

**FUNCIÓN DE LA VERDAD SUBJETIVA EN LA PSICOTERAPIA DE ORIENTACIÓN
ANALÍTICA COMO PRÁCTICA ESPIRITUAL**

GERMÁN ARLEY BAENA VALLEJO

**CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE PSICOLOGÍA
BELLO
2015**

**FUNCIÓN DE LA VERDAD SUBJETIVA EN LA PSICOTERAPIA DE ORIENTACIÓN
ANALÍTICA COMO PRÁCTICA ESPIRITUAL**

GERMÁN ARLEY BAENA VALLEJO

Monografía presentada como requisito parcial para optar al título de psicólogo

Asesor temático

DAVID ANDRÉS GARZÓN SERNA

Profesor Programa de Psicología

Asesor metodológico

JUAN MARÍA RAMÍREZ VÉLEZ

Profesor Programa de Psicología

**CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE PSICOLOGÍA**

BELLO

2015

**A Mari, quien con amor y paciencia
construye una vida conmigo.**

**A Juan Gabriel, quien con amabilidad
me mostró este método.**

AGRADECIMIENTOS

A David Andrés Garzón, Juan María Ramírez y Marta Lucía Cardona por acompañarme en el diseño y elaboración de este trabajo, y por aportar significativamente a mi formación.

A Jorge Humphrey Párraga, Gustavo Alberto Carmona, Jorge Iván Jaramillo, Juan Gabriel Carmona, Marta Inés Vergara, Margarita María Valencia, Heidi Smith Pulido, Diana Marcela Bedoya, Daison Guillermo Guerra, Ana María Duque y Adriana Amparo Ossa; docentes invaluableles que en diversos espacios aportaron a mi formación y mi posición en la psicología.

A Esteban Ospina, Julián Pino, Brian Alberto Mejía, Chretien Emanuel Monsalve, Verónica Saldarriaga, Deicy Paola Gómez, Juan Camilo Correa y Claudia Andrea Marín; por brindarme su amistad y hacer de las clases espacios de valiosas discusiones.

A Marisol Vásquez, compañera fuera de serie en este bello y sorprendente camino.

A mi familia, por su apoyo incesante.

A mi universidad, lugar de tantas experiencias, de tan bellos momentos.

“En la vida y en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio. Si se supiera al empezar un libro lo que se iba a decir al final, ¿cree usted que se tendría el valor para escribirlo? Lo que es verdad de la escritura y de la relación amorosa también es verdad de la vida. El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar”.

Michel Foucault

Contenido

Introducción	8
Metodología.....	15
El contenido en términos generales	19
Antecedentes históricos al objeto de indagación	24
La tradición filosófica: reflexiones en torno al alma.....	24
La modernidad y el menoscabo del alma	35
El alma: cultura encarnada	42
La ciencia y la subjetividad	51
El propósito científico y el propósito ascético en la psicología	59
Psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual	66
Una vía, un camino: el método analítico	67
La orientación analítica en la psicología	74
De la psicoterapia al <i>therapeuein</i>	81
Psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual.....	94
Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual	111
<i>Parresía</i> y verdad	111
Cuidado de sí y verdad	122

Libertad y verdad.....	132
Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual	141
Conclusiones	153
Referencias bibliográficas	160

Introducción

La emergencia de la modernidad en el siglo XVII ha sido uno de los momentos más importantes en la historia del conocimiento. Durante esta época las investigaciones que se valían de la observación, la matematización y la producción de leyes científicas, constituyeron una nueva forma de comprender la realidad y el funcionamiento del universo, descartando así, toda explicación metafísica o religiosa (Lopera, Manrique, Zuluaga, & Ortiz, 2010, p.83).

Durante esa emergencia de la modernidad, la física, la óptica y la biología constituyeron el modelo idóneo para la explicación de los fenómenos de la realidad. Con sus investigaciones, Descartes, Bacon, Galileo, Newton y otros, fueron los precursores de dicho modelo denominado método científico (Lopera, Manrique, et al, 2010, p. 83), en el cual se soportarían otras disciplinas ocupadas de diversos campos del saber, entre ellas, la psicología.

A partir de lo anterior, las reflexiones acerca del objeto de la psicología dejaron de ser en relación al alma, pues su cualidad de inmaterial hacía imposible que su experimentación fuera de orden científico. Por esta razón, las explicaciones psicológicas del comportamiento humano se centraron en objetos empíricos (adaptables a la experiencia), susceptibles de ser observados, medidos, cuantificados y matematizados. En consecuencia, la experimentación se convirtió en el método por excelencia de la ciencia, pues su uso prometía una comprensión más fiel sobre el universo, tanto así, que llegó a pensarse que con su uso se podría llegar a un conocimiento acabado de la realidad (Lopera, Manrique, et al., 2010, p. 89).

Esta supremacía de la experimentación y del método científico, provocó la renuncia a las orientaciones filosóficas y ascéticas que por tanto tiempo habían permanecido en las reflexiones psicológicas acerca del objeto, que circunscrito a la noción de alma, destacaba elementos (ya no considerados por el método científico) como *la verdad subjetiva*. Este tipo de abordaje (filosófico, ascético), de acuerdo con Michel Foucault, recibe el nombre de espiritualidad, que es definida por el mismo autor como el conjunto de "búsquedas, prácticas y experiencias por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad" (2002, p.33); con la modernidad este abordaje es desestimado por aquellos que tenían pretensiones científicas y es solo el conocimiento por medio del saber cuantitativo o formal, el que se alza como regla fundamental para tener acceso a la verdad.

Ahora, como se señaló en el párrafo anterior, las prácticas espirituales que puede llevar a cabo un sujeto se relacionan íntimamente con el acceso a la verdad; para comprender mejor este presupuesto, una definición más amplia, según Foucault, del término espiritualidad, expresa que:

Se denominará "espiritualidad", entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el mismo sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (2002, p.33)

Además de estas prácticas que constituyen el precio a pagar (trabajo), por parte del sujeto, por el acceso a la verdad; Foucault afirma que la espiritualidad cuenta con al menos tres

características principales: la primera “postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad” (2002, p. 33). La segunda consiste en que la espiritualidad puede hacerse de diferentes modos, sin embargo, existen dos formas o movimientos que son necesarios: el movimiento del *eros* (amor), y el de la *askesis* (ascesis); estas son las dos grandes formas que, según el mismo autor, posibilitan al sujeto ser capaz de verdad (2002, p. 34). Y la tercera característica, tiene que ver con la verdad misma, pues se trata de los efectos de “contragolpe” (2002, p. 34) que ésta produce sobre el sujeto. En ese sentido la verdad para Foucault, es caracterizada de la siguiente manera:

No es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la *tranquilidad del alma*¹. (2002, p.34)

Así, la verdad que se alcanzaría por medio de un proceso espiritual sería distinta en cada sujeto, es decir que la espiritualidad permitiría el acceso a una *verdad subjetiva*, la cual denota una dimensión inaprehensible para la ciencia, dado que ésta “se ocupa de la validez, de las formas de conocimiento generalizables o que pueden ser examinadas por otros mediante los procedimientos de contrastación y verificación” (Lopera, Manrique, et al., 2010, p. xvi). En otras palabras, para la ciencia moderna, la espiritualidad que contendría un alto matiz metafísico sería

¹ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

algo de lo que se tendría que ocupar la filosofía y otros saberes que no tuvieran el interés de ser válidos y por lo tanto, científicos.

Ahora, la inclusión de la psicoterapia como método de intervención en la psicología, también se ha planteado el mismo problema: un tratamiento algorítmico que parte de los saberes consensuales en una teoría determinada y que ve innecesario la indagación por una verdad subjetiva, o un tratamiento que mantiene la tradición filosófica de privilegiar la ascesis subjetiva como camino para la adquisición de una verdad subjetiva. Estas dos vertientes en la práctica psicoterapéutica han derivado en lo que se podría denominar como psicoterapias sintomales y psicoterapias ascéticas.

Las psicoterapias sintomales son aquellas que tienen como objetivo “la modificación de las conductas que generan algún malestar subjetivo o que son consideradas inconvenientes en una sociedad” (Lopera, Ramírez, Zuluaga, & Ortiz, 2010, p.510). Su tratamiento pretende eliminar o disminuir los síntomas, para lo cual se diseñan técnicas específicas para producir cambios precisos en el comportamiento (Lopera, Ramírez, et al. 2010, p.510). En esta vía, los modelos conductuales y cognitivos son los más representativos de esta orientación; también puede añadirse entre otras propuestas, la psicoterapia breve formulada por Héctor Fiorini y por Leopold Bellak².

² Para una ampliación de estas propuestas, remítase a estos textos: Fiorini, H. (1987). *Teoría y técnica de psicoterapia*. Buenos Aires: Ediciones nueva visión. Y Bellak, L. & Small, L. (1980). *Psicoterapia breve y de emergencia*. México: PAX México.

Por su parte, las psicoterapias ascéticas son aquellas que privilegian lo espiritual como antes fue definido. Se asigna mayor importancia “al conocimiento de sí, que va conduciendo a una transformación del ser, derivada de un proceso de búsqueda espiritual de la verdad subjetiva” (Lopera, Ramírez, et al. 2010, p.508). Para esta orientación, la moderación del sufrimiento causada por las afecciones psíquicas solo es un efecto del proceso de transformación, pues como se ha planteado, la espiritualidad no se articula únicamente al sufrimiento del sujeto, sino a la vida entera del mismo. Entre las teorías que privilegian o se acercan a la orientación ascética, se encuentran la psicología humanista, la psicología transpersonal, la terapia cognitivo-narrativa, el constructivismo, las psicoterapias de orientación psicoanalítica, entre otras.

Es importante destacar para los intereses de esta investigación, que articulada a una orientación espiritual en la psicología, se comienza a hablar de una *orientación analítica en la psicoterapia* para denominar a aquellas escuelas o teorías en las que la escucha y el análisis del discurso del sujeto es la actitud fundamental (Lopera, et al., 2007, p. 192).

La psicoterapia de orientación analítica es una propuesta que se basa en el método analítico según el grupo interinstitucional de investigación “El método analítico y su aplicación a las ciencias sociales y humanas”, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia y a la Escuela de Administración de la Universidad EAFIT. El método analítico no es una teoría psicológica, sino una de las formas del método científico que consiste en la descomposición de un fenómeno en sus elementos constitutivos (Lopera, Ramírez, et al. 2010, p.58). En una psicoterapia de orientación analítica se hablará del método analítico como análisis del discurso, por lo cual, la escucha cobra un lugar privilegiado.

