tranquilidad del espíritu* para dar cuenta de este intrincamiento. Allí se aprecia el orden apofántico, pero también se resalta el lugar del trabajo y de la acción en la transformación del sujeto:

Hay que tener en cuenta si tu temperamento es más adecuado para hacer cosas o para una afición ociosa o la contemplación, e inclinarse a donde te lleven las condiciones de tu talento (...). Responden mal, pues, los talentos coaccionados; cuando la naturaleza es reacia, el trabajo es en vano (pp. 279-280).

Nos encontramos aquí con la ontología apofántica del ocio y la contemplación, pero también con los temperamentos que se inclinan a “hacer algo”, a la acción, produciendo transformaciones del sujeto. La práctica de sí estoica implica un trabajo sobre la relación entre

enunciado/ enunciación, un ejercicio sobre el lenguaje que deja entrever una concepción del *logos* como discurso hacedor.

En la siguiente cita puede observarse de un modo más claro el intrincamiento de estas dos formas de concebir el lenguaje y la verdad. Séneca sugiere fijarse a los “hechos en sí” y hablar basándose en ellos, de modo espontáneo. Sin embargo, luego advierte que el discurso puede separarse de los “hechos en sí”, desplazándose hacia un registro pretencioso y fabuloso:

En mi quehacer creo (...) que es mejor fijarse en los **hechos en sí** y hablar basándose en ellos, subordinar además las palabras a los hechos, de modo que por allí por donde lo guíen les siga un discurso **espontáneo**. (...) Pero de nuevo cuando mi espíritu se ha elevado por la grandeza de sus pensamientos, se muestra **pretencioso en sus palabras y ansía hablar a tanta altura como respira**, y el discurso se aviene a la **categoría de los hechos**. (...) me dejo llevar por los aires y por una boca ya no mía” (pp. 269-270)

Séneca parece colocar el acento en la concepción del lenguaje apofántica que implica la idea del lenguaje como discurso descriptivo de los “hechos en sí”. Pero el discurso puede pasar de los “hechos en sí” a la “categoría de los hechos”, perdiendo el contacto con el registro apofántico que, en este ejemplo, reclama para sí estar más próximo a la verdad. Este ejemplo parece recoger los peligros que también pueden venir de la mano del “efecto-mundo” de un discurso “hacedor” (Cassin, 2018/2022). Un exceso del espíritu, un posible efecto “pretencioso” de la performatividad, el riesgo de un “empoderamiento” en el que “*me dejo llevar por los aires y por una boca ya no mía*”. Por tanto, con esta cita se visualizan estas dos formas de concebir el lenguaje y la verdad, aunque esta última forma sea sancionada por Séneca como algo negativo y como formando parte de un exceso del espíritu.

Doble forma de concebir al lenguaje y la verdad. Como afirma Cassin (2018/2022): “Todo constativo (...) es un performativo pertinente que se ha vuelto verdadero” (p. 101). En el libro *El escándalo del cuerpo hablante*, Felman (2012) afirma que *la economía conceptual del performativo gobierna el mito de Don Juan* de Molière. Siguiendo un molde de razonamiento similar, tal como afirmamos en 4.14., *la "economía práctica" de la distancia*

*material y concreta de la relación enunciado/ enunciación gobierna el sujeto estoico.* Es como si los filósofos estoicos "descubrieran" o redescubrieran con fuerza renovada la distinción entre enunciado y enunciación, como si descubrieran la posición de sujeto y/o el "espacio" de producción de subjetividad que resulta de *localizarse* en la distancia o espacio entre enunciado y enunciación, vale decir, en la diferencia consigo mismo que acarrea cada acto enunciativo.

¿Esa nueva conciencia o redescubrimiento resultaría de las posibilidades que habría habilitado la práctica cultural de la escritura-alfabeto, repetida y acumulada durante algunos siglos (el alfabeto habría sido inventado en el VIII a.C.), y sus efectos sobre el sujeto (sus modalidades de pensamiento, su espiritualidad y su racionalidad)?

Es como si la relación enunciado/ enunciación fuese el modelo o matriz del sujeto estoico, como si la principal operación del sujeto estoico fuera precisamente la de situarse en una *posición correcta y equilibrada* entre enunciado y enunciación. No se trataría solamente del reconocimiento o comprensión lúcida de que la distancia enunciado/ enunciación produciría efectos subjetivos, sino de una verdadera aplicación y focalización en esta propiedad abierta y mutable (histórica) del lenguaje, tan flexible y manipulable en sus usos como inexorable y maciza en su presencia –un verdadero foco en esa propiedad del lenguaje, una especie de decisión estoica de habitar esa distancia como sujeto.

## Capítulo 5.

### Sujeto, oral/ escrito (*consideraciones finales*)

*En este sentido, me dirigía yo a Dionisio, con mis palabras (...), ya que hacía como que sabía muchas cosas y las más importantes, y presumía de estar ya bastante informado gracias a las mal entendidas enseñanzas recibidas de otros. He oído decir que, posteriormente, incluso ha escrito, a propósito de estas cuestiones que entonces aprendió, un tratado que presenta como materia propia, y no como fruto de las explicaciones recibidas, pero no tengo conocimiento cierto de ello. Ya sé que hay otros que han escrito sobre estos mismos temas, pero ni ellos mismos saben quiénes son. En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema, y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo; pero sé también, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo, si yo hubiera creído que podrían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas? Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos, con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros, de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas. (...) Hay, en efecto, un argumento serio que se opone a quien se atreve a escribir cualquier cosa sobre estas materias, argumento ya expuesto por mí ya muchas veces, pero me parece que debo repetirlo ahora una vez más.*

Platón, Carta VII

¿Cómo la transformación subjetiva –y la cura– estarían determinadas por la historicidad de la relación entre el sujeto, el lenguaje y la verdad?

Foucault trabaja la relación entre sujeto y verdad, las “*ontologías del discurso de verdad*” (Foucault, 1982-1983/2014, p. 316). A lo largo de la presente tesis nos propusimos trabajar el modo en que Foucault aborda la relación entre sujeto y verdad, pero, según dijimos (cap. 1), realizando un cierto desplazamiento de énfasis, un cierto desplazamiento en el modo

en que aborda la *relación entre sujeto y lenguaje*. ¿Cuál sería este desplazamiento de énfasis? Ello surge a partir de una cierta constatación o impresión, que se presenta e insiste cuando leemos o retomamos la lectura de los últimos cursos de Foucault: en su trabajo sobre la relación entre subjetivación y espiritualidad, el estatuto de la palabra oral/ escrita habría permanecido indeterminado, indefinido. Es decir, *Foucault pasa o circula por el problema de lo oral/ escrito* – por ejemplo, cuando refiere los ejercicios espirituales que utilizan la palabra oral o escrita; o cuando analiza minuciosamente el *Fedro* o la *Carta VII* intentando comprender los “modos de ser” filosófico y retórico y el rechazo platónico de la escritura–, pero queda la impresión de que Foucault evitaría cualquier generalización que llegase a ampliar o proyectar a la oralidad/ escritura más allá de cierto estatuto empírico-fenomenológico –cualquier generalización que suponga, por ejemplo, reunir o trazar series entre oralidad/ escritura, *ethos*, cuerpo y verdad. Como si la oralidad/ escritura fuese apenas un lugar de tránsito, o como si hubiera quedado “en espera”.

En la presente tesis hemos buscado colocar el énfasis en la oralidad/ escritura como soportes materiales del lenguaje, que resultarían determinantes de modos de subjetivación. La oralidad/ escritura sólo puede ser comprendida en su entrelazamiento e inscripción en el *ethos*, el cuerpo y la verdad; los modos de subjetivación consisten precisamente en una relación específica entre oralidad/ escritura, *ethos*, cuerpo y verdad.

Los soportes materiales del lenguaje definen la experiencia del sujeto con el lenguaje, el modo en que la relación del sujeto con el lenguaje se historiciza, constituyendo el *ethos*: el modo en que las modalidades de la verdad se inscriben en el cuerpo. Colocar el foco en la *experiencia* del sujeto con el lenguaje supone rastrear y estar atentos al modo en que la experiencia con sus vías o soportes materiales (oral/ escrito) determinan rumbos de subjetivación. ¿A qué tipo de experiencia nos estamos refiriendo? El sujeto platónico y el sujeto estoico constituyen ejemplos de estos rumbos de subjetivación, vale decir, formas específicas,

históricas, de relación del sujeto con el lenguaje. En particular, la “gran paradoja de Platón” y la hipótesis foucaultiana sobre el surgimiento del sujeto en occidente (en rechazo de la escritura y el *logos*) (cf. cap. 4) constituirían aspectos o formas de referir al rumbo de subjetivación —a la encrucijada de su emergencia— que habría adoptado el sujeto occidental, en el sentido en que nos interesa trabajarlo aquí: como un entramado (histórico y contingente) de oralidad/ escritura, cuerpo, *ethos* y verdad.

¿A qué tipo de relación con el lenguaje nos estamos refiriendo? Un ejemplo privilegiado, que puede aclarar este punto, es la experiencia con el lenguaje que Derrida denomina *experiencia del “oírse-hablar”*, la experiencia subjetiva que se organiza, del modo más pregnante, en base a un imaginario de continuidad esencial entre habla, sentido y pensamiento, que organiza nuestra experiencia del habla coloquial, común y ordinaria. Esta continuidad encontraría su soporte material en la experiencia cotidiana de cierta proximidad perceptiva, corporal (podríamos decir: anatómica, topológica, espacial) entre hablar y pensar — en la circulación del sentido entre hablar y pensar. Otro ejemplo de rumbo de subjetivación sobredeterminado por el soporte material del lenguaje serían los efectos masivos que la escritura alfabética ha provocado en la relación del sujeto occidental con el lenguaje — efectos de externalización del lenguaje y reducción-linearización del habla, verdaderos cimientos del orden del discurso (cientificista-logicista) dominante en occidente, de su imaginario de objetivación y analiticidad del lenguaje, con propiedades de rigor y orden. La relación del sujeto con el lenguaje en occidente se habría constituido en una *tensión entre modos discordantes de percibir y/o construir la relación con la palabra*, los cuales, a su vez, corresponden a modos discordantes de producir la verdad. A esto hemos venido llamando

oralidad/ escritura –estenograma<sup>59</sup> del complejo entre soporte material del lenguaje, *ethos*, cuerpo y verdad.

### 5.1. Una hipótesis que hay que determinar

Captamos ahora la gran distancia o diferencia entre la concepción de lo oral/ escrito que estamos trabajando aquí, en la cual la oralidad/ escritura es indisociable de los procesos de subjetivación, y la *concepción de lo oral y lo escrito como canales de comunicación o trasmisión, concepción muy naturalizada, próxima de cierto sentido común (instrumental) sobre el lenguaje, que se posiciona de un modo bastante “neutro” o “exterior” en relación al sujeto*. La concepción centrada en el canal de comunicación paga tributo al dualismo cartesiano cuerpo/ mente, en el cual la materialidad de la subjetividad es “reprimida”, relegada a un segundo plano. Se visibiliza aquí el alcance de la “reducción ideológica” que supone concebir la oralidad/ escritura como *canal de comunicación*. La “naturalización” ideológica de la materialidad del lenguaje –como afirma Henry (1938/2013) la reducción del lenguaje a un *continuum* bio-psico-social– es un tópico corriente entre lingüistas y analistas del discurso, pero la tensión entre oralidad/ escritura y canal de comunicación le agregaría nueva complejidad a esto.

Se puede reducir o trivializar la oralidad/ escritura como si fuera un epifenómeno lingüístico, como si se tratase de circunstancias accesorias o coadyuvantes de un hecho mucho más importante (lenguaje, lengua, gramática); se puede reducir la oralidad a un fenómeno

---

<sup>59</sup> Milner (1983/1999) hace referencia a estenogramas para referirse a los nombres utilizados en psicoanálisis que designan una clase representable y permiten describir multiplicidades “*cuyo modo es la dispersión*”: “Estenogramas de un montón de casos, parecen volcar éstos del lado de *su comunidad de propiedades*, pero, por otro lado, se supone que aprehenden, en el montón, lo que justamente forma caso, es decir, *lo que resiste a toda comunidad*. Y quien dice el neurótico, el perverso, la histérica, el obsesivo hace oír, bajo las especies del singular genérico, la unicidad de un sujeto que le es homónimo: literalmente, nadie podría decir si lo que se designa mediante estos nombres es un género, o un individuo, o un arquetipo. En esta vacilación característica se describen multiplicidades cuyo modo es la dispersión (...) ¿Quién va a creer, en efecto, que se trata de clases fundadas en propiedades, quién va a creer que los neuróticos se semejan entre ellos y se oponen a un complementario? (...) *algo, más allá, subsiste y no se ha agotado en la clase representable*” (pp. 113-114).

“primitivo” frente al “desarrollo” o “complejidad” de la escritura, midiéndose a la oralidad a través del saber lingüístico-gramatical o léxico-semántico, que resulta del poder analítico de lo escrito; se puede referir a la oralidad o la escritura como si fuesen fenómenos absolutos, desconectados de su contraparte. Hay una sobreabundancia de efectos ideológicos en la relación entre lenguaje, oralidad/ escritura, lengua, habla... que presionan y confunden la reflexión sobre la oralidad/ escritura, al punto que muchas veces las expectativas se frustran y el trabajo acaba resultando decepcionante. Es demasiado fuerte la pregnancia imaginaria del canal de comunicación, o de la reducción de lo oral a lo escrito, de modo que se hace muy difícil estar a la altura y –en caso de lograrlo– permanecer allí más que unos momentos.

En el inicio del capítulo hicimos referencia a cierta oscilación o posposición en estas lecciones de Foucault en relación a la oralidad y a la escritura. Vamos a transcribir ahora dos citas que, leídas una luego de la otra, pueden mostrar esa oscilación o tensión:

(...) el problema que Sócrates o Platón plantea en el comienzo de esta cuarta parte del *Fedro* es de manera muy explícita el siguiente: **dejemos de lado**, por no ser pertinente, la oposición (...) entre el discurso escrito (..) y el buen *logos* vivo. **No es eso lo importante (...)** **Es otra cosa:** ¿cómo determinar, sea escrito u oral, no importa, qué es el buen discurso [y] qué es el malo? (...) ¿Cómo va a hacerse esta diferencia? **No se hace, pues, a través de la separación de lo escrito y lo oral.** (...) (Foucault, 1982-1983/2014, pp. 333-334)

“(...) En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y el *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental” (Foucault, 1982-1983/2014, p. 263).

En ambas citas, Foucault lee e interpreta a Platón, la primera comentando el *Fedro*, la segunda, la *Carta VII*. Ambas citas presuponen el argumento de Sócrates/ Platón sobre el carácter peligroso de la escritura –“*en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego*” (Platón, c.a. 370 A.E.C./2014, 277e, p. 133)–, y de que, en definitiva, no deberíamos darle tanta importancia a lo escrito –“*nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado como lo hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna y únicamente para persuadir*

(...)” (277e-278a, p. 133). Sin embargo, en ambas citas Foucault localiza el problema de lo oral/ escrito de forma muy diferente, de forma, a primera vista, contradictoria. En la primera se afirma que debemos *dejar de lado* lo oral/ escrito “*por no ser pertinente*”, pues “*no es eso lo importante*”, “*es otra cosa*”. Pero, en la segunda cita, la perspectiva parece invertirse: lo que importa, precisamente, *es la escritura*, al punto en que Foucault afirma que el sujeto de occidente se constituye *en rechazo de la escritura y el logos*. Ambas citas ponen en juego la misma cuestión: la *palabra subjetivada* (“*el arte del lenguaje*”, “*la cualidad misma del discurso*”, “*hablar o escribir de una bella o una mala manera*”), pero ahora, en la segunda cita, la palabra subjetivada se define de modo esencial y en función directa con lo oral/ escrito –aquello que en la primera cita había que “dejar de lado”. Como si ambas citas se relacionaran dialécticamente, como si una viniese a suceder lógicamente (teóricamente) a la otra y debiéramos buscar entre ellas la negación o el cambio de perspectiva dialécticos (Žižek, 1989/2011). Ambas dicen “lo mismo” –el énfasis en la palabra subjetivada– solo que cambiando la perspectiva.

Es crucial aquí colocar el énfasis en el intrincamiento entre lo oral y lo escrito, una perspectiva en la que las instancias de lo oral y lo escrito nunca podrán reducirse a conceptos o ideas “claras y distintas”, ni siquiera en la formulación teórica explícita. Esto puede ser comprendido como una instancia de lo que Lacan denominó “fracaso del concepto” (Lacan, 1957-1958/2016). Cada vez que en nuestro trabajo escribimos “oral/ escrito” sería para ser leído como un *operador* que apenas anticipa o apunta en una dirección que debe ser continuada en un ejemplo, en una instancia particular de intrincamiento de oral/ escrito. Se trata de la perspectiva lacaniana de la relación entre concepto y ejemplo, entre teoría y caso, entre universal, particular y singular, de la relación con la teoría por la vía del “fracaso del concepto” (Milán-Ramos, 2009; 2007). Esta misma dialéctica entre el concepto y el ejemplo es lo que se actualizaría en el método foucaultiano del “esquema práctico” que supone la superposición y

apilamiento de ejemplos e imágenes no coherentes y contradictorias (cf. Cap. 3). En este sentido, a lo largo de la tesis, buscamos trabajar el corpus a través de esta dinámica del esquema práctico. La “oralidad ampliada” y el “yo textual” se organizan, podría decirse, como una superposición de escenas, imágenes, frases, etc. que darían cuenta de una configuración de la relación entre sujeto y lenguaje, en un cierto momento, que intentamos determinar tanto a partir de la historicidad de enunciado/ enunciación como del intrincamiento oral/ escrito<sup>60</sup>.

## 5.2. Cita, enigma, pensamiento teórico inconsciente

En la *Introducción* a este trabajo afirmábamos que, en Foucault –en el contexto del trabajo que venía realizando en el curso *El gobierno de sí y de los otros*– la hipótesis sobre el surgimiento del sujeto occidental en-rechazo-de-la-escritura-y-el-logos se presenta con *cierto carácter enigmático*, porque, decíamos, Foucault *no avanza en ella, queda en suspenso, no explora su alcance*. La suspensión o incógnita que abre esta hipótesis nos sitúa en el plano del pensamiento teórico en Foucault, su estilo y su funcionamiento, trayendo algunas interrogantes. ¿Cómo inscribir allí el contraste, la sorpresa y la incitación del lector, que se detiene y vuelve sobre ella, sobre esta hipótesis, transformándola en cita y en enigma? ¿Qué continuidades y rupturas establece? Decimos que Foucault no la desarrolla... pero ¿qué ocurre si la recortamos y la hacemos resonar en otros pasajes del texto foucaultiano? Si, como afirma Pêcheux (1978/2014), “*el pensamiento es fundamentalmente inconsciente ('eso [ça] piensa!')*, *comenzando por el pensamiento teórico (...)*” (p. 280), podemos aproximar esta cuestión al abordaje que realiza Lacan (1969-1970/2008) en el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, de la estructura de la interpretación en términos del funcionamiento de la cita y del enigma.

