

EL TIEMPO EN LA TERAPÉUTICA ANTIGUA Y CRISTIANA
y sus implicancias para el psicoanálisis

Marcelo Real
marcelo.real@hotmail.com

1. LA IDEA DE TIEMPO COMO CLAVE DEL CUIDADO DE SÍ

*“Después de todo, la vida es corta, es necesario
aprovechar el presente de forma reflexiva y con justicia”*

Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 26

a. El valor del instante en la espiritualidad antigua

No somos los primeros en acentuar que la relación del sujeto consigo mismo es una relación fundamentalmente temporal. Ya existe una línea de investigación sobre la relación del sujeto para acceder a la verdad que resalta la importancia de la consideración temporal (Foucault y Hadot). Asimismo, autores como Victor Goldschmidt (1953) o, más recientemente, Andrea Díaz Genis (2007) han tomado la idea de tiempo tanto como hilo conductor del sistema estoico como de la filosofía nietzscheana, respectivamente.

Lo cierto es que para la práctica filosófica antigua, lo fundamental es la atención a sí mismo. Pero para alcanzar esa atención se precisan todo tipo de ejercicios, fundamentalmente la meditación intensa de los dogmas fundamentales, la toma de conciencia de la finitud de la existencia, el examen de conciencia y, “*en especial, cierta actitud en relación al tiempo*” (Hadot, 2006: 240) En efecto, en la atención al instante presente reside la clave de los ejercicios espirituales, de la vida ética de la Antigüedad (Hadot, 2006: 28, 126) Despreocupándose tanto por el pasado como por el futuro del tiempo-eternidad (*aión*), se invita a ser feliz en este preciso momento del tiempo-presente (*cronos*). Estoicos y epicúreos están de acuerdo en reconocerle a cada instante un valor infinito. Según ellos, el presente basta para ser feliz, puesto que es la única realidad que habitamos, la única realidad que depende de nosotros.

Unido a la meditación de la muerte, el tema del valor del instante juega un papel fundamental en todas las escuelas filosóficas. Ya sea en la *praemeditatio malorum* estoica, como en la fijación epicúrea de la mirada en los placeres, es explícita la invitación a liberarse de las pasiones provocadas por el pensamiento orientado hacia el

pasado o el futuro. No sólo se puede, sino que se debe ser feliz en todo momento. No se trata de una mera posibilidad sino de una obligación imperiosa, pues el futuro es incierto y nos amenaza la muerte.

Para los epicúreos, la liberación de la preocupación por el tiempo pasado y futuro conduce a la serenidad y al puro goce por el mero hecho de existir. Epicuro sentencia: *“We have been born once and there can be no second birth. For all eternity we shall no longer be. But you, although you are not master of tomorrow, are postponing your happiness. We waste away our lives in delaying, and each of us dies without having enjoyed leisure”* (Vatican sayings, § 14) El valor de la muerte concede valor infinito a cada instante. Para los estoicos, se trata de prestar una mayor atención a uno mismo, y de aceptar los acontecimientos presentes impuestos por el destino. Cabe recordar que hay dos lecturas del tiempo en el estoicismo: el tiempo infinito o *aión* (siendo pasado y futuro cada una de sus extremidades) y el tiempo finito o *cronos* (tiempo limitado del presente) (Goldschmidt, 1953) De este modo, para ellos la sabiduría se muestra de modo tan completo y perfecto en cualquier instante como durante toda la eternidad, equivaliendo este mismo instante a una eternidad. Para el filósofo estoico, cada momento contiene e implica la totalidad del cosmos.

b. El presente... ¿y nada más?

Pues, si destacan el valor del momento presente, es a condición de

“que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica... Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en el espíritu” (Hadot, 2006: 246)

Por ello no se puede confundir con la actual prioridad hedonista del presente, marcada por un nihilismo del cual Nietzsche no tuvo reparos en criticar una y otra vez. En primer lugar, porque la primacía ética del instante del sabio estoico, para quien justamente la exigencia de cooperación con el acontecimiento presente implica un rechazo del futuro incierto, una ruptura del círculo del tiempo, en el sentido de una práctica “espiritual” de *cura (epimeleia)* de las pasiones (temor, esperanza, codicia) que conduce a la *impasibilidad (apatheia)*, circunscribe el acontecimiento presente sí, pero de una manera reflexiva y justa. Así lo marca la meditación de Marco Aurelio: *“Somme*

toute, la vie est bien courte, et il faut mettre le présent à profit avec un calcul éclairé et avec justice. Sois sobre dans le relâche que tu te donnes” (Meditatio, IV, 26)

Y, en segundo lugar, porque a diferencia del individualismo promovido por la sociedad de consumo, que socava todo tipo de participación social y política en la consecución de proyectos colectivos, y para la cual es capital la valorización del instante, del “ya” de la satisfacción consumista, el énfasis antiguo en el instante “*no es una forma de evasión, de repliegue sobre uno mismo, ya estamos hablando de los platónicos y su mundo de las Ideas, de los epicúreos y su desprecio de la política o de los estoicos y su sumisión al Destino... tiene siempre de práctica colectiva, ya se trate de comunidades pitagóricas, del amor platónico, de la amistad epicúrea o de la guía espiritual estoica... no renunciarán nunca a ejercer su influencia sobre la ciudad, a intentar transformar la sociedad, a servir a unos ciudadanos que a menudo les colmarían de elogios... [en fin, a] influir sobre la ciudad o el Estado, el rey o el emperador”* (Hadot, 2006: 248)

Tras el final de las ideologías y la debilitación de la idea de progreso que postulaban una teleología de la historia, una acentuación del tiempo futuro como ideal a alcanzar, hoy asistimos a una revalorización del momento presente aunque en un clima completamente diferente. Pues en la época actual se trata de un mundo donde se ha desubjetivado el *carpe diem*¹ estoico, donde estamos compelidos a vivir, a gozar “el presente y nada más” -como reza una canción².

