



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.53929>

“NO VEO MÁS QUE A HEIDEGGER Y LACAN”

COMENTARIO A LA DISTINCIÓN ENTRE
FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD EN *LA
HERMENÉUTICA DEL SUJETO* DE MICHEL
FOUCAULT



“I ONLY SEE HEIDEGGER AND LACAN”
COMMENTARY ON THE DISTINCTION BETWEEN
PHILOSOPHY AND SPIRITUALITY IN MICHEL FOUCAULT’S
HERMENEUTICS OF THE SUBJECT

RODRIGO FARÍAS RIVAS*
Universidad Diego Portales - Santiago de Chile - Chile
Universiteit Leiden - Países Bajos

.....
Artículo recibido el 18 de junio de 2015; aprobado el 23 de septiembre de 2015.

* rfarias1@uc.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Farías Rivas, R. “No veo más que a Heidegger y Lacan”. Comentario a la distinción entre filosofía y espiritualidad en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault.” *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 251-264.

APA: Farías Rivas, R. (2017). “No veo más que a Heidegger y Lacan”. Comentario a la distinción entre filosofía y espiritualidad en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault. *Ideas y Valores*, 66 (164), 251-264.

CHICAGO: Rodrigo Farías Rivas. “No veo más que a Heidegger y Lacan”. Comentario a la distinción entre filosofía y espiritualidad en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault.” *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 251-264.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se discuten las nociones de filosofía y espiritualidad, tratadas por M. Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, que relacionan el sujeto con la verdad. Si la filosofía del *conócete a ti mismo* trata la relación cognoscitiva del sujeto con la verdad a la que tiene derecho, entonces la espiritualidad del cuidado de sí trata de la transformación experiencial que requiere la verdad para que el sujeto acceda a ella. Este es el contexto en el que M. Foucault se refiere a M. Heidegger y J. Lacan como los autores que pensaron la relación entre el sujeto y la verdad. Se discute en ambos casos la distinción entre la filosofía y la espiritualidad: en Lacan, porque la experiencia psicoanalítica aparece como vivencia espiritual del cuidado de sí; en Heidegger, porque el *Dasein* y la verdad como desocultamiento muestran la filosofía como actividad espiritual por excelencia.

Palabras clave: M. Foucault, M. Heidegger, J. Lacan, espiritualidad, filosofía.

ABSTRACT

The article discusses the notions of philosophy and spirituality relating the subject to truth, as dealt with by M. Foucault in *The Hermeneutics of the Subject*. While the philosophy of “know thyself” deals with the cognitive relation of subjects to the truth they have a right to, the spirituality of the care of the self has to do with the experiential transformation necessary for subjects to have access to truth. It is in this context that M. Foucault refers to M. Heidegger and J. Lacan as authors who thought the relation between subject and truth. In both cases, the distinction between philosophy and spirituality is discussed: in the case of Lacan, because the psychoanalytical experience appears as a spiritual experience of the care of the self, and in that of Heidegger, because *Dasein* and truth as unveiling reveal philosophy to be a spiritual experience par excellence.

Keywords: M. Foucault, M. Heidegger, J. Lacan, spirituality, philosophy.

En 1981, Michel Foucault comienza su curso *La hermenéutica del sujeto* distinguiendo entre el precepto délfico “conócete a ti mismo” y la actitud general de la “inquietud de sí”. La aclaración de esta diferencia guía toda la primera clase del curso, así como los breves análisis introductorios de Epicuro, la *Apología de Sócrates* platónica y algunos aspectos generales de las culturas griega y romana. Lo más importante es que esta distinción desemboca en otra al parecer más fundamental, y en torno a la cual girará este escrito.

Al final de su primera clase, Foucault distingue *filosofía de espiritualidad* con base en la manera en que ambas prácticas, experiencias o formas de pensamiento conciben las relaciones entre la subjetividad y la verdad. Así, la *filosofía* queda definida como una

forma de pensamiento que se interroga, no [...] 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 distinguir una de otra, [intentando] determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. (Foucault 33)

Esta definición requerirá comentarios y precisiones. Por ahora, solo es importante tenerla en mente con el fin de esbozar sus diferencias con la de *espiritualidad*, es decir,

la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad [...]. [Estas] 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. (Foucault 33)

La diferencia aquí es clara. Pareciera que, para la *espiritualidad*, la verdad modifica, desplaza, altera el “ser mismo del sujeto” (cf. Foucault 33). La *espiritualidad* no trata de enfocar el problema de la relación entre sujeto y verdad desde el *conocimiento*, ni se ocupa de la verdad dada “por un mero acto de conocimiento” que, siempre parafraseando a Foucault, está fundado y legitimado, puesto que el sujeto es sujeto y tiene esta o aquella estructura. Así pues, se trata, para la *espiritualidad*, no de un sujeto capaz de verdad, sino *carente de derecho a la verdad*: un sujeto carente de cualquier cosa en su estructura que pueda garantizar el acceso a la verdad, o que pueda colmar el acto subjetivo de conocimiento. Se erige entonces, para el sujeto, la relación con la verdad como mediada por un *sacrificio*, un precio a pagar, de forma que la subjetividad aparece implicada en un conjunto de prácticas y experiencias que desemboca en lo descrito por Foucault como un contragolpe de la verdad en el sujeto: un contragolpe que lo estremece, lo atraviesa, lo transfigura.

Para la filosofía, las relaciones entre el sujeto y la verdad están garantizadas sin necesidad de una rectificación subjetiva previa, sino solo de una apropiación cognoscitiva cuyo horizonte rector está constituido por “la dimensión indefinida [del] progreso” (Foucault 37), el eventual “cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios [que] se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla” (*id.* 38). Pero no hay aquí mayor precio a pagar que el esfuerzo de la razón. No hay nada en la subjetividad que se ponga en juego y, menos aún, una vida dispuesta a ser renovada por la *experiencia* de la verdad. La verdad como objeto de conocimiento y el conocimiento como vía de acceso a la verdad: esta es la caracterización que en este contexto hace Foucault de la filosofía, y es justamente esta forma de concebirla lo que la distingue de la espiritualidad. En esta última, la verdad es una experiencia que compele una implicación subjetiva.

Existe una tercera alternativa que pareciera exhibir cómo aquello que Foucault llama “momento cartesiano” (36) de la filosofía recalifica al *conócete a ti mismo*, a la vez que excluye la actividad eminentemente espiritual que es la *inquietud de sí*, en el momento en que la filosofía moderna rehace su propia historia. En el umbral de esta tercera alternativa, plantea Foucault, filosofía y espiritualidad no estaban separadas; al contrario, las preguntas relativas a cómo tener acceso cognoscitivo a la verdad y al tipo de transformaciones en el ser mismo del sujeto que implica dicho acceso estaban unidas, y es en un momento posterior –el momento cartesiano– cuando las condiciones que dan acceso a la verdad aparecen exclusivamente “desde el interior del conocimiento” (36). En este sentido, sería en este momento, de acuerdo con Foucault, cuando Descartes puede plantear como condición extrínseca de este acceso la necesidad de no estar loco. Así pues, gracias a esta exclusión de la locura por parte de la razón –ya descrita veinte años antes en *Historia de la locura en la época clásica*–, Foucault muestra que es excluida también del pensamiento filosófico toda modalidad no-cognoscitiva de cuidado de sí, toda transformación subjetiva, entendida como práctica a realizar con el fin de tener acceso a la verdad.

Al desarrollarse tanto la subordinación de la *preocupación de sí* al *cogito*, como su asimilación al más antiguo *conócete a ti mismo*, este último imperativo comienza a ostentar un prestigio filosófico completamente distinto a su anterior carácter de consecuencia y aplicación concreta de la regla general “debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides” (Foucault 20). Foucault resume el camino recorrido, al final de su primera clase, con las siguientes palabras:

Si se define la espiritualidad como [el conjunto de] prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad, pero que esta, tal

como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad, pero que esta, tal como es, no es capaz de salvarlo. (38)

Aparece pues “la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad” (Foucault 36). Y, aunque la manera en que estas relaciones fueron modificadas –cuando “la historia de la verdad entró en su período moderno” (Foucault 38)– aleja a la discusión de un análisis de la *inquietud de sí* como fenómeno cultural en la Antigüedad, es en la quinta clase donde las intervenciones de un alumno permiten a Foucault acercarse a lo que nos interesa, esto es, a las más recientes manifestaciones de esta relación en el pensamiento contemporáneo. En efecto, al iniciar esta clase se dirá que durante el siglo xx no se ha planteado la cuestión de la verdad: “[n]o hay tanta gente que haya preguntado: ¿qué pasa con el sujeto y la verdad? [...] ¿Qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad?” (Foucault 188-189). La cuestión de quienes, según Foucault, se han enfrentado a este problema constituye lo que guiará el resto de este comentario, pues, como él mismo confiesa: “por mi parte, no veo más que a dos. No veo más que a Heidegger y Lacan” (189). Finalmente, también es interesante cómo continúa esta declaración, pues Foucault procede a ubicar su propio pensamiento en este estrecho panorama, añadiendo que él intenta “reflexionar [...] más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. [...] Pero es indiscutible que desde el momento en que se plantea este tipo de cuestiones, uno no puede dejar de cruzarse con Lacan” (189).

Así pues, una vez ubicados Heidegger y Lacan como los únicos nombres del siglo xx que han tematizado las relaciones entre el sujeto y la verdad, la pregunta que aparece es *dónde ubicarlos*. ¿Se trata de sus obras de filosofía, en el sentido ya descrito por Foucault? ¿Se trata en Heidegger y Lacan del monumental pero históricamente específico proyecto de pensar lo que hace que haya verdad y falsedad, con lo que se determinan las condiciones y límites del acceso del sujeto a la verdad? ¿O se trata más bien de iluminar prácticas o formas de pensamiento que se deben llevar a cabo como transformación subjetiva necesaria para acceder a la verdad? En otras palabras, y ya que Foucault no desarrolla este punto, ¿se ubican ambos, Heidegger y Lacan, en el problema espiritual que es preguntar cómo acceder a aquello que debe ser *ganado* por medio de la experiencia?

Quisiera esbozar un intento de respuesta, y aprovechando la mayor cercanía a Heidegger mencionada por Foucault, se comenzará por el caso de Lacan. En esta línea, un comentarista ha aceptado el desafío foucaultiano y coincide con el lugar que, como práctica espiritual

de cuidado de sí, *La hermenéutica del sujeto* parece sugerir para el psicoanálisis, dentro del conjunto de los saberes occidentales. Como dice Allouch:

[H]asta ahora, el analista, como lo sabe por Foucault, ha permanecido ciego ante lo que hacía, ante el lugar mismo que ocupaba en la cultura. El nombre oculto de su disciplina no es “psicoanálisis” sino “spycanálisis” [...], un nombre que suprime el “psi” y lo reemplaza por “spy”, de “espiritual”. (57)

Aunque el movimiento de renombrar al invento freudiano como “spycanálisis” es provocador, también presenta algunas ventajas. En efecto, en la medida en que el psicoanalista es justamente aquel que *no* cree en la existencia de una $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ –si con ese término se quiere decir una interioridad que busca adecuarse o adaptarse a un mundo exterior re-presentado–, entonces, como el mismo Allouch menciona, “ese embarazoso ‘psi’ es un síntoma” (28). El psicoanálisis, como fenómeno cultural y acontecimiento del pensamiento, *no corresponde a un análisis de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$* , por lo menos en la medida en que el objeto que interesa a la experiencia psicoanalítica –es decir, a Lacan y a la apropiación lacaniana de Freud– no es una *privacidad interior*, sino el deseo inconsciente como efecto autónomo de la naturaleza pública del lenguaje.

Las consecuencias que se desprenden de aquí son bastante específicas. Primero, se trata de un sujeto no-interior, por cuanto, antes que ser un sujeto fundante, este *efecto-sujeto* está *sujetado* a la exterioridad del lenguaje. Más importante aún: si el sujeto del inconsciente no es una *res cogitans* sumergida, cuyo conocimiento equivale al acceso a la verdad, entonces no existe nada allí que conocer, ni nada en Lacan equiparable a un *conócete a ti mismo*.

Volvemos así al recorrido principal, al bosquejarse en Lacan las relaciones entre sujeto y verdad mediadas por cierta experiencia y *no* garantizadas por alguna estructura trascendente que espera ser conocida. El mismo Foucault parece corroborar este punto, pues, en el año en que realiza el curso que aquí nos interesa, otorga una entrevista a propósito del reciente fallecimiento de Lacan, en la que se refiere a sus *Écrits* y a su conocida complejidad teórica y estilística, en los siguientes términos:

[P]ienso que el hermetismo de Lacan se debió al hecho de que él quería que la lectura de sus textos no fuera solamente una “toma de conciencia” de sus ideas. Quería que el lector se descubriera a sí mismo, como sujeto de deseo, a través de esa lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuese la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuese un trabajo que había que realizar sobre uno mismo. (cit. en Allouch 54-55)

Resulta difícil ignorar hasta qué punto la caracterización foucaultiana del *estilo* de Lacan coincide con la que, en la misma época, desarrolla en torno a la espiritualidad. Y tampoco es fácil ignorar que esta semejanza destaca algunos problemas de la toma de posición de Allouch acerca del psicoanálisis como ejercicio espiritual. En particular, y aunque Allouch se sorprenda por el desconocimiento del lacanismo frente a la propuesta de *La hermenéutica del sujeto*, su entusiasmo ubica tanto a la filosofía como al psicoanálisis en posiciones incómodas. Por un lado, la filosofía queda caracterizada una vez más –y pese a todos sus intentos por deshacerse de esta imagen– como el discurso que *fundamenta* otros discursos, de la misma forma que Foucault queda como el filósofo gracias a cuyo don el psicoanálisis puede por fin ser catalogado dentro de los saberes occidentales. Por otro lado, el psicoanálisis –aunque Allouch reconozca que en él existe la tentación de llevar “el carácter efectivamente inédito de la invención freudiana hasta lo que quisiera ser una radical *atopía*” (9)– se ve, una vez más, agradecido del auxilio de la madre de todas las ciencias para escapar a la ceguera ante el lugar mismo que ocupa en la cultura.

Conviene entonces evitar el entusiasmo de Allouch, aunque debemos retener los méritos conceptuales de la denominación “spycanálisis”. Pues, si efectivamente la intención de Lacan es desarrollar un esclarecimiento textual del inconsciente freudiano como *un trabajo también a realizar por parte del lector*, es debido a que esa oscuridad es requerida por la noción misma que se busca dilucidar. Nuevamente, si el acceso a esta noción no equivale a un nuevo “conócete a ti mismo” *más profundo* –y pocas imágenes hay tan extraviadas como la metáfora de las profundidades para dar cuenta del inconsciente–, dejemos que el mismo Lacan presente de qué se trata.

Hacia el final de “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, texto compilado en los *Escritos* y escrito en 1957, Lacan plantea que:

Kern unseres Wesen, el núcleo de nuestro ser, lo que Freud nos ordena proponernos, como tantos otros lo hicieron antes que él con el vano adagio del “conócete a ti mismo”, no es tanto eso, como las vías que llevan a ello y que él nos da a revisar. (492)

Es un pasaje concluyente: más que a una reedición del *conócete a ti mismo*, el Freud de Lacan lleva a reconsiderar las vías que llevan al *núcleo de nuestro ser*. Veremos que esta última expresión ha aparecido antes en el texto de Lacan recién citado. Por ahora, el pasaje citado muestra algunos elementos importantes. Por ejemplo, el desprecio usual de Lacan hacia el discurso filosófico palpable en la consideración del *conócete a ti mismo* como “vano adagio”, aunque más importante es notar que Lacan se refiere a tal imperativo en esos términos para marcar sus diferencias con la propuesta freudiana. Así, aunque parten de una relación ambivalente, Lacan

y Foucault parecen haber notado una distinción similar entre el conocimiento de sí y la investigación de las vías que llevan a él. En este sentido, es apropiado preguntar si Lacan no ve el objetivo del psicoanálisis como un nuevo *conócete a ti mismo*, ¿qué es este *núcleo de nuestro ser* con respecto al cual Freud propondría nuevos y distintos caminos para ser conocido?

Unas páginas antes, el texto arriba citado menciona por primera vez la expresión freudiana, en un pasaje que además permite invocar aquel segundo nombre del siglo xx que habría pensado la relación entre sujeto y verdad. Dice Lacan:

Los contenidos del inconsciente no nos entregan en su decepcionante ambigüedad ninguna realidad más consistente en el sujeto que lo inmediato; es de la verdad de la que toman su virtud, y en la dimensión del ser: *Kern unseres Wesen*, los términos están en Freud. (485)

He aquí un intento elemental de exégesis de este pasaje. En cuanto que estructurado como lenguaje, sabemos que los contenidos del inconsciente son de carácter puramente significante. En este sentido, la ambigüedad de su materialidad es tanto *engañoso* como *decepcionante* –*décevante*, en el original francés–. Y, si esta ambigüedad material es lo que constituye al inconsciente –lo único que recibimos de su discurso–, es también la única realidad consistente que podemos aprehender del sujeto. En efecto, se refiere Lacan a una subjetividad inconsciente: una *sujeción* a un deseo del Otro en continuidad directa con la manera en que un significante está sujeto a su articulación con otros significantes en la producción práctica de significado. La inmediatez de la materialidad del significante es la única consistencia subjetiva que puede pedírsele al inconsciente. En consecuencia, es en este contexto que la formulación *Kern unseres Wesen* aparece evocada, pues, en esta época de la producción lacaniana, es de la verdad, como *efecto* del corte ejecutado por lo simbólico en lo real –y no como *adecuación* extralingüística–, que los contenidos del inconsciente toman su virtud en la dimensión del ser. ¿Y de qué virtud se trata? De la que permite a la ambigüedad de los contenidos del inconsciente ser la única consistencia que podemos exigir del sujeto, el núcleo de nuestro ser.

Evidentemente, esta conexión entre este núcleo y la *dimensión misma del ser* posee innegables ecos metafísicos, como se puede desprender de las breves palabras que, en su comentario a “La instancia de la letra...”, Nancy y Lacoue-Labarthe dedican a la expresión alemana (cf. 125). Para nuestros fines, más que relacionarse con la crítica que ambos autores hacen del escrito lacaniano como reedición del más clásico logocentrismo occidental culminado por Heidegger, esto se relaciona con el papel que el filósofo alemán tiene en su estructura argumentativa: Heidegger como tercer pensador que, luego de Saussure y Freud, marca el despliegue del texto, por mucho que su nombre esté ausente, para ser convocado recién en sus párrafos finales.

Por su parte, esta referencia se tomará aquí, no para analizar el elemento heideggeriano en este texto de Lacan, sino a Heidegger mismo en cuanto que, siguiendo nuestro interés en la intuición foucaultiana, habría pensado las relaciones del sujeto con la verdad. Volviendo a nuestro camino principal, pasaremos a preguntarnos por el lugar de Heidegger en la distinción foucaultiana que moviliza esta investigación.

Hemos visto que mientras Foucault distingue, por un lado, la filosofía y su relación con el autoconocimiento como vía de acceso a la verdad y, por otro lado, la espiritualidad y su relación con el autocuidado como experiencia de transformación y el precio a pagar por la verdad, Lacan pareciera hacer una distinción análoga entre lo que ya tantos han propuesto con el vano adagio del *conócete a ti mismo* y la revisión freudiana de los caminos que llevan al adagio. Así pues, no solo hay en Lacan una nueva problematización del sujeto mismo a conocer –en la medida en que el sujeto del inconsciente no es un sujeto sustancial ni trascendental–, sino que, más aún, este *núcleo de nuestro ser*, el inconsciente como articulación discursiva del conjunto de determinaciones simbólicas que descentran y determinan al yo *monádico*, no es un objeto de conocimiento separable de la experiencia psicoanalítica de la palabra, sino la *realización* de dicha experiencia. Al ser la experiencia psicoanalítica una experiencia de verdad, el núcleo inconsciente de nuestro ser no puede ser concebido como objeto teórico separable.

Pasaremos entonces a Heidegger. Como se podrá haber pensado, un problema elemental que tiene concebir a Heidegger como el otro pensador del siglo xx, preocupado por el problema de la relación entre sujeto y verdad, es que no existe algo así como un *sujeto* heideggeriano, si con ese término nos referimos al sujeto del *conócete a ti mismo*. Como dice Heidegger en una nota marginal de su copia de *Ser y tiempo*, “el *Dasein* no es un caso de ente para la abstracción representativa del ser, pero sí la morada de la comprensión del ser” (1997 §2 8 nota b).

Ahora bien, en el §13 de su más importante obra, Heidegger se refiere al problema moderno –“cartesiano”, se podría decir con Foucault– de la subjetividad como esencialmente cognoscente, planteando que

cuando el “fenómeno” mismo del “conocimiento del mundo” empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación “externa” y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto”. (1997 §13 60)

Heidegger agrega poco después que “sujeto y objeto no coinciden [...] con *Dasein* y mundo” (*ibid.*). Esta afirmación torna evidente que el *Dasein* no cabe en la consideración de la subjetividad como aquello que Foucault estima posterior al momento cartesiano de la filosofía. Luego Heidegger señala una serie de aporías inherentes a la comprensión de la

subjetividad como *espacio interno*. Por ejemplo, si el conocimiento fuera algo *dentro* del sujeto, habría que preguntar:

¿[C]ómo sale este sujeto cognoscente de su “esfera” interna hacia otra “distinta y externa”, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera? [...] [Sea] cual fuere el modo como se interprete esta esfera interior, por el solo hecho de plantearse la pregunta acerca de cómo logra el conocimiento salir “fuera” de ella y alcanzar una “trascendencia”, se pone de manifiesto que el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento que tales enigmas plantea. (Heidegger 1997 §13 60-61)

Sobre la base de estos problemas, Heidegger pasará a plantear positivamente que “el conocimiento mismo se funda de antemano en un *ya-estar-en-medio-del-mundo*, que constituye esencialmente el ser del *Dasein*” (1997 §13 61). Es más, se requiere cierta especificidad para que el conocimiento se torne posibilidad efectiva del *Dasein*, “se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo” (*ibid.*).

Abstiniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda [al *Dasein*], al mero-permanecer-junto-a... [...] En el “estar”, así constituido –como abstención de todo manejo y utilización–, se lleva a cabo la *aprehensión* de lo que está-ahí. [...]. Lo aprehendido y determinado puede expresarse en proposiciones y, en tanto que así *enunciado*, retenerse y conservarse. Esta retención aprehensora de un enunciado acerca de... es, ella misma, una manera de estar-en-el-mundo, y no debe interpretarse como un “proceso” por medio del cual un sujeto se procurara representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad, quedarán guardadas “dentro”, y con respecto a las cuales pudiera surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su “concordancia” con la realidad. [...]. Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la “caja” de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el *Dasein* cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein, fuera*. (Heidegger 1997 §13 62)

Finalmente, concluye Heidegger, “el conocimiento es un modo del existir (del *Dasein*) que se funda en el estar-en-el-mundo” (1997 §13 62).

Pues bien, ¿qué conclusiones se pueden sacar de estos largos pasajes en relación con la investigación presente? Primero, Heidegger está pensando el conocimiento como posibilidad particular del *Dasein*, y sin primacía ontológica frente a una comprensión cotidiana del ser, lo que nos obliga a meditar si es en el conocimiento donde se ubica la relación del sujeto con la verdad. Segundo, pareciera que este conocimiento que el *Dasein* puede

incluso girar hacia sí mismo como posibilidad óptica no es un nuevo *conócete a ti mismo* –en este caso camuflado de, por ejemplo, pregunta por las estructuras existenciales del *Dasein*–, pues es claro que aquello posible de conocer no es un espacio interior que se re-presenta uno exterior. Así, incluso si pensáramos en la labor de clarificar estructuras cognoscitivas del sujeto, esta clarificación no constituiría la verdad, en cuanto que el sujeto cognoscente es un modo de ser entre las *muchas* posibilidades del *Dasein*. Esto lleva a una tercera conclusión definitiva. De manera análoga al caso de Lacan, pareciera no haber en Heidegger un nuevo *conócete a ti mismo*. Veremos si se trata de algo como una *inquietud de sí*.

Llegamos entonces a Heidegger mediante la invocación a la verdad revisada en Lacan. Ella llevó a rechazar un *conócete a ti mismo* heideggeriano, por lo menos en el §13 de *Ser y tiempo*. Queda pues preguntar de qué verdad se trata en Heidegger, y si ella es aprehensible por un mero acto subjetivo de conocimiento, o si ese mismo acto constituye la experiencia a tematizar. Aunque Heidegger indica pronto en *Ser y tiempo* que el concepto de ἀλήθεια significa “sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo” (1997 §7 33), es en “De la esencia de la verdad” donde esta caracterización se articula con la problemática foucaultiana que nos interesa.

En este artículo de 1930, Heidegger no se contenta con repetir que la verdad debería entenderse como desocultamiento, antes que como conformidad representativa del enunciado. Más precisamente, Heidegger no solo rechaza esta última interpretación de lo que es la verdad, sino que propone la libertad como fundamento de ella, por cuanto “la relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa conexión que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse” (2000 156). Así, si ya en *Ser y tiempo* se había dicho que “el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él” (Heidegger 1997 §7 28), a esto se le suma ahora que el *comportarse como representar* equivale a lo que vimos como posibilidad óptica del *Dasein*, en cuanto “el representar forma parte del carácter abierto del comportarse” (Heidegger 2000 157). En este sentido, “el comportarse consiste en un mantenerse siempre abierto a lo ente [...]. Según el tipo de ente y el modo de comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente” (*ibid.*). Esto permite concluir que lo que fundamenta la verdad del enunciado es el carácter abierto del hombre, es decir, su capacidad de comportarse de distintas maneras de acuerdo con las distintas maneras en que el ente comparece. Lo que permite la conformidad, entonces, es la libertad: “el carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad*” (*id.* 158).

Pero aún no hemos clarificado la relevancia de todo esto para el hipotético carácter *espiritual* de la problemática heideggeriana de la verdad. Con el fin de acercarnos a este tema, mencionemos algo interesante que sucede al finalizar el tercer apartado de “De la esencia de la verdad”. Poniendo palabras a su interlocutor, Heidegger cuestiona la necesidad de preguntar por la esencia de la libertad tal como se ha preguntado por la de la verdad, diciendo que “la esencia de la libertad no necesita ni tolera más preguntas. Todo el mundo sabe ya qué es el hombre” (2000 159). En oposición a esto, para Heidegger la libertad no es un atributo del hombre, como si la verdad pudiera someterse a los caprichos que esta libertad permitiría. Al contrario, “la esencia de la verdad ‘en sí’ domina ‘sobre’ el hombre” (2000 158). Pero algo más puede ser rescatado, a saber, la manera en que Heidegger incita a dar el paso siguiente, a no ceder frente al sentido común que pretende ya saber qué es la libertad, de la misma forma que no se había cedido al sentido común que rechazaba indagar en la noción de *conformidad* cuando se preguntaba: “¿acaso la pura esencia de la verdad no está ya suficientemente representada por [la adecuación] que, no estando perturbado por ninguna teoría y protegido por su obviedad, es un concepto comúnmente válido?” (2000 155). Se volverá a esta pregunta.

Continuemos con la manera en que prosigue el texto. Heidegger mostrará que si el fundamento de la conformidad es la libertad, el fundamento de la libertad es “un dejar ser a lo ente” (2000 159), formulación que se aclara, en una anotación marginal del propio Heidegger, como “dejar a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada” (2000 159 n.21b). Así, la esencia de la libertad, “vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente” (2000 160), lo que permite acceder a lo que Heidegger denomina “el claro”. A partir de ahí, en el quinto apartado de “De la esencia de la verdad” se reflexionará en torno a la no-verdad y a su conexión con la verdad, planteando que este “dejar ser”, ya visto como esencia de la verdad, es también un encubrimiento de lo ente en su totalidad, y que este encubrimiento es lo primero que está oculto. Dice Heidegger: “en la medida en que existe, el ser aquí preserva el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad. La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio” (2000 164). Luego, en el sexto apartado, este *misterio* –este ignorar el hecho mismo de que ignoremos la totalidad de lo ente, debido a la estructura localizada del comportarse– llevará a la errancia, que no debe entenderse como error de cognición, como obstáculo a superar en un eventual desocultamiento progresivo ejecutado por la razón. Al contrario, “el hombre anda errante. Si está siempre sujeto a este errar es porque, existiendo, insiste y, de este modo, ya está en el errar” (2000 166). Heidegger resume el trayecto realizado con estas palabras: “el desocultamiento de lo ente como tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento

de lo ente en su totalidad. En la simultaneidad de desencubrimiento y ocultamiento reina el error" (2000 167).

Ahora bien, para nuestros intereses, el error posee consecuencias más importantes. Su manifestación cotidiana ya fue mencionada, y Heidegger se refiere a ella como "el sentido común", aquel que insiste en lo que ya sabemos, aquel que "apela a la incuestionabilidad de eso ente abierto e interpreta toda pregunta del pensar como un ataque contra [sí mismo]" (2000 168). En su cierre insistente, señala Braver al comentar este texto de Heidegger, el sentido común "toma lo que ya entendemos sobre un ente para agotar su significado, cubriendo el encubrimiento de otras posibilidades al negar que existan" (36). Así, el sentido común niega el mismo acto de preguntar, por cuanto –parafraseando la ironía heideggeriana– más preguntas no son necesarias ni tolerables: todo el mundo sabe ya qué es algo, y podemos regresar a nuestras actividades normales.

Pero en caso contrario, al traer al claro el ocultamiento mismo que es el misterio, el pensar filosófico es más precisamente un *preguntar*. Dice Braver citando a Heidegger: "[l]a filosofía [...] es 'intrínsecamente discordante'. Actúa como un tábano irritablemente al desafiar lo que 'sabemos' que es la verdad" (38).

Como Braver, y aprovechando que el propio Sócrates se compara con un tábano en su *Apología*, Foucault también se refiere a "ese insecto que persigue a los animales, los pica y los hace correr y agitarse" (24). No obstante, en este caso, ya no es exclusivamente de la espiritualidad que podemos predicar la caracterización de Foucault:

La inquietud de sí mismo es una especie de agujón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente. (24)

Volvemos entonces al comienzo de la presente investigación, a aquella tercera alternativa, momento fascinante para Foucault en que filosofía y espiritualidad aun estaban juntas. Tal vez la conclusión de este texto no es sino que la filosofía, el preguntar filosófico, es el ejercicio espiritual por excelencia, inquietud de sí antes que cualquier autococonocimiento. Tal vez la conclusión de este texto ya haya sido dicha por Heidegger, en un pasaje que, con Foucault y Lacan ya vistos, permite mostrar el sentido en que el pensamiento aún se resiste a ser un mero conocimiento que, orientado a una verdad estática, fallaría en estremecer al sujeto que pregunta. Como dice en las líneas del texto "De la esencia de la verdad": "[l]a progresión del preguntar es, en sí misma, el camino de un pensar que, en lugar de proporcionar representaciones y conceptos, se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser" (Heidegger 2000 171).

Incluso al ignorar que las complejas relaciones de Foucault con ambos autores trascienden al argumento de su curso de 1981, hemos mostrado elementos para comprender la referencia a ellos en el contexto específico de *La hermenéutica del sujeto*. En la medida en que tanto Heidegger como Lacan se ubican más allá de las aporías cognoscitivas y modernas de la verdad como objeto de conocimiento de un sujeto inmutable, vimos en Lacan que la experiencia del inconsciente es una experiencia transformadora para el sujeto que accede a su verdad, mientras que, en Heidegger, el preguntar filosófico mismo vuelve a su dimensión espiritual original. Así, aunque no nos ha interesado investigar si Heidegger y Lacan son realmente los únicos autores que han reflexionado sobre sujeto y verdad en el siglo xx, el casual comentario de Foucault se muestra profundo, si bien fugaz.

Bibliografía

- Allouch, J. *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.
- Braver, L. *Heidegger's Later Writings*. Nueva York: Continuum, 2009.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France*. Trad. Horacio Pons. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, M. "De la esencia de la verdad." *Hitos*. Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000. 151-171.
- Lacan, J. *Escritos 1*. Trad. Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- Nancy, J.-L. and Lacoue-Labarthe, P. *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*. Trads. François Raffoul and David Pettigrew. Nueva York: State University of New York Press, 1992.