---

<sup>60</sup> El esquema práctico del yo textual sirve para comprender la producción material del sujeto idealista. Los procesos de oralidad/ escritura, procesos discursivos que suponen la transformación de la oralidad/ escritura y sus funcionalidades sustentan, materialmente, el imaginario al que apunta el yo textual. Este esquema práctico del yo textual pone de manifiesto los procesos materiales o los mecanismos materiales que subyacerían a la constitución de un “sujeto idealista” (sujeto “centrado”, sujeto que controla ciertas operaciones, etc.).

Trabajando el discurso del analista (teoría de los cuatro discursos), Lacan afirma que la estructura de la interpretación psicoanalítica supone al *saber en el lugar de la verdad*. “*Un saber en tanto verdad – esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación*” (p. 37). Según Lacan:

Si he insistido tanto en la diferencia de nivel entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiriera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, una enunciación. Dejo a su cargo que la conviertan en un enunciado. Apañenselas como puedan –como hizo Edipo–, sufrirán las consecuencias. (...)

(...) El enigma es la enunciación –con el enunciado, espabilense. La cita es: yo planteo el enunciado, y el resto, es el sólido apoyo que ustedes encuentran en el nombre del autor, cuya carga les endoso. Así está muy bien, y eso no tiene nada que ver con la condición más o menos vacilante de la función del autor.

(...) A su manera, la cita es también un medio decir. (...). (pp. 37-38)

Cita y enigma son modelos del medio-decir. El enigma es una enunciación sin enunciado, una “verdad con el saber latente”, supuesto (Soler, 1984/1993, p. 19), y la cita es un enunciado sin enunciación, “un saber con la verdad, o la enunciación, latente” (*idem*, p. 19).

Cita y enigma son formas de intervención en la cadena significante:

La interpretación (...) se establece a menudo por medio del enigma. Enigma recogido, en la medida de lo posible, en la trama del discurso del psicoanalizante y que uno, el intérprete, no puede de ningún modo completar por sí mismo, no puede, sin mentir, considerarlo como algo efectivamente manifestado. Cita, por otra parte, tomada a veces del mismo texto, de tal enunciado. Así es que puede pasar por algo efectivamente manifestado, solo con que se le adjunte todo el contexto. Pero entonces uno apela a su autor. (p. 38)

Según esta cita a Lacan, el funcionamiento que estamos buscando estaría compuesto de enunciado y enunciación, latentes y manifiestos, y entre ellos el trabajo de la interpretación. Para nosotros, se trataría de causar y producir una interpretación de la hipótesis, en la que encuentren un lugar el detalle y la sorpresa; la insistencia y apertura del enigma, ante el cual el lector “*no puede, sin mentir, considerarlo como algo efectivamente manifestado*”; un lugar en el que acontezca la paradoja del enigma: “*El enigma aún poseedor de sentido conserva un carácter opaco y, paradójicamente, esa opacidad obedece a la condensación del sentido.* (...)

[El] *enigma es el ‘colmo del sentido’*” (Muraro, 2016, p. 138); un lugar para el desplazamiento del foco de la cita, que “*puede pasar por algo efectivamente manifestado*”.

Si “*el pensamiento teórico es fundamentalmente inconsciente*” (Pêcheux), entonces se trataría de seguir, en el texto de Foucault, un rastro literal, anunciado, en este caso, por el *equivoco de una paradoja* (Soler, 1984/1993, p. 19), la paradoja de lo oral/ escrito, que se muestra en el texto por figuras de ambigüedad, contraste, detención-suspensión, negación y negatividad. No se trataría de encontrar una respuesta: “*La interpretación es una respuesta cuyo efecto es más bien suspender la respuesta*” (p. 22). Tampoco de encontrar un enunciado de saber. “[*La*] *interpretación nunca es el enunciado de un saber*” (p. 20). La interpretación suspende y al mismo tiempo incita el saber, “*la interpretación acentúa la separación, la distancia, la oposición, entre la posición del sujeto y la posición del saber*” (p. 21). Se trataría de “*no condescender con que ese enigma se apacigüe por vía de las explicaciones, por otra parte, siempre insuficientes*” (Murano, 2016, p. 139). El enigma no se completa, no es de nadie, retorna en oleadas. ¿Cómo imaginar, entonces, el momento en el cual el lector encuentra la paradoja de lo oral/ escrito? Según Soler,

(...) Cuando “un enunciado es recogido en la trama del discurso del analizante” (...) **ese enunciado, por ser recortado se vuelve enigma**. De algún modo, es puesto entre comillas, cualquiera sea la técnica empleada; esto puede hacerse, entre otras, por el corte. Así hacen ustedes surgir algo que es más que lo dicho, introducen un plus. (Soler, 1984/1993, p. 19)

El encuentro con esta hipótesis “aislada” de Foucault, luego *puesta entre comillas* por nosotros –entre la cita y el enigma– ha sido el inicio de un proceso de interpretación –lo que Soler denomina “un plus”–, el cual, en nuestro trabajo, ha tomado la forma de la *paradoja de lo oral/ escrito*, un proceso de interpretación que mostraría que el sujeto occidental surge en un doble movimiento de *emergencia* y *rechazo*: un primer movimiento de *emergencia* de una modalidad de escritura alfabética y el rumbo contingente que ella inaugura, rumbo de/ hacia un logicismo y científicismo que coloniza y somete a la oralidad; y un segundo movimiento de

*rechazo y negativización* de lo escrito y de rechazo de las transformaciones del *logos* por lo escrito. Si podemos vislumbrar ese movimiento desde una perspectiva histórica, también lo podemos integrar en un *esquema lógico mínimo*, como un *operador lógico negativo de producción de subjetividad* caracterizado por el rechazo de la escritura-*logos* logicista y científicista.

Sorprende también el hecho de que Foucault, en ese movimiento de rechazo que describe, coloca a la escritura-y-al-*logos* “del mismo lado” – en ese momento del proceso de advenimiento de la filosofía, la escritura y el *logos* son rechazados por Platón. En alusión muy directa a la “metafísica de la presencia” y a Derrida, Foucault afirma que no se trata del surgimiento de un logocentrismo. El logocentrismo derrideano refiere la *centralidad del logos en la historia de la filosofía en occidente* –la elevación del *logos*, del pensamiento y del habla, del circuito *logos-pensamiento-habla*– en detrimento y rebajamiento de la escritura, concebida como una representación secundaria y degradada del habla. En la metafísica de la presencia, *logos* y escritura quedan en lugares opuestos.

En el proceso descrito por Foucault, lo que está en juego no es una representación imaginaria (en última instancia, teológica) de la relación del sujeto con el lenguaje, el habla y lo escrito, sino *la propia lógica de la emergencia o surgimiento del sujeto occidental*. Superpuesto al proceso descrito por Derrida, Foucault capta otro proceso y otro movimiento. En cualquier caso, se trataría de un “*logocentrismo negativo*” en el cual cierto rumbo y ciertas transformaciones del *logos* y de lo escrito ganan relevancia y centralidad y, precisamente por ello, en el registro del sujeto de la espiritualidad, son rechazados-negativizados.

La distinción platónica entre filosofía y retórica es una forma de actualizar y poner en práctica, en movimiento, darle existencia al sujeto de occidente: al mismo tiempo que la distinción u oposición filosofía-retórica, según Ong (1982/1996), se debe a lo escrito, al mismo

tiempo, es una forma de rechazar el *logos* y lo escrito, rechazo que se desplegaría y encontraría continuidad en lo que, en el apartado 4.3. (“*Un comentario del Fedro*”), referimos como “unidad analítica del ser”, y otras sucesivas formas de intrincamiento oral/ escrito. La distinción filosofía/ retórica es la forma en que se reduplica, se desdobra y se expande la “gran paradoja del platonismo” (Foucault), paradoja de la espiritualidad platónica –telón de fondo del surgimiento del sujeto de occidente. La distinción filosofía-retórica *pone en juego* la espiritualidad, inaugurando un tiempo de práctica dialéctica abierta y permanente, en acto, *en rechazo* de la escritura y el *logos*. En el capítulo 4 recogimos y apuntamos este aspecto paradójico del intrincamiento de lo oral/ escrito con las tecnologías de la escritura y el pensamiento –el alfabeto, la analítica, la imprenta, etc.–, el mismo aspecto paradójico que se le habría presentado a Sócrates/ Platón cuando intentaban, en el *Fedro*, reparar las fisuras de la unidad del ser *haciendo uso de recursos posibilitados y/o proporcionados por la escritura alfabética*, la misma escritura que viene causando estas fisuras. *Ese bucle paradójico* (fisura del ser, restauración de la unidad del ser) *es el sujeto, es la resistencia de la espiritualidad*.

### 5.3. En nombre de algo positivo, la *tribé*

Para facilitar la lectura transcribimos ahora un fragmento de la cita que estamos trabajando:

(...) La escritura no se rechaza porque se oponga al *logos*. Al contrario, se la rechaza porque se sitúa del mismo lado (...) [Ese] rechazo de la escritura (...) se hace en nombre de algo positivo (...) la *tribé*, en nombre del ejercicio, en nombre del esfuerzo, en nombre del trabajo, en nombre de cierto modo de relación laboriosa de sí consigo. Lo que hay que descifrar en ese rechazo de la escritura (...) [es] el advenimiento de la filosofía, de una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y del *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental (...) (Foucault, 1982-1983/2014, p. 263).

En Foucault, la referencia más común y frecuente a la espiritualidad parece ser la definición que figura al inicio del curso *La hermenéutica del sujeto*, relativa a la *transformación* que el sujeto debe atravesar: es el precio a pagar para acceder o construir una *relación con la*

*verdad*. Esta definición, podríamos decir, supone un modo de hablar de la espiritualidad *desde el punto de vista del sujeto*. Pero cuando enfocamos la cuestión de lo oral/ escrito, y en particular, cuando trabajamos la *cita* que acabamos de transcribir –hipótesis de la emergencia del sujeto occidental–, parece surgir un nuevo enfoque sobre la espiritualidad, *desde el punto de vista del lenguaje*. En este enfoque, el rechazo de la escritura y el *logos* prefiguran *un sujeto de la espiritualidad que se constituye a partir de una operación negativa, en-rechazo-de*. ¿Cómo concebir, entonces, a este sujeto que se muestra y se produce *en nombre de algo positivo*, pero que, en otro momento, deja entrever su contracara o reverso negativo? Para comprender esta relación difícil del sujeto con la positividad y la negatividad, veamos el siguiente pasaje de los *Escritos* de Saussure:

(...) no se estará nunca lo bastante convencido de la esencia puramente negativa, puramente diferencial, de cada uno de los elementos del lenguaje a los que atribuimos precipitadamente una existencia; no hay ninguno, en ningún orden, que posea esta existencia supuesta, aunque admito que quizá nos veamos obligados a reconocer que, sin esta ficción, la mente se vería realmente incapaz de dominar semejante suma de diferencias sin encontrar en parte alguna y en ningún momento un punto de referencia positivo y firme. (Saussure, 2002/2004, p. 67)

Esta referencia a Saussure, de cierto modo, muestra la dificultad del sujeto –y del pensamiento teórico– de “permanecer” en la negatividad. Según Hegel, la negatividad sería un momento de pensamiento que busca aprehender lo real:

(...) Determinar es precisar la naturaleza de un objeto mediante una predicación (esencial). Spinoza usó el término “determinación”, *determinatio*, en una expresión que ha llegado a ser famosa: *Omnis determinatio negatio est*: toda determinación es negación. Al determinar un objeto se excluyen todas las notas o características que no le pertenecen; lo que queda es el “ser” o la “esencia” del objeto considerado.

Hegel siguió en este respecto a Spinoza. La determinación (*Bestimmung*) o determinabilidad (*Bestimmtheit*) es, dice Hegel, la negación puesta como afirmativa. (...) [La] indicada *Omnis determinatio negatio est*, de Spinoza, es para Hegel sólo un “momento” en la aprehensión de lo real, pero no su forma única y última. (Ferrater Mora, 1979, p. 846)

Más allá de otros momentos de la obra de Foucault en las cuales trabaja explícitamente la negatividad, en los cursos que estamos refiriendo –*La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno*

*de sí y de los otros*– Foucault avanza mediante el despliegue de “vías positivas”, de la acumulación y superposición de imágenes y ejemplos, referidas en el capítulo 3 en términos de “esquema práctico”, de cierto modo, “contando” con el trabajo de la negatividad en el lenguaje y el pensamiento, pero sin hacerlo explícito. De hecho, la superposición de imágenes y ejemplos en los esquemas prácticos pueden ser contradictorias e incoherentes entre sí. En la cita Foucault afirma, entonces, que esta función de *rechazo-de* que caracteriza a la posición de la espiritualidad en occidente “*se hace en nombre de algo positivo*”. Según Foucault, se trata fundamentalmente de la *tribé* (roce), en serie con toda una secuencia de elementos positivos: *acción - actividad - ejercicio - prácticas – esfuerzo, etc.*

La cuestión ahora es comprender cómo Foucault “extrae” o “deriva” la positividad desde la negatividad. ¿Cómo comprender esta forma de espiritualidad que surge *en-rechazo-de* la escritura y el *logos*? ¿Cómo comprender la constitución de un elemento positivo, la *tribé*, a partir de ese rechazo? ¿Cómo se conjugan aquí negatividad y positividad? Para ello, trabajaremos ahora la secuencia de la *Carta VII* en la cual Platón describe la *tribé*, el modo y el proceso de investigación de la verdad, mediante el cual surge el conocimiento verdadero, el proceso por el cual surgiría el verdadero conocimiento espiritual. A ese horizonte de conocimiento y espiritualidad (conjugados) Platón se refiere como una “*participación perfecta*”, como “*afinidad espiritual*” y “*armonía con la justicia y las demás virtudes*”, como algo que “*surge de repente (...) con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana*” (344b-c, p. 442). Este proceso de generación o producción de espiritualidad involucraría, según Platón, cinco elementos. El primero es el *nombre*; el segundo es la *definición*; el tercero es la *imagen*; el cuarto es el *conocimiento y/o inteligencia*; y el quinto es ese horizonte que acabamos de referir, proceso o elemento esencial de la espiritualidad (disposición del alma, armonía con las virtudes, afinidad espiritual).

Del espacio o conjunto de operaciones que expresan los cuatro primeros elementos, Platón destaca su *debilidad*: “estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras” (343, p. 440). Destaca también su oscuridad: “Hay mil argumentos para demostrar la oscuridad de estos cuatro elementos (...) el alma busca conocer no la cualidad, sino el ser, pero cada uno de los cuatro elementos le presenta con razonamientos o con hechos lo que ella no busca” (343b, p. 441). Estamos entonces ante un primer paso o escalón de la investigación, oscuro e insuficiente, un nivel que involucra la presentación de cualidades, hechos y razonamientos, expresados por el “medio débil” de la palabra, caracterizados precisamente como *aquello-que-el-alma-no-busca*. Sin embargo, de cierto manejo de estos cuatro elementos podrá surgir el quinto elemento, algo que surge a partir de cierta práctica, trabajo o relación de los cuatro elementos anteriores: “si en todas estas cosas no se llegan a captar de alguna manera los cuatro elementos, nunca se podrá conseguir una participación perfecta del quinto” (342e, p. 440). El quinto elemento es algo que surge “a fuerza de manejarlos todos [los cuatro elementos], subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos”.

¿Cuál es la diferencia entre el cuarto y el quinto elemento? Según Foucault (1982-1983/2014):

En cuanto al cuarto medio de conocer, la episteme, que es a la vez [*orthé doxa*] (opinión recta), y *nous*, ese cuarto nivel (...) a diferencia de las otras, no se encuentra en el mundo externo. Las palabras son ruidos, las figuras dibujadas son cosas materiales. Ese cuarto elemento, la episteme, solo está en el alma. ¿Y qué hace conocer? No cosas ajenas o exteriores a la cosa misma: hace conocer las cualidades de la cosa. Pero, no hace conocer lo que es el ser mismo de la cosa: *to on*, aquello en que consiste la propia esencia de esta.”. Continúa Foucault: “La quinta forma de conocimiento es la que va a permitir la cosa misma en su propio ser (*to on*). (...) ¿Quién es el operador de este quinto conocimiento? ¿Quién es su agente? ¿Quién nos da acceso a la realidad de la cosa en su ser mismo? El *nous*, ese nous del que se dice que está efectivamente presente en el cuarto modo (...). Ese conocimiento que se adquiere así y permite aprehender el ser

mismo de la cosa, ¿cómo se lo puede formar? Pues bien, se lo puede formar por el vaivén, el ascenso y descenso a lo largo de los otros cuatro grados de conocimiento (p. 259)

¿Cómo comprender este vaivén, este ascenso y descenso por los cuatro elementos, que debe mostrar o dar indicios de la operación negativa del rechazo-de-la-escritura-y-el-logos, y al mismo tiempo debe realizarse “*en nombre de*” algo positivo, la *tribé*? En el texto, ¿qué indicios da Platón de la incidencia de la negatividad? ¿Cómo comprender este doble aspecto o estas dos caras de la *tribé* –una negativa, el “roce” diferencial entre los elementos, y otra positiva, el resultado del “roce”, aquello que “*surge de repente*” y con “*toda la intensidad*”?

#### 5.4. Indicios de negatividad

¿Qué indicios de negatividad obtenemos, en el texto, del rechazo-de-la-escritura-y-el-logos? Para indagar este aspecto, citamos ahora el fragmento en el cual Platón propone el ejemplo del “círculo” y cómo operan los cuatro elementos:

(...) Hay algo llamado “círculo”, cuyo nombre es el mismo que acabo de pronunciar. En segundo lugar viene la definición, compuesta de nombres y predicados: “aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro”, sería la definición de lo que se llama “redondo”, “circunferencia”, “círculo”. En tercer lugar, **la imagen que se dibuja y se borra, se torna en círculo y se destruye**, pero ninguna de estas cosas le ocurre al círculo mismo al que se refieren todas las **representaciones**, pues es distinto a todas ellas. **Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia**, la opinión verdadera relativa a estos objetos: todo ello debe considerarse como **una sola cosa**, que no está ni en las voces ni en la figura de los cuerpos, sino en las **almas**, por lo que es evidente que es algo distinto de la **naturaleza del círculo en sí** como de los tres elementos anteriormente citados. **De estos elementos, es la inteligencia la que está más cerca del quinto**, por afinidad y semejanza; los otros se alejan más de él. (...) (pp. 439-440, 342a-d)

En este pasaje se capta el funcionamiento de la negatividad: en la *oposición* entre palabras o nombres; en la *distinción* entre nombre y definición; en la *diferencia* entre la imagen o dibujo del círculo y su borramiento o destrucción; en la diferencia entre “representaciones” (nombre, definición, imagen)... Pero nótese cómo, como un complemento o agregado a la “debilidad” de las palabras, se muestra otra forma de negatividad, expresada como *rechazo de*

*la fijeza ilusoria o impostura que introduce la escritura*, que, en todo caso, debe ser distinguida de otra clase de “firmeza” (la firmeza del ser, de la esencia):

(...) estos elementos intentan expresar tanto la **calidad** de cada cosa como su **esencia** por **un medio tan débil como las palabras**; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede **fijado**, como ocurre con los caracteres escritos. (...) [El] nombre de los objetos no tiene para ninguno de ellos ninguna **fijeza**, y nada impide que las cosas ahora llamadas redondas se llamen rectas (...) Lo mismo puede decirse de la definición, puesto que está compuesta de nombres y predicados: **no hay en ella nada que sea lo suficientemente firme**. Hay mil argumentos para demostrar la oscuridad de estos cuatro elementos (...) el alma busca conocer no la calidad, sino el **ser**, pero cada uno de los cuatro elementos le presenta con **razonamientos** o con **hechos** lo que ella no busca, ofreciéndole una **expresión o manifestación** de ello que siempre son fácilmente **refutables** por los **sentidos**, lo cual, por así decirlo, coloca a cualquier hombre en situación de inseguridad e incertidumbre (...) (342e-343c, p. 440)

En este pasaje se conjugan diversos elementos que, en esta tesis, hemos captado y explorado en su asociación con la oralidad y la escritura (y ahora con la calidad y la esencia). Se hace referencia a la palabra como un medio “débil”, que podemos aproximar a la falsa claridad o falsa firmeza que llega con la escritura, y que acaban generando oscuridad, inseguridad e incertidumbre:

(...) cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos (...) cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas, **surge de repente** la intelección y comprensión de cada objeto **con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana**. Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. (...) (344b-c, p. 442)

(...) [Cuando] **por culpa de nuestra mala educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad** y nos basta la primera imagen que se nos presenta, no haremos el ridículo mutuamente porque podremos preguntar y responder, con **capacidad de analizar y censurar los cuatro elementos**. (...) (343c-d, p. 441)

Firmeza y fijeza se asimilan a debilidad y oscuridad. La fijeza o falsa firmeza de la escritura se oponen al roce de la *tribé*. Igualmente, la escritura se relaciona a la malevolencia, a la mala disposición de naturaleza, y a la mala intención. A todo ello se opone la seriedad y la

participación perfecta en la *tribé*: “*Es necesario, en efecto, aprender ambas cosas a la vez, la verdad y lo falso del ser entero, a costa de mucho trabajo y mucho tiempo*” (344b, p. 442), a costa de un “*rodeo largo*”, como se expresa en el *Fedro*. La *tribé* supone una conjunción virtuosa entre “afinidad espiritual”, memoria y “capacidad intelectual” o de aprender (*idem*).

### 5.5. La *tribé*, cuestión de oralidad

Según Platón, una buena investigación de la verdad supone una búsqueda espiritual y una relación específica con la palabra y el habla. *La tribé, el roce, bien comprendidos, es cuestión de oralidad, vale decir, de “oralidad ampliada”*. El surgimiento de la intelección y comprensión del objeto de conocimiento implica trabajo, tiempo, preguntas y respuestas, subjetivación de la palabra – palabra que no se olvida porque, una vez subjetivada, queda inscrita en el alma:

(...) hay que sacar una simple conclusión: que **cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio** (...). [Si] él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, “entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón”<sup>61</sup>

(...) [Si] Dionisio o cualquier otra persona (...) ha escrito un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza, en mi opinión es que no ha oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre los temas que ha tratado, ya que, de no ser así (...) no se habría atrevido a lanzarlas a un ambiente discorde o inadecuado. Tampoco pudo escribirlo para que se recordara; **pues no hay peligro de que se olviden una vez que han penetrado en el alma ya que están contenidas en los más breves términos**; sería más bien por una ambición despreciable, tanto si expuso la doctrina como propia cuanto si pretendió tener una formación de la que no era digno, ambicionando la gloria que esta formación comporta (...). (344c-e, pp. 442-443)

El “*rodeo largo*” deja paso a la *brevedad* –“*los más breves términos*”– cuando se condensa en palabra subjetivada (escrita, oral..., es indiferente). Pero la fijeza, la falsa firmeza y la falsa claridad de la escritura no se confunden con el trabajo del alma y la espiritualidad (la verdadera fijeza y claridad de la idea y la esencia). El sujeto de la espiritualidad surge *en*

---

<sup>61</sup> Referencia a Homero, *Iliada*.

*rechazo de la escritura y el logos, y en nombre de algo positivo, la tribé.* En este punto, se actualizaría la paradoja que marca Ong (1982/1996): no se podría volver a pensar o establecer la verdadera fijeza de la idea sin hacer uso, sin la transformación del sujeto y del lenguaje que habría introducido la falsa fijeza de la escritura y las condiciones que ella crea: analiticidad, rigor, claridad. La palabra, “[una] vez tecnologizada, no puede criticarse (...) sin recurrir a la tecnología más compleja de que se disponga” (Ong,1982/1996). A partir de cierto punto, ya no se puede criticar la escritura sin recurrir a los operadores de pensamiento que ella ha habilitado y ha hecho posibles. La analiticidad y el rigor ya no podrán ser recorridos y criticados sin hacer uso de la analiticidad y el rigor habilitados por la escritura... y así sucesivamente.

### 5.6. Estoicos: en nombre del *dominio de sí*

En el capítulo 2 hicimos referencia a la *tribé* como ejemplo de “oralidad ampliada”, vale decir, una forma de intrincamiento de oralidad/ escritura. En el siguiente pasaje se capta el modo en que la espiritualidad estoica se produce en un espacio de oralidad ampliada, en las figuras de la conversación y del ejemplo, de algo “*más aún que en la conversación*”:

(...) es una palabra que, por el lado de quien la pronuncia, equivale a un compromiso, a un lazo, constituye un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que dice “digo la verdad”, se compromete a hacer lo que dice (...) En este sentido, **no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum***. No puede haber enseñanza de la verdad sin que quien la dice dé el ejemplo de esta verdad, y por eso, también (...) es necesaria la relación individual. Relaciones individuales en [la correspondencia]. Más aún: relaciones individuales en las conversaciones. **Más aún que en la conversación:** relaciones de vidas compartidas, larga cadena de ejemplos vivientes, transmitidos como si fuera de mano en mano. Y no simplemente porque el ejemplo, en cierto modo, facilita percibir la verdad que se dice, sino porque **en esa cadena de ejemplos y discursos, el pacto se reproduce sin cesar**. Digo la verdad, te digo la verdad. Y lo que autentifica el hecho de que te diga la verdad es que, como sujeto de mi conducta, soy, en efecto, absoluta, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de la enunciación que soy, cuando te digo lo que te digo. Creo que con ello estamos en el corazón de la *parrhesia* (...). (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 387)

Si en Platón el trabajo de lo negativo se actualiza “en nombre de algo positivo” (una teoría del conocimiento, la *tribé*), ¿cómo se habrá actualizado, en los estoicos, el *rechazo de la*

escritura y el *logos*? ¿Se habría producido también en nombre de algo positivo? En particular, en el texto *Sobre la tranquilidad del espíritu*, de Séneca, ¿podremos identificar una figura homóloga de lo positivo, en nombre de lo cual se produciría un rechazo de la escritura y el *logos*? Los estoicos llevan a esta fórmula foucaultiana del rumbo del sujeto en occidente a un punto de tensión máxima: el sujeto de la espiritualidad estoica se produce “en rechazo de” la escritura y el *logos*, *en nombre de algo positivo: su ideal y práctica de dominio de sí*. Recordemos que la figura del “rechazo de la escritura y el *logos*” es una figura fundamentalmente de “insuficiencia”, vale decir, no es suficiente con conocer los enunciados de verdad, sino que deben haber sido subjetivados y hechos hábito por medio de prácticas y ejercicios, y ser llevados a la vida cotidiana. En *Sobre la tranquilidad del espíritu*, este ideal y práctica de dominio de sí se realiza en función de la subjetivación insuficiente de los discursos o enunciados de verdad que muestra Sereno. A los enunciados y discursos de verdad, el *ejemplo* y la *presencia* del maestro le aportan fuerza:

En la filosofía grecorromana (...) quien debe estar presente en el discurso verdadero es el que dirige. Y debe estar presente, no con la forma de la referencia del enunciado (no tiene que hablar de sí mismo), no está presente como el que dice “**esto es lo que soy**”; está presente en una **coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos**. “Tú ves en mí esta verdad que yo te digo” (Foucault, 1981-1982/2014a, p. 389)

Como indicamos en el capítulo 4, a los “*principios teóricos*” Séneca no agrega “*una fuerza de coerción procedente de otra parte*”, sino que los transforma “*en una fuerza victoriosa*” (Foucault, 1980/2016, p. 54). En el *Fedro* identificamos cierta relación paradójal entre la espiritualidad, el conocimiento y las herramientas utilizadas para producirlos (la “gran paradoja de Platón”, que trabajamos en la figura de la “unidad analítica del ser”). En los estoicos, la paradoja se actualiza –y se tensa al límite– también en relación a las herramientas

y recursos de que dispone el sujeto para avanzar hacia el ideal de dominio de sí<sup>62</sup>. Si el sujeto de la espiritualidad se produce “*en rechazo de la escritura y el logos*”, esa operación negativa se realiza, en gran parte, utilizando recursos derivados de la propia escritura y *logos*, y en nombre de algo positivo, la práctica, la actividad con el maestro, y los ejercicios que producen el dominio de sí. Como una figura específica de oralidad ampliada y de intrincamiento de oralidad/ escritura, el yo textual estoico dispone de un verdadero “equipamiento de escritura”. En el capítulo 4 utilizamos las figuras de “distancia externa” y “distancia justa”, de *lo que depende de sí/ lo que no depende de sí*, en el marco de la producción de lo que denominamos “yo textual” – figuras orientadas hacia un horizonte de coincidencia entre enunciado y enunciación. Según Foucault (1981-1982/2014a):

(...) Probablemente uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí, y acaso de la historia de la cultura antigua, sea ver al **yo** –y por consiguiente las técnicas del yo y, por lo tanto, toda esa práctica de sí mismo que Platón designaba como inquietud de sí– revelarse poco a poco como **un fin que se basta a sí mismo**, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y **el índice que permite valorizar la inquietud de sí**. (...) Ese yo por el que nos preocupamos ya no es una bisagra. Ya no es un relevo. Ya no es un elemento de transición hacia otra cosa, que sería la ciudad o los otros. El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí. (...) (pp. 176-177)<sup>63</sup>

Es interesante notar que, al igual que en las prácticas de dominio de sí estoicas, en la confesión cristiana hay una orientación hacia la *coincidencia o anulación de la distancia entre*

---

<sup>62</sup> Nótese las diferencias destacadas por Foucault (1981-1982/2014a) en relación al yo del sujeto platónico y al yo estoico. Aquí se perfila la oposición entre apofántico y performativo: volver a un yo al cual volvemos porque está dado de antemano y un yo que podremos alcanzar cómo se alcanza una meta. Si la *epistrophe* platónica se visualiza como una posición “conservadora” en relación al saber (la memoria y las reminiscencia ya están predeterminadas de antemano), el modo en que se podría introducir el problema de la performatividad en la conversión helenística-romana quedaría ambigua, en tensión, entre las dos posiciones señaladas, una más conservadora (volver a un yo al cual volvemos porque está dado de antemano) y otra, en cierto sentido, también conservadora, en tanto se propone llegar/ alcanzar una meta que podría estar prefijada, una meta sobre la que pesa una determinación, que es alcanzar al yo por la vía del camino recto. Más que diseñarse de modo directo “el” campo o distancia enunciado/ enunciación, parecen diseñarse varias posibilidades o formas de comprender ese campo o distancia – pero, en todo caso, apartándose e inaugurando otra etapa en relación a la *epistrophe* platónica.

<sup>63</sup> Este fragmento ya fue citado en el capítulo 4.

*enunciado y enunciación*. En el sujeto cristiano, se trata del desciframiento de sí mismo<sup>64</sup>. En la presente tesis, la mirada metodológica hacia esa cuestión se condensa en aquello que llamamos “yo textual”, como una estructuración o configuración histórica de recursos de organización del sentido habilitados y basados en la escritura. De cualquier modo, sin perder de vista el intrincamiento oralidad/ escritura: el texto *La tranquilidad del espíritu*, basado en la correspondencia entre Séneca y Sereno –vale decir, una práctica de escritura–, nos sirvió para comprender mejor la oralidad ampliada, la verdad como fuerza, etc.; y, por otro lado, el dispositivo oral, hablado, de la confesión, no puede ser comprendido si no lo abordamos como desciframiento de una escritura. Tal vez la confesión es el dispositivo que permite comprender con mayor claridad y fuerza la noción de *yo textual*.

### 5.7. Historicidad, restituir una serie

Haremos referencia ahora a dos cuestiones: (i) la historicidad del discurso en occidente y (ii) el modo en que el psicoanálisis se localizaría en esa historicidad.

¿Cómo comprender la historicidad de la oralidad/ escritura? En los inicios de la cultura occidental, en la antigüedad griega, se habría producido un corte fundante del orden del discurso, o por lo menos, un corte fundamental, *de alcance mayor*, que habría colocado, de un lado, a la filosofía, a las prácticas de cuidado de sí, aquello que Foucault llama “espiritualidad”; y del otro, la tendencia o rumbo que adopta el *conocimiento*, la ciencia y la lógica, aquello que podríamos identificar en la cultura occidental como el rumbo y la profundización de una orientación científicista o logicista. Giorgio Agamben (2012) trabaja dicho corte o escisión entre dos formas de la verdad: (i) la verdad apofántica, que es la forma de la verdad que actúa sobre representaciones determinando aquello que es verdadero o falso en los hechos del mundo,

---

<sup>64</sup> Ver en el capítulo 2 el apartado “*Yo textual*” en el cual se trabaja la siguiente cita: “[En las tecnologías de sí cristianas] el problema es descubrir lo que está oculto en el interior de uno mismo; el sí mismo es como un texto o un libro que debemos descifrar (...)” (Foucault, 1980/2016, p. 56).

digamos así, la “verdad constatativa”; y, por otro lado, (ii) la verdad como fuerza, la verdad performativa, aquello que se identifica con la dimensión de performatividad. A partir de allí, se comprende que uno de los polos o partes de esta escisión es dominante. En este caso, la verdad apofántica; y el otro polo, la verdad como fuerza, la dimensión performativa, habría quedado relegada, reprimida e invisibilizada en el lenguaje común, y, de cierto modo, compartimentada, agenciada para usos particulares del poder. Entonces, mirando retrospectivamente el trabajo que venimos realizando en esta tesis, percibimos que se trataría de *visualizar y/o restituir una serie reprimida, difusa, dispersa, pero que siempre ha permanecido actuante* en esta dimensión fundamental del orden del discurso, fundadora del orden discurso en occidente. Se trataría de restituir o visibilizar, entonces, el polo reprimido de esta división fundadora del orden del discurso en occidente, un polo que no estaría constituido por un solo término, sino por una serie de términos, una relación o serie que se puede establecer entre: la filosofía antigua (comprendida como forma de vida y práctica de cuidado de sí); la espiritualidad; la oralidad (la palabra oral, el habla, la relación palabra-cuerpo); la performatividad; una concepción de la verdad como fuerza (diferente de la verdad apofántica); y, tal vez, la práctica del significante y el psicoanálisis como ejercicio espiritual.

En el curso *El Poder Psiquiátrico* Foucault (1973-1974/2020) describe dos postulaciones acerca de la verdad que habrían operado en occidente. Destaca que habría una forma de la verdad –más arcaica– que habría sido recubierta, colonizada y descartada por la forma de la verdad *demostrativa* que se correspondería con la práctica científica:

para la práctica científica en general siempre hay verdad (...) la verdad habita por doquier y en todo [instante] se puede plantear la cuestión concerniente a ella, (...) no hay nadie que esté exclusivamente calificado para decir la verdad; tampoco hay nadie que, desde un principio, esté descalificado para decirla, siempre que, por supuesto, tengamos los instrumentos necesarios para descubrirla, las categorías indispensables para pensarla y el lenguaje adecuado para formularla en proposiciones. (...) tenemos aquí cierta postulación filosófico científica de la verdad que está ligada a una tecnología determinada de la construcción o la constatación como derecho universal de la verdad,

una tecnología de la demostración (...) que, en suma, se funde con la práctica científica. (pp. 268-269)

La otra forma de la verdad es distinguida como “más arcaica”, una forma de la verdad que habría sido “descartada o recubierta poco a poco por la tecnología demostrativa de la verdad” (p. 269). Esta verdad “colonizada” es caracterizada del modo siguiente:

(...) dispersa, discontinua, interrumpida, (...) solo habla y se produce de tanto en tanto, donde quiere, en ciertos lugares; una verdad que no se produce por doquier y todo el tiempo, ni para todo el mundo. Una verdad que no nos espera, pues es una verdad que tiene sus instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y sus portadores privilegiados. (pp. 269-270)

Como ejemplo de esta verdad menciona a la vieja *medicina de la crisis* en la cual habría un momento para la aparición de la verdad: “la verdad pasa rápidamente como el relámpago (...) está ligada a la ocasión: *kairos*, y es preciso aferrarla” (p. 270). Se trata de una verdad que se produce como un *acontecimiento*.

A partir de esto, se presentan dos series de la historia occidental de la verdad. Por un lado, la verdad que se constata, la *verdad de demostración*, y, por otra parte, la *verdad acontecimiento*, la verdad discontinua, denominada “rayo” en comparación con la verdad de demostración, asimilada al “cielo” por encontrarse presente de forma universal, como las “nubes”. Se destacan dos series:

La serie de la verdad descubierta, constante, construida, demostrada, y la serie de la verdad que no es del orden de lo que es sino de lo que sucede, una verdad, por tanto, no dada en la forma del descubrimiento sino en la forma del acontecimiento, una verdad que no se constata y, en cambio, se suscita (...) producción más que apofántica; una verdad que no se capta por medio de instrumentos, sino que se provoca por rituales, se capta por artimañas, se aferra cuando surge la ocasión. En lo que le concierne no se trata entonces del método sino de la estrategia. Entre esa verdad acontecimiento y quien es asido por ella, quien la aprehende o es presa de su toque, la relación no es del orden del objeto y del sujeto. No es, por ende, una relación de conocimiento; es (...) una relación de choque (...) una relación, en todo caso, arriesgada, (...) de poder. (p. 271)

Foucault habría intentado hacer una historia de la verdad desde esta serie, tratando de privilegiar esta tecnología que habría sido rechazada, desechada, encubierta por la verdad

descubrimiento/ del método/ relación de conocimiento, situada en la relación sujeto-objeto. La *verdad demostración* sería apenas una región, un aspecto de la *verdad acontecimiento*. Se habría producido, así como en el caso de la verdad no apofántica descrita por Agamben, una represión de esta forma de la verdad, un parasitismo/ colonización: “[La] *verdad conocimiento* (...) colonizó, parasitó la *verdad acontecimiento* (...) terminó por ejercer sobre ésta una *relación de poder que quizá sea irreversible* (...) que es por el momento un poder dominante y tiránico (...)” (p. 274).

### 5.8. Espiritualidad, cura, psicoanálisis

Más arriba, referimos dos formas o vías, en Foucault, de desplegar la espiritualidad: una *vía del sujeto* –vía positiva, historicizante– que supone el cuidado de sí como práctica de transformación y acceso a la verdad; y una *vía del lenguaje* –vía negativa, “*en rechazo de*”, en tanto operador lógico generador de este sujeto– que define o plantea la posibilidad, en occidente, de una forma de la espiritualidad coextensiva al lenguaje. Esta última forma de comprender la espiritualidad podría aproximarse a lo que plantea Allouch (2007) sobre el psicoanálisis como un ejercicio espiritual, y, más específicamente, como una práctica que supone una cierta “espiritualidad del significante”<sup>65</sup>, la espiritualidad contenida en la práctica o potencia negativa del significante. Allouch refiere a la conjunción, en Lacan, de espiritualidad y chiste [*trait d'esprit*]. El chiste “*funciona en el significante. Y por ende en la espiritualidad también*” (p. 113). Igualmente, Allouch refiere la relación establecida por Freud, en el pueblo

---

<sup>65</sup> Las categorías de lo oral y lo escrito pueden ser entendidas como otras instancias del significante, aunque no *puedan reducirse totalmente al significante*. Cada soporte material oral/escrito tiene efecto por sí mismo. Si bien, desde la teoría lacaniana, el significante presupone y lleva inscripto el funcionamiento de la letra, también puede decirse que esa letra llegará a constituirse porque “pasa” por la oralidad (homofonía, resonancia), anticipa la oralidad: *letra y significante surgen y existen intrincados*. La letra psicoanalítica presupone una subjetivación, alguien debe hacerla resonar. Por sí sola, la letra es la letra de la ciencia. La letra subjetivada tiene que pasar por la enunciación, por la lectura del sujeto.

judío, entre espiritualidad y escritura, aludiendo a la “escritura santa” y a la enseñanza de la Torá.

Como fue referido al inicio de esta tesis, Dunker (2011) define al psicoanálisis como una práctica constituida a partir del intrincamiento o convergencia entre tres superficies discursivas: la clínica o tratamiento, la psicoterapia y la cura. Más allá de esa constitución heterogénea del psicoanálisis, estas tres superficies discursivas se relacionan, se afectan y se entrelazan entre sí de forma desigual, irregular, asimétrica. La cura es un “*punto fuera de la recta*”, de la superficie formada entre la psicoterapia y la clínica. La noción de cura se establece como “*contradicción interna*” en este espacio en el que coexisten distintas exigencias de poder. La cura tiene un estatuto distinto a la psicoterapia y a la clínica, las otras dos superficies constitutivas del psicoanálisis. Esta posición de la cura como “punto de fuera de la recta” se relacionaría con la distinción antigüedad/ modernidad. No se trata solamente de técnica o método, sino de una práctica ético-política ubicada como punto de tensión que ejerce sobre la psicoterapia y la clínica un poder negativo.

Las técnicas psicoterapéuticas modernas y el método clínico moderno son efecto de la ciencia moderna, se organizan en función de las transformaciones de la ciencia moderna. Sin embargo, la cura es una práctica ético-política que proviene directamente de la antigüedad y que, para la constitución del psicoanálisis, se superpone y se combina con la clínica y la psicoterapia, pero no se confunde. Dunker (2011) propone a la cura como punto externo. Recordemos que Lacan atribuye la formación del sujeto del psicoanálisis a la época moderna. Hay que introducir dos precisiones: primero, el punto del sujeto se constituye como punto de sutura, de excepción, de forclusión en el discurso de la ciencia;<sup>66</sup> segunda precisión: si el sujeto

---

<sup>66</sup> El rumbo analítico que fuimos describiendo a lo largo de la tesis constituiría un *a priori* histórico del “sujeto de la ciencia”, tal como lo plantea Lacan en su texto “La ciencia y la verdad”, en el cual, por un lado, refiere a la inmisión del discurso científico en el mundo, y por otro, a la estructura paradójica del sujeto, en la medida en que el sujeto es un “*correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico*,”

del psicoanálisis es tributario de la ciencia moderna, de cualquier modo, debemos sostener una salvedad vinculada a esta dimensión ético-política de la cura, como permanencia de la Antigüedad.

### 5.9. Sujeto platónico, sujeto lacaniano

En este punto podemos pensar o tratar de comprender mejor cómo es la relación entre el sujeto lacaniano (el sujeto del psicoanálisis) y el sujeto foucaultiano que venimos trabajando en esta tesis, el sujeto de la espiritualidad que se constituye *en rechazo de la escritura y el logos*. ¿Hasta qué punto podemos establecer una homología/ analogía entre el sujeto foucaultiano y el sujeto lacaniano? El punto de discrepancia sería que este sujeto de la cura/ sujeto de la espiritualidad que describe Foucault se retrotrae a la antigüedad. Foucault lo trabaja tomando como punto de partida a la filosofía platónica. En cambio, Lacan trabaja su sujeto como una emergencia de la modernidad; define al sujeto como siendo tributario de la ciencia moderna. Según Lacan, el psicoanálisis es una práctica moderna. A partir de esto queda establecida una tensión: una vertiente, la vertiente de la cura, proveniente de la antigüedad, prefiguraría una forma de sujeto negativo, *en rechazo de la escritura y el logos*, que se conjugaría, por vía negativa, con las prácticas modernas de la clínica y de la psicoterapia, produciendo la práctica orientada al abordaje del sujeto del psicoanálisis.

En la combinación discursiva producida por el psicoanálisis, la cura sería un “punto fuera de la recta” formada entre la clínica y la psicoterapia (Dunker, 2011). Se muestra una superficie caracterizada por una contradicción interna, en la cual convivirían diferentes exigencias de poder. Este punto fuera de la recta sería la ética del cuidado. El compromiso problemático entre técnica psicoterapéutica y método clínico sería abordado por las prácticas del cuidado de sí. Según Dunker (2011), “[cuando] consideramos su delimitación externa por

---

*puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarla”* (Lacan, 1965-1966/2015, p. 840).

otros discursos (medicina, ciencia, moral), o cuando se considera su delimitación interna por la formación de un objeto (síntoma, sufrimiento, malestar) no tenemos cómo deducir la ética del cuidado y la relación con la verdad.” (p. 237). El psicoanálisis se figuraría como “doble rechazo”: de la tradición clínica y psicoterapéutica. De este rechazo surgiría una “concepción específicamente negativa del poder”: “[hay], todavía, espacio para que [el psicoanálisis] se presente como una forma de cura derivada de la *cura sui*. (...) [La] separación entre ética y política es bastante menos clara cuando se considera como hipótesis que la matriz de esta división se encuentra en la antigua tradición del cuidado de sí.” (p. 238).

El problema de la cura radicaría en que es un concepto-límite entre psicoanálisis y filosofía: “Es preciso encontrar la justa medida para bien rechazarla sin perder la tensión entre ética y política que se expresa en ella”. Y continúa: “tanto el vértice clínico como el terapéutico nacen de una disociación y una renuncia de pensar su articulación con la política, sea por reducción ética sea por reducción técnica” (p. 238).

\*\*\*

Oralidad y escritura refieren a una comunión o complejo de sujeto y lenguaje. Hemos concebido lo oral/ escrito como *soporte material elemental, como el fundamento y punto organizador en el que se asientan y ganan cuerpo los procesos de subjetivación*, a tal punto que es imposible disociarlos. Los procesos de subjetivación, en su aspecto fundamental –la relación del sujeto con el lenguaje y la verdad– se organizan en torno a este fundamento o soporte material, lo oral/ escrito. La invención griega del alfabeto habría determinado el rumbo predominante de los procesos de subjetivación (conocimiento, logicismo, cientificismo). Parfraseando a Sócrates, en el *Fedro*: “*Terrible, escritura, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera*”.



## Referencias bibliográficas

- Albela, P. (2019). *Ejercicio espiritual, cura y cuidado del alma. Una lectura desde el psicoanálisis*. (Tesis de grado). Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay
- Agamben, G. (2018). *Signatura rerum: sobre el método*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora (Trabajo original publicado en 2008).
- \_\_\_\_\_. (2012). *Teología y lenguaje : del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires : Las Cuarenta
- \_\_\_\_\_. (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? En: *Desnudez*. Barcelona : Editorial Anagrama. (Trabajo original publicado en 2009)
- Allouch (2014). *A psicanálise é um exercício espiritual? Resposta a Michel Foucault*. Campinas : Editoria da UNICAMP
- Armengaud, F. (2006). *A pragmática*. En: Marcos Marcionilo (Trad.). São Paulo : Parábola Editorial. (Trabajo original publicado en 1942)
- Auroux, S. (1992). *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas : Editora da UNICAMP
- Austin, J. L. (1990). *Como hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona : Paidós. (Trabajo original publicado en 1962)
- Authier-Revuz, J. (1990). Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos Lingüísticos* (19), 25-42
- Benveniste, E. (1999). El aparato formal de la enunciación. En: *Problemas de lingüística general* (Vol. II pp. 82- 94) D.F. México : Siglo Veintiuno Editores S.A. (Trabajo original publicado en 1974)
- \_\_\_\_\_. (1986). De la subjetividad en el lenguaje. En: *Problemas de lingüística general* (Vol. I pp. 179-187) D.F. México : Siglo Veintiuno Editores S.A. (Trabajo original publicado en 1966)
- Calvet, L-J. (2001). *Historia de la escritura*. En: J. Palacio Tauste (Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1996).
- Cassin, B. (2022). *Cómo hacer de verdad cosas con palabras*. Buenos Aires: Cuenco del Plata (Trabajo original publicado en 2018).
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores
- Courtine, J.-J. (2006) *Metamorfoses do discurso político*. São Carlos: Claraluz.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Cactus (Trabajo original publicado em 1986)
- Delgado, G. (2020) “¡Ay, va a venir una epidemia de silencio!”: un estudio histórico-discursivo de los modelos topológicos en la clínica psicoanalítica en el Uruguay (1956-1983). Tesis de Maestría en Psicología Clínica. Montevideo, Udelar. Recuperado de:

[www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/32521/1/Delgado%20Pombo%2c%20Gonzalo.pdf](http://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/32521/1/Delgado%20Pombo%2c%20Gonzalo.pdf)

- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Buenos Aires : Siglo veintiuno editores (Trabajo original publicado en 1967)
- Diaz Torres, J.M (2019) Introducción. En: *Séneca*. Madrid: Gredos.
- Ducrot, O. & Todorov, T. (2015). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina.
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das praticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo : Annabelume
- Felman, S. (2012). *El escándalo del cuerpo hablante*. Coyoacán : Ortega y Ortiz Editores
- Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de filosofía*. Madrid : Alianza Editora
- Fernández Caraballo, A. M. (2016). *De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura. Efectos en la clínica psicoanalítica*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- \_\_\_\_\_. (2014). Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis: clínica filosófica y psicoanálisis. En: *Revista Fermentario*, Vol. 2, (Nº 8), 1-16. Recuperado de <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/174/223>
- Foucault, M. (2020). *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France (1973-1974)* . Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica (Trabajo original dictado en 1973-1974)
- \_\_\_\_\_. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí : conferencia de dartmouth, 1980* . Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, (Trabajo original dictado en 1980)
- \_\_\_\_\_. (2014). *El gobierno de sí y de los otros : curso en el Collège de France*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica (Trabajo original dictado en 1982-1983)
- \_\_\_\_\_. (2014a). *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica (Trabajo original dictado en 1981-1982)
- Freud, S. (2011). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En: J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. I pp. 111-132). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1890).
- Gambini, M. (2019) “*Echin, tepé, emoreja*”: trazos lingüístico-discursivos de la transferencia en la escritura de caso clínico psiquiátrico (Uruguay, 1899-1940). Tesis de Maestría en Psicología Clínica. Montevideo, Udelar. Recuperado de: [www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/29244/1/Gambini%2c%20Marcelo.pdf](http://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/29244/1/Gambini%2c%20Marcelo.pdf)
- Grau Pérez, G. (2018). *Klein con Lacan. Un estudio discursivo de la recepción de las ideas lacanianas en Uruguay (1955-1982)*. Tesis de Maestría en Psicología Clínica. Montevideo, Udelar. Recuperado de: [www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/20045/1/Grau%20P%2c%20Gonzalo.pdf](http://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/20045/1/Grau%20P%2c%20Gonzalo.pdf)
- Hadot, P. (1995). *¿Qué es la filosofía antigua?* Ciudad de México : Fondo de Cultura Económica

- Havelock, E. (2013). La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna. En: Olson, D. R. & Torrance, N (Comps.), *Cultura escrita y oralidad*. (pp. 25-46). Barcelona: Gedisa editorial (Trabajo original publicado en 1991).
- Henry, P. (2013) *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Campinas: Editora da Unicamp (Trabajo original publicado en 1938)
- Lacan, J. (2016). *Seminario 5 : Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires : Paidós (Trabajo original dictado en 1957-1958)
- \_\_\_\_\_. (2015). La ciencia y la verdad. En: *Escritos 2*. Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores
- \_\_\_\_\_. (2015a). *Seminario 3 : Las psicosis*. Buenos Aires : Paidós (Trabajo original dictado en 1955- 1956).
- \_\_\_\_\_. (2015b). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En: *Escritos 1*. Buenos Aires : Paidós (Trabajo original publicado en 1957).
- \_\_\_\_\_. (2008). *Seminario 17 : El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires : Paidós (Trabajo original dictado en 1969-1970).
- \_\_\_\_\_. (1961-1962). *Seminario 9 : La identificación*. En: Ricardo E. Rodríguez Ponte (Trad.). Recuperado de: Lacantera freudiana | Psicoanálisis Lacaniano | Grupo de Estudios Lacaniano
- Milán-Ramos, J. G. (2010). Texto e transmissão em psicanálise : o caso da psicobiografia. En: Milán-Ramos, J. G.; Leites, N. (Orgs.), *Terra-mar: litorais em psicanálise – escrita, cinema, política, educação*. (pp. 131-152). Campinas : Mercado das letras.
- \_\_\_\_\_. (2009). Transmissões e teoria psicanalítica: um exemplo. En: Leite, N.; Vorcaro, A. (Orgs.), *Giros da transmissão em psicanálise*. (pp.107-114). Campinas : Mercado de letras.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Lacan, a psicanálise, a ciência. Passar pelo escrito. Uma introdução ao trabalho teórico de Jacques Lacan*. Campinas : Mercado das letras.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Hombres de palabra: subjetividad, oralidad, escritura*. Montevideo : Lapzus.
- Milner, J-C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires : Editorial Manantial (Trabajo original publicado en 1983)
- \_\_\_\_\_. (1996). *La obra clara : Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires : Ediciones Manantial SRL (Trabajo original publicado en 1995)
- Moraes, M.M. (2019) *El «loco Torre»: clínica de la psicosis y dimensión pública en el Uruguay de 1900-1920*. Tesis de Maestría en Psicología Clínica. Montevideo, Udelar. Recuperado de: [www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/31785/1/Tesis%20Mariana%20Marques%20Moraes.pdf](http://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/31785/1/Tesis%20Mariana%20Marques%20Moraes.pdf)
- Muraro, V. (2016). La alusión, la cita y el enigma: formas de medio-decir la verdad. En: *Desde el jardín de Freud*, 16 (Revista de Psicoanálisis), Núm. 16 (2016): «LA VERDAD Y SUS EFECTOS». Bogotá, 2016, p. 420. ISSN: 1657-3986 (impreso), 2256-5477 (en línea). DOI: 10.15446/djf (pp. 129-142)

- Narasimhan, R. (2013). La cultura escrita: caracterización e implicaciones. En: Olson, D. R. & Torrance, N (Comps.), *Cultura escrita y oralidad*. (pp. 237-261). Barcelona: Gedisa editorial (Trabajo original publicado en 1991).
- Neves, T. I. (2018). *A cura em psicanálise como potência política de transformação* (Tesis de posgrado), Universidad Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Nussbaum, M (2015). La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística. En: M. Candel (Trad.). Barcelona: Paidós (Trabajo original publicado en 1994).
- Olson y Torrance (2013). *Cultura escrita y oralidade*. Barcelona: Gedisa editorial (Trabajo original publicado en 1991).
- Ong, W. J. (1996). *Oralidad y escritura : Tecnologías de la palabra*. En: A: Scherp (Trad.). D. F. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1982)
- Otoni, P. (1998). *Visão Performativa da Linguagem*. Campinas : Editora de UNICAMP.
- Rosset, C. (2013). *Lógica de lo peor*. (Trabajo original publicado en 1971)
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (Trabajo original publicado en 1975)
- \_\_\_\_\_. (2016a). *Materialidades discursivas*. En: Conein, B.; Courtine, J-J.; Marandin, J-M (Orgs.). Campinas : Editora UNICAMP
- \_\_\_\_\_. (2014). Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. En: *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do obvio*. Campinas : Editorial Unicamp (Trabajo original publicado en 1978)
- \_\_\_\_\_. (2008). *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes (Trabajo original publicado en 1983)
- Perez, D. O. (2007). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo : Escuta
- Platón (2014). *Fedro*. E. Lledó (Trad.) Madrid : Editorial Gredos (Obra original publicada ca. 370 A.E.C.)
- \_\_\_\_\_. (1905). Cartas: Carta VII. En: *Platón III*. J. Zaragoza (Trad.). Madrid : Editorial Gredos (Obra original publicada a.c. 350 A.E.C.)
- Rosset, C. (2013). *Lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 1971)
- Saussure, F. (2004). *Escritos sobre lingüística general*. Barcelona : Editorial Gedisa (Trabajo original publicado en 2002)
- Séneca (2019). Sobre la tranquilidad del espíritu. En: *Séneca: Consolaciones, diálogos, epístolas morales a Lucilio*, J. M. Isidro (Trad.) Barcelona : Editorial Gredos
- Soler, C. (1993). Sobre la interpretación. En: *Acto e interpretación*. Buenos Aires : Manantial (Trabajo original publicado en 1984)
- Vernant, J.-P., Dumont, L., Ricoeur, P., Dolto, F., Varela, F. y Percheron, G. (1990). *Sobre el individuo: Contribuciones al coloquio de Royaumont*. Buenos Aires : Paidós
- Vernant, J-P. (1987). Mito y sociedad en la Grecia antigua. Madrid : Siglo XXI de España Editores (Trabajo original publicado en 1974)

- Veyne, P. (2008). *Foucault : pensamiento y vida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós Contextos
- Veyne, P. , Vernant, J-P. , Dumont, L., Ricoeur, P. , Dolto, F., Varela, F., Percheron, G. (1990). *Sobre el individuo*. Barcelona : Paidós
- Villar, P. (2016). *Psicoanálisis y cuidado de sí*. (Tesis de grado). Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Žižek, S. (2011). *El más sublime de los histéricos*. Madrid : Paidós (Trabajo original publicado en 1989)