Más aún, en el capitalismo actual se promueve algo que se podría asemejar a aquella forma de la *stultitia* denunciada por los antiguos, principalmente por Séneca, que padece quien no se complace y fija en nada, quien está “disperso en el tiempo” (Foucault, 2008: 136) Una forma contemporánea radicalizada de la figura del *stultus* la podemos encontrar en la letra de la canción “Ya no sé qué hacer conmigo” del Cuarteto de Nos³. Heidegger la describiría como la “avidez de novedades” (Heidegger, 1993: 189-192 y 374-377) que, como forma impropia o inauténtica de la temporalidad del *Dasein*, nos conduce a la disipación. De ahí que el hombre sólo busque lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo, en una “falta de paradero” pues es en todas partes y en ninguna, desarraigándose constantemente, sin “demorarse” en lo inmediato,

¹ En la Meditación de Marco Aurelio resuena la anterior consigna de Horacio: “*Carpe diem quam minimum credula postero*” (“**vive el momento**, no confíes en mañana”) (*Odas*, I, 11, 7)

² <http://www.musica.com/letras.asp?letra=1263523>

³ http://www.lyricsmode.com/lyrics/e/el_cuarteto_de_nos/ya_no_se_que_hacer_conmigo.html

en la contemplación, sino viviendo en la intranquilidad y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de las cosas que le hacen frente.

De esta forma, se produce una paradójica desvalorización del tiempo presente, pues el sujeto dista tanto de ser entregado a las cosas que, al lograr ver una, ya está apartando la vista hacia la inmediata. Esto justamente le impide al hombre retornar sobre sí, más bien lo sostiene en una huída de sí mismo –como dice Lucrecio⁴- que lo hace caer en la disipación.

Como afirma en *El ser y el tiempo*, en la exégesis de la *concupiscencia* de los ojos o de la curiosidad en San Agustín - aún más peligrosa que la de la carne por ser un apetito no del cuerpo sino del alma- Heidegger encontrará la clave para entender tal “disipación”. (Heidegger, 1993: 190) En efecto, el intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana llevó a Heidegger a dirigir la vista a la “cura” y a mantenerla fija en ésta en la analítica existencial del *Dasein*. (*Ibid.*: 219, nota 2)

Veremos, pues, cómo aparece el “cuidado de sí” en las *Confesiones* de San Agustín a través de los estudios heideggerianos sobre mística medieval, haciendo énfasis en el análisis de la disipación en la *curiositas*.

2. EL “CURARE” EN SAN AGUSTÍN

*“Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam,
desidiosum ad corrigendam suam”*

(Son gente interesada en conocer la vida
ajena y descuidada en corregir la propia)

Confesiones X, 3

a. *La concupiscentia oculorum*

En efecto, Heidegger analiza extensamente “*el curare como rasgo fundamental de la vida fáctica*” (1997: 81 ss) en el libro X de las *Confesiones*. Si allí Agustín plantea la necesidad de un trabajo sobre sí mismo, una *cura sui*, es porque se considera un “enfermo” (libro X 28, 39) a quien la misericordia del Señor, “médico” del alma, puede curar. Y justamente entre las “enfermedades” que allí se describen, la disipación en la mirada es una de las más delicadas.

⁴ Citado por Séneca en *De la tranquilidad del ánimo*, II.

“Porque ¿qué deleite hay en ver un cadáver despedazado, que te horroriza? Y con todo, si se encuentra uno en el suelo, acude la gente para contristarse, para palidecer... De este achaque de la curiosidad nace que se exhiban en los espectáculos toda suerte de cosas maravillosas” (libro X 35, 55) ¿Acaso no tiene este párrafo una inusitada actualidad en un mundo mass-mediático que funciona con esta lógica del espectáculo, con este goce del sujeto fragmentado en “ver” indiscriminadamente una noticia tras otra, sea la más banal como la de mayor peso? Ante esto, Agustín se propone realizar un ejercicio sobre sí mismo a sabiendas que sólo parcialmente puede volver sobre sí, por ello solicita el auxilio divino: “Pero ¿cuándo me atreveré a decir, mientras tanta muchedumbre de semejantes curiosidades alborotan cada día por todas partes nuestra vida; cuándo me atreveré a decir que ninguna de semejantes cosas me roba la atención para mirarla, y con vano cuidado comprenderla? Verdad es que ya no me arrebatara el teatro, ni me cuida de conocer el paso de los astros, ni jamás mi alma pidió respuesta a las sombras de los muertos: detesto todas las supersticiones sacrílegas... os suplico (...) que así como está lejos de mí el consentimiento de estas tentaciones, así lo esté siempre, y más lejos todavía” (libro X 35, 56)

Ahora bien, el trabajo de cura no se circunscribe únicamente a quien se confiesa, sino también al receptor de estas confesiones. Pues, para comprender estas *Confesiones* es condición *sine qua non* que el lector retorne a sí mismo: “¡Ved aquí en qué estado me hallo! Llorad conmigo, y llorad por mí, los que algo bueno hacéis a solas en vuestro interior, de donde proceden las obras; pues a los que no lo hacéis no os moverán estas cosas” (libro X 23, 50) Comentando este pasaje Heidegger afirma: “En la medida, pues, en que no hagáis algo con vosotros mismos –preocupado cada uno de algún modo por sí mismo en orden a la ejecución de lo bueno- y no os limitéis a esforzaros en ello en el terreno de la tendencia representada y del deseo, sino en el de su efectuación y cumplimiento concretos, esto no os moverá, no os dirá nada” (Heidegger, 1997: 89) De este modo, es indudable que Agustín se enmarca dentro de la tradición de las prácticas espirituales de las confesiones escritas como “acto de verdad” (Foucault, 2008: 345 ss)⁵ Las *Confesiones* es un texto que implica un ejercicio espiritual perfectamente

⁵ Cf. también el análisis de la “penitencia” (*exomologesis* o *publicatio sui* en Séneca) y la “confesión” (*exagoreusis*) (Foucault, 1990) En el libro X, cap. 1 de las *Confesiones* Agustín expresa: “Ésta es una confesión de la verdad que Vos amáis; y como el que sigue la verdad llega a conseguir la luz, yo quiero seguirla y practicarla, ya sea en la confesión que os hago en lo oculto de mi corazón, ya sea en la que hago públicamente con mi pluma delante de todo el mundo”. Igualmente, Agustín es reconocido en esta tradición por Pierre Hadot (2006: 56)

identificable en la tradición de la cura de sí, de los ejercicios espirituales de la confesión de las faltas y la “escritura de sí” (Foucault, 1999: 289 ss) Hay aquí una apuesta a la vida espiritual, entendida como esas prácticas mediante las cuales el sujeto se transforma a sí mismo para acceder a la verdad: la apuesta agustiniana es aventurarse en la interioridad, a volver la mirada al interior de sí (*Confesiones*, libro VII 10, 1), pues “*in interiore homine habitat veritas*” (*De vera religione*, XXXIX, 72), en la medida que allí, en lo más íntimo del sujeto, más interior que él mismo aún, mora el Dios eterno (*Confesiones*, libro III 7, 11).

Sin embargo, a pesar de ese trabajo sobre uno mismo, la caída en la curiosidad es inevitable (libro XI 29, 39) “*Pero como tu misericordia es mejor que las vidas y he aquí que mi vida es dispersión (distentio), Tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas (...) con el fin de que, olvidado de lo pasado y no distraído en lo futuro y transitorio sino tendido hacia lo que existe antes que todas las cosas, y no según dispersión (distentionem), sino según concentración (intentionem), yo vaya tras la palma de la vocación suprema. Tú eres eterno, en tanto yo me deshice (dissilui) en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado por el fuego de Tu amor, yo confluya en Ti*” (libro XI 29, 39)⁶.

b. El ejercicio de la continencia

Así pues, el sujeto está despedazado en la multiplicidad que implica el flujo temporal. En esos términos se plantea Agustín la cuestión del tiempo al emprender una verdadera práctica ascética ejerciendo una divisibilidad al infinito del momento presente a la manera del método de análisis cuantitativo del continuo temporal de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, en las cuales el emperador estoico postula que “*el presente se acorta al máximo si intentamos delimitarlo*” (VIII, 36): “*Mira, al menos, si acaso el año actual, él solo, está presente. De este año, pues, si corre el primer mes, los demás son futuros; si el segundo, ya el primero pasó, y los restantes no son todavía. Ni el año actual, pues, está todo presente; y si no está todo presente, no es el año lo que está presente; puesto que el año consta de doce meses, de los cuales uno solo, cualquiera que sea el actual, está presente; los otros son, o pasados, o futuros. Aunque*

⁶ Preferimos citar aquí la traducción que realiza Silvia Magnavacca (2002: 272-273), pues consideramos que posee la virtud de transmitir con mayor fuerza lo expresado en este pasaje en las *Confesiones*.

ni el mes que corre está presente, sino un solo día: si es el primero, los restantes son futuros; si es el último, los restantes son pasado” (libro XI 15, 19).

He aquí que el tiempo presente pareciera reducirse al espacio de un solo día. *“Pero discutamos también este mismo espacio, porque ni un día está todo presente. Porque se compone de todas las veinticuatro horas nocturnas y diurnas: la primera de ellas tiene las restantes por futuras; la última, por pasadas... Y una misma hora va corriendo por partículas fugitivas: todo lo que de ellas voló, es pasado; todo lo que le resta, es futuro”* (libro XI 15, 20) ¡Fugacidad del presente! Entonces, *“si se concibe un punto de tiempo que no pueda dividirse en partes de momentos, por pequeñísimas que sean, éste es el único tiempo que ha de llamarse presente; el cual, sin embargo, tan rápidamente vuela de futuro a pasado, que no se extiende ni con una mínima duración; porque si se extiende, es divisible en pasado y futuro; mas el presente no tiene espacio alguno”*. Agustín parecería tomar por axiomático que sólo el tiempo presente, sólo el instante indivisible existe. Aunque su existencia es del todo particular, ya que no posee duración.

Por lo cual el instante presente se vuelve sólo un supuesto, un punto matemático, una “punta de presente”, según la expresión de Deleuze (1987) Esta experiencia del tiempo exige alejarse de todas las significaciones de “futuro”, “pasado”, y “presente” que sugiere nuestra comprensión cotidiana de tiempo. Para ello, Agustín introduce otra nomenclatura: propone que sería más apropiado decir que hay *“presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro”* (*Confesiones*, libro XI 20, 26) ¡Puntuaciones de presente!

Es cierto que el mundo agustiniano ya no es aquel del helenismo donde dominaba el “circuito y la revolución de los tiempos”, es decir, la imagen de la esfera en la comprensión física del tiempo. A diferencia de los griegos, la tradición judeocristiana -en la cual aún vivimos, nos movemos y existimos- instauro un inicio *ex nihilo*: *“En el comienzo creó Dios los cielos y la tierra”*. (Gn 1,1) Asimismo, la “eternidad”, en lugar de referir a un tiempo pasado-futuro infinito (*aión*), como en el estoicismo, se vuelve un fuera del tiempo. Pero, más allá del sistema estoico, del cual difiere en varios puntos esenciales por estar en un contexto doctrinal diferente, lo que nos interesa es la asombrosa resonancia de su planteo de los problemas en torno al tiempo con aquello que se han cuestionado los estoicos, principalmente el carácter irreal del tiempo. Ya

para Crísipo el tiempo, en tanto *incorporal*⁷ no tenía otra existencia que en el pensamiento; para Agustín es el alma quien lo cuenta -aunque no estamos seguros de que sea el alma individual⁸. Lo cierto es que, en ambos casos, el tiempo se vivencia como huérfano de consistencia, cercano al no-ser.

Ahora bien, frente a este tiempo incorporal en el cual el sujeto es producido en la dispersión, la curiosidad no es la única posibilidad existencial. Pues a través de un retorno a sí, de un intenso trabajo sobre uno mismo, del ejercicio espiritual de la continencia -y por ello no se significa aquí la continencia sexual- hay chance de salvarse de la disipación: “*¡Dadme lo que mandáis, y mandad lo que queráis! Nos mandáis que seamos continentes, y sabiendo yo –dice el Sabio (8, 21)– que nadie puede ser continente, si Dios no se lo da, aún esto mismo era Sabiduría, conocer de quién es este don. Pues, en efecto, por la continencia nos recogemos y reducimos a la unidad que perdiéramos derramándonos (defluximus) en muchas cosas*” (libro X 19, 40) De esta forma, esta práctica de subjetivación, de *cura* en la *continentia* que va desde la dispersión (*defluxio*) hacia el recogimiento, y que se realiza para alcanzar la bienaventuranza (*vita beata*) es experimentada, a su vez, como un don, una gracia que concede el Señor a quienes se embarcan en la aventura espiritual.

Así, la beatitud es el fin último de la espiritualidad, el goce es el fin mismo de la cura o inquietud (*finis enim curae delectatio est*): “*For delight is the end of care; because to this end does each man strive by care and thought, that he may attain to his delight. He therefore seeth our cares, who searcheth the heart. He seeth too the ends of cares, that is delights, who narrowly searcheth the reins; that when He shall find that our cares incline neither to the lust of the flesh, nor to the lust of the eyes, nor to the pride of life, all which pass away as a shadow, but that they are raised upward to the joys of things eternal, which are spoilt by no change, He may direct the righteous, even He, the God who searcheth the hearts and reins. For our works, which we do in deeds and words, may be known unto men; but with what mind they are done, and to what end we would attain by means of them, He alone knoweth, the God who searcheth the hearts and reins*”. (*Expositions on the Psalms*, VII, 9)

⁷ Recordemos que los antiguos estoicos postulaban que todo lo que existe es cuerpo. Más, al lado de estos cuerpos, hay cuatro incorporales (*asomata*): el vacío, el lugar, el expresable (*lecton*) y el tiempo. Para un desarrollo de esta cuestión cf. Bréhier, 1928.

⁸ Autores como Flasch plantean que el *animus* que mide el tiempo es el Alma del Mundo que se encuentra en Plotino, Porfirio y Aristóteles. Cf. Maria Bettetini, 2001: 45. Para profundizar en ello cf. Guittou, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1959.

3. LA TERAPIA DEL ALMA EN EL CRISTIANISMO

“Quede claro, lo recuerdo una vez más, que buscar la propia salvación significa sin duda cuidarse de sí”
(Foucault, 1999: 402)

a. Filosofía cristiana

Foucault reconoce que así como el *Alcibíades* está al inicio, las *Confesiones* marcan el término de su genealogía de las “prácticas de subjetividad”, de la relación del sujeto consigo mismo, de la relación del sujeto con la verdad (Foucault, 2008: 188)

En efecto, *“encontramos esta noción de epimeleia (de inquietud) en el cristianismo e incluso en lo que constituyó hasta cierto punto su entorno y preparación, la espiritualidad alejandrina... sobre todo en el ascetismo cristiano: en Metodio de Olimpo, en Basilio de Cesarea. Y en Gregorio de Nisa: en Sobre la vida de Moisés, en el texto sobre el Cantar de los Cantares, en el tratado sobre las bienaventuranzas. En particular, hallamos esta noción de inquietud de sí en La virginidad, cuyo libro XIII se titula precisamente ‘El cuidado de sí mismo comienza con la liberación del matrimonio’”* (Foucault, 2008: 28-29) Más aún, la cura de sí es pensada por el filósofo francés como “matriz del ascetismo cristiano”.

“Ahora bien, en todo este pensamiento antiguo del que les hablo, ya sea en Sócrates o en Gregorio de Nisa, ‘ocuparse de sí mismo’ tiene siempre un sentido positivo, jamás un sentido negativo. Y, paradoja complementaria, a partir de esa exhortación a ‘ocuparse de sí mismo’ se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido, en referencia a las cuales les repito... que no hay que atribuir las al cristianismo, sino mucho más a la moral de los primeros siglos antes de nuestra era y al principio de ésta (moral estoica, moral cínica y, hasta cierto punto, también moral epicúrea)” (Foucault, 2008: 31)⁹

Tras el primer modelo platónico de la “ocupación de sí”, a partir de los siglos III y IV se formó el modelo cristiano. Más precisamente es un modelo “ascético monástico”, más que cristiano en términos generales, en el cual *“el autoconocimiento está ligado de una manera compleja al conocimiento de la verdad tal como se da en el*

⁹ Claramente Foucault está influido por el trabajo de Hadot “Ejercicios espirituales antiguos y “filosofía cristiana” (2006: 59 ss) que analiza cómo ciertos cristianos hablaban del cristianismo como una filosofía en el sentido de un estilo de vida. Justamente lo que allí se investiga son los efectos de la introducción de los ejercicios espirituales de la Antigüedad en el cristianismo, ya que con ellos se introdujo *“cierto estilo de vida, cierta actitud espiritual, cierta tonalidad espiritual de la que carecía originalmente”* (Ibid.: 63)

Texto y por la Revelación; y es autoconocimiento está implicado, exigido por el hecho de que el corazón debe estar purificado para comprender la Palabra“ (Foucault, 2008: 250) Pero Foucault no se cansa de repetir que el cristianismo tomó un segundo modelo de la cura: al modelo helenístico. Éste fue el ámbito de formación de una moral que el cristianismo repatrió y elaboró para hacer de ella algo que ahora llamamos, erróneamente, “moral cristiana” (Foucault, 2008: 253)

De esta manera, las prácticas de la espiritualidad antigua reaparecerán en los ejercicios de san Ignacio, en los dominicos renanos, como Maestro Eckhart, en escritos de los santos y beatos de la Iglesia como los monjes San Bernardo, San Antonio y San Benito, los místicos del Carmelo (Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Teresita de Lisieux, Juana Inés de la Cruz, Isabel de la Trinidad), Francisco de Asís y muchísimos más. Efectivamente, el cristianismo no dejó de considerarse como una filosofía, en el sentido de un modo de vida, de una terapéutica. Clemente de Alejandría, Orígenes, Basilio de Cesarea, Atanasio, San Ambrosio, San Antonio, San Agustín y, en general, las prácticas monacales, dan testimonio de ello. (Hadot, 2006: 56) Si bien con la diferenciación entre teología y filosofía en las universidades de la escolástica medieval, la filosofía, de carácter básicamente teórico y abstracto, fundamentada en la razón es despojada de los ejercicios espirituales, transformándose en una *ancilla* (esclava) de una teología fundamentada en la fe, ello no significa que no hayan proliferado esas prácticas en otros ámbitos de la vida religiosa o eclesial. Muy por el contrario, pasarán a formar parte de la mística, de la moral y, en definitiva, de la espiritualidad cristiana (Hadot, 2006: 57)

b. El esquema de Historia de la sexualidad

El trabajo que estaba destinado a formar parte del cuarto volumen de la historia de la sexualidad, *La lucha por la castidad*, analiza la inquietud de sí en Casiano, fundador de la Abadía de San Víctor de Marsella y Padre de la Iglesia contemporáneo a San Agustín. Casiano propone un trabajo de sí que implica una serie de operaciones: “*desvincular la implicación de la voluntad en las inclinaciones del cuerpo. Después, desligar la implicación imaginativa (no detenerse con complacencia en lo que se tiene en el espíritu). Luego, desligar la implicación sensible (no experimentar las inclinaciones del cuerpo). Posteriormente, desligar la implicación representativa (no pensar en los objetos como objetos de posible deseo). Y finalmente, desembarazarse de la implicación onírica (de lo que puede haber de deseo en las imágenes sin embargo*

involuntarias del sueño)” (Foucault, 1987: 43) Se trata de una *epimeleia heautou* que se presenta bajo la forma de la lucha contra la concupiscencia.

Es claro que los pasajes de Jesús que exhortan a estar atentos y a la vigilancia (Mc 13, 33, Mt 24, 42), en relación a la venida del Reino de los cielos, en la tradición monástica fueron reinterpretados en clave de ejercicios espirituales por la resonancia con la *prosoche* (atención) antigua. La misma suerte corrieron el resto de las exhortaciones neotestamentarias a no preocuparse (*merimna*)¹⁰ por el mañana, por las cosas del mundo, sino por lo que realmente importa. En efecto, la actitud fundamental tanto para los filósofos como para los monjes, es la atención para consigo mismo (Hadot, 2006: 65) de la cual se extraen todas las implicaciones temporales que analizamos más arriba. Así el monje Doroteo de Gaza (siglo VI-VII) exhortaba: “*Prestémonos atención a nosotros mismos, hermanos, permanezcamos atentos. ¿Quién nos devolverá el tiempo presente, si lo perdemos?*” (Conf., X, 104,1-3)

Ahora bien, tampoco se trata de decir que el cristianismo hace funcionar el “cuidado de sí” de la misma forma que la filosofía platónica o helenística. Para comprender esto debemos hacer primero un rodeo y ver cómo están planteadas las cosas en la *Historia de la sexualidad*. Allí Foucault trabaja la historia de la ética entendida como la elaboración de una forma de relacionarse consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral, más allá de la historia de los códigos y de las prohibiciones. Para ello discrimina cuatro ejes: i - *La sustancia ética*: refiere a la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral; ii - *El modo de sujeción*: es la forma en que el individuo establece su relación con las reglas y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerlas en obra; iii - *El trabajo ético*: implica las prácticas para intentar no sólo adecuarse a unas reglas morales sino para transformarse uno mismo en sujeto moral de su conducta; iv - *La teleología*: ya que una acción no es moral en sí misma y en su singularidad, también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta; es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad.

¹⁰ *Merimna* se utiliza en un sentido homólogo al de *epimeleia* (Heidegger, 1993: 219 y Medina Araujo, 2009) Para un estudio más detallado de los significados de *merimna* en el Nuevo Testamento cf. Barclay, 1977: 151 ss.

De este modo, y retomando los tres modelos de la *cura sui* que planteaba Foucault en su curso del Collège de France de 1981-1982¹¹, podríamos construir un cuadro comparativo con lo que plantea Foucault en los últimos dos tomos de su *Historia de la sexualidad*, de la siguiente forma:

Cuadro: Los tres modelos de la “inquietud de sí”

	s. IV a. C.	s. II d. C.	s. III-IV
Sustancia ética	Placeres, fuerzas difíciles de dominar, objeto de placer	Debilidad del individuo, fragilidad, necesidad de huir, escapar, protegerse de los placeres,	Finitud, caída, mal, deseos ocultos, sujeto del deseo,
Modo de sujeción	Uso, habilidad, medida, momento oportuno	Referencia a principios universales de la naturaleza o la razón para todos	Obediencia a la ley general (voluntad divina) y a la autoridad pastoral
Trabajo sobre sí	Dominio de sí, continencia, combate y lucha	Cultivo de sí, ascesis, ejercicios de prueba, control y vigilancia, valor del conocimiento de sí	Desciframiento del alma, hermenéutica purificadora de los deseos
Teleología	Templanza, dominio de sí, sujeto más fuerte que sí, y en el dominio de los otros Modelo: muchacho	No solo dominio, sino goce de uno mismo sin deseo ni turbación	Renuncia a sí mismo, pureza Modelo: mujer virgen

Así se concluye que en el refinamiento de las artes de vivir y de la inquietud de uno mismo del modelo cristiano se dibujan algunos preceptos, en relación a la economía de los placeres, la fidelidad conyugal, y las relaciones entre los hombres, que parecen bastante cercanos a aquellos formulados por el modelo helenístico. Aunque definen otras modalidades de relación con uno mismo, aunque si bien se aproximan en lo que prescriben, conminan y aconsejan, se diferencian en que el mismo consejo dada por la moral antigua juega de modo diferente en el estilo de moral que retomó el cristianismo.

¹¹ “De modo que en el nivel de las prácticas de sí tenemos tres grandes modelos que se sucedieron históricamente unos a otros. El modelo que yo llamaría “platónico”, que gravita alrededor de la reminiscencia. El modelo “helenístico”, que gira en torno a la autofinalización de la relación consigo mismo. Y el modelo “cristiano”, que gira alrededor de la exégesis de sí y la renuncia a sí” (Foucault, 2008: 251)

Pues es claro que aquellas prácticas espirituales son retomadas en un clima diferente, en un clima de la renuncia de sí, del no-egoísmo. Se trata de un retorno a sí para renunciar a sí, con toda la ambigüedad que ello implica pues, a la vez, la renuncia de sí es la condición para salvarse a sí (Foucault, 2008: 245) Justamente por ello, en la historia de las “prácticas de la subjetividad”, la renuncia de sí es también una forma de subjetivación. Pues para renunciar a sí, hay que tener una vigilancia de la voluptuosidad y las tentaciones de la carne, de los deseos y las pasiones, de los pensamientos impuros -por más insignificantes e inocentes que puedan parecer-, de la disciplina de la voluntad mediante un método de desciframiento de los procesos y los movimientos secretos que se desarrollan en el alma, que hace de la obligación de buscar y decir la verdad de uno mismo una condición indispensable y permanente.

DISCUSIÓN

Psicoanálisis, filosofía y espiritualidad

Llegados al final de este trabajo debemos despejar una postura de defensa o apología del cristianismo. ¿Por qué nos obstinamos, pues, en resaltar la forma de subjetivación cristiana? En primer lugar, por una cuestión de método: nos sentimos convocados por una propuesta genealógica que no hace de la historia la búsqueda del origen. En una entrevista Foucault aclaraba cierto malentendido: su investigación no apunta en modo alguno a decir “*Desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de sí y he aquí que el cuidado de sí es la clave de todo*’. Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha descarriado en un momento dado y ha olvidado algo, y de que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería preciso redescubrir” (Foucault, 1999: 408)

Así, el cristianismo, ha sido muchas veces presentado como aquel obstáculo para una posible y deseada recuperación de la experiencia original de los griegos que permitiría refundar la ética contemporánea. “*Pero sería un contrasentido querer fundamentar una moral moderna sobre la moral antigua, haciendo un paréntesis sobre la moral cristiana. Si he emprendido un estudio tan largo es para intentar poner de relieve cómo lo que llamamos la moral cristiana estaba incrustada en la moral europea, no desde los comienzos del mundo cristiano, sino desde la moral antigua*” (Foucault, 1999: 391)

Asumido que el cristianismo haya retomado las prácticas espirituales antiguas, como una y otra vez lo postula Foucault, se podría todavía objetar que ese “cuidado de sí” sólo ha involucrado a un pequeño grupo de cristianos. Y, en rigor, podemos decir que es cierto. Pero lo mismo podría decirse de los ejercicios filosóficos de las escuelas antiguas: no eran universales, sino que eran practicados por una minoría. Justamente en esta pretensión de universalización de la práctica de determinados ejercicios espirituales a través de los cuales el individuo se autoproduce como sujeto de una conducta moral, Foucault encuentra el “profundo error”, el punto de contradicción de la espiritualidad antigua: *“entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos”* (Foucault, 1999: 383) Por ello, lejos de encontrarlos ejemplares, o admirables, describe a los antiguos como “no muy perfectos”, o no muy célebres. Foucault se aleja así claramente de esa forma de retornar a los griegos, común a Hegel y a Nietzsche, donde *“hay sin ninguna duda una especie de nostalgia, un intento de recuperación de una forma original de pensamiento y un esfuerzo por concebir el mundo griego al margen de los fenómenos cristianos”*.

Deleuze se preguntaba: *“¿En qué sentido sería necesario un retorno a los griegos para encontrar la relación consigo mismo como libre individualidad? Evidentemente, eso no es así. Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes (...) sería totalmente equivocado reducir las morales cristianas al esfuerzo de codificación que realizan y al poder pastoral que invocan, sin tener en cuenta ‘los movimientos espirituales y ascéticos’ de subjetivación que no cesan de desarrollarse antes de la Reforma”* (1987: 136) Sin embargo, es indudable que no siempre el cristianismo ha seguido esta vía y que incluso a la “Cristiandad” o al “mundo cristiano” se los puede definir como una “sociedad de no cristianos” donde encontrar un “cristiano” –en el sentido del Nuevo Testamento– es ciertamente excepcional, o donde asistimos hoy a la proliferación de un “cristianismo de cotillón” que quiere ponerle a Dios una “nariz de payaso” tomándolo por tonto -como ya denunciaba Kierkegaard (2006) hace siglo y medio.

Foucault concibe su genealogía como una forma de exorcizar buena parte de la moral antigua: *“intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre”* (Ibid.: 387) Vemos allí el distanciamiento respecto al

planteo de Hadot, quien recomienda practicar los ejercicios de la espiritualidad antigua (Hadot, 2006: 273) Foucault plantea una imposibilidad estructural de repetir la experiencia griega, y ello no es debido a que estemos en peores o mejores condiciones morales que los antiguos. El análisis de la *stultitia* y de la actual dispersión en la curiosidad, muestra que, si bien son indiscutibles los avances tecnológicos, en términos éticos resulta completamente indiscernible el progreso o la decadencia respecto a la Antigüedad. Ahora bien, lejos de creer que ha desaparecido, “*lo que hay, pues, que plantear, es que la subjetivación, la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo que el modo griego es un recuerdo bien lejano (...) la relación consigo mismo no cesa de renacer, en otro sitio y de otra forma*” (Deleuze, 1987: 136) Kierkegaard es un testimonio de ello.

En segundo lugar, la *cura* cristiana nos permite delimitar el problema del sujeto. Convendría diferenciar lo que es el “yo” y “el sujeto” o, mejor aún, el yo y “la subjetividad”, aunque un desarrollo de esta cuestión ameritaría otro estudio –sin duda necesario, pues bajo el tan mentado nombre “subjetividad” ya no se sabe muy bien a qué problemas se hace referencia, en la medida que es usado por disciplinas y corrientes teóricas sumamente dispares. Por ello, debemos contentarnos con puntualizar que tratándose de la espiritualidad antigua, chocamos con una dificultad, pues mientras en la Antigüedad encontramos una moral que prescinde de la teoría del sujeto, en el cristianismo hallamos una teoría del sujeto que subsume, que fagocita la moral. Cabe señalar que dicha teoría del sujeto se transformará en suelo fértil para el nacimiento del sujeto moderno “cartesiano”. En este sentido, los desarrollos agustinianos ligados a la “interioridad” son de suma relevancia para el trazado de la genealogía de dicho sujeto.

Ahora bien, sólo si distinguimos al “yo” de la “subjetividad” podremos captar una forma de subjetivación en el modelo cristiano. Si nos hemos esforzado por argumentar la relevancia del modelo espiritual cristiano, ha sido siguiendo la idea de que no es adecuado suponer en la consigna antigua de la *epimeleia* a un sujeto original, ya dado *a priori*, al cual habría que cuidar, y cuyo cuidado con el advenimiento del cristianismo habría caído en el olvido bajo las diversas formas de la renuncia. No es casual que, en su definición de espiritualidad, Foucault señale “*el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renuncias* –las negritas son nuestras-, *las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad*” (Foucault,

2008: 33) Es decir, no por renunciar a sí, el sujeto –al menos como aparece en cierta tradición cristiana como la que ilustra San Agustín- necesariamente se descuida a sí mismo. Así tampoco, como Hadot lo ha señalado, el hecho de que en la Antigüedad se realice un trabajo sobre uno mismo, no quita que lo que constantemente se busque a través de ello en los ejercicios espirituales es “sobrepasar el yo”, trascenderlo en la “Razón” o “Naturaleza” universales (Hadot, 2006 : 267)

En tercer lugar, sospechamos de todo juicio de valor que idealice al cuidado de sí. Foucault también ha puesto en tela de juicio que el cuidado de sí conduzca a la emancipación (Foucault, 1999: 394) Pues en el discurso de la emancipación, de la liberación, se mantiene cierta conceptualización “jurídica”, “negativa” del poder que se piensa sojuzga a un sujeto que está formado de antemano. En el campo de la ética sexual, por ejemplo, el discurso de la emancipación enuncia algo así: “En el principio, el sujeto gozaba de una sexualidad plena; luego apareció el cristianismo, más adelante el puritanismo, reprimiendo la sexualidad. ¡Hay que liberar al sujeto de esas ataduras!”. Pero, “¿el problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros?” (Foucault, 1999: 395) Más bien podemos ver qué efectos del cuidado de sí aún nos sujetan, nos producen como sujetos sujetos, convirtiendo nuestra alma en prisión del cuerpo, y ello no sólo en las redes de poder, sino en la misma relación con nosotros mismos.

Por último, aunque no menos importante, en tanto ocupamos una posición de psicoanalista, la alusión foucaultiana a Lacan como quien se inscribe en esa tradición del cuidado de sí plantea un interrogante a nuestra clínica. Definitivamente, no puede ser tomada como un gran “elogio” del cual de inmediato el psicoanálisis tendría que sentirse muy halagado. Lo cierto es que, lejos de haber caído en saco roto, fue retomada recientemente por varios analistas, principalmente ante la toma de posición de Jean Allouch (2007) y su propuesta de cambiar el término psicoanálisis por el neologismo “espicanálisis” (*spychanalyse*) -siendo “espi” contracción de espiritualidad. Al respecto hay que ser bastante prudentes. Creemos que se trata de un tema que, sin examen, no puede ser, sin más, admitido de este modo. Podríamos comenzar diciendo que, para hablar del “ocuparse”, Epicuro empleaba *therapeuein*, un verbo que posee al menos tres acepciones: se refiere a los cuidados médicos (terapia del alma), pero también al servicio que un servidor presta a su amo, y al servicio de culto. Todo psicoanálisis puede correr por estos desfiladeros, pero no nos parece que le sean esenciales.

Justamente el analista, sabiendo que detenta un poder, renuncia a usarlo; así como renuncia a todo ritual religioso que sostenga el lugar de Dios; incluso ante el escándalo de muchos psicólogos tan caritativos, renuncia muchas veces a ciertas exhortaciones a que sus analizantes eviten situaciones “de riesgo”. La renuncia a sí, en todo caso, está del lado del analista, ya que implica toda una ascesis, una regla de *abstinentia* para no juzgar, para no anteponer su deseo al del analizante, para no apresurarse en comprender, para no exhortar sino fundamentalmente a que el analizante asocie libremente, para no creerse Dios, aún sabiendo que es puesto en ese lugar por quien se inclina en el diván. No es casual que Lacan haya osado decir que el discurso del psicoanalista -en tanto línea de fuga de ese discurso del capitalismo que niega toda renuncia conminando a gozar indiscriminadamente de bienes y objetos- lo sostiene el analista en una posición análoga a la que antaño se denominaba como “ser un santo” (Lacan, 1977: 91) Tanto el santo como el analista renuncian a la práctica de esa caridad que, bajo el ropaje de solidaridad, denigra, subestima, y disimula su voluntad de dominar, gozándose en el sufrimiento del otro. El análisis agustiniano de la *continentia* como reverso de la *concupiscentia* nos ha permitido ilustrar dicha posición.

Aunque se pueda hablar del psicoanálisis como una forma mediante la cual el sujeto transformándose a sí mismo accede a algo del orden de la verdad, hallamos en él varias particularidades respecto a la filosofía antigua como modo de vida. Pues, si bien exige una rememoración, no implica una reminiscencia en el sentido platónico; y, si bien se trata de poner en juego la interpretación, no implica una exégesis de sí en el sentido cristiano, mucho menos una renuncia de sí, al menos en los términos que el cristianismo lo ha definido. “*Bienaventuranza, tranquilidad del alma, conversiones, no puede decirse que integren el aparato conceptual del psicoanálisis*” (Castañola, 2008: 135) No se trata de una empresa de autodomínio, de autodisciplinamiento del deseo, de las pasiones, de cómo gobernar el propio goce o del gobierno del otro –aunque siempre esté el riesgo de deslizarse hacia una psicología del *ego* o del *self*. Lo mismo podríamos decir del afán universalista que se encuentra en ciertos movimientos espirituales: no se puede sostener respecto al análisis. Y si acaso surge la idea de que todos deberían someterse a un análisis, pensamos que ello es insostenible. *La ética del psicoanálisis* – tal como la definió Lacan en su Seminario homólogo- no se equipara a la búsqueda, de la “Cristiandad” y hasta cierto punto de la Antigüedad, de una forma de moral aceptable por todo el mundo. En fin, habría que pensar si las psicoterapias -como la terapia cognitivo-comportamental, heredera del conductismo, o hasta lo que se ha llamado

“psicoterapia psicoanalítica”- no implican un trabajo sobre uno mismo, mucho más orientado al dominio, al control, la vigilancia, la exhortación del maestro, etc., que responde a una concepción positivista de la verdad; por lo que, lejos de esclarecer, al fin, el lugar del psicoanálisis respecto al arte, la ciencia o la religión, ubicarlo en la tradición del “cuidado de sí”, lo complejiza.

Es en este punto donde, a modo de conclusión, volvemos sobre la idea de tiempo. En las terapéuticas, hallamos enfatizado la cuestión del tiempo como la dimensión *estética* de la *cura sui*, si entendemos “estética”, no tanto por su sesgo artístico, sino tal como ha sido desarrollada por el discurso kantiano, es decir, la “estética trascendental” en la cual el tiempo es presentado como forma pura *a priori* del sujeto¹². Ahora bien, la filosofía contemporánea ya ha advertido que ese sujeto, en la filosofía trascendental, es pensado como un sujeto ya dado de antemano. El método genealógico ha mostrado las condiciones de posibilidad de tal sujeto, o mejor, las condiciones de emergencia de la subjetividad. Y fue en este contexto que el cuidado de sí apareció como una de las formas de subjetivación.

En esta línea, nos preguntamos si no convendría también pensar el tiempo como una forma no dada ya de una vez para siempre, sino como construcción que se va produciendo a la par que la subjetividad. Entre otras escuelas, la Psicología Genética (v. gr. Piaget), ha realizado investigaciones empíricas para dilucidar cómo se construye la noción de tiempo en el niño, influyendo decisivamente en la Pedagogía contemporánea. Pero no dice mucho sobre el “tiempo vivido”, ese tiempo que nos deshace –según la expresión de San Agustín- que nos fragmenta en nuestra unidad, que introduce la diferencia, la multiplicidad en nuestro ser, y que, fundamentalmente, pauta tanto la relación del sujeto consigo mismo, con los otros y las cosas o con la verdad, como los tratamientos a través de los cuales se interviene en esas relaciones.

¿Acaso en la problematización de esta estética temporal, tal como aparece en las distintas terapéuticas, en sus *tékhnē*, se abre un nuevo campo a investigar? Lo cierto es que, así como en la época antigua y cristiana la temporalidad definía una práctica terapéutica –no podemos abordar aquí su relación con la “eternidad”- hoy sigue definiendo esas posiciones terapéuticas que apuntan a lo que podríamos llamar una “clínica del hecho”. Gran parte del discurso y las prácticas psi, se fundan en el “hecho”,

¹² En psicoanálisis, a partir de la nomenclatura de Lacan, ya se viene trabajando bastante en términos topológicos la cuestión del espacio en la relación del sujeto con el otro y con el objeto, en la situación analítica.

guiándose por una idea de tiempo meramente cronológico (*chronos* muy distinto del *cronos* estoico) Asimismo, vemos resurgir una consigna terapéutica “aquí y ahora”, que anula la dimensión temporal. Mientras que, a nuestro entender, el psicoanálisis, tal como nos ha sido legado por Freud y Lacan, se halla inclinado hacia “el acontecimiento”, en la medida que ha replanteado el tema de la temporalidad en relación a ese sujeto del inconsciente, en quien se opera por la acción del significante un “efecto retroactivo” (*nachträglich* o *après-coup*) que hace estallar toda linealidad o circularidad en el tratamiento de los fenómenos clínicos (v. gr. sueños, síntomas), un tiempo que se acerca más a la fórmula de San Agustín: presente de lo pretérito, presente de lo pasado, presente de lo futuro, “*todos ellos implicados en el acontecimiento – agregaríamos con Deleuze- enrollados en el acontecimiento y por tanto simultáneos*” (1987: 138) Así, aunque determinado hecho haya tenido un efecto traumático, no quiere decir que con el paso de los años eso “ya fue”: un duelo por alguien querido que falleció hace décadas puede estar tan vigente o resurgir como si hubiera sido ayer (presente de lo pasado) Por otro lado, en la angustia expectante del fantasma de castración, la castración sólo excepcionalmente se actualiza, siempre está por venir (presente de lo futuro): la fobia es un claro ejemplo de ello.

En efecto, la temporalidad es el horizonte en el cual pueden darse los acontecimientos, si entendemos por ello no lo que sucede tal cual puede ser comprobado con una fotografía o una cámara de video, sino aquello que, sin ser menos real, tiene algo de psíquico, aquello que obligó a Freud a abandonar la teoría de la seducción por un adulto (en el discurso de sus pacientes histéricas encontraba siempre un relato de abuso infantil), para teorizar sobre la fantasía de seducción, el paso del hecho-trauma al acontecimiento-fantasma, o que permitió a Lacan (1971) pensar la operación de un “tiempo lógico” en la constitución de la subjetividad¹³ cuya estructura definió como: instante de la mirada, tiempo para comprender y momento de concluir... Concluamos, pues.

¹³ Sobre esta cuestión, ver nuestro artículo “Las aventuras de Alicia en el territorio del fantasma” en *Revista Ñacate*, No. 2, Montevideo, 2009, pp. 113-126.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, BAC, Madrid, 2005.
- *Expositions on the Psalms*, <http://www.site-berea.com/B/ah/v19c7.html>
- Allouch, Jean, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*, Literales, Córdoba, 2007.
- Barclay, William, “Merimna y Merimnan. La preocupación justa y la desatinada” en *Palabras griegas del Nuevo Testamento*, Casa Bautista de Publicaciones, 1977.
- Bettetini, Maria, “Measuring in accordance to Dimensiones Certae...” en Pascuale Porro (ed), *The medieval concept of time*, Brill, Boston, 2001, pp. 33-54.
- Biblia de Jerusalén*, Desclee de Bouver, Bilbao, 1975.
- Bréhier, Émile, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1928.
- Castañola, M. Amelia, “La espiritualidad ¿es un ejercicio para el psicoanálisis?” en *Ñácate. Revista de Psicoanálisis*, Número 1, ELP, Montevideo, 2008, pp. 133-147.
- Deleuze, Gilles, *Estudios sobre cine. La imagen-tiempo*, Paidós, Barcelona, 1987.
- *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- Díaz Genis, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo, o el terror de la historia*, Ideas, Montevideo, 2007.
- Doroteo de Gaza, *Conferencias*, en <http://www.franciscanos.net/patristica/textos/doroteo.htm>
- Epicuro, *Vatican sayings*, § 14 en <http://www.epicurus.info/etexts/VS.html>
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- *Historia de la sexualidad: 2 - El uso de los placeres*, siglo XXI, Mexico, 1998.
- *Historia de la sexualidad: 3 - La inquietud de sí*, siglo XXI, Mexico, 1996.
- *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires, 2008.
- “La lucha por la castidad” en Ariès, Ph, Béjin, A. Foucault y otros, *Sexualidades occidentales*, Paidós, Buenos Aires, 1987, 33-50.
- *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Goldschmidt, Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1953.
- Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1959.
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.
- Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.
- Kierkegaard, Søren, *El instante*, Trotta, Madrid, 2006.

Lacan, Jacques, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” en *Escritos I*, siglo XXI, 1971, pp. 21-36.

--- *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977.

Magnavacca, Silvia, “El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las Confesiones” en *Teología y Vida*, año/vol. 43, núm. 003, Pontificia Univ Católica de Chile, Santiago, 2002, pp. 269-289.

Marco Aurelio, *Meditaciones*,

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/marcaurele/livre4.htm>

Medina Araujo, Beatriz, “Cuidado de sí. Una visión ontológica” en *Fermentario*, N° 3, 2009.

Real, Marcelo, “Las aventuras de Alicia en el territorio del fantasma” en *Revista*

Ñácate, N° 2, Montevideo, 2009, pp. 113-126. <http://www.revistaniacate.com/>

Séneca, Lucio Anneo, “De la tranquilidad del ánimo” en *Obras completas. Tratados morales. Tomo I*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 1944.