

06.

Decir la verdad: desde la lógica del cristianismo y del psicoanálisis

Speaking the Truth. The Standpoint of Christianity and
Psychoanalysis

recepción: 28 de septiembre de 2017
aceptación: 22 de febrero de 2018

Fernando M. González
Universidad Nacional
Autónoma de México



Resumen

El escrito pretende describir el giro sustancial que introduce el psicoanálisis en una tradición bimilenaria, vinculada con una hermenéutica de la conciencia en la que se jugaba la obligación de buscar la verdad en uno mismo y no solo en la fidelidad a un *corpus* de textos. Para tal fin me basaré en la aportación de Michel Foucault. Asimismo, exploraré someramente tres recepciones del psicoanálisis que tienen que ver con el cristianismo: 1) la del psicoanalista Igor A. Caruso en los inicios del Círculo Vienés de Psicología Profunda (1947-1952); 2) la de Pío XII en alguna de sus alocuciones a principios de los años cincuenta; y 3) a partir de la experiencia de grupo en el convento benedictino de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca, México (1961-1967).

This paper aims to describe the substantial shift introduced by psychoanalysis in a millennial tradition, i.e. a hermeneutics of consciousness that involved the obligation to seek the truth within oneself, beyond following a corpus of texts. I will rely especially on the contributions of Michel Foucault. Additionally, I will briefly explore three approaches to psychoanalysis linked to Christianity: 1) Igor Caruso's at the beginning of the Viennese Circle of Deep Psychology, 1947-1952; 2) Pius XII's allocutions in the early 50s; and 3) the collective experience at the Benedictine Convent of Santa María de la Resurrección in Cuernavaca, Mexico, 1961-1967.

Palabras clave:
hermenéutica de sí, carne,
sexualidad, psicología de la
conciencia, inconsciente.

Keywords:
hermeneutics of the self, flesh,
sexuality, psychology of conscience,
the unconscious.

Es difícil entender el acontecimiento que significó el psicoanálisis, tanto en el campo de la epistemología como en aquel de la Iglesia católica, si no aludimos, aunque sea someramente, a una serie de transformaciones que se fueron dando a lo largo de 1,600 años en relación con la construcción de la subjetividad. Para darse una idea del alcance, el trabajo de Michel Foucault constituye una referencia fundamental. Este filósofo e historiador dejó una serie de avances y pistas que permiten observar los pasajes y las transformaciones entre la *afrodisia* en la cultura grecolatina, la cuestión de la *carne* —en el sentido cristiano—, y rematando en lo que a partir del siglo XVIII se comenzó a configurar como el territorio de la *sexualidad*.

Afirma Foucault que un obstáculo central en la cultura antigua para lograr el gobierno de sí mismo era la cólera y no tanto la sexualidad. Añade que esta problemática sufrió un desplazamiento con el advenimiento del cristianismo y, más específicamente, del monaquismo, el cual ligará dos problemas: la gula y la sexualidad. El monje debía asegurarse de no comer demasiado y también de tener control, así como cuidarse:

No tanto de una relación sexual con otro, sino del deseo sexual y de la fantasmagoría sexual, la sexualidad como relación a uno mismo, con manifestaciones como la imaginación, las ensoñaciones, la masturbación.

[...] Los griegos y los romanos no dis-

ponían de una noción como aquella de sexualidad. Los cristianos tampoco. [...] El hecho de que no tuvieran esa noción no quiere decir que la realidad no se les presentara de esa manera. Pero yo pienso de todas maneras que el campo nocional es muy importante. [...] Entre los griegos y los latinos existía una palabra que designaba los actos sexuales, aunque, por otra parte, es muy difícil saber si implicaba forzosamente una relación entre dos individuos y la penetración. Son en todo caso actividades sexuales, pero nada como una sexualidad que estuviera presente en permanencia en el individuo, con sus lazos y exigencias. Con los cristianos se trata de algo distinto: la carne y la concupiscencia indicaban la presencia de una fuerza permanente en el individuo. Pero la carne no es, sin embargo, la sexualidad.

[...] Yo quisiera establecer que son experiencias diferentes la *afrodisia* para los griegos, la carne para los cristianos y la sexualidad para el hombre moderno. [...] En la cultura griega, donde había *afrodisias*, no existía la idea de que alguien fuera substancialmente, idénticamente homosexual. Había personas que hacían *afrodisias* decentes o no.

[...] Es cuando eso existió que yo hablo de dispositivo de la sexualidad, es decir, un conjunto de tipos de prácticas, de instituciones, de saberes que constituyeron la sexualidad como un dominio coherente y que hicieron de esa sexualidad una especie de dimensión absolutamente



fundamental en el individuo, [...] es en ese momento que la pregunta, ¿quién eres tú sexualmente?, llega a ser indispensable (Foucault, 2012b: 252-254).

A cada una de estas configuraciones Foucault ofrece su contexto, sus momentos de “aparición”, los dispositivos puestos en juego, etcétera. Por lo tanto, no es posible guiarse por una línea de continuidad franca, sino asumiendo una serie de rupturas y de transformaciones. Sin embargo, como señala atinadamente Michel de Certeau,

En recorrido pascaliano, Foucault hace ver la continuidad ahí donde se afirmaba la ruptura [...]. Pero esta continuidad es indisociable del equívoco [...].

En un primer nivel, se tiene una permanencia de superficie, aquella que, a pesar de los deslizamientos del subsuelo, mantiene idénticas las palabras, los conceptos o los temas simbólicos. Un simple ejemplo: se habla del “loco” en el siglo XVI, en el XVIII y en el XIX, pero en realidad, aquí y allá, “no se trata de la misma enfermedad”. [...] Las mismas palabras no designan las mismas cosas [...]. Los mismos objetos mentales “funcionan” de otra manera.

Existe una persistencia en la cual la forma es inversa. En la historia de las ideas surgen nociones nuevas que parecen anunciar una estructura de otro tipo. En realidad, en estos casos se trata de categorías gelatinosas que no determi-

nan el contenido de las estructuras sino que solamente las recubren: nociones aptas para abrazar las contradicciones, significantes flotantes en los que sobreviven las obsesiones o las ópticas anteriores.

[...] cada tiempo epistemológico lleva *en sí* una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola, pero sin jamás poder esconder el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal.

[...] Quien se queda en la tesis histórica de la continuidad piensa escapar a la muerte apoyándose en la ficción de una permanencia real. Quien se recluye en la fortaleza de los sistemas discontinuos cree poder situar a la muerte como un problema exterior, localizable en el acontecimiento absurdo que pone fin a un orden.

[...] cada sistema encuentra su ruina en la ilusión de haber triunfado sobre la diferencia (Certeau, 2003: 85-88).

Esta extensa cita, que va al corazón de la problemática entre continuidad, discontinuidad y acontecimiento en Foucault, nos permite situar de manera más precisa lo que este autor considera la aportación singular del cristianismo a la cultura occidental; su aportación tiene que ver con un tipo de obligación para los individuos de decir la verdad en dos sentidos: la primera en relación con el texto, adhiriéndose a su verdad revelada, y la segunda —que me parece fundamental para lo que pienso



desarrollar— que alude a la obligación

de buscar en sí mismo la verdad de lo que se es. El cristianismo ha ligado al individuo a la obligación de buscar en el fondo de sí mismo [...], de descifrar a través de todos los obstáculos, esa verdad [...]; no solamente de descubrir esa verdad, sino de manifestarla —no únicamente a sus propios ojos por cierto número de actos, [...] que es por ejemplo el examen de conciencia—, sino a los otros o al menos a otro. [...] Como condición de salud (Foucault, 2012b: 89-90).¹

Este tipo de hermenéutica del desciframiento de sí implica una diferencia con que liga al individuo a un texto o al dogma. Sin embargo, para un cristiano no hay más que dos caminos paralelos en las obligaciones apuntadas, ya que debe esforzarse en mantener unidas las dos vías y en inspirarse mutuamente en ellas. A la larga, la relación entre ambas ha dado lugar a divergencias, contradicciones, articulaciones, etc., con la autoridad de la Iglesia, tanto en el campo católico como en el protestante con la Reforma.

Lo que me parece propio del cristianismo y que en la historia de la subjetividad occidental produce una ruptura es la técnica, la relación de verdad, y el conjunto de técnicas que se perfeccionaron para extraer la verdad de sí mismo en lo que concierne al pecado. Lo segundo que quiero señalar [...] es que no puede trazarse una línea recta entre le *gnothi seauton* de Sócrates y aquello de lo que

les hablo. Es decir que la exigencia de los cristianos de conocerse a sí mismos no deriva del *gnothi seauton*, y diré incluso que las prácticas estoicas del examen de conciencia, o de la *expositio animae*, son igualmente distintas del *gnothi seauton*. [Este último...] es un acto filosófico por el cual se establece cierta relación con la verdad en general y no una manera de establecer una relación a su propia verdad (Foucault, 2012b: 114).

Esta forma de enmarcar las cosas permite al filósofo francés preguntarse cómo fue posible que en la cultura occidental cristiana, para gobernar a los hombres, se demande a los dirigidos, “además de actos de obediencia y de sumisión, ‘actos de verdad’ [...], de pronunciarla en relación con sus faltas, sus deseos, el estado de su alma, etcétera” (Foucault, 1989: 123-124).

Esta tecnología —instituida fundamentalmente en los conventos, sujeta a transformaciones, y que fue permeando tanto la población de los no consagrados como el propio monacato,² además de implicar

¹Foucault sintetiza más adelante de la siguiente manera: “lo que el cristianismo inventó no es el desprecio del cuerpo, tampoco el sentido del pecado. Lo que inventó y que introdujo en la cultura Antigua es el principio de una veridicción de sí a través de una hermenéutica del pensamiento” (Foucault, 2012b: 150).

² En las órdenes se va dando un deslizamiento hacia



una constante vigilancia nunca agotable ni plenamente lograda— tiene como operador central la verbalización, es decir, la confesión. Ésta, como certeramente señaló Foucault, implica un “costo de enunciación”, ya que se trata de un acto verbal que, al comprometer al sujeto con su verdad, “lo pone en relación de dependencia con respecto a otro y modifica la relación que tiene consigo mismo” (Foucault, 2016: 27). Confesión que en un principio implicaba practicar una especie de asociación “libre” en una relación de poder-saber, en la cual el director espiritual conmina a no ocultar nada.

Ese dispositivo de verdad traía aparejado una relación de obediencia y sumisión absolutas. Si en la antigüedad obtener un saber implicaba seguir a un maestro a partir de una sumisión provisoria que permitía escucharlo para apropiarse de su competencia técnica o sabiduría,

En el monaquismo, al contrario, la obediencia es una práctica en la cual el valor no depende ni de aquel a quien se obedece, ni de la naturaleza [...] del orden al que se obedece. El valor de la obediencia se sostiene esencialmente en el hecho de que se obedece. [...] Lo que hace progresar en la vía de la santidad [...] es el hecho de obedecer, cualquiera que sea la orden y el maestro (Foucault, 2012b: 134).

Que los monjes aprendan a contrariar y a vencer su voluntad, como decía Casiano. Por otra parte, ese dispositivo introduce

una inversión en el eje de la verbalización en relación con el maestro grecolatino, ya que, en este último caso, el maestro es el habla y el discípulo el que escucha y obedece. Cuando Sócrates hace hablar al discípulo es porque finalmente éste descubre la verdad, puede decirla y se transforma en maestro de su saber. En cambio, en esa nueva relación de obediencia que instauran las instituciones monásticas se va a

desarrollar una estructura completamente inversa. [...] Para obedecer y para poder permanecer en estado de obediencia, hay que hablar de sí mismo. La veridicción es un proceso [...]. El decir la verdad sobre sí mismo es una condición indispensable para someterse a una relación de poder. [...] La sumisión al otro es fundamental y está caracterizada por el hecho de la exhaustividad y la continuidad (Foucault, 2012b: 139 y 143).

Esta relación que se da en Occidente entre subjetividad y verdad abarca, como he señalado, la flexión del sujeto sobre su propia verdad. En síntesis, remata Foucault:

no es en modo alguno necesario ser rey

un código que sanciona, sin que esto implique eliminar la otra tecnología, sino permeabilizaciones entre la palabra que circula y el código que sanciona. Relación complicada entre un código jurídico y otro que rehúye esa lógica, y, con el tiempo, entrelazamiento de penas civiles y eclesiásticas.



o haber matado a su padre o haber desposado a su madre [...] para estar forzado a descubrir la verdad de sí mismo. Basta con ser alguien cualquiera. Innecesario ser Edipo para buscar la verdad.

[...] Edipo no podía obtener esta verdad sobre él mismo sino arrancando la verdad de los labios del esclavo que él había convocado desde las alturas de su poder, a diferencia de nosotros que no necesitamos [...] interrogar a un esclavo, solamente tenemos que interrogarnos al interior de una estructura de obediencia en relación con otro, quienquiera que sea.

Innecesario pues ser Edipo, a menos, claro está, que un espíritu singular [o pintoresco] venga a decirnos: ¡por supuesto, por supuesto! Si usted está obligado a decir la verdad, es porque, sin saberlo, usted es a pesar de todo un pequeño Edipo. Pero ustedes se darán cuenta de que quien les diga eso sólo estará dando la vuelta al guante, el guante de la Iglesia

Irónica provocación de Foucault dirigida a los psicoanalistas y al psicoanálisis, con el que tuvo siempre una relación ambivalente, por decir lo menos. Pero me parece atendible el argumento que indica que *la relación entre saber sobre sí mismo, verdad y subjetividad no comienza ni termina con el advenimiento del psicoanálisis. Y que en todo caso éste debe situarse en su originalidad, en su novedad y también en sus límites, a partir de una genealogía de larga data.*

Por otra parte, es obvio que para la Iglesia católica la secularización de la “interioridad” no fue especialmente de su agrado, ya que cambiar al diablo por el inconsciente o por el instinto, en el caso de la psiquiatría del siglo XIX, o por la pulsión, la fantasía o el significante, etc., en el caso del psicoanálisis, de alguna manera la desalojaba o, al menos, la ponía a competir en un territorio que había cultivado con paciencia y fruición. Así las cosas, su cúpula reaccionó en consecuencia, aunque el “daño” ya estaba hecho.

Foucault señala que, si el discurso alrededor de la carne había logrado articular una unidad temática suficientemente unitaria que funcionaba en instituciones diferentes, hacia el siglo XVIII,

Esa relativa unidad se fue desarticulando, dispersando, multiplicando en una explosión de discursividades distintas que han tomado forma en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política. Más aún: el sólido vínculo que unía la teología moral de la concupiscencia con la obligación de la confesión (el discurso teórico sobre el sexo y su formulación en primera persona), tal vínculo fue, ya que no roto, al menos distendido y diversificado: entre la objetivación del sexo en los discursos racionales y el movimiento por el que cada cual es puesto a su propio sexo, se produjo, desde el siglo XVIII, toda una serie de tensiones, conflictos, esfuerzos



de ajuste, tentativas de retrascrición (Foucault, 1976a: 46-47).

Sin embargo, en los siglos XIX y XX se constituirían a quienes denominó los “ingenieros del alma” y entonces los jueces se verían acompañados por los psiquiatras y los psicólogos y, más tarde, por los psicoanalistas, que hurgarían en las entrañas psíquicas de tal o cual asesino para saber si fue o no responsable de su crimen y prescribir si, además de castigarlo, había que “rehabilitarlo”.

Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo. [...] El “objeto crimen”, aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal, ha sido profundamente modificado.

[...] No ya simplemente: “el hecho, ¿se halla establecido y es delictivo?”, sino también: “¿Qué es, pues, este hecho, esta violencia o este asesinato? ¿A qué nivel o en qué campo de realidad inscribirlo? ¿Fantasma, reacción psicótica, episodio delirante, perversidad? No ya simplemente: “¿Quién es el autor?”, sino: “¿Cómo asignar al proceso causal que lo ha producido? ¿Dónde se halla, en el autor mismo, su origen? ¿Instinto, inconsciente, medio, herencia?” No ya simplemente: “¿Qué ley sanciona esta infracción?”, sino: “¿Qué medida tomar que sea la más apropiada? ¿Cómo prever la evolución del sujeto? ¿De qué manera sería corregido con más seguridad?” Todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos normativos,

referentes al individuo delincuente han venido a alojarse en la armazón penal (Foucault, 1976b: 24, 26-27).³

Cuerpo y alma constituidos e inmersos en y por un haz de renovadas relaciones de poder. Y durante el siglo XX los juzgados, las cárceles, las escuelas, los consultorios, las empresas, etc., se verían habitados por estos ingenieros plenos de tareas por realizar y gozosos de contribuir a la “higiene mental social”. Ésta produciría un universo institucional, discursivo, arquitectónico y técnico abigarrado y complejo, un universo en el cual nos encontramos hasta el día de hoy inmersos y que puede sintetizarse como medicalización y psicologización del alma.

En este universo psiquiatrizado “se podía ser culpable y loco; tanto menos culpable cuanto un poco más loco; culpable indudablemente, pero para encerrarlo y cuidarlo más que para castigarlo; culpa-

³ Con respecto a la prisión, Foucault escribió lo siguiente: “la prisión no es la alternativa a la muerte, [más bien] porta la muerte en ella. Un mismo hilo conductor corre todo lo largo de esta institución penal, que se supone aplica la ley, pero que de hecho la suspende. Una vez que las puertas de la prisión fueron franqueadas, reina lo arbitrario, la amenaza, el chantaje, los golpes. Contra la violencia del personal penitenciario, los condenados no tienen sino su cuerpo para defenderse y su cuerpo por defender. Es la vida o la muerte, no la “rehabilitación”, lo que se juega en las prisiones” (Foucault, 2001: 1255).



ble peligroso ya que se hallaba manifiestamente enfermo” (Foucault, 1976b: 27). Pero no se reducirá a esto, ya que aparecerá un tercer tipo de casos que colocarán a los psiquiatras en una situación límite, por si no la hubieran aún experimentado, ante aquellos que Foucault denominó los “anormales”. Esto es, individuos que implican un peligro para el orden social porque tienden a trastocar seriamente lo que se entiende por leyes naturales y morales. Se trata de quienes eran considerados como “monstruos sexuales” que hacia finales del siglo XIX comenzaron a categorizarse; entre ellos, el pedófilo, aunque todavía amalgamado en los “síndromes de anomalía”, según los términos de Foucault:

En la pericia médico legal, tanto la justicia como la psiquiatría se adulteran. No están frente a su propio objeto, no ponen en práctica su propia regularidad. La pericia médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación con no enfermos, sino a algo que es, creo, la categoría de los anormales (Foucault, 2000: 49).

I. Algunos elementos de las perspectivas de Foucault en relación con el psicoanálisis

El advenimiento del psicoanálisis implicará un decir la verdad acerca de sí mismo, dentro de un marco conceptual diferente al instaurado por el monacato y que estaba marcado por las nociones de lo inconsciente y el deseo. Este último desplaza la noción de instinto, todavía soberana en la psiquiatría de la segunda mitad del siglo XIX.

Para finalizar esta vertiginosa travesía que recorre varios siglos, aludiré ahora de la manera más concisa posible a un debate que se dio entre Foucault y algunos psicoanalistas de corte lacaniano. En dicha controversia lo interrogaron acerca de su línea de investigación ligada con la historicidad de la confesión, misma que entra en lo que denomina la “historicidad del sujeto” y que se opone a una concepción que se inclinaría más por considerarlo como una especie de invariante meta o transhistórica.⁴ Tomo de este encuentro

⁴ *El jesuita e historiador Michel de Certeau puntualizó a este respecto: “La concepción que Freud se hace de la historia no consiste, en lo absoluto, en decir: ‘hay algo permanente’. Él dice que un tipo irreductible de tensiones organiza la formación de*



únicamente una parte del debate entre Jacques-Alain Miller⁵ y Michel Foucault:

M. Foucault: [...] Puesto que todo mundo se apoya sobre el corte [epistemológico], me dije: intentemos ver la otra cara de la moneda y partamos de algo tan evidente como el corte, a condición de tomar en cuenta otras coordenadas. Se ve aparecer esa mecánica formidable, una maquinaria de la confesión [*aveu*] en la cual el psicoanálisis y Freud aparecen en efecto como un episodio.⁶

J.-A. Miller: Estás construyendo algo que se traga de un solo golpe una enorme cantidad...

M. Foucault: De un sólo golpe, una enorme cantidad, y enseguida trataré de ver cuáles fueron las transformaciones...

J.-A. Miller: Y, claro está, sobre todo procurarás que la principal transformación no se sitúe en Freud. Demostrarás, por ejemplo, que focalizar la familia había empezado antes de Freud o...

M. Foucault: Bueno, me parece que el hecho mismo de haber jugado este juego sin duda excluye para mí que Freud aparezca como el corte radical a partir del cual el resto debe repensarse. Posiblemente, mostraré que alrededor del siglo XVIII se instituye, por razones económicas, históricas, un dispositivo general en el cual Freud tendrá su lugar. [...]

cualquier discurso. Lo que Freud toma como permanente es la relación entre una genética de las tensiones y los discursos que las ‘traicionaron’ al ocultarlas. No se trata nunca de ‘cosas’ que estarían ahí abajo, como lo dado, constante y subterráneo. Lo que está oculto (lo que se oculta y es rechazado) es la tensión en función de la cual se organiza cualquier discurso o cualquier sociedad. Es claro que el psicoanálisis es utilizado para reconstruir una continuidad ‘intemporal’ en la variabilidad de los sistemas temporales. Pero esta utilización es ilegítima. Pervierte el psicoanálisis. [...] El psicoanálisis es ante todo heurístico. Es una interpretación que hace que surjan nuevos problemas en todo el campo del lenguaje, de acuerdo con un modo que le es propio y que comienza además por negar la distinción entre lo normal y lo anormal, como la división entre lo individual y lo colectivo. No se puede, entonces, asignarle como tarea y como lugar lo que otros tipos de interpretación (a saber, el económico o el sociológico) no pueden explicar, como si el resto de las explicaciones asegurara al psicoanálisis su sitio en la historiografía. Cuando se utiliza el psicoanálisis de esa manera, sólo se llena un hueco. Ahora bien, algo tiene que decir éste de la historia, pero procede como los otros tipos de discurso, en el sentido en que tiene su propiedad, en que constituye objetos propios por un tipo de desglose que lo hace específico y que también deja algo de lado” (Certeau, 2003: 110-111; las cursivas son mías).

⁵ Yerno de Jacques Lacan y heredero testamentario de sus escritos.

⁶ Evidentemente se trata de un tipo de “confesión” en el psicoanálisis, en el cual han cambiado tanto la concepción de sujeto como el contexto, y en donde, entre otras cosas, la noción del inconsciente trastoca las coordenadas epistemológicas hasta entonces



J.-A. Miller: ¿Y qué conclusiones piensas obtener así a propósito del psicoanálisis?

M. Foucault: Pues yo diría que en las historias ordinarias puede leerse que la sexualidad había sido ignorada por la medicina y sobre todo por la psiquiatría, y que finalmente Freud descubrió la etiología sexual de las neurosis. Ahora bien, todo el mundo sabe que eso no es verdad [...]. El fuerte del psicoanálisis fue haber desembocado en algo muy diferente, que es la lógica del inconsciente. Y ahí la sexualidad deja de ser lo que era en un inicio.

[...] Dicho de otro modo, lo importante no son los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, sino la *Traumdeutung* [...].

J.-A. Miller: En la *Interpretación de los sueños*, ¿no percibes que entre el sexo y el discurso se anuda una relación verdaderamente inédita?

M. Foucault: Es posible. No lo excluyo en absoluto. Pero la relación que se instituyó con la dirección de conciencia, después del Concilio de Trento, era inédita también. Fue un fenómeno cultural gigantesco. ¡Es innegable!

J.-A. Miller: ¿Pero el psicoanálisis no lo fue?

M. Foucault: Sí, evidentemente, yo no estoy diciendo que el psicoanálisis estuviera ya en los directores de conciencia, ¡sería absurdo!

J.-A. Miller: Claro, claro, no lo dices, ¡pero sí lo estás diciendo! En suma, ¿crees que puede afirmarse que la historia de la sexualidad, en el sentido que tú la entiendes, culmina con el psicoanálisis?

M. Foucault: ¡Ciertamente! Se llega ahí, en la historia de los procedimientos que relacionan el sexo y la verdad, a un punto culminante (Foucault, 1977: 78-85).⁷

Asunto de énfasis y, sobre todo, de perspectivas. En este caso preciso, Miller cuestionó algunos planteamientos de Foucault y éste intentó evitar el ser conducido a donde quería el psicoanalista, imbuido de su concepción del doble corte.⁸ Por otra parte, tampoco Miller parece dejarse interrogar demasiado por los planteamientos del historiador. Lo que me resulta interesante es que se trata de uno de los pocos encuentros registrados entre psicoanalistas y Foucault, y, sobre todo, que el episodio permite contrastar con mayor nitidez

vigentes.

⁷ Esto no quiere decir que Foucault redujera o confundiera el psicoanálisis con la confesión.

⁸ El primer corte corresponde al instaurado por Freud y el segundo por Lacan en relación con Freud y todo lo anterior. Esto lleva a la polémica apenas esbozada líneas arriba: ¿corte o continuidad?, ¿continuidad en la discontinuidad, pero bajo la divisa de lo equívoco, de lo trastocado?, etcétera.



ambas posiciones.

Otro encuentro fugaz pero significativo se dio entre Foucault y Lacan cuando en 1969 aquél dictó una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía a propósito de “¿Qué es un autor?” En ella el historiador trató de diferenciar, entre otras cosas, lo que distingue la conformación de un discurso científico de lo que denominó la instauración de una discursividad. En cuanto al primero, señaló que “el acto que lo funda está al mismo nivel que sus transformaciones futuras que de alguna manera forman parte del conjunto de las modificaciones posibles” (Foucault, 2015: 36). En cambio, la instauración de una discursividad “es heterogénea con respecto a sus transformaciones ulteriores [...]; la consecuencia es que se define la validez teórica de una proposición con relación a la obra de estos instauradores” (36-37).

A continuación distinguió entre Reactualizaciones, Redescubrimiento y Retornos. No me extenderé en los dos primeros, vinculados con el discurso científico, sino que me detendré en la cuestión de los retornos, mismos que considera lo propio de estas discursividades. De estos últimos escribió lo siguiente:

En efecto, para que haya retorno es preciso, primero, que haya habido olvido, no un olvido accidental, no un ocultamiento debido a alguna incompreensión, sino olvido esencial y constitutivo. En efecto, el acto de instauración es tal, en su misma esencia, que no puede no ser

olvidado. Lo que lo manifiesta, lo que deriva de él, es a la vez lo que establece el desvío y lo que lo traviste.

[...] Además, este retorno se dirige a aquello que está presente en el texto, más precisamente, se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez, y, a la vez, sin embargo, se regresa a lo que está marcado en hueco, en ausencia, como laguna en el texto. Se regresa a cierto vacío que el olvido ha esquivado o enmascarado [...] y el retorno debe redescubrir esta laguna y esa carencia; de ahí el juego perpetuo que caracteriza a esos retornos [...] —juego que consiste en decir, por una parte: esto ya estaba allí, bastaba con leer [...]; e inversamente: no, esto no está ni en esta palabra ni en aquella, ninguna de las palabras visibles y legibles dice lo que ahora está en cuestión, se trata más bien de lo que se dice a través de las palabras, en su espaciamento, en la distancia que las separa—. De donde se concluye naturalmente que ese retorno forma parte del discurso mismo, no deja de modificarlo (38-40).

Como ya señalé, Lacan asistió a la conferencia y expresó que “el retorno a Freud es algo que he tomado como una especie de bandera, en un cierto campo, y en este sentido no puedo sino estarle agradecido, usted ha respondido enteramente a mis expectativas. Especialmente, al evocar a propósito de Freud lo que significa el ‘retorno a’” (58).

Ese “retorno” emprendido por Lacan dio



pie a un tipo de narrativa que implicó una especie de cruzada restauradora del olvido esencial en el texto freudiano. A la muerte del psicoanalista francés, dicha narrativa se diseminó en diferentes vertientes, en que como mínimo se tematizaron los siguientes términos: 1) Freud y Lacan ó 2) Lacan desplaza a Freud y constituye una nueva discursividad. Todo esto se desdobló en una lucha política para quedarse con la propiedad de los seminarios. La ganó su yerno J.-A. Miller, aunque existen diferentes versiones de los seminarios.

No es la única manera de concebir el retorno. Más adelante se verá que en el caso de los monjes benedictinos del convento de Santa María de la Resurrección también se jugó un intento de retorno al texto de San Benito, pero sin entenderlo como olvido esencial, sino más bien como recubrimiento o desviación.

Por otra parte, si Foucault se resistió a aceptar tal cual la “revolución” freudiana y lacaniana que sostuvo Miller, se debió a que la consideraba, no sólo como el “punto culminante” de un proceso de larga duración, sino, más contemporáneamente, desde una posición que analiza dos perspectivas que denominó “anti psiquiátricas”. En una de ellas insertó el psicoanálisis. La primera tiene como representante a Joseph Babinski, quien buscó, según Foucault,

Despsiquiatrizar la medicina mental para restablecer en su justa eficacia un poder médico que la imprudencia (o la

ignorancia) de Charcot había arrastrado a una producción abusiva de enfermedades [...] ficticias.

[...] Más bien que tratar de producir teatralmente la verdad de la enfermedad, es más conveniente tratar de reducirla a su estricta realidad que, tal vez, frecuentemente no es otra cosa que la aptitud a dejarse teatralizar [...], reducción de la enfermedad a su mínimo indispensable.

[...] Se trata en cierto modo de *pasteurizar* el hospital psiquiátrico, de obtener en el manicomio el mismo efecto de simplificación que Pasteur había impuesto a los hospitales: articular directamente el uno sobre la otra, diagnóstico y terapia (Foucault, 1987: 146).

La otra despsiquiatrización pretende ser lo contrario, es decir, se trataría de tornar lo más intensa posible la “producción de la locura en su verdad”, pero cuidando que las relaciones se jueguen en una transferencia sobre el médico y que éste mantenga el control de los tipos de investimento. En consecuencia, para conservar el poder médico hay que sacar a la locura de los circuitos del manicomio, con el propósito de impedir que

la obediencia hospitalaria se burle de la autoridad médica, y que en este lugar de las complicidades y de los oscuros saberes colectivos, la ciencia soberana del médico quede prisionera en el engranaje que involuntariamente ha producido. Por consiguiente, *regla del diálogo entre*



dos, *regla de la libre contratación*, por lo tanto *regla de la limitación de todos los efectos de la relación sólo al nivel del discurso* (“no te pido más que una cosa, esto es, que digas pero que digas efectivamente todo lo que te pasa por la mente”); así pues, *regla de la libertad discursiva* (“no podrás ya jactarte de engañar a tu médico, puesto que ya no responderás a las preguntas que te hacen; dirás lo que se te viene a la mente, sin que siquiera tengas que preguntarme qué cosa pienso yo, y si quieres engañarme [...] tú mismo te habrás puesto una trampa, ya que habrás estorbado la producción de la verdad y aumentado en algunas consultas la cifra que me debes”); por consiguiente, *regla del diván* que solamente considera reales los efectos producidos en aquel lugar privilegiado y durante aquella hora particular en que se ejerce el poder del médico —poder unilateral, sin posible retroacción, en cuanto que obra completamente en el silencio y en la invisibilidad.

[...] Se trata de transferir al mismo enfermo el poder de producir su locura y la verdad de su locura.

[...] A partir de este momento creo que se puede entender, lo que está en juego en la antipsiquiatría y que de ningún modo es el valor de verdad de la psiquiatría en términos de conocimiento (de precisión diagnóstica o de eficacia terapéutica).

En el corazón de la anti psiquiatría está la lucha con, y en contra la institución

(Foucault, 1987: 147-148; las cursivas son mías).⁹

Foucault no oculta su desconfianza hacia el psicoanálisis cuando, por ejemplo, en el “Prólogo” a la edición inglesa del *Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, escribe que lo considera una “introducción a la vida no fascista”, parafraseando irónicamente a san Francisco de Sales. Añade que uno de los tres adversarios del libro y ciertamente no el más importante, lo constituyen los

Deplorables técnicos del deseo —los psicoanalistas y los semiólogos que registran cada signo y cada síntoma, y que quisieran reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y la falta.

[Por lo tanto, invita a tratar de liberarse...] de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna), que el pensamiento occidental ha sacralizado por tanto tiempo como forma de poder y de acceso a la realidad. Prefieran lo que es positivo, múltiple, la diferencia por encima de la uniformidad, los flujos por encima de

⁹ A las alturas en que escribo este texto, es posible realizar un diagnóstico de las diversas iniciativas antipsiquiátricas que se dieron, sobre todo hacia la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, eso implicaría un trabajo aparte.



las unidades, las articulaciones móviles por encima de los sistemas (Foucault, 1994a: 134-135).

¡Vistas las cosas de esa manera no es tan fácil entrar en éxtasis y cantar sólo loas a las “revoluciones” freudiana y lacaniana! La perspectiva crítica de Foucault con respecto al psicoanálisis dista mucho de aquella asumida por la ortodoxia eclesiástica vaticana que lo vio más bien como una materia y una tecnología que entrañaba serias amenazas a su doctrina y a sus prácticas de confesión y dirección espiritual, y, sobre todo, a su concepción de la conciencia soberana.

Seis años después de la confrontación con el yerno de Lacan, Foucault sintetizó su posición respecto a la cuestión del gobierno de los hombres en relación con la verdad. Veamos ahora de qué manera:

mi planteamiento es el siguiente: ¿a qué precio el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo en tanto que loco? Al precio de constituir al loco como un otro absoluto y pagando no solamente un precio teórico, sino uno institucional e incluso económico, como la organización psiquiátrica permite determinarlo.

[...] yo me planteo la misma cuestión en relación con el criminal y el sistema punitivo [...], es lo que pienso hacer a propósito de la sexualidad remontando más lejos: ¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que es sujeto de placer sexual, y a qué precio?

(Foucault, 1994b: 442-443).

Conviene cerrar este apartado reafirmando que la crítica de Foucault al psicoanálisis, de la cual sólo he descrito una parte, no deja de estar marcada por la ambivalencia señalada más arriba, puesto que le reconoce aportaciones sustanciales. Tres muestras de ello para terminar. Primeramente, el caso de Sartre. Foucault señala lo siguiente:

Es en nombre del humanismo, en nombre del sujeto humano, que muchos fenomenólogos en Francia, en todo caso, como Sartre y Merleau Ponty, no podían admitir el inconsciente o no lo admitían sino como una especie de sombra, [...] de margen, o de exceso, dado que la conciencia no podía ser relevada de sus derechos soberanos.

La invención psicoanalítica ha [postulado] que el inconsciente no puede asumirse como una sombra o un excedente de la conciencia (Foucault, 2012b: 258).

Foucault fue entrevistado dos días después de la muerte de Lacan. Ante la pregunta de si Lacan habría sido protagonista de una “revolución del psicoanálisis”, respondió que creía que el citado hubiera rechazado el término “revolucionario”. Y que más bien trató de ser, simplemente, un “psicoanalista”:

Lo que a sus ojos suponía una violenta ruptura con todo lo que tendiera a hacer que el psicoanálisis dependiera



de la psiquiatría, o a convertirlo en un capítulo sofisticado de la psicología.

Él quería sustraer el psicoanálisis de una proximidad que consideraba peligrosa de la medicina y las instituciones médicas.

Buscaba en él, no un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto.

[...] Yo que leía las obras de Levi Strauss y los primeros textos de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una concepción muy tradicional del sujeto y que no era suficiente decir con algunos que el sujeto era radicalmente libre, y con otros que estaba determinado por condiciones sociales.

[...] Que había que buscar liberar todo lo que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “yo” [*je*]. El sujeto es algo complejo, frágil, de lo que es tan difícil hablar y sin el cual no podemos hablar (Foucault, 1994b: 204-205).

Para Foucault, tanto él como Lacan se situaban más allá de la fenomenología, de Sartre y del marxismo. Finalmente, al ser cuestionado acerca de si Lacan “aportó un cambio profundo en el psicoanálisis”, contestó lo siguiente:

No comments, como dicen los funcionarios de un departamento de Estado

cuando se les plantea una cuestión embarazosa. No soy alguien muy familiarizado con la literatura psicoanalítica moderna y comprendo bastante mal los textos de Lacan, como para intentar decir cualquier cosa. De manera puramente impresionista, diré que tengo la impresión de que existe [en este aporte] un cambio considerable. Pero no puedo añadir nada más (Foucault, 2012b: 262).

Creo que, para “comprenderlo bastante mal”, rescata una parte sustancial del aporte freudiano y lacaniano. Y remarco estas palabras: solo una parte. Ya en tiempos más actuales, con Freud y Lacan desaparecidos, algunos psicoanalistas que se postularon como los adalides de la verdadera revolución psicoanalítica se inclinaron más por una línea que propone una especie de ortopedia moral con ascesis incluida, a saber: que los analizantes “asuman su falta”, “su castración” y, por lo tanto, limiten el goce,¹⁰ etc. Ello difiere de la propuesta monástica, consistente en una lucha incesante con la concupiscencia para preparar el encuentro con el invisible divino, después de mirar a través de un espejo oscuro.

Digamos que para estos postuladores *de la falta* de corte lacaniano¹¹ se trata de

¹⁰ *En el sentido de Jacques Lacan.*

¹¹ *Y, en el caso de Freud, de los representantes de “la roca viva de la castración”.*



poner en juego una nueva modalidad de la larga tradición de la hermenéutica de sí que combina la línea ascética y la marginal de la mística, ya sea buscando el o los significantes que remiten al hueco de lo Real, o proclamando la necesidad de matar simbólicamente al Padre Inmortal, que promueve el goce sin límites. Ya no se tratará entonces de Satán y su legión de demonios, que habitan escondidos en los entresijos del alma, seduciendo con sus encantos y llevando a reprobables comportamientos a los individuos.

Esta vez la conversión pasa por una “destitución” del sujeto que enfrenta cara a cara al analizante con el hueco que lo habita sin aludir a ninguna trascendencia. El analista no debe responder a su demanda y si —a diferencia de los neuróticos anónimos— forma parte de una de las numerosas escuelas que se disputan el mensaje del autor de referencia, sabrá muy rápidamente qué camino debe seguir para ser avalado por los seguidores de éste, quienes detentan los “significantes” institucionales y sus conceptos canónicos. Uno de los dispositivos de estos grupos es lo que se denomina el Pase, en donde los analizantes de las diversas escuelas o grupos que reclaman la obra de Jacques Lacan para sí, darán testimonio público o semipúblico de lo ocurrido en sus análisis. El psicoanálisis, sobra decir, fomenta inevitablemente el nudismo del yo o, más bien, del *Moi*.

Dicho esto, podemos pasar a explorar, someramente y un poco más informados, ciertas modalidades de la recepción del

psicoanálisis por parte de algunas perspectivas del catolicismo. Se verá que se diferencian radicalmente de la mirada de Foucault y de aquellas de los psicoanalistas freudianos y lacanianos más serios y reflexivos.

Haré referencia de manera concreta a tres recepciones: la primera se refiere a la rejilla interpretativa del psicoanalista Igor A. Caruso en su época jungiana. La segunda es la del Papa Pío XII, en varias intervenciones en los inicios de los años cincuenta, y que guarda analogías con las del psicoanalista ruso-austriaco, Caruso. La tercera tiene que ver con la experiencia grupal realizada por un puñado de monjes benedictinos de un pequeño convento de Cuernavaca, México, y que dio la vuelta al mundo occidental. En la primera se recurre a la noción de inconsciente colectivo, pero para obturar los aportes de Freud. La segunda se enfoca en construir una muralla protectora bajo la égida de la psicología de la conciencia, pero, al mismo tiempo, sabiendo ya fisurada la fortaleza asediada del catolicismo. En aquella de los monjes se da un tipo singular de apertura hacia el psicoanálisis de grupo de la corriente kleniana, para tratar de instrumentalizarlo a favor de una “purificación de la fe”.



II. Freud y el psicoanálisis bajo el filtro de algunos catolicismos

A. Igor A. Caruso: el psicoanálisis pasado por el filtro de Carl G. Jung y de un catolicismo que lo recibe para diluirlo (1952)

A pesar de no dejar de referirse a algunos aportes de Freud, el libro del psicoanalista Igor Alexander Caruso, titulado *Análisis psíquico y síntesis existencial* y publicado en 1952, en realidad está escrito bajo los auspicios de Carl Gustav Jung, a partir de su concepción del inconsciente colectivo y los arquetipos que lo constituyen. Caruso piensa que este último felizmente se apartó de “las oscuras tendencias socialistas de Adler” y de las “alegorías energéticas” de Freud, ya que

Lo suyo es penetrar hasta el tuétano al hombre, hasta el tesoro escondido en el trasfondo del alma, hasta llegar a aquella linde que encubre el misterio inefable de la última peculiaridad [...]. Jung hubo de hacer constar que tras los velos de la inconsciencia no sólo se esconden las tendencias placenteras insatisfechas del niño, sino también las inmensas regiones de experiencias arcaicas del linaje humano.

[...] El gran problema [del hombre] será, pues, si adoptará una actitud hostil e ignoradora frente al inconsciente co-

lectivo que empuja a la especie [...]. O bien, si percibiendo instintivamente sus llamadas las recibirá en la lucidez de la conciencia (Caruso, 1958: 107).

La posición humanista e idealista de Caruso vía Jung es manifiesta en esta cita. Ahora bien, como dato no despreciable, según el cual penetró hasta el tuétano “el misterio inefable de la última peculiaridad del hombre”, al parecer percibió “instintivamente las llamadas del inconsciente colectivo en la lucidez de su conciencia” y descubrió que tal inconsciente y los arquetipos que lo acompañan en realidad tenían nada menos que nacionalidad y raza. Por lo tanto, consideró de utilidad pública dicha aportación y decidió ofrecerla a los nazis en un texto de 1934, en el cual opuso un supuesto inconsciente “ario” a uno judío, del cual Freud sería el principal responsable.

Que Caruso lo citara sin pestañear en 1952 es una prueba fehaciente de que se puede leer a un autor desprendiéndolo hasta cierto punto de sus compromisos políticos y, a su vez, haciendo tabla rasa de la masacre auspiciada por los nazis, en la cual Caruso se vio inmerso y no sólo como testigo (González, 2015). Veamos ahora una muestra significativa, inspirada en Jung, del pensamiento de Caruso en esa época:

La represión de la culpa por el neurótico y su falsa localización significan un ensayo de restablecer aquella inocencia paradisiaca, como la que reinaba origi-



nalmente, antes de comenzar el conocimiento ético. El neurótico aspira a un estado [...] antes de que se comiese el fruto del conocimiento del bien y del mal. La neurosis está aquí bajo el signo de aquel arquetipo que el inconsciente colectivo relaciona con aquel tiempo primitivo anterior al pecado original.

[...] Pero el “arquetipo paradisiaco” es también una fuerza teleológica [...]. Nos enseñó Freud que una neurosis sólo comienza a ser curable cuando todos los anhelos y deseos neuróticos se transfieren a la persona del terapeuta [...]. Ha de venir un hombre que se identifique con la historia del sufrimiento del neurótico. La neurosis busca un redentor. El “arquetipo Cristo” es el factor central de toda psicoterapia (Caruso, 1958: 107).

Si la neurosis es como una enfermedad de la mala conciencia, ello se debe a que el neurótico ha absolutizado los valores relativos y se ha apartado de lo absoluto; de ahí la necesidad de replantear su jerarquización. Absolutización de lo relativo quiere también decir huida de este absoluto. Por lo tanto, habría que deducir, según Caruso, que esta huida estaría articulada con una nostalgia, nostalgia detectable en la distorsión neurótica. Y si en el neurótico se detecta una carencia de verdad existencial, entonces la meta del psicoanálisis será “conducir al neurótico hacia una auténtica adhesión a los verdaderos valores” (*apud* Rubner 1975: 35). La ortopedia moral psicoanalítica que propone Caruso, a diferencia de la auspiciada por Jacques Lacan,

no va hacia la asunción de la *castración* y, por lo tanto, de la *falta*, sin trascendencia que valga, sino hacia una plenitud que estaría en las antípodas de lo postulado por el francés. A cada cual sus ortopedias.

Obviamente, tanto la noción del “arquetipo Cristo” como la orientación del alma hacia la trascendencia, no podían convenir mejor a Pío XII y a toda la línea de la ortodoxia vaticana. Tal parece que le hubiera ofrecido argumentos para la serie de alocuciones que este último hizo al respecto entre 1950 y 1953. Esto convirtió a Caruso en uno de los elementos bisagra para ir sensibilizando a minorías católicas de sacerdotes y laicos a los aportes “psicoanalíticos” o, más correctamente dicho, a esa psicología profunda, pasteurizada y espiritualizada que no ponía en peligro ni la tradición ni las hermenéuticas milenarias, pero que de alguna manera permitía que desde las capas “profundas” del inconsciente no sólo emergieran pulsiones sexuales.

B. Pío XII ante la amenaza del —o lo— inconsciente (1950-1953)

Precisamente cuando se publicó el libro de Caruso, Pío XII empezó a condenar la moral “nueva” que estaría ligada a un “existencialismo ético”. Más concretamente, el blanco al que apuntaba tenía que ver con la denominada “ética de la situación” propugnada por el teólogo alemán Ernest



Michel, con una repercusión muy específica: la condena del libro del citado teólogo en diciembre de 1952. El Papa iba contra la valoración de la subjetividad que tomaba la delantera sobre “la objetividad de la ley moral”, así como contra la interpretación “naturalista” que proponía el psicoanálisis. Agnès Desmazières cita una comunicación de 1950 de Pío XII frente a un grupo de cardenales, arzobispos y obispos, en la cual se expresaba así: “Nosotros no despreciamos los progresos que son la gloria de la medicina, de la psicología y de la doctrina social; más aún, nos deseamos vivamente la psicoterapia y las consultas metódicas en relación con el matrimonio, [...] para promover el bien de las familias” (*apud* Desmazières, 2011: 164).

Poco después, en 1952, en un discurso dirigido a las “prudentes mujeres italianas”, buscó ajustar cuentas contra lo que denominó “hedonismo anticristiano”: “La gravedad y la santidad de la moral cristiana no admiten una satisfacción desenfrenada del instinto sexual [...]. Ella no permite al hombre razonable el dejarse dominar a tal punto” (*apud* Desmazières, 2011: 165). Un blanco de esta reprimenda era el psicoanálisis freudiano, aunque no lo nombró de manera directa. La visión que de él se tiene en esos tiempos tiende a ligarlo con una especie de liberación de los “instintos” sexuales reprimidos, concepción que caricaturiza como pocas el aporte freudiano.

Se puede decir que el Papa aludía como mínimo a dos concepciones. Una recuerda en parte la concepción griega cuando alude

al “desenfreno”, concepción trabajada por Foucault y en la cual:

conocerse a sí mismo exige serenidad y dominio de sí, mientras que el impulso sexual es fugaz, violento y nos lleva más allá de nosotros mismos. Un tratado de Hipócrates compara el coito con la epilepsia. [...] Mientras que en occidente se percibe el deseo como un enigma por descifrar [...], los griegos clásicos hacen de este más bien un apetito que se debe regular, equilibrar en una lógica “dietética”.¹²

La otra concepción tiene que ver con la “hipótesis represiva” que analiza Foucault en el primer tomo de *la Historia de la sexualidad*, cuyo núcleo implícito es que “el sexo habría definido y habitado a los individuos, como un fenómeno natural y eterno [...], el cual tendría nuestra verdad más íntima. [...] Ser feliz sería entonces luchar individual y colectivamente contra esta represión [inducida por la sociedad] para acceder a nuestra identidad sexual”.¹³

Wilhelm Reich y Herbert Marcuse son los referentes de la “liberación sexual” que

¹² Mathieu Potte-Bonneville. “Quand Foucault s’attaquait à la libération sexuelle”. *Bibliobs* (26 de agosto de 2017).

¹³ Mathieu Potte-Bonneville. “Quand Foucault s’attaquait à la libération sexuelle”. *Bibliobs* (26 de agosto de 2017).



supone esta hipótesis represiva cuestionada por Foucault, no ciertamente por tratarse de la perspectiva del Papa, sino por ingenua. De Pío XII cuando menos se puede suponer que conocía a Reich, mientras que Marcuse saldría a la palestra en los años sesenta.

El 14 de septiembre de 1952 Pío XII, en un discurso a los neurólogos, adelantó una serie de consideraciones con respecto a la psicoterapia, mismas que terminaría de precisar unos años después. Un primer tema tenía que ver con la evaluación de la licitud de las nuevas técnicas terapéuticas, como la psicocirugía y los electrochoques, pero las enfrentó por el flanco del respeto que se debe al paciente para tratar de salvaguardar su integridad. Con eso justificó la intervención del moralista. El paciente no debería aceptar tratamientos que dañaran su integridad física y moral, pues en la medida que ha sido creado por Dios, “él no es dueño absoluto de sí mismo, de su cuerpo y de su espíritu” (*La Documentation Catholique*, apud Desmazières, 2011: 167).

Asimismo, cuestionó el concentrar la mirada sobre las determinaciones inconscientes, porque ponen en duda la posibilidad de una elección racional. Aunque reconocía las pulsiones sexuales inconscientes, clamó por una especie de compartimentación entre conciencia e inconsciente: si en el inconsciente dominan las pulsiones sexuales, éstas no deben contaminar la conciencia. No obstante, al colocarse en el nivel de las prácticas y no tanto de las teorías, logró evitar con-

denar al psicoanálisis en bloque. Sostuvo que habría que enfocarse en métodos indirectos que apostaran más bien por el psiquismo consciente, de tal modo que la conciencia domine a lo inconsciente.

En síntesis, puede decirse que el servicio ofrecido por la denominada “Psicología del Yo” americana, junto con los aportes de Igor Caruso, entre otros, constituyeron en ese tiempo dos pilares para que algunos eclesiásticos pudieran acercarse a una prudente distancia a ese objeto tan temido, denominado inconsciente, el cual rezumaba para ellos sexualidad y desenfreno por todos sus poros.

En esos tiempos la Iglesia católica todavía pretendía mantener la ficción del cuerpo sacralizado y desexualizado de sus sacerdotes y religiosas. Pronto el “desenfreno” eclesiástico aparecería por el lado más violento y problemático, el de la pedofilia. Ésta tocará en la línea de flotación los mecanismos estructurales de la institución católica al servicio del ocultamiento de la sexualidad clerical. Sexualidad que incluiría, no sólo la pedofilia, sino también la homo y la heterosexualidad.

C. Cuando la hermenéutica monástica del desciframiento se cruza con una tecnología laica (Santa María de la Resurrección, 1961-1967)

Una de las singularidades que enmarcan la experiencia del convento benedictino



de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca, México (1950-1967), es precisamente que, al pretender ser un centro no sólo de renovación de la vida monacal, sino de retorno al monacato primitivo, terminó por hacer estallar de manera literal el proyecto aludido, pero no sin antes enfrentarse a las autoridades vaticanas a propósito de la introducción del psicoanálisis de grupo en el convento (1961-1967).

Esta irrupción de una tecnología laica se experimentó en un momento de transformación vertiginosa del campo religioso católico; me refiero al Concilio Vaticano II. Se dio en una institución “total”, aunque atravesara múltiples contextos, imbuida en las tecnologías de desciframiento monacales antes descritas, en las cuales la obediencia, la dirección espiritual y la innovadora liturgia funcionaban con cierta pertinencia.

Si los psicoanalistas al principio parecieron creer que dicha experiencia se daría en un clima de relativa discreción, como ocurría con los grupos en el consultorio, pronto cayeron en la cuenta de que no sería el caso. Acostumbrados a operar con los “objetos internos” de los analizantes y prescindiendo en buena medida del contexto institucional y social, ahora se enfrentaban con una institución permeada al máximo, a pesar de su relativo tamaño, ya no sólo por el contexto del Concilio, sino por la ubicación del convento en la diócesis de Cuernavaca y su polémico obispo,¹⁴ así como por la relación de los monjes con la confederación benedictina. A su vez, como

psicoanalistas de grupo, estaban inmersos en un contencioso con sus pares, defensores de una “ortodoxia” que consideraba la terapia de grupo, entre otras cosas, como no propiamente psicoanalítica.

Ahora bien, en la medida que estos psicoanalistas de grupo concibieron el convento como una especie de útero en el cual los monjes se refugiaban del “mundo”, me parece que no se colocaron de la mejor manera para encarar las cosas. Esta metáfora fue utilizada explícitamente por uno de los dos analistas de grupo que intervinieron, la doctora argentina y judía Frida Zmud¹⁵ y el psicoanalista mexicano Gustavo Quevedo.

En síntesis, no se trataba de un grupo de consultorio, sino de un grupo institucionalizado. Por lo tanto, se encontraban in-

¹⁴ Sergio Méndez Arceo, denominado el “Obispo Rojo”.

¹⁵ La doctora Zmud describió su visión del convento, rodeado de jacarandas y luminosas buganvillas, de la siguiente manera: “un grupo de monjes [...] realizan sus rutinarias tareas [...] y pisan al andar pétalos por todas partes, con sus pies apenas cubiertos por sandalias de piel. Con sus cabezas rapadas, cubiertas enteramente con capuchas, envueltos en túnicas [hábitos] que evocan la membrana fetal, los monjes realizan una y otra vez las mismas tareas, en completo silencio, envueltos en la brisa cálida, precisamente como un feto que es protegido y gratificado por el placentero clima de la matriz” (Zmud, 2006: 10).

mersos en relaciones sociales específicas que no nacían al conjuro de la sola intervención psicoanalítica. Muy pronto la experiencia traspasó los muros y quedó bajo la mira, tanto de las autoridades vaticanas y benedictinas, como de los periodistas, a causa, entre otras cosas, de que el prior del convento, Gregorio Lemercier, se encargó en 1962 de publicitar la experiencia en el citado Concilio ante la prensa. Lemercier asistió al Concilio como asesor del VII obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien, al comentar el texto *La Iglesia en el mundo moderno*, emitió unas declaraciones que para el medio eclesiástico mexicano resultaron simplemente sorprendentes.

Nuestro texto considera la mutación del mundo bajo todos sus aspectos: revolución científica, técnica o económica. ¿Por qué no dice nada acerca de la revolución psicoanalítica, ligada tan de cerca al condicionamiento de la fe? Sin duda, el psicoanálisis no ha alcanzado plena madurez y su utilización implica peligros que es necesario tomar en cuenta. Pero es una ciencia digna de ese nombre, el descubrimiento de Sigmund Freud es genial, como lo fueron el de Copérnico o el de Darwin. Querámoslo o no, es necesario tomarlo en cuenta, pues el inconsciente existe en cada uno de nosotros y condiciona todas las actividades humanas (Sergio Méndez Arceo, *apud* Suárez, 1970: 17).

Al declarar que “el inconsciente existe y condiciona todas las actividades humanas”

y, por lo tanto, en el caso específico del catolicismo tiene mucho qué decir acerca de los condicionamientos de la fe, el obispo de Cuernavaca no podía sino causar desazón en una buena parte del Episcopado e, incluso, en numerosos católicos. Y no solo mexicanos.

Era apuntar sin tapujos que el supuesto llamado vocacional, que para algunos vendría directamente de Dios, estaba en realidad mediado por una serie de condicionamientos e implicaba un tipo de desciframiento para el que no alcanzaban las tecnologías elaboradas por la cultura monacal y su decir la verdad sobre sí. Sin dejar de aludir a la falta de madurez de la “ciencia psicoanalítica” y a los posibles peligros de su aplicación, Méndez Arceo defendía una forma de experiencia que se concretaría en Santa María, pero de tal manera que rebasaría con creces lo que se había hecho hasta entonces con respecto a los usos del psicoanálisis.

Por lo pronto, ya no se trataba de consultar a un psicoanalista sólo individualmente, sino grupalmente, es decir, que *las prácticas de la hermenéutica de sí iban a doblarse de otra manera por la escucha y la interpretación psicoanalítica a partir de la perspectiva inspirada en los aportes de Sigmund Freud y Melanie Klein*. Y, por si faltara algo, una mujer y judía estaba al frente de un grupo. Más irrupción del llamado “mundo” en el supuesto útero convento no se podía.

Sin embargo, no terminaban ahí las interferencias introducidas en el campo de



la intervención, porque el solo hecho de aceptar que los terapeutas tomaran a su cargo a una parte de los monjes se revirtió sobre una concepción sostenida por Lemerrier; esta concepción tenía que ver de nueva cuenta con la tradición monástica de la denominada “paternidad espiritual”. El prior, poco antes de iniciar la experiencia psicoanalítica, escribió en 1959 al respecto lo siguiente:

La experiencia de estos años nos ha conducido a introducir de manera cada vez más insistente la cuestión acerca de la paternidad espiritual del padre del monasterio, que es prácticamente el director espiritual de todos los monjes [...]. Hemos redescubierto poco a poco toda la importancia de esta paternidad (dirección) del antiguo monaquismo.

Es claro que esta dirección espiritual puede fácilmente separarse de la confesión sacramental, otorgándole toda su fuerza al quinto grado de humildad, que invita a la manifestación de los pensamientos íntimos, incluso fuera de la confesión, *manifestación por la cual importa más el no ocultar nada que el decir todo.*

El abad de San Benito es aquel que consagra la mayor parte de su tiempo a la dirección individual de sus monjes. [La...] cosa es posible, incluso en una comunidad de casi 50 monjes, como la nuestra.¹⁶

Quien ejerce la paternidad espiritual¹⁷

para intentar cubrir la demanda de 50 monjes necesitaba multiplicarse en sus papeles, ya que a su vez fungía como líder del convento y como uno de los que podía desempeñar funciones sacerdotales. Eso que denominó lo “íntimo” y que no quedó circunscrito a la sola confesión, permitía ejercer la citada paternidad y el quinto grado de humildad, en el cual es más importante “no ocultar nada que el decir todo”.

Me parece que esta concepción del quinto grado de humildad constituía un terreno fértil —no una necesidad— para la posible implantación de la tecnología psicoanalítica y su regla de “libre” asociación: “diga cualquier cosa, pero procure no ocultar nada ni guiarse por consideraciones de importancia o por razones morales”. En

¹⁶ *Texto titulado “Monachisme cénobitique au Mexique” (1959). Parece la continuación de un texto iniciado en 1949 por el anterior prior, Ignacio Romero Vargas Iturbide. El texto completo está redactado en francés y consta de unas veintinueve cuartillas; las primeras ocho están escritas por el citado prior. El texto me fue ofrecido generosamente por el exmonje Antonio Tachiquín. Las cursivas son mías.*

¹⁷ *La paternidad espiritual era transfigurada en la paternidad de Cristo, como el primogénito entre los hermanos. Modelo de familia espiritualizada que cubre diferentes congregaciones religiosas católicas, pero que no deja de tener su especificidad en la concepción de la paternidad espiritual que describe Lemerrier.*



ella se desplegaría un tipo de “íntimo” parcialmente diferente al que se explicita en la dirección espiritual y, además, es escuchado y está enmarcado desde otra perspectiva.

La figura de la paternidad espiritual, sostenida con fuerza en 1959, sería muy pronto puesta a prueba a causa de un suceso alucinatorio ocurrido en octubre de 1960 precisamente a quien postulaba con tanta seguridad la posibilidad de ejercer dicha paternidad. Este suceso estrujó su alma lo suficiente como para sumergirle por un momento en las angustias de una potencial experiencia de locura. Dicha experiencia tuvo una importancia central en la solicitud dirigida a los psicoanalistas citados para intervenir en el convento.

Al día siguiente, temiendo volverme loco, yo era un hombre duro, seco, cerebral [extremadamente escéptico ante cualquier misticismo] [...], fui a ver al presidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana. [...] Entré en análisis tres meses después. [...] El 8 de marzo de [1961] se descubrió un cáncer en mi ojo izquierdo, el cual fue extirpado al día siguiente. La larga ascesis del psicoanálisis me ha llevado a una vida espiritual que no habría podido alcanzar en treinta años de vida monástica (Lemercier, 1968: 21-22).

Debemos tomar en cuenta varias cosas. Una de ellas se centra en que la entrada en psicoanálisis por parte del prior no es un mero acto con el cual busca “conocerse

de otra manera”, sino el producto de una crisis en que se sintió rebasado de dos formas: desde las entrañas de su alma y en sus tecnologías monacales, resultado de una tradición ascética secular. Pero no se queda ahí, ya que postula la superioridad de la ascesis psicoanalítica, lo cual era mucho conceder. Implicaba abrirse, aparentemente sin grandes prejuicios, a un tipo de dispositivo que su Iglesia, hasta ese momento, manejaba como mínimo con suspicacia, si no es que de una forma muy cercana a la condena, como se pudo apreciar en la mirada de Pío XII.

Además, se trata de un monje que trasciende con creces la media de los sacerdotes de ese tiempo en relación con el dominio explorado por la tecnología psicoanalítica. El solo hecho de que rápidamente buscara discriminar lo que en su medio se consideraba como una aparición, diferenciándola de una alucinación, es llamativo. Digamos que *el citado está en el punto de intersección y discriminación de dos tipos de “manifestación” de lo invisible: una en que la religión se impone como horizonte interpretativo y aquella otra en que se ha secularizado lo invisible.*

En la primera, dicho esquemáticamente:

Ahí donde existe religión, [es decir,] estructuración religiosa del espacio humano-social, hay una doble experiencia de lo invisible, en la extrañeza del cuerpo que deja de pertenecernos y en el borramiento de sí en provecho de una verdad que habla en nuestro lugar (Gauchet,



1998: 201).

Para Lemercier se vuelve plausible otra manifestación de lo “invisible”, aquella que remite a lo inconsciente. Con éste ya no se postula un mundo sobrenatural totalizante y sin matices, puesto que se trata de una construcción conceptual con la que se pretende dar cuenta de la división que constituye a los individuos. Este concepto, relacionado con el de alucinación como una de sus manifestaciones, le lleva a consultar a un psicoanalista. La alucinación transforma el estatuto de lo invisible y, por lo tanto, la manera de concebir lo interior y lo exterior. Entonces tendremos que concluir que ambos conceptos trastocaron sustancialmente las coordenadas epistemológicas de la hermenéutica de sí.

La alucinación —afirma Gauchet— no puede reconocerse en un mundo donde la aparición es común [...]. La alucinación se diferencia como experiencia específica en una sociedad en que la aparición llega a ser problemática.

[...] Su nacimiento [como concepto] data de 1814, 1815. [Pero] durante mucho tiempo la mayor parte de los psiquiatras serán incapaces de pensarla, porque el concepto cuestiona por completo los puntos de referencia de la experiencia subjetiva desde el punto de vista de la articulación de lo visible/invisible [o] exterior/interior. La alucinación es un test crucial: lo que se ofrecía bajo el signo de la objetividad de lo invisible es reenviado hacia la subjetividad (Gauchet,

2003: 194-195).

Por otra parte, el monje Lemercier, al aceptar analizarse con quien se asume como un ateo y además laico, consentía en autolimitar su posición de “paternidad espiritual” sostenida apenas dos años antes. Inflexión fundamental que atentaba contra el supuesto saber del que debería estar investido quien estuviera en la posición de prior y padre espiritual.

La solicitud a estos psicoanalistas con las características descritas implicaba poner coto a un tipo de solución que ya había comenzado a abrirse camino en otras partes; me refiero al sacerdote que al mismo tiempo fungía como psicoanalista. Lemercier consideró esta posibilidad como una aberración y como un “monstruo de dos cabezas”.

Otra característica de esta experiencia es que el citado monje pretendió utilizar el psicoanálisis como una especie de “detergente”, es decir, como un purificador de la fe. Partía así del supuesto de que, si la fe no era auténtica, se disolvería. Por su parte, los psicoanalistas se instauraron en parte como “parteros psíquicos”, en la medida que pretendían devolver al “mundo” a los supuestos “fetos” conventuales. En síntesis, cada sector buscó utilizar de manera no coincidente la tecnología psicoanalítica para su provecho.



Epílogo

El caso del convento de Cuernavaca puede verse como una parte de la larga genealogía esbozada en este texto en relación con el decir la verdad acerca de sí mismo. Una manera de verlo es como ejemplo del cruce entre dos “tecnologías del yo” (Foucault): una casi bimilenaria, la monástica de la dirección y del examen de conciencia; la otra, como uno de los frutos de lo que Michel de Certeau denominó la “secularización del pensamiento”. Con respecto a las ciencias sociales, esto último quiere decir algo del orden siguiente:

En el campo de las ciencias sociales [...] los signos cristianos se ven despojados de su privilegio en relación con otros fenómenos socioculturales. Lejos de ser puestos aparte, como enunciados verdaderos sostenidos por alguien [o algo] que se revela, son considerados como los productos o los elementos de las organizaciones sociales psicológicas o históricas.

[...] La relación dominante no es la del enunciado religioso con la “verdad” que afecta una creencia, sino la relación de este enunciado como síntoma de una construcción [...] histórica o psicológica, donde se inscribe un desciframiento de conexiones entre fenómenos aparentemente heterogéneos. [...] En suma, el

contenido religioso esconde sus condiciones de producción. Es el significante de algo distinto a eso que dice (Certeau, 1987: 191 y 193).

En este cruce, la apuesta de los monjes era que persistiera, una vez “purificada la fe” por la tecnología del yo secularizada, un “esencial” atemporal y revelado, liberado ya de los pliegues y las opacidades de los efectos del inconsciente. En cambio, la de los psicoanalistas apuntaba más bien a disolver ese supuesto esencial.

El primer paso que el prior Lemercier había dado en relación con la relativización de su esencial había sido el aceptar la posibilidad de que lo que creyó ser una aparición fuera solo una alucinación. El segundo fue abrirse a la intervención psicoanalítica.

El jesuita Henri Madelin, cuando reflexionó acerca de su hermano en religión Michel de Certeau y su manera de pensar la institución eclesiástica como órgano de transmisión, de mediación y de control, rescató de este último su señalamiento acerca de

esa especie de contradicción entre la voluntad de significar un absoluto y la contingencia de los portadores de signos, [así como...] los trayectos y las vueltas de esta institución que no quiere reconocer su particularidad para decir lo universal pero que, al mismo tiempo, deja siempre ver lo particular en su discurso (*apud* Giard, Martin y Revel, 1991: 53).



El tercer paso que dieron los monjes ante la disyuntiva en que los colocó la cúpula de su Iglesia, esto es, la amenaza de excomunión en caso de continuar con el psicoanálisis, fue llevar a las últimas consecuencias la apuesta por la tecnología secularizada. Dicha apuesta los llevó a disolver el convento y, en consecuencia, a dejar de ser monjes para continuar la experiencia psicoanalítica sin la intervención de Roma. Esto llevó a Gregorio Lemercier a plantear la posibilidad de que el monaquismo estuviera en vías de extinción. No obstante, el psicoanálisis no sirvió evidentemente de soporte consistente para conformar una comunidad de exmonjes psicoanalizados.¹⁸

En la exploración subjetiva de su verdad acerca de la fe que profesaban se atrevieron a hablar de su cuerpo sexualizado y a exponer sus fantasías al respecto frente a una mujer judía. Además, proclamaron a los cuatro vientos que su Iglesia en realidad no le “temía a Freud, sino a la sexualidad”, con lo cual se adelantaron a los tiempos aciagos en los que esa institución enfrentaría la serie inacabable de acusaciones de pedofilia de una parte de su personal y que buscó ocultar por todos los medios.

A lo largo de este texto he citado los aportes del jesuita e historiador Michel de Certeau, quien hizo una de las lecturas más agudas e inteligentes de su contemporáneo, el otro Michel de apellido Foucault. Pero, además, junto con al menos diez jesuitas franceses, formó parte de la *École Freudienne* de Jacques Lacan.¹⁹

Todo esto muestra que la recepción del psicoanálisis tuvo muchas moradas en el catolicismo y que, por lo tanto, fue plural y diferenciada. El contraste entre las sofisticadas reflexiones de Michel de Certeau frente a las de Pío XII o Igor Caruso es evidente. También las de Lemercier lo fueron con respecto a los psicoanalistas que intervinieron en el convento y sus elementales concepciones sobre las creencias y la incredulidad.

Dejo por lo pronto aquí estas consideraciones entre psicoanálisis y religión, saber y verdad, sexualidad y carne en el sentido cristiano, así como las tensiones y diferencias entre la confesión cristiana y las narraciones psicoanalíticas que surgen en el recogimiento de los divanes.

¹⁸ Para un análisis pormenorizado de esta experiencia conventual, véase Litmanovich Kivatienetz (2006), así como González (2011).

¹⁹ Entre otros jesuitas, François Roustang, Philippe Julien y Louis Beirnaert.



Posdata

En febrero de 2018 el *Nouvel Observateur* rescató una entrevista a Michel Foucault del 3 de enero de 1979. En ella explicaba qué entendía por la noción de “espiritualidad”, la cual había utilizado en un reportaje para el citado semanario a propósito de la “revolución iraní”.²⁰ Dicha noción había provocado cierta polémica. Referirse a la espiritualidad para intentar entender lo que en ese momento pensaba que estaba ocurriendo en Irán, introducía un giro en la perspectiva sostenida hasta ese momento por Foucault, quien por lo pronto no confundía esa noción con la religión.

Cuando hablo de espiritualidad, no hablo de religión, es decir que hace falta distinguir espiritualidad y religión. Estoy atónito de ver que espiritualidad, espiritualismo y religión constituyen en la mente de las personas una extraordinaria ensalada, una “mermelada”, ¡una confusión imposible! La espiritualidad es algo que se puede encontrar en la religión, pero también fuera de ella, se le puede encontrar en el budismo, religión sin teología, en los monoteísmos, pero también en la civilización griega. Por lo tanto, la espiritualidad no está ligada forzosamente a la religión, si bien la mayor parte de las religiones conllevan una dimensión de espiritualidad.²¹

¿Y entonces en qué consiste la espiritualidad, si no es religión, aunque ésta pueda conllevar una dimensión espiritual? La respuesta de Foucault es lo suficientemente amplia como para contener varios puntos. Pero por lo pronto estaría ligada a una especie de *metanoia*,²² la cual implicaría dos dimensiones: una personal y otra social, que en algún momento pueden llegar a articularse. En su aspecto personal, *metanoia* alude a una práctica y a una experiencia,

por la cual el hombre es desplazado, transformado, trastocado hasta renunciar a su propia individualidad, su propia posición de sujeto. Es dejar de ser sujeto como lo había sido hasta el presente, como sujeto en relación con un poder político, sino sujeto de un saber, sujeto de una experiencia, sujeto de una creencia

²⁰ Reportaje con fecha del 16 de octubre de 1978.

²¹ Eric Aeschmann. “Michel Foucault. L’Iran et le pouvoir du spirituel: L’entretien inédit de 1979”. Bibliobs (7 de febrero del 2018).

²² *Metanoia implica una modificación y una transformación de la mente. En las palabras paulinas de la “Carta a los Efesios”, traducida a la vulgata, se expresa de la siguiente manera: “renovamini autem in spiritu mentis vestrae” (“renovaos transformando espiritualmente vuestra mente”), aunque Foucault no la estaba pensando en términos cristianos. Información que me fue proporcionada por el doctor José Barba Martín el 8 de febrero de 2018.*



también. Me parece que esta posibilidad de alzarse por encima de la posición dictada por un poder político, un poder religioso, un dogma, una creencia, una costumbre, una estructura social, etc., es la espiritualidad, es decir, convertirse en algo distinto a lo que se es, otro distinto a sí mismo.

Es cierto que las religiones son al mismo tiempo una especie de estructura de acogida para esas formas y prácticas de espiritualidad, y para sus limitaciones. Ellas nos prescriben qué debemos transformar para ser otros, distintos de nosotros mismos, hacia dónde debemos ir, qué nuevo estatuto tendremos, etc. De hecho, las religiones constituyen una codificación de la espiritualidad.

[...] La espiritualidad puede considerarse en efecto como la raíz de todas las grandes transformaciones políticas y culturales. [...] Lo que resulta importante [...] es aquello que Bataille denominaba la experiencia, es decir, algo que no es la afirmación del sujeto en la continuidad fundadora de su proyecto. Está más bien en esa ruptura y en ese riesgo por el cual el sujeto acepta su propia transmutación, transformación, abolición, en su relación con las cosas, con los otros, con lo verdadero, con la muerte, etc. Tal es la experiencia. Es arriesgarse a ya no ser sí mismo.²³

Esto en cuanto a la dimensión “personal”. Sin embargo, el filósofo francés añade los posibles efectos de la transmutación que

produce la “experiencia”, cuando afirma que buscaba saber qué era esa “fuerza” que hace rebelarse a todo un pueblo

contra un régimen espantoso [...] y terriblemente fuerte, porque tiene una armada y una policía absolutamente gigantesca. [...] Qué es esa fuerza que implica a la vez una voluntad [...] obstinada, renovada todos los días, de rebelión, y la aceptación de sacrificios que son sacrificios de los individuos mismos que aceptan la muerte.²⁴

Esta manera de enfocar las cosas nos lleva más allá de las ascesis monásticas y psicoanalíticas analizadas hasta aquí, ya que introduce una dimensión política y la posibilidad de rebelarse contra regímenes vividos como insoportables.

Ya Foucault, en un debate con historiadores a propósito de su libro *Vigilar y castigar*, había encarado esta posibilidad cuando buscó responder a dos cuestiones planteadas por Maurice Agulhon relacionadas con lo “abominable” y los “umbrales de intolerancia”. A este respecto señaló que no sólo era asunto de “sensibilidad”,

²³ Eric Aeschmann. “Michel Foucault. *L'Iran et le pouvoir du spirituel: L'entretien inédit de 1979*”. Bibliobs (7 de febrero del 2018).

²⁴ Eric Aeschmann. “Michel Foucault. *L'Iran et le pouvoir du spirituel: L'entretien inédit de 1979*”. Bibliobs (7 de febrero del 2018).



sino “de resistencia, de una capacidad de rechazo y de voluntad de combate” (Foucault, 1980: 316). Reconocía a su vez que los citados umbrales cambian y que lo soportable de hoy mañana puede llegar a

considerarse como intolerable. Parece que encontró un primer esbozo de respuesta en la “revolución” iraní, un esfuerzo que quedó trunco por la prematura muerte del filósofo e historiador ■

Referencias

- Caruso, Igor A., 1958. *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona: Herder.
- Certeau, Michel de, 1987. *La faiblesse de croire*. París: Esprit-Seuil.
- _____, 2003. “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”. En *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Desmazières, Agnès, 2011. *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*. París: Payot & Rivages.
- Gauchet, Marcel, 1998. “Essai de psychologie contemporaine”. *Le Débat*. (2: 99) (mayo-junio de 1998): 164-181.
- _____, 2003. *La condition historique*. París: Stock.
- Giard, Luce, Hervé Martin y Jacques Revel, 1991. *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*. Grenoble: Jerome Million.
- González, Fernando M., 2011. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*. México: Tusquets.
- _____, 2015. *Igor A. Caruso, eutanasia y nazismo*. México: Tusquets.
- Foucault, Michel, 1976a. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- _____, 1976b. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- _____, 1977. “Le jeu de Michel Foucault (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman)”. *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien* 10 (julio de 1977): 62-93.
- _____, 1980. *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot*. París: Éditions du Seuil.
- _____, 1987. *Los crímenes de la paz. Investigación sobre los intelectuales y los técnicos como servidores de la opresión*. 3a edición, a cargo de Franco y Franca Basaglia Ongaro. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____, 1989. *Resumé des Cours, 1970- 1982. Conférences, essais et leçons du Collège de France*. París: Julliard.
- _____, 1994a. *Dits et écrits III, 1976-1979*. París: Gallimard.
- _____, 1994b. *Dits et écrits IV, 1980-1988*. París: Gallimard.
- _____, 2000. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de



Cultura Económica.

- _____, 2001. *Dits et écrits I, 1954-1975*. París: Gallimard.
- _____, 2012a. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, Gallimard, Seuil.
- _____, 2012b. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Bruselas: Presses Universitaires de Louvain, University of Chicago Press.
- _____, 2015. *¿Qué es un autor?* México: Gandhi.
- _____, 2016. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Lemercier, Gregorio, 1968. *Diálogos con Cristo. Monjes en psicoanálisis*. Barcelona: Península.
- Litmanovich Kivatienetz, Juan Alberto, 2006. “Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del monasterio benedictino de Ahuacatlán, Cuernavaca, Morelos, México (1961-1964)”. Tesis de doctorado en Historia. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- Rubner, Angelika, 1975. “Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso”. En Ewald H. Englert y Armando Suárez (coords.). *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Suárez, Luis, 1970. *Cuernavaca ante el Vaticano*. México: Grijalbo.
- Zmud, Frida, 2006. “Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa”. *Grupo Revista de Psicoanálisis* 8 (diciembre de 2006). Publicado originalmente en inglés en *Dynamische Psychiatrie International Zeitschrift Psychiatrie und Psychanalyse* 4 (1971): 345-353.