Así pues, es llamativa la conservación de la tradición filosófica y de su orientación ascética por parte de las teorías o escuelas psicológicas antes nombradas. Es notorio que en la actualidad, el tipo de abordaje sobre el sujeto mediado por la espiritualidad, no goza del estatuto de credibilidad que poseen las orientaciones psicoterapéuticas con un marcado tinte científicista, como por ejemplo, las escuelas cognitiva y conductista, para las cuales, asuntos como la verdad subjetiva o la espiritualidad, no serían objeto de investigación científica.

Teniendo en cuenta este planteamiento, se convierte en objeto digno de investigación, identificar *qué función cumple la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual*; entendida ésta según los planteamientos del grupo interinstitucional de investigación, “El método analítico y su aplicación a las ciencias sociales y humanas”³.

De este modo, el trabajo que se presenta aquí resaltaré una de las nociones que dicho grupo ha articulado en sus planteamientos. La verdad subjetiva será el marco referencial de este trabajo sirviéndose principalmente de las fuentes de las cuales dicho grupo de investigación ha utilizado para definir esta noción.

Ahora bien, preguntarse por la función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica, consiste en indagar sobre el elemento central de una propuesta

³ “El método analítico y su aplicación a las ciencias sociales y humanas”. Grupo de investigación adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia y a la Escuela de Administración de la Universidad EAFIT.

psicoterapéutica, que por mantenerse vigente como un modo de abordaje de la vida psíquica de los individuos, es considerada digna de investigación.

Los resultados de la presente investigación, por otra parte, pueden dar luces a aquellos que se empiezan a formar en dichas orientaciones espirituales, pero que aún no comprenden de manera rigurosa la función de la verdad subjetiva. Esta investigación puede permitir, en esa ruta, propiciar a los psicólogos en formación, la comprensión conceptual y rigurosa de esta noción, pues como se sabe, la forma en que se comprende un fenómeno, determina la forma en que éste será intervenido.

Por otra parte, el contexto de la investigación (las psicoterapias de orientación analítica) permite además, introducir un debate epistemológico presente al interior de la psicología con respecto a su objeto. Éste sugerirá al lector pensar la forma en que se entiende la ciencia, la forma en que ésta ha influido sobre los desarrollos teóricos y sobre las propuestas psicoterapéuticas, y la necesidad de analizar temas concernientes a la ética de la psicología y a la ética científica.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, esta investigación ha establecido como objetivo general *identificar la función que cumple la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual*. Para ello se plantean tres objetivos específicos: el primero pretende *describir los principales fundamentos en los que se soporta la psicoterapia de orientación analítica*; el segundo busca *describir las principales fuentes teóricas de las cuales se sirve la psicoterapia de orientación analítica para sustentar la noción verdad subjetiva al*

interior de la misma, y el tercero pretende caracterizar la función que posee la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica.

Metodología

Esta investigación se llevó a cabo a partir de un enfoque cualitativo, pues su forma de proceder frente a la comprensión de los fenómenos es acorde al objeto y a los presupuestos epistemológicos que subyacen a la presente investigación.

Un elemento epistemológico, por ejemplo, que determina la pertinencia del enfoque cualitativo, es que en esta investigación se asume que la realidad está mediada por un proceso constructivo-interpretativo que tiene como función otorgarle sentido y existencia a algo que se nombra en una cultura determinada (González, 2000, p.21). Esta forma de entender la realidad se diferencia de los enfoques positivistas y cuantitativos en los que la realidad suele ser asumida como un contenido objetivo, independiente del hombre y que por lo demás, soportan que una generalidad da cuenta de una esencia (Canguilhem, 1970, p.91).

De hecho, el objeto de estudio de la presente investigación que es la verdad subjetiva, no es un elemento aprehensible para la ciencia positivista, ya que como se dijo más arriba, esta “se ocupa de la validez, de las formas de conocimiento generalizables o que pueden ser examinadas por otros mediante los procedimientos de contrastación y verificación” (Lopera, Manrique., et al., 2010, p. xvi). La verdad subjetiva implica una comprensión distinta sobre la realidad en la

que ésta no sea calificada como subjetivista, sino dotada de valor positivo en las reflexiones sobre la realidad humana. Esta forma de comprensión se pudo llevar a cabo mediante un enfoque cualitativo.

Como expresa Fernando González, “El tratamiento cualitativo para el estudio de la subjetividad está orientado a elucidar, a conocer los complejos procesos que constituyen la subjetividad y no tienen como objetivos la predicción, la descripción y el control” (2000, p.31). Lo anterior explica la pertinencia del enfoque cualitativo para la presente investigación, pues en esta no se busca algo distinto que dar cuenta de la relevancia de un elemento como la verdad subjetiva al interior de un tipo de psicoterapia. Dicha forma de abordar la subjetividad se expresa además, en el contexto investigativo (la psicoterapia de orientación analítica) donde el trabajo no opera sobre la objetividad ni la estandarización, sino sobre el mismo sujeto y el discurso que le constituye.

Ahora bien, el tipo de investigación fue de carácter teórico documental; esto implica que el material utilizado estuvo compuesto por trabajos académicos, es decir, artículos de revista, libros, monografías de pregrado, tesis de postgrado y diccionarios. Dicho material es esencial para el proceso de análisis que requiere el proceso investigativo en aras a responder la pregunta de investigación.

Para lo anterior, esta investigación se realizó bajo una metodología de carácter hermenéutico, en la cual el análisis del discurso y los comentarios de texto se constituyen como las principales herramientas para la labor interpretativa. Esta última es la columna vertebral del

método hermenéutico y que debe caracterizar a todo el proceso investigativo. Para la puesta en práctica de dicha metodología se tendrán en cuenta las fases que Consuelo Hoyos describe para los trabajos de investigación cualitativa de carácter hermenéutico (2000, pp. 57-58).

Fase preparatoria: Señala la forma en que se llevará a cabo la investigación, la formulación de los objetivos, y las categorías iniciales de análisis a utilizar. Estas categorías pueden ser reformuladas durante el transcurso de la investigación, por lo que en este momento se constituyen en categorías provisionales de análisis. Las categorías de análisis propuestas son: la verdad subjetiva y la psicoterapia de orientación analítica de acuerdo al grupo interinstitucional de investigación: “El método analítico y su aplicación a las ciencias sociales y humanas”, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia y a la Escuela de Administración de la Universidad EAFIT.

Fase descriptiva: Esta fase está compuesta por la búsqueda de material bibliográfico en las distintas fuentes disponibles. Esto permitirá recoger las principales concepciones y fundamentos sobre el tema objeto de investigación y de acuerdo con las categorías de análisis sugeridas.

Fase interpretativa: Consiste en llevar a cabo el proceso hermenéutico o de análisis del discurso (entender, criticar, contrastar) en torno a cada núcleo temático; es decir, en la interpretación de las concepciones, tesis o propuestas de los distintos autores consultados. De dicha fase se tomarán las principales construcciones en términos interpretativos para dar paso a la siguiente fase denominada de construcción teórica.

Fase de construcción teórica: En esta fase se formalizan los resultados obtenidos en los anteriores procesos, mediante la realización de la construcción conceptual del texto final. Esta fase implica además, que el análisis crítico realizado derive en una construcción teórica que obedezca a la particularidad de la pregunta investigativa y a la particularidad del investigador. A pesar de que en un proyecto de pregrado no se pide que los resultados expresen un conocimiento nuevo en el campo del saber científico, se considera que la forma de articulación de las ideas que se expresan allí, mediadas por el proceso analítico e interpretativo, le otorgan un carácter académico valioso y digno de ser comunicado.

Fase de extensión y publicación: Consiste en dar a conocer los resultados del proceso investigativo, lo cual se lleva a cabo mediante la entrega del texto final en el último semestre del pregrado (abril de 2015). Además se intentará gestionar la presentación del mismo trabajo en espacios académicos como el salón de clase, presentación de trabajos de grado y Jornadas de Psicología.

Las anteriores fases, si bien implican una secuencia lógica, no necesariamente dependen de una secuencia temporal; en el mismo proceso, y de acuerdo con las necesidades de la investigación, algunas fases han coincidido en su desarrollo.

Por otra parte, la unidad de análisis estuvo compuesta por las ideas expresadas por Michel Foucault sobre la verdad subjetiva y la espiritualidad, y por las propuestas realizadas por el grupo interinstitucional de investigación “El método analítico y su aplicación a las ciencias sociales y humanas”, acerca de la psicoterapia de orientación analítica. Estas propuestas se encuentran

expuestas principalmente en los siguientes textos: “Hermenéutica del sujeto” (1994), “Estética, ética y hermenéutica” (1999), “Discurso y verdad en la antigua Grecia” (2004), “El coraje de la verdad” (2010), “Sobre una práctica psicológica basada en el método analítico” (1992), “El método analítico en la práctica psicológica” (1996), “Relaciones psicología – psicoanálisis: un estado del arte” (2007), “El objeto de la psicología: El alma como cultura encarnada” (2010), “El método analítico” (2010) y “La vida como un juego existencial. Ensayitos” (2012).

Finalmente, la técnica bajo la cual se desarrolló la presente investigación es el análisis documental, en el que el análisis del discurso se compone de cuatro fases no sucesivas: entender, criticar, contrastar e incorporar (Ramírez, 2012, pp. 195-197).

El contenido en términos generales

Este trabajo se encuentra compuesto por tres capítulos y sus respectivas conclusiones. Su modo de desarrollo parte de una contextualización de elementos históricos que se consideran necesarios para entender el objeto de indagación. A partir de esa contextualización se desarrollarán los planteamientos necesarios para comprender en qué consiste el método analítico y la psicoterapia de dicha orientación, especificando a su vez la razón por la cual se considera una práctica espiritual. Esto permitirá dar paso a un tratamiento sobre la noción de verdad subjetiva y concluir con la función de ésta en la psicoterapia de orientación analítica.

Así pues, en el primer capítulo denominado “Antecedentes históricos al objeto de indagación”, se abordarán algunas reflexiones en torno al alma que tuvieron lugar en la antigua Grecia. Con esto se pretende resaltar el pasado filosófico y ascético del cual proviene la psicología y que tendrá efecto sobre la noción de verdad subjetiva y sobre la psicoterapia que se expone.

Más adelante se trabajará el lugar que ocupó el alma tras la emergencia de la modernidad. Allí se resaltarán el modo en que el alma empezó a descartarse de las investigaciones científicas y el efecto que esto tuvo sobre la subjetividad y la espiritualidad.

A continuación, el hilo del texto permitirá adentrarse en la psicología como disciplina. En este apartado se definirá lo que se entiende por psicología y lo que se entiende por su objeto. Con estos planteamientos se pretende sentar las primeras bases que soportan la pertinencia de un tipo de psicoterapia que se definirá en el capítulo siguiente.

Posteriormente se abordará la relación existente entre la ciencia y la subjetividad. Con ello se podrá apreciar el lugar que ocupa la verdad subjetiva en la ciencia y la razón por la cual la espiritualidad y los abordajes ascéticos no son del interés de la ciencia.

Finalmente se presentarán dos orientaciones al interior de la psicología, aquella que surge de la modernidad y del interés científico radical, y aquella que se engendra en las reflexiones filosóficas en torno al alma y a la verdad subjetiva.

En el segundo capítulo denominado “Psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual”, se trabajará inicialmente aquello en lo que consiste el método analítico de acuerdo al grupo interinstitucional de investigación “El método analítico y sus aplicaciones en las ciencias humanas y sociales”. Allí se empezará a especificar las razones por las cuales la orientación analítica, como se entiende en este trabajo, es de orden espiritual.

A continuación se abordará en qué consiste la orientación analítica en la psicología. Se describirán los principales elementos que la constituyen y la particularizan como un modo de llevar a cabo la formación y el trabajo en la psicología.

Posteriormente se realizará un recorrido en retrospectiva sobre la psicoterapia. Se partirá de lo que se entiende por psicoterapia en la actualidad con el fin de comprender el modo en que opera. Seguidamente se abordará el momento histórico en el que la psicoterapia ingresa en el campo de la psicología. Y finalmente se expondrán algunos elementos que se encuentran en la etimología de la palabra terapeuta y terapéutica.

Finalmente se presentarán los principales fundamentos en los que se soporta la psicoterapia de orientación analítica, acentuando en la parte final las razones principales por las cuales esta modalidad de psicoterapia se considerará como una práctica espiritual. Sobra aclarar que la verdad subjetiva estará inscrita todo el tiempo en los análisis que se realicen.

Este trabajo finalizará, con un tercer capítulo denominado “Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual”. Este capítulo

constituirá los principales desarrollos con respecto a la verdad y tendrá la función de dar respuesta a la pregunta de investigación.

En primer lugar se expondrá la relación existente en la *parresía* y la verdad en la Antigüedad clásica. Se definirán las principales características que la componen, su relación con el cuidado de sí y con la espiritualidad. Para este propósito se utilizará como fuente principal las elaboraciones de Michel Foucault sobre la *parresía*.

A continuación se desarrollará de modo más general la relación que entre el cuidado de sí y la verdad se puede establecer en la Antigüedad clásica. Con este apartado se definirá el papel que ocupa el cuidado de sí y el conocimiento de sí como prácticas espirituales en dicha época. También se resaltaré el papel del maestro con respecto a la verdad y con respecto a dichas prácticas. En este apartado los planteamientos sobre “La hermenéutica del sujeto” serán la base fundamental de los desarrollos.

Seguidamente se expondrá la relación existente entre libertad, relaciones de poder y juegos de verdad a partir de los planteamientos foucaultianos. Cada una de estas nociones serán desarrolladas de acuerdo a las ideas de Michel Foucault y se buscará comprender el modo en que estas tres nociones se articulan con la verdad.

El último apartado de este trabajo dará respuesta a la pregunta de investigación. En este apartado se realizará una articulación que permita tener en cuenta la mayoría de aspectos

expuestos en este trabajo; dicha articulación permitirá a la vez, asignarle mayor sentido a la importancia de los temas expuestos a lo largo del texto.

Antecedentes históricos al objeto de indagación

Todo objeto de investigación científica es el resultado de un conjunto de sucesos históricos que le preceden y que se articulan de un modo particular hasta dar lugar a su emergencia. En este caso, la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual corresponde a un dispositivo que halla sus cimientos en las raíces mismas de la psicología, es decir, en las reflexiones filosóficas en torno a la *psyché* (alma). El modo en que este tipo de psicoterapia se ha desarrollado y la importancia que le otorga a la verdad subjetiva se encuentra íntimamente relacionado con el desarrollo mismo de la psicología.

Por tales motivos, el primer capítulo de este texto contemplará algunos elementos históricos que han sido cruciales para el desarrollo de esta modalidad de psicoterapia y para su privilegio de la verdad subjetiva. Se comenzará resaltando algunas reflexiones en torno al alma a partir de la tradición filosófica que subyace a la psicología, a continuación se abordará el cambio de estatuto que tuvo el alma con la emergencia de la modernidad, se continuará con la definición de psicología y de su objeto de estudio, el siguiente apartado será en torno a la ciencia y su relación con lo subjetivo, y finalmente se hará distinción entre la psicología como proyecto científico y como proyecto ascético.

La tradición filosófica: reflexiones en torno al alma

Mucho antes de que la psicología se constituyera como una disciplina con aspiraciones científicas, sus reflexiones eran realizadas desde perspectivas principalmente filosóficas. La

psyché (alma), afijo antepuesto a *logos* (discurso), era el objeto de indagación; importaba comprender su naturaleza, sus propiedades y los distintos modos de ocuparse de ella. A continuación se desarrollarán algunas concepciones acerca del alma que fueron influyentes para el surgimiento de la psicología⁴.

En su “Diccionario de Filosofía”, José Ferrater Mora distingue las concepciones primitivas acerca del alma de las concepciones clásicas que tienen lugar en la filosofía griega. Las primeras se caracterizaron por tres rasgos: el alma era entendida como un hálito de vida, como un fuego vital o como una sombra que solo era perceptible durante el sueño (1965a, p.75). Las segundas corresponden, principalmente, a las reflexiones hechas por tres filósofos de la antigua Grecia, Sócrates, Platón y Aristóteles.

Es importante mencionar que Sócrates a diferencia de Platón y Aristóteles, no se ocupó de la transmisión de sus reflexiones por medio de la escritura; lo que de él se conoce es a partir de la recreación que hicieron sus discípulos en distintos textos acerca de sus principales doctrinas. Una razón que puede explicar la no elaboración escrita por parte de Sócrates, consiste en que él privilegiaba la transmisión de sus concepciones a través del diálogo y de la

⁴ Se considera que la psicología como disciplina solo se configura cuando logra adaptar su objeto de estudio a los requerimientos científicos de la época y cuando ésta empieza a ser reconocida como tal. Aunque con muchas limitaciones, este momento se da tras la fundación del primer laboratorio de psicología en 1879 por Wilhelm Wundt; sin embargo, es posible apreciar que muchos autores ya habían llevado a cabo la construcción de discursos sobre la *psyché* y sobre el comportamiento humano, que independiente de sus modos de contrastación y verificación, fueron influyentes para la consolidación de la disciplina y para los modelos contemporáneos de la misma.

transformación dialéctica que propiciaba; además, en su proyecto de exhortar a los jóvenes al cuidado del alma y al camino hacia la virtud, “siempre reconoció la existencia de un saber esencial, correspondiente al campo de la *doxa* (opinión, saber no articulado), y al que no era posible acceder mediante enseñanza o instrucción” (Lopera, J., et al., 2007, p. 34).

El alma ocupa en las concepciones socráticas el lugar más importante en la realidad humana. Para él, el alma es la esencia misma del hombre, pues es la que le permite diferenciarse de cualquier otra cosa (Reale, G. & Antiseri, D., 1995, p.87); ésta hace al hombre capaz de razonar, pensar y ser ético, por lo cual, no es el cuerpo a lo que el hombre deberá asignar mayor importancia sino a aquello que lo hace ser único, su alma.

Esta importancia del alma es lo que le permite a Sócrates dirigir su vida hacia la exhortación al cuidado y cultivo de la misma. En los diálogos que llevaba a cabo con sus discípulos y también con quienes no lo eran, las reflexiones acerca del alma siempre estaban encaminadas a llevar a cabo su transformación para conseguir lo que se denominó la *areté* (virtud).

La virtud en la antigua Grecia, de acuerdo con Reale y Antiseri, “significa aquella actividad y modo de ser que perfecciona a cada cosa, haciéndola ser aquello que debe ser” (1995, p.88); en el caso de un perro, por ejemplo, su virtud consistía en ser un buen guardián. La virtud del hombre, entonces, correspondía a hacer su alma buena y perfecta por medio del conocimiento de sí y el cuidado de los otros. Para Juan Diego Lopera et. al., por ejemplo, la sabiduría a la que se accede por medio de la virtud estaba definida por un modo de obrar correcto, temperante,

bondadoso, entre otras características (2007, p. 34), que se ponía en acto en el proceso transformativo de sí mismo y de los otros.

El principal método que utilizaba Sócrates para el cuidado de su alma y para invitar a los otros al mismo propósito, era la mayéutica. De *mayeutikós*, que significa experto en partos, Sócrates retomó del oficio de su madre para describir su propio oficio: el arte de dar a luz la verdad (Lopera, Ramírez, Zuluaga & Ortiz, 2010, p. 66). Con este método inducía a sus interlocutores mediante preguntas y respuestas cortas a comprender la coherencia lógica de sus discursos y finalmente a reconocer su ignorancia.

El uso de la mayéutica que se enriquecía con las técnicas de la *elénctica* (indagación) y la *protréptica* (exhortación), permitía por un lado ejercer la labor del maestro que consistía en ayudar a los otros a alcanzar la virtud, y por otro lado permitía dar a la luz a la verdad que requería necesariamente el reconocimiento de la propia ignorancia. Es por esto que Sócrates desde su posición de *docta ignorancia*⁵ no se concentraba en transmitir un saber articulado, sino un camino apropiado para la adquisición de la virtud que en últimos términos posibilitaría el acceso a la *eudaimonía* (felicidad).

⁵ La *docta ignorancia* alude al reconocimiento de la propia imposibilidad de tener certeza sobre lo que se cree, pero es a la vez la afirmación de que se es sabio en la ignorancia. Esta actitud implica una profunda apertura a la verdad y a estar dispuesto siempre a someterla a examinación. En Sócrates, la *docta ignorancia* le posibilitaba transmitir una posición indogmática que se soportaba en que lo más importante no era aferrarse a ciertas concepciones, sino a estar siempre presto a buscar la verdad.

Finalizando con Sócrates, se continuará con Platón abordando su concepción sobre el cuerpo y el alma, el estatuto que le asigna al cuidado de la última y su finalidad.

En Platón la diferencia entre cuerpo y alma se profundiza. Si bien en Sócrates se puede apreciar el privilegio del alma, esto no es a costa de un desdén hacia el cuerpo; Jaeger Werner señala que Sócrates “no descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo hacían. Enseñaba a sus amigos a mantener su cuerpo sano por el endurecimiento y hablaba detenidamente con ellos acerca de la dieta más conveniente para lograrlo” (2001, p.58). Mientras que Sócrates consideraba al cuerpo como un instrumento que debía ser dominado por el alma, para Platón, el cuerpo representa el mayor impedimento para la vida real del alma.

Platón considera que el alma, que es creada por el Demiurgo, pasa por un proceso de transmigración (metempsicosis) antes de poder llegar al Hades. Durante este tiempo, el alma pasa por distintos cuerpos padeciendo las pasiones y gozos que los caracteriza. Solo cuando el alma logra un proceso de purificación que le posibilite el acceso a la virtud podrá reunirse con los dioses y las demás almas virtuosas.

Esta forma peyorativa de concebir al cuerpo le permite a Platón afirmar que, contrario a ser el receptor e instrumento del alma, el cuerpo es más bien “la tumba y la cárcel del alma, es decir, un lugar de expiación del alma (...) [que a la vez la corrompe con sus] amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y demencia (Reale, G. & Antiseri, D., 1995, pp.142-143).

Platón considera que dada la condición del alma, apresada en el cuerpo, el deber moral que tiene todo hombre es ejercer un proceso de purificación de sí que encuentra su finalidad en la trascendencia del mundo sensible al mundo de las ideas; el alma que es de esta última naturaleza debe desprenderse de los males adquiridos por el cuerpo y recuperar su connaturalidad con el mundo de lo inteligible.

A consecuencia de lo anterior, la purificación para Platón se consigue por medio de la búsqueda de la verdad a la cual se tiene acceso solo por la vía del conocimiento (Lopera, Manrique, Zuluaga & Ortiz, 2010, p.16). Conocer permite discernir la realidad sensible mediada por las distracciones del cuerpo, de la realidad suprasensible, es decir, de la verdadera virtud. Como se había expresado en párrafos anteriores, la virtud es entendida como la excelencia o perfección que debe conseguir el alma; dado que para Platón ésta es de naturaleza suprasensible en el mundo de las ideas, solo se alcanza la virtud cuando se pone en acto la esencia misma del alma, la capacidad de conocer la verdad⁶.

La anterior concepción que posee Platón acerca del alma se acentúa al afirmar que en primer lugar, el alma debe intentar en la medida de lo posible alejarse del cuerpo y en segundo lugar, alejarse del mundo (Reale, G. & Antiseri, D., 1995, p.143). Por una parte, mientras el alma esté apresada por el cuerpo, el hombre debe prepararse para la muerte, pues la muerte es la verdadera vida del alma; por otra parte, alejarse del mundo consiste en abandonar el mal que lo caracteriza por medio de la transformación que posibilita el camino a la semejanza de Dios.

⁶ En el capítulo denominado “Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual” se definirá de modo más profundo las nociones de verdad y verdad subjetiva.

Continuando con Aristóteles, se abordará su división de substancia en acto y en potencia, su noción de alma y los tipos de almas que él concibe.

Para Aristóteles, la substancia corresponde a “un cuerpo simple (...) que no es atributo de un sujeto” (1975, p.111). La materia es substancia en potencia en tanto es susceptible de tener forma. La materia, por ejemplo, es potencia de un mueble o de cualquier objeto que se pueda fabricar con ella. La forma es por su parte substancia en acto o entelequia, ya que corresponde al modo que adopta un objeto que antes solo era en potencia.

Un ser animado se distingue de un ser inanimado dado que el primero posee alma, siendo ésta la que le otorga la vida; esto ya que en la distinción entre materia y forma, algo que está vivo no es la vida, si algo está vivo es porque tiene alma, la cual, como se dijo, otorga vida a la materia (Reale, G. & Antiseri, D., 1995, pp.179). En un ser vivo pues, el alma es la substancia en acto mientras que el cuerpo es la substancia en potencia.

De acuerdo con Lopera, Manrique, et al., para Aristóteles el alma es “forma específica, causa inmanente, causa final, entidad definatoria y esencia de un cuerpo viviente” (2010, p.22). Es forma específica de un cuerpo viviente ya que lo determina al darle una forma, es causa inmanente ya que corresponde a las funciones inherentes que lo caracterizan y sin las cuales no podría vivir, es causa final ya que define la función a la que está determinado dicho cuerpo viviente, es entidad definatoria puesto que es por medio de la forma que un cuerpo se puede conocer y por lo tanto definir, y es esencia de un cuerpo viviente ya que ésta en sí misma lo

define. En su tratado “Acerca del alma”, Aristóteles terminará diciendo que “el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (1985, p.412a25).

Ahora, a diferencia de la concepción dualista con sus respectivos matices, por parte de Sócrates y Platón; Aristóteles considera que el alma y el cuerpo son entidades inseparables, pues en la distinción que hace entre cuerpos con vida y cuerpos sin vida, los primeros se caracterizan porque poseen un alma que les otorga las propiedades antes mencionadas. Un cuerpo vivo no puede serlo sin el alma, no porque ambos se puedan separar como lo vivo y lo no vivo, sino porque es el alma la que le otorga la esencia a dicho cuerpo para que sea definido como tal; ésta no puede ser entelequia sin un cuerpo y éste no puede ser vivo sin el alma. Acerca de lo anterior dice Aristóteles:

En efecto: dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras —bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas— y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que *el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo*⁷. (...) Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo. (1985, pp. 414a15-25)

⁷ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

Para finalizar con los presupuestos de Aristóteles, éste distingue tres tipos de alma de acuerdo a las funciones vitales de los cuerpos. La capacidad de nacimiento, nutrición y reproducción es considerada alma vegetativa; la capacidad de sensación y movimiento que a la vez tiene las características anteriores es considerada alma sensitiva; y las capacidades de conocimiento, deliberación y elección sumadas a las anteriores constituyen el alma intelectual o racional. El alma vegetativa corresponde a las plantas, la sensitiva a los animales y la intelectual a los seres humanos.

Ahora bien, es posible destacar dos elementos de estas concepciones acerca del alma que han sido de gran influencia para el desarrollo de la psicología. El primero concierne a la orientación espiritual que se desprende del cuidado de sí, y el segundo, corresponde a la relación cuerpo-alma que tendrá efectos sustantivos en las futuras reflexiones en torno al objeto de la psicología.

De acuerdo con Michel Foucault, la filosofía puede denominarse como una forma de pensamiento que se interroga por aquellos modos en los que un sujeto puede alcanzar la verdad; la *espiritualidad*, por su parte, alude a “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (2002, p. 33). Esta espiritualidad es palpable en la exhortación socrática y en la demanda moral platónica del cuidado del alma como medio para alcanzar la virtud.

El alma, como se ha visto, representaba para la filosofía clásica aquello que le permite al sujeto distinguirse de cualquier otra cosa, razón por la cual era necesario ocuparse de ella,

cuidarla y cultivarla. La espiritualidad configura en esta vía el modo en que un sujeto se retrotrae en sí mismo (Foucault, 2002, p. 30) para emprender una elaboración de sí en la cual, las renunciaciones, las conversiones, el conocimiento de sí, entre otras prácticas, se configuran como el precio a pagar para tener acceso a la verdad.

La importancia de la espiritualidad para la psicología radica en que este tipo de abordaje del alma que implicaba una *askesis* (ascesis) subjetiva, es decir, una purificación del alma mediante un conjunto de prácticas, fundaría al interior de esa disciplina una orientación con dichas características. Es posible apreciar en la actualidad diversas propuestas psicoterapéuticas que privilegian dicho proceso de transformación subjetiva, en los cuales se enfatiza en el componente subjetivo, esto es, en la experiencia particular que cada sujeto ha vivido para constituirse de un modo determinado y en el proceso particular que debe vivir para acceder a ciertas modificaciones.

Este tipo de abordaje espiritual acerca del alma, emergente en la antigua Grecia y que fundaría la orientación ascética en la psicología, destaca un elemento de mayor relevancia para este trabajo y que constituye su principal objeto de investigación, *la verdad subjetiva*⁸. Con la espiritualidad, que como se ha dicho corresponde a un proceso de ascesis subjetiva, aquello que

⁸ A lo largo de este capítulo, la verdad subjetiva será el marco de análisis de los distintos temas, sin embargo, se realizará un abordaje explícito y profundo sobre esta noción en el capítulo denominado “Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual”. En este capítulo se podrá apreciar cómo la verdad subjetiva se encuentra relacionada con otro tipo de nociones como la *parresía* filosófica, el cuidado de sí, el conocimiento de sí; y cómo se configura a partir de ciertos juegos de verdad que se han establecido a lo largo de la historia.

se pone de relieve es un proceso de transformación, en el cual un sujeto ejerce un trabajo sobre sí, para acceder a un tipo de saber no generalizable, un tipo de saber que solo le concierne a él. En el siguiente apartado se abordará el cambio de estatuto que se le asigna al alma y con ello a la verdad subjetiva con la emergencia de la modernidad.

Ahora, con respecto a la relación cuerpo-alma, su importancia para la psicología reside en que el modo de entender esa relación, determinaría a la vez una posición con respecto al objeto de estudio de dicha disciplina. El privilegio de uno sobre el otro, el rechazo de uno de los dos o la articulación entre ambos delimitaría de distintos modos el campo de conocimiento sobre el cual se soportarían las explicaciones en torno a la psicología.

Siguiendo a Luz Mery Zapata, existirían posiciones dualistas y monistas con respecto al alma. El dualismo psicofísico consiste en la concepción de que el alma y el cuerpo son entidades separadas; mientras que algunos consideran que ambas entidades permanecen separadas (paralelismo psicofísico), otros sostienen que ambas se influyen a pesar de mantenerse independientes (interaccionismo). Las posturas monistas son aquellas que privilegian una de las dos entidades, incluso, hasta el punto de descartar la existencia de la otra; así, algunos afirman que solo existe el alma y que el cuerpo sería una ilusión (monismo idealista), mientras que otros sostienen que si existe alguna concepción de alma, primero tuvo que haber pasado por la vía de los sentidos (monismo materialista) (1995, p.8).

Desde otra perspectiva que se abordará de modo más profundo en el apartado “El alma: cultura encarnada”, se concibe, de un modo similar a Aristóteles, una relación monista dialéctica con respecto a ambas entidades. Esta relación consistiría en que el cuerpo y el alma son

entidades interdependientes, dialécticas y tienen como producto la constitución de un ser humano.

Para finalizar, es importante entonces resaltar el pasado filosófico que subyace a la psicología como disciplina con aspiraciones científicas y la tradición espiritual sobre el abordaje del alma; en el siguiente apartado se expondrá la modificación que trajo consigo el advenimiento de la modernidad y el estatuto del alma para la ciencia.

La modernidad y el menoscabo del alma

En el apartado anterior se pudo apreciar las principales características de la tradición espiritual que surgió en la antigua Grecia y que tendría gran influencia para el desarrollo posterior de la psicología. También se señalaron las distintas concepciones que entre cuerpo y alma se han desprendido de las reflexiones filosóficas. A continuación se desarrollarán los principales efectos que tuvo el surgimiento de la modernidad y del método científico para las nociones de alma, espiritualidad y verdad subjetiva.

Tras casi diez siglos de dominio político⁹ por parte de la iglesia cristiana, el renacimiento emerge como un movimiento cultural que pone en tela de juicio las doctrinas impuestas por

⁹ Este dominio político implicaba a la vez un dominio sobre la verdad, sobre aquello en lo que se debía y no se debía creer. Un dominio sobre el pensar y el hacer que encontró para su mantenimiento técnicas crueles como la inquisición.

dicha institución. Durante la Edad Media, la razón se había mantenido como una vía para alcanzar el conocimiento aunque subordinada a la supremacía de la fe. Personajes como San Agustín y Santo Tomás de Aquino fueron los grandes pensadores que se ocuparon de darle un cuerpo consistente a la teología cristiana recurriendo principalmente a los filósofos de la antigua Grecia.

De acuerdo con James Brennan, en el siglo V San Agustín se sirvió principalmente de las doctrinas platónicas para el enriquecimiento de la religión cristiana obteniendo así dos grandes logros: el primero correspondió a la “cristianización” de la filosofía griega tras acentuar la relación entre cuerpo y alma desarrollada por Platón; bajo esta perspectiva, consideró a los sentidos como fuente de error y definió al alma como la posibilidad de un encuentro con el amor de Cristo a través de un profundo repliegue sobre sí. El segundo logro correspondió a la relación que introdujo entre Iglesia y Estado, pues consideraba que la Iglesia que encarnaba a la ciudad de Dios, era la vía predilecta para conducir el gobierno romano a través de la bondad y la espiritualidad. Las ideas de este santo perduraron durante la Edad Media, lo que implicó que el pensamiento durante esta época se diera en un contexto platónico religioso (1999, p.46).

Durante ocho siglos el mundo de occidente padeció diferentes sucesos: las cruzadas, el oscurantismo, la inquisición y un poder implacable por parte de la Iglesia cristiana. Fue hasta el siglo XIII, ochocientos años después de San Agustín, que Santo Tomás de Aquino emprendió la tarea de “conciliar sistemáticamente las enseñanzas de Aristóteles sobre la metafísica y el alma con la teología cristiana” (1999, p.64); el resultado de dicha articulación es conocido como la

escolástica y tiene como gran resultado la aceptación de la fe y la razón (no solo la primera) como las vías para acceder a la verdad.

A consecuencia de lo anterior, el conocimiento por la vía de la razón empezó a tomar fuerza en detrimento del conocimiento por la vía de la fe, y se inició un periodo de reflexiones en el que la conformación de una *episteme* (conocimiento articulado) era el foco de atención. Con el renacimiento como movimiento cultural, el gusto por las artes, la música y la literatura, se produjo en occidente un despertar intelectual que ubicaba a la fe en un lugar cada vez más bajo como forma de acceder a nuevos conocimientos.

Continuando con Brennan, tras el renacimiento, los siglos XVI y XVII constituyeron un periodo transitorio para la emergencia de la modernidad dado que el empirismo se presentaba como un método de abordar la realidad que ofrecía un importante valor demostrativo en contraste con las formulaciones que partían de la fe y de la metafísica (1999, p. 76).

Con el surgimiento de la modernidad en el siglo XVII, las reflexiones en torno al alma tomaron un rumbo distinto a la especulación filosófica y religiosa. De acuerdo con Lopera, Manrique, et al., durante esta época:

Los nuevos descubrimientos basados en la observación y matematización rigurosa de la realidad, y su formalización en teorías contrastables que nada tenían que ver con explicaciones de tipo metafísico o religioso,

contribuyeron a la exigencia de elaborar conocimientos sistemáticos sobre todas las esferas de la realidad. (2010, p.83)

Estos descubrimientos provenientes de la astronomía, la física, la biología y la óptica, condujeron al establecimiento de un nuevo método para la investigación científica, el método hipotético-deductivo. El éxito que manifestaba la utilización de dicho método en las ciencias antes mencionadas, produjo que éste fuera considerado como el medio idóneo para el abordaje de cualquier fenómeno. Así, la experimentación que consistía en la observación de los fenómenos con la intención de establecer hipótesis y generar leyes científicas, se configuró en el camino para la producción de conocimiento verídico y digno de reconocimiento (Lopera, Manrique, et. al., 2010, p.83).

Con la intención de saber la validez de las teorías que se habían construido acerca del alma y su relación con el cuerpo, las reflexiones psicológicas se empezaron a servir del método científico y de sus distintas técnicas. La psicología¹⁰, por lo tanto, emprendió el camino para adherirse a los criterios científicos de la época (siglo XVIII), para lo cual debió modificar su objeto de estudio que evidentemente estaba constituido por una tradición metafísica sobre la realidad humana, tradición metafísica que impedía la experimentación objetiva sobre los fenómenos psíquicos.

¹⁰ Como se expresó anteriormente en una nota al pie, se considera que la psicología solo se constituye como disciplina tras el reconocimiento por parte de una comunidad científica. Aún en el siglo XVIII, las reflexiones psicológicas no conformaban un discurso que le permitiera acceder a dicho calificativo. Sin embargo, las adaptaciones del objeto de estudio al método hipotético-deductivo se inclinaban cada vez más a que ésta pudiera acceder a dicho título.

Siguiendo a Lopera, Manrique, et al., los debates sobre el objeto de la psicología tuvieron dos vías: la primera consistía en definir qué elementos del alma podrían ser susceptibles de experimentación y la segunda, en cambiar de objeto por otro más susceptible de ser observado. Sin embargo “en cualquiera de los dos casos, las soluciones suponían la ruptura con la tradición ascética heredada de los griegos” (2010, p. 90).

De este modo, las reflexiones psicológicas sobre el cuerpo y el alma se inclinaron por aquello que pasaba en el cuerpo, desestimando poco a poco el papel del alma que tan importante había sido en la tradición griega. Para entonces, la naturaleza inmaterial del alma que impedía su adaptación a los rigores del método científico no seducía a aquellos que querían hacer de la psicología un proyecto científico; mientras que otros conservaron la tradición ascética heredada de los griegos manteniéndola hasta el día de hoy.

La preponderancia del cuerpo y el menoscabo del alma significaban el triunfo del monismo materialista, que también bajo el nombre de positivismo soportaba la idea de que la verdad podría ser encontrada con el uso más preciso del método científico. Esta forma de entender la realidad plantea que “la verdad es la captación intelectual de la esencia de algo” (Manrique, 2009, p.2), lo cual suponía que la verdad estaba oculta y simplemente habría que utilizar el método apropiado para descubrirla.

Siguiendo ese modo de entender la realidad, las explicaciones psicológicas del comportamiento humano se centraron en objetos empíricos (adaptables a la experiencia), susceptibles de ser observados, medidos, cuantificados y matematizados; en consecuencia, la

experimentación se convirtió en el método por excelencia de la ciencia, pues su uso prometía una comprensión más fiel sobre el universo, tanto así, que llegó a pensarse que con su uso se podría llegar a un conocimiento acabado de la realidad (Lopera, Manrique, et al., 2010, p. 89).

No obstante lo anterior, la ciencia ha ido modificando su forma de entender la realidad, asumiendo por ejemplo que el conocimiento es inacabado y siempre está sujeto a nuevas modificaciones y formas de interpretar la realidad. Aunque aún se mantiene una fuerte corriente positivista al interior de las ciencias, un importante terreno de la comunidad científica está de acuerdo en que el conocimiento de esta índole se puede calificar en términos de validez y no de verdad (Lopera & Roldán, 1992, p.12), lo que implica no hablar de un conocimiento acabado sobre la realidad sino de un conocimiento que cumple, hasta el momento y de la manera más rigurosa, con los criterios de consistencia y eficacia de la ciencia.¹¹

Ahora, teniendo en cuenta la nueva orientación de las reflexiones psicológicas a partir de la emergencia de la modernidad, el alma deja de ser objeto de indagación para aquellos que iniciaron un proyecto científico. La imposibilidad de ser abordada de acuerdo a los lineamientos del método hipotético-deductivo y la elección de realizar las investigaciones únicamente bajo el marco de dicho método, trajo consigo para la psicología por lo menos tres consecuencias no de poco valor.

¹¹ En el apartado “La ciencia y lo subjetivo” se desarrollarán algunas propiedades importantes con respecto a la ciencia, el método científico y sus relaciones con lo subjetivo.

La primera consecuencia consiste en que las investigaciones en torno al comportamiento humano (ya no sobre el alma) empezaron a privilegiar explicaciones de orden biológico o fisiológico. Un ejemplo de esto es la emergencia de la frenología desarrollada por el neuroanatomista alemán Franz Joseph Gall, quien en el siglo XIX sostenía que era posible determinar el carácter y personalidad de un individuo a partir de “la configuración de los hemisferios y la forma del cerebro” (Canguilhem, 1997, p. 19). Posteriormente se desarrollaron teorías que pretendían encontrar la génesis del pensamiento en el cerebro, derivando así en las explicaciones localizacionistas que luego darían paso a las neurociencias actuales. Estas últimas se han caracterizado por explicar el comportamiento humano de acuerdo a los genes, sustancias neuroquímicas y sus respectivas conexiones; no alejándose mucho del antiguo presupuesto por parte del médico francés Pierre-Jean-Georges Cabanis, “para quien el cerebro secreta el pensamiento como el hígado la bilis” (Canguilhem, 1997, p. 19).

La segunda consecuencia consiste en que al menoscabar el papel del alma para la psicología, ésta pierde a la vez una parte importante de su tradición espiritual y ascética que tanto se había difundido en la antigua Grecia; y aunque la tradición se mantuvo de manera tenue, aquellos que optaban por un abordaje experimental empezaron a descalificar y a juzgar de modo peyorativo los abordajes espirituales. Para éstos, el alma correspondía a una realidad de la cual debían encargarse la metafísica, saber para el cual el establecimiento de leyes científicas no era su labor.

Y la tercera consecuencia consiste en que al dejar de lado la tradición espiritual, se difumina en las investigaciones sobre el comportamiento humano el valor que se le asignaba al

saber subjetivo; es decir, a este tipo de conocimiento que contrario a la *episteme* (conocimiento articulado) se denominaba en la antigua Grecia como *doxa* (opinión, saber no articulado) (Lopera, et al., 2007, p. 34). Este saber subjetivo, como se ha expresado, responde a una estructura interna que le impide un grado de formalización y generalización como el de la *episteme*.

Desde la modernidad, con el afán de establecer leyes científicas que operen como una regularidad, es decir, como un hecho que se puede encontrar una y otra vez en una generalidad, el proceso subjetivo para acceder a la virtud se hace irrelevante e innecesario; sin embargo, el desarrollo de las investigaciones empezaría a revelar las profundas dificultades que implicaba comprender la realidad del ser humano dejando de lado el componente subjetivo. En el apartado siguiente se abordarán algunos planteamientos que explican la necesidad de contar con dicho componente en el estudio de la psicología.

El alma: cultura encarnada

En el apartado anterior se pudo apreciar que con la emergencia de la modernidad iniciaron a la vez las primeras tentativas de hacer de la psicología un discurso científico. También se pudo apreciar que el uso del método hipotético-deductivo se convirtió en la principal forma de abordar la realidad, hecho que trajo consigo la desestimación del alma y la ruptura con la tradición filosófica que tanto había insistido en las prácticas espirituales para el acceso a la virtud. La verdad subjetiva queda relegada por aquel tipo de conocimiento que es susceptible de

ser formalizado, generalizado y matematizado; mientras que las investigaciones psicológicas, ahora sobre el comportamiento humano, se centraron en el estudio del cráneo, del cerebro y en la localización de las funciones psicológicas en estos.

Ahora bien, mientras la biología y la fisiología eran utilizadas como las fuentes principales para la explicación del comportamiento humano, simultáneamente surgían los primeros modelos que constituirían las bases para el establecimiento de las escuelas contemporáneas de la psicología. Para Lopera, Manrique, et al., estos modelos eran la experiencia inmediata desarrollada por Wilhelm Wundt, la vida psíquica propuesta por Wilhelm Dilthey, el alma inconsciente trabajada por Sigmund Freud y la conducta observable propuesta por John Watson (2010, capítulo 5).

Para Wilhelm Wundt, el objeto de estudio de la psicología debería ser la experiencia inmediata que consistía en aquellas sensaciones y procesos que se producían en un sujeto tras la aplicación de un estímulo. El método que utilizaba para sus investigaciones era la experimentación mediante la introspección, ésta le permitía observar los procesos que se activaban y la manera en que se expresaban tras la aplicación de un estímulo determinado.

A pesar de que este abordaje comprendía una clara pretensión científica, poseía dos dificultades no de poco peso; en primer lugar el método solo permitía investigar los procesos básicos como la sensación, percepción, atención y memoria, dejando de lado los procesos de orden superior; y en segundo lugar, las investigaciones no podían ser controlables completamente por el investigador (requerimiento necesario para la experimentación), pues al

encontrarse con apreciaciones diversas, muchas veces contradictorias, con respecto a los estímulos, Wundt no podía definir el grado de veracidad de éstas (Lopera, Manrique, et al., 2010, pp. 96-97).

Wilhelm Dilthey, por su parte, consideraba que la psicología era una ciencia del espíritu, por lo cual, un abordaje similar al de las ciencias naturales era ineficaz. Para él, las ciencias naturales son explicativas puesto que permiten establecer saberes mediante una lógica causal en la que ciertas hipótesis pueden corresponderse mediante inducción a ciertas experiencias (Lopera, et al., 2007, p.60); mientras que las ciencias del espíritu, entre ellas la psicología, no se encuentran sujetas a la causalidad de las ciencias naturales, su forma de abordaje debe ser descriptiva o comprensiva y el método a utilizar sería la historicidad. Dilthey destaca pues, que el objeto de la psicología debería ser la vida psíquica, que mediante un proceso comprensivo permitiría “la descripción y [el] análisis de una conexión que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma” (1945, p.236).

Sigmund Freud, por otra parte, descubrió que a la consciencia le subyacen procesos de orden inconsciente que cumplen un papel fundamental en la vida anímica de los individuos. Siguiendo con Lopera, Manrique, et al, Freud se encargó de crear un método científico para el tratamiento del alma denominado psicoanálisis, el cual tenía como propósito una ascensis subjetiva que le permitiera al individuo recobrar sus capacidades para amar y trabajar (2010, p. 103). En la creación de este método, Freud se encargó de estudiar la naturaleza de las neurosis y consiguió comprender que los síntomas de los pacientes se debían a procesos inconscientes que se remontaban a la niñez. Para el abordaje del material inconsciente Freud utilizó una técnica que

denominó la asociación libre, dicha técnica consistía en que el paciente verbalizara todo aquello que se le ocurriera sin omitir aquello que pareciera desagradable o falto de sentido. Esta técnica prometía que el material que reposaba en el inconsciente fuera aflorando con el fin de que el paciente pudiera analizar la significación de dichos elementos para su vida. (Lopera, Manrique et al; 2010, p. 104).

John Watson, consideraba a la psicología como una rama experimental de las ciencias naturales que no necesitaba del uso de la consciencia para conseguir sus propósitos. Su objeto de estudio era la conducta observable y su meta teórica implicaba la predicción y el control de la conducta (Gondra, 1982, p. 400). Watson sostenía que la conducta de los seres humanos estaba determinada por los estímulos provenientes del ambiente, esto le permitió estructurar su teoría por medio del modelo de estímulo-respuesta que consistía en que cada estímulo que se le aplicara a un sujeto daba como resultado una respuesta (conducta) determinada. De este modo Watson propuso que toda conducta podría ser manipulada y modificada por medio de su modelo (Lopera, Manrique, et al; 2010, p. 108), tras un proceso de condicionamiento clásico que por la época desarrollaba el fisiólogo ruso Iván Pávlov.

Ahora bien, estos cuatro modelos, como se dijo antes, conforman la base de las escuelas contemporáneas de la psicología. Sobre estas teorías que a su vez se soportan en concepciones filosóficas, ideológicas, políticas y epistemológicas, se erigen los proyectos actuales que han considerado como su objeto de estudio la conducta, el comportamiento, el yo, la personalidad, la mente, entre otras. Esto ha traído consigo un problema epistemológico para la psicología dado que su multiplicidad de objetos pone en duda la definición misma de dicha disciplina. Esta

dificultad ha generado profundas críticas en el ámbito científico y filosófico, generando a la vez disputas entre las distintas escuelas que, en muchas ocasiones, consideran su propuesta como la única válida para la psicología.

La pregunta por lo que define a la psicología se ha considerado, en algunos casos, un falso problema o un asunto inabordable. En las facultades de psicología aún se escucha afirmar, por ejemplo, que no queda otro remedio que reconocer la imposibilidad de hablar de “La psicología”, puesto que lo que se puede encontrar al interior de esta disciplina es un conjunto de psicologías que poseen diferencias muy marcadas. También se afirma, por ejemplo, que la psicología aún no cuenta con un paradigma establecido que, en términos de Thomas Khun, proporcione un conjunto de problemas bajo los cuales operen las distintas escuelas al interior de la misma. Los debates, pues, en torno al tema se han centrado principalmente en aquello que diferencia a las corrientes de la psicología que en aquello que las hace caber bajo el mismo nombre.

Este trabajo, al preguntarse por la función de la verdad subjetiva en una modalidad de psicoterapia que se ha denominado de orientación analítica, no descarta estos interrogantes como las bases sobre las cuales se instituyen no solo este tipo de psicoterapias sino toda investigación y producción de conocimiento psicológico en la actualidad. Por ello, se considera pertinente aclarar que preguntarse por aquello que define a la psicología no solo tiene la intención de comprender cuál es el objeto de indagación en una psicoterapia, sino a la vez abordar una concepción sobre el objeto que no deje por fuera ninguna de sus orientaciones y que se constituye como una propuesta incluyente y pluralista.

En su texto “El objeto de la psicología: el alma como cultura encarnada”, el grupo de investigación “El método analítico y sus aplicaciones en las Ciencias Sociales y Humanas”¹², se preguntan por aquello que tienen en común las escuelas de la psicología. Allí afirman que lo que comparten es un campo o un asunto en el que confluyen; mientras que se distinguen por las intenciones, propósitos, métodos y énfasis en el abordaje de dicho asunto. Al respecto señalan:

Diremos entonces que lo que tienen en común todas las escuelas de psicología es el objeto: el alma (*psyché*), y que las diferencias radican en el modo de entenderlo y en las concepciones antropológicas, filosóficas, científicas, epistemológicas e ideológicas que sustraen su descripción, conceptualización, explicación y abordaje (...). Sostendremos entonces que el objeto de la psicología es el alma, la *cultura encarnada*, que definiremos como el resultado del proceso de sujetación del individuo a la cultura, esto es, de la estructuración o conjugación entre lo biológico humano y las instituciones sociales creadas por el lenguaje, proceso que se consolida en la forma humana propiamente dicha. (Lopera, Manrique, et al., 2010, pp. 207-208)

Los autores señalan que el alma, entendida desde esta perspectiva, no es una realidad que esté dada con tan solo el nacimiento, pues requiere de un proceso de estructuración bajo el cual operan un conjunto de factores que se han denominado *ejes*

¹² “El método analítico y su aplicación a las ciencias sociales y humanas”, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia y a la Escuela de Administración de la Universidad EAFIT.

causales de lo psíquico. Como su nombre lo indica, estos factores aluden a la causa de todo fenómeno psíquico y, por supuesto, de la constitución misma de la *psyché*.

Los *ejes causales de lo psíquico* pueden ser de tres tipos: biológico, discursivo y ocasional; que a su vez se dividen en dos ejes, *singular* o individual, y del *entorno* o ambiental (Ramírez, 2012, p.35).

Empezando con el factor biológico, su eje singular corresponde a lo constitucional que para Carlos Arturo Ramírez alude al “organismo del individuo con sus particularidades fisiológicas, ya sean genéticas (cromosómicas), heredadas de los padres o adquiridas a lo largo de la vida” (2012, p. 35); mientras que en el eje ambiental corresponde a lo ecológico que alude al “medio ambiente biológico, esto es, la geografía, el clima, la alimentación, el entorno físico” (Ramírez, 2012, p.35).

Continuando con el factor discursivo, su eje singular corresponde a lo subjetivo que consiste en “las combinaciones significantes singulares que se van articulando a lo largo de la historia individual constituyendo un sujeto único, con un discurso singular y una forma peculiar de *goce*¹³” (Ramírez, 2012, p. 35). En su eje ambiental, por su parte, corresponde a lo grupal, que Ramírez define como “el entorno discursivo que rodea al sujeto. Discurso de la familia, el barrio, la ciudad, la comunidad, el país, la cultura, la civilización. Lo que se llama un discurso cultural, transmitido mediante las instituciones y el lenguaje: *intersubjetivo*” (2012, pp. 35-36).

¹³ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

Y finalizando con el factor ocasional, su eje singular corresponde a lo accidental definido como “las contingencias singulares que determinan la suerte o destino personal. Accidentes, encuentros o desencuentros con un *real*¹⁴, a veces inesperado” (Ramírez, 2012, p36). En lo ambiental, corresponde a lo circunstancial que alude a “la *tyché* ambiental. Las catástrofes, circunstancias del entorno no determinadas por lo ecológico o lo cultural sino por ‘la fortuna’ o el azar” (Ramírez, 2010, p. 36).

Para Lopera, Manrique, et al., el factor ocasional en sus dos ejes, no obstante da lugar a la elección subjetiva, pues se estaría tentado a afirmar que lo ocasional (o cualquiera de los otros dos) podría determinar al sujeto sin que éste pueda tomar posición alguna; por el contrario, ellos afirman que la elección subjetiva está mediada por la posibilidad de elegir contando con las limitaciones o condiciones que estipulen los seis ejes ya mencionados (2010, p. 211).

Los autores señalan además, que existe una relación de interdependencia entre los seis factores mencionados, pues en cada fenómeno psíquico todos intervienen; sin embargo no siempre todos tendrán el mismo valor o importancia, pues en varios casos algunos factores son más decisivos que los otros. En este sentido, también se puede apreciar que en el estudio de la psicología, las escuelas pueden asignar mayor énfasis en algunos factores, centrando sus investigaciones por ejemplo, en el factor biológico. No obstante lo anterior, es conveniente no descartar ninguno de los factores e intentar examinar la influencia de cada uno en los distintos fenómenos psíquicos que se deseen estudiar.

¹⁴ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

Ahora bien, se ha expuesto hasta el momento una concepción sobre el objeto de la psicología que correspondería al alma como el resultado de la conjugación entre lo biológico humano y las instituciones sociales creadas a partir del lenguaje. También se señaló que, desde esta perspectiva, el alma no está dada desde un principio, sino que obedece a un proceso de estructuración en el cual, al igual que en todo fenómeno psíquico, intervienen factores biológicos, discursivos y ocasionales. Pues bien, existen tres campos de estudio con respecto al alma en los cuales se centran las investigaciones al interior de la psicología, estos son la estructuración, la estructura y sus efectos.

La estructuración corresponde al proceso mediante el cual el neonato empieza a vivir un proceso de socialización donde poco a poco y a través del discurso de sus cuidadores se le transmite la cultura hasta que éste consigue incorporarla y quedar sujeto a ella. Tras este proceso se produce una estructura subjetiva que corresponde a un conjunto de elementos articulados de un modo particular que obedecen a distintas leyes; el modo de articulación de esta estructura le otorgará características particulares que mediado por la elección subjetiva y por la operación de los factores antes mencionados, le permiten a cada sujeto adoptar un lugar en la existencia. Finalmente, los efectos aluden a “aquellas acciones y re-acciones que se presentan a consecuencia de la forma particular como la estructura funciona” (Lopera, Manrique, et al., 2010, p.235) y que puede denominarse bajo el nombre de comportamiento.

Para finalizar, Juan Diego Lopera y Luz Marina Roldán consideran que existen distintos discursos sobre el proceso de sujetación, algunos pueden ser de orden filosófico como se apreció en el primer apartado de este capítulo, otros pueden ser de orden religioso, mientras que otros de

orden científico. Ellos consideran que cada uno de estos discursos establece ciertos criterios que determinan la veracidad de sus concepciones, hallando así en la religión cristiana, por ejemplo, la fe como el principal factor definitorio (1992, p.10). Del discurso que la psicología tiene acerca del proceso de sujetación se desprenden dos proyectos que se abordarán al final de este capítulo, un proyecto epistémico y otro ascético; por lo pronto se expondrá a continuación los criterios que establece la ciencia para definir la validez de las concepciones y la relación que esto tiene como la subjetividad.

La ciencia y la subjetividad

Como se señaló en el apartado anterior, el proceso de sujetación es abordado desde perspectivas filosóficas, religiosas y científicas, teniendo cada una de estas ciertos criterios para definir la validez de sus presupuestos. Este apartado se ocupará de la ciencia, su método, sus criterios que definen la validez de los presupuestos, sus propiedades y su relación con la subjetividad.

El ser humano, inmerso en una lógica discursiva configurada por el lenguaje, ha intentado desde siempre hacerse a una respuesta sobre la causa y funcionamiento de la realidad. De esta indagación permanente, el ser humano ha establecido distintos modos de saber, esto es, una cierta forma de ligazón entre los significantes (Eidelsztein, 2008, p. 18) que conforman la lengua a la cual pertenecen. Estas formas de ligazón produjeron en principio las más ricas

mitologías y creencias bajo las cuales se fundaron diversas representaciones que le dieron cuerpo a las primeras culturas de la humanidad.

No obstante, la forma en que se articulan los significantes, pareciera ser, cuenta con una importante posibilidad de creación que no agota sus expresiones. Con la filosofía de la antigua Grecia, se funda una profunda relación entre la razón y la coherencia que hace del saber una *episteme*, es decir, un saber articulado que debe responder a ciertos criterios de rigurosidad los cuales no se encontraban en la mitología ni en sus formas de producir un saber. En Aristóteles es posible apreciar esta importante tentativa de establecer un saber que permita sistematizar el conocimiento y otorgarle un ordenamiento consistente a la naturaleza.

La religión por su parte, constituye en principio, una forma de saber mítico que posteriormente al servirse de la filosofía, instaura una relación entre la fe y la razón siendo superior, sin embargo, la primera a la segunda. La escolástica como se dijo anteriormente, fue el contexto en el que la razón tuvo un lugar ante la fe en el predominio de la religión cristiana durante la Edad Media; no obstante, el valor que poseía la razón como fuente de conocimiento cada vez se hizo más prometedor que la fe, la cual se basaba en concepciones carentes de ser probadas. El debilitamiento de la fe se agudiza con el nacimiento de la modernidad y el predominio del saber por la vía de la razón.

Así, la ciencia es probablemente el principal producto del lugar ocupado por la razón en la edad moderna. El establecimiento del método hipotético-deductivo, que permanece en la actualidad, corresponde a la forma más rigurosa para hacer del saber un discurso formal y

coherente, que no solo le ha permitido al ser humano una adquisición de un cierto conocimiento sobre la realidad, sino también los medios que requiere para influir sobre ésta.

Pero lo que se entiende como científico no cuenta con una definición unívoca; ello depende de la concepción que se tenga de ciencia en una época determinada. Así, es posible apreciar que la forma en que el ser humano ha entendido la realidad, también ha determinado el modo en que ésta se debe abordar; por esta razón expresa el físico alemán Werner Heisenberg, “la realidad objetiva se ha evaporado y lo que nosotros observamos no es la naturaleza en sí, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de interrogación” (Salcedo, 2012, p.19). Esta frase alude, por ejemplo, a la concepción positivista según la cual la realidad (objeto) existe independiente del ser humano (sujeto), y utilizando el método adecuado se podrá acceder a una verdad objetiva, esto es, una verdad última y acabada sobre las cosas; lo que señala Heisenberg es el decaimiento de esa tesis, para afirmar que el papel del sujeto investigador y de su método es absolutamente influyente en lo que se observa.

Es por esto que la concepción sobre la realidad desde la que se emprenda una investigación, determinará a la vez métodos, criterios y en últimos términos, discursos catalogados como científicos y no científicos. Hecha esta salvedad, es posible afirmar, en términos de Ramírez, que la ciencia es “un conjunto de conocimientos articulados que resultan de la aplicación del método científico, de acuerdo con los requerimientos de la comunidad científica de una época” (Abril/junio, 1991, p. 35).

La vía o camino que se utiliza para la producción de conocimiento de orden científico es denominado método científico. Este método de acuerdo con Lina Marcela Gil, corresponde a un modo de proceder estrictamente humano ya que integra la experiencia y el discurso como una operación dialéctica en la que ambos órdenes se transforman (1996, p.8). Es así como el método científico puede ser definido como “la contrastación dialéctica entre la teoría y la práctica” (Ramírez, abril/junio, p.35).

El método hipotético deductivo funciona de este modo; éste se encuentra compuesto de procesos inductivos y deductivos en los cuales se opera de lo particular a lo general y de lo general a lo particular. El proceso consta de “un conjunto de hipótesis o proposiciones primeras obtenidas a través de inducción; y las proposiciones que de allí se derivan mediante procedimientos inductivos” (Gil, 1996, p.10). La teoría y la práctica se encuentran presentes en todo momento, y su contrastación permanente es lo que permite la validación de una hipótesis mediante el paso por la experiencia; pero a la vez, la experiencia es determinada por las premisas y factores discursivos presentes en el sujeto antes de establecer dichas hipótesis.

Existen, de acuerdo con Ramírez, dos tipos de experiencias con las cuales se puede contrastar las formulaciones de orden teórico; estas son la experiencia discursiva y la experiencia empírica (Ramírez, abril/junio, p.35). La primera corresponde a la contrastación que se ejerce sobre construcciones conceptuales y las relaciones que se establece entre ellas, mientras que la segunda corresponde a la contrastación mediante observaciones, experimentos y otras técnicas que ejerce una relación directa con los hechos y con la realidad consensual (Gil, 1996, p.9).

El tipo de contrastación depende del objeto de estudio de la disciplina. Por ejemplo, aquellas disciplinas que trabajan sobre los organismos, cuerpos celestes, entre otros, requieren mayormente de una experiencia empírica para verificar y construir nuevo conocimiento; mientras que las disciplinas como la psicología o la lingüística, requieren principalmente de una experiencia discursiva puesto que su objeto de estudio es de ese orden. En el caso de la psicología, como se ha propuesto en el apartado anterior, su objeto corresponde al proceso de sujeción o socialización donde el ser humano adopta de la cultura un conjunto de representaciones que le permiten constituir un discurso particular que lo define.

Ahora bien, es posible inferir a partir de lo anterior que ciencia y método no son equivalentes; mientras que lo primero alude a un conjunto de conocimientos que cumplen ciertos criterios establecidos por la comunidad científica de la época, lo segundo alude al camino o vía que se emplea para “construirla, contrastarla y modificarla, ya que implica un cuestionamiento constante de las hipótesis científicas, es decir, un sometimiento de las conjeturas a procedimientos que deciden sobre su validez” (Lopera & Roldán, 1992, p. 12). También es importante señalar que el uso del método científico no garantiza, en todo caso, la producción de ciencia; como señalan Lopera y Roldán, es preciso que el conocimiento obtenido se articule en una teoría como “regularidades expresadas en leyes [bajo] simbolización matemática” (1992, p. 14).

No obstante lo anterior, el método científico representa el instrumento que la ciencia utiliza para definir la validez de las formulaciones teóricas. En el caso de una hipótesis, ésta debe cumplir con dos criterios para definir su validez y por lo tanto su adaptabilidad a una

determinada teoría. Estos criterios de acuerdo con Ramírez son la consistencia y la eficacia. El primero es de orden discursivo-teórico y “evalúa la coherencia de la conjetura con la teoría de la que se supone ella deriva. La hipótesis puede ser incongruente, contradictoria o consistente” (Abril/junio, p.36); el segundo, es de orden práctico y “explora los efectos que la hipótesis produce [tras la verificación] en una experiencia discursiva o empírica. Los efectos obtenidos pueden convalidar o invalidar la hipótesis” (Abril/junio, p.36).

Ahora bien, la consistencia y eficacia, como se ha dicho, definen la validez de las formulaciones científicas y expresa el rigor interno que se halla en la ciencia; sin embargo, el saber de esta índole se compone de ciertas propiedades que permitirán pensar otros aspectos más allá de su rigor; para el interés de este trabajo, su relación con la subjetividad y con la verdad subjetiva.

Continuando con las formulaciones de Eidelsztein, algunas de las propiedades del saber científico que más se destacan y son útiles para este trabajo son la matematización, la comunicabilidad, la carencia de memoria y la forclusión¹⁵ de la verdad subjetiva como causa (2008, p. 20). Se abordarán pues, a continuación, cada una de éstas a la luz de las formulaciones del mismo autor, lo cual permitirá entender la relación que existe entre la ciencia y lo subjetivo.

¹⁵ La forclusión es un término proveniente del derecho legal francés, en ese sentido indica el vencimiento de la posibilidad de hacer efectivo un derecho que poseía un plazo estipulado. En un modo figurativo, y como se entenderá en este texto, corresponde a una exclusión forzada o al rechazo que se le hace algo para participar en un determinado evento. El término también es muy reconocido en el contexto psicoanalítico pues fue Jaques Lacan quien lo introdujo en dicha teoría para explicar el mecanismo mediante el cual se configura la estructura de la psicosis.

Matematización o formalización: Una de las principales obligaciones de la ciencia es comunicar sus producciones teóricas; para ello debe servirse del lenguaje matemático que consta de la posibilidad de una transmisión total. La ciencia pretende que nada de sus hallazgos se escape a la comunicabilidad, por lo cual, el dato debe ser susceptible de ser acoplado al lenguaje matemático, pues de lo contrario se considera innecesario. La matematización permite la condensación de la teoría en leyes científicas por medio de la articulación de símbolos vacíos; la ecuación $E=mc^2$ por sí misma carece de significado y es lo que le permite ser transmisible, sin embargo, ésta alude al contenido de la teoría de la relatividad. De lo anterior también se puede deducir que no obstante el uso de los símbolos a través de la lógica matemática, éstos no pueden transmitirlo todo, y será precisamente esto que queda por fuera de la transmisión matemática lo que la ciencia descartará dejándolo al olvido.

Comunicabilidad: Como se ha expresado, la ciencia está obligada a dar comunicación de sus producciones teóricas. La principal razón que permite su comunicabilidad en palabras de Mario Bunge es que “el conocimiento científico es claro y preciso (...), nunca está enteramente libre de vaguedades, pero se las ingenia para mejorar la exactitud” (ca. 1960, p.13); además, el mismo autor considera que aquello que se manifiesta como inefable “puede ser propio de la poesía o de la música, no de la ciencia, cuyo lenguaje es informativo y no expresivo o imperativo. La inefabilidad misma es, en cambio, tema de investigación científica, sea psicológica o lingüística”. (ca. 1960, p.15). Es por esto que, como se explicó anteriormente, la ciencia requiere del lenguaje matemático para ofrecer una comunicación formal y total aunque esto implique la renuncia a otros aspectos del saber no reductibles a tal grado de formalización.

Carencia de memoria: Esta parte del saber al que la ciencia renuncia, ya sea porque no es reductible a sus exigencias de formalización o porque simplemente no es de su interés, es lo que define su carencia de memoria. Para Eidelsztein, “el olvido específico de la ciencia es con relación a la historia, de su historia; ella no tiene memoria del drama subjetivo del sabio, implicado en cada ‘revolución científica’” (2008, p.22). A la ciencia no le interesa, y por lo general no quiere saber, de la verdad del sujeto investigador, es decir, lo que sus hallazgos significaron para él; lo cual es paradójico, como señala Eidelsztein, pues al científico siempre se le exigirá recordar toda ley o principio, mientras que a la par su drama subjetivo es olvidado.

Forclusión de la verdad subjetiva como causa: Como se ha visto en las anteriores propiedades, a la ciencia no le interesa el saber subjetivo que corresponde al drama del investigador. En la producción de conocimiento científico la verdad subjetiva se encuentra implicada todo el tiempo como fuente creadora; sin embargo, la ciencia la forcluye, es decir, la rechaza de su maniobra significativa, de su modo explicativo, expulsándola de su seno (2008, p.25) como si el conocimiento científico no hubiese pasado antes por allí. La función de la verdad subjetiva en la ciencia queda opacada, pues su estructura no coincide con la de la ciencia.

Ahora, el tratamiento de estas propiedades permite comprender cuál es la relación que se juega entre la ciencia y la subjetividad. Se puede decir, entonces, que la verdad subjetiva conformada por una estructura no susceptible completamente de formalización, no solo no es del interés de la ciencia sino que a la vez es rechazada por ésta. A consecuencia de lo anterior, lo que antes se denominaba como *doxa*, *ortho doxa*, saber subjetivo, virtud, espiritualidad y verdad subjetiva, no es para la ciencia objeto de su interés.

En la actualidad, por ejemplo, es posible apreciar que la mayor cantidad de investigaciones que gozan de reconocimiento al interior de la psicología son aquellas de corte cuantitativo; éstas utilizan como principales técnicas la experimentación y el diseño de pruebas psicométricas, que permitan arrojar saber cuantificado sobre la realidad psíquica de un conjunto de individuos. La principal intención es acercarse lo más posible a las exigencias de objetividad de la ciencia, bajo la táctica de la metrización que somete el saber a la medida y a los números. Así, el saber subjetivo es descartado de dichas investigaciones pues se pretende una estandarización del comportamiento que posteriormente es utilizado con distintos propósitos, entre ellos, la normalización de los sujetos (Ramírez, 2012, p.59).

Sin embargo, la psicología no se interesa en su totalidad por construir conocimiento científico; a continuación se abordará la última parte de este capítulo en el que se apreciará la distinción entre dos orientaciones en la psicología, aquellas que pretenden constituir un saber científico y aquellas que pretenden favorecer un proceso de ascesis subjetiva.

El propósito científico y el propósito ascético en la psicología

A pesar de que en la psicología desde el surgimiento de la modernidad ha predominado una tentativa de constituir un saber de orden científico, como se ha dicho anteriormente, la tradición filosófica sobre el abordaje del alma no ha desaparecido. Por el contrario, y a pesar de su desestimación por los círculos científicistas, el abordaje espiritual que se halla desde la antigua Grecia ha sobrevivido hasta la actualidad independiente de sus modificaciones.

El estatuto que ha ganado la ciencia en el mundo de occidente y su forma peyorativa de calificar las prácticas espirituales no formalizables, ha acentuado la profunda diferencia entre dos tipos de saberes, aquel que cuenta con una estructura científica y aquel que cuenta con una estructura subjetiva del orden de la *doxa*.

En su artículo “Psicología ascética y psicología epistémica”, Lopera explica la distinción entre estos dos tipos de abordar el objeto de la psicología señalando:

Han existido desde la antigüedad dos perspectivas en lo que respecta al estudio del psiquismo: una, referida a la construcción de un saber formalizado, epistémico sobre el psiquismo –lo que corresponde a la ciencia en cuanto tal–; y otra, referida a la ascesis subjetiva, la transformación o purificación del sujeto, directamente relacionada con la *areté* (virtud o excelencia del ser humano como la entendían los griegos), que se relaciona con lo que se ha denominado cuidado, cultivo y conocimiento de la propia alma. (Noviembre, 2006, p.76)

La orientación epistémica al interior de la psicología debe cumplir, para su propósito, los criterios de consistencia y eficacia que se expresaron en el anterior apartado; además, ésta constituye un saber con las propiedades de la ciencia en la cual, como se ha dicho, la formalización o matematización y su carencia de memoria tienen como causa la forclusión de la función de la verdad subjetiva. El rigor de esta orientación pues, y la estructura misma de su maniobra sobre el saber, constituyen un rechazo del saber subjetivo y de todo aquello que no pueda ser formalizado.

Por su parte, la orientación ascética al interior de la psicología se ocupa de aquello que la ciencia rechaza, esto es, del saber subjetivo o drama subjetivo que se produce en un proceso de transformación; razón por la cual, esta orientación se asemeja más a los abordajes cualitativos en investigación y a las psicoterapias con un marcado tinte espiritual.

Una de las principales razones por las cuales el saber subjetivo es formalizable solo en una ínfima parte, consiste en el tipo de asuntos que se privilegian en la orientación ascética, pues la forma en que se alcanza la virtud, una actitud justa, sabia, temperante y valiente (Lopera, et al., 2007, p.36) siempre será particular a cada sujeto. Mientras que la psicología epistémica se encarga solamente de aquello que se puede formalizar en el proceso de sujetación de un ser humano a la cultura, la psicología ascética se encarga de estos otros temas que hacen singular al sujeto y diferenciable de los demás. Así por ejemplo, el proceso de transformación y el análisis del discurso subjetivo constituyen algunas de las principales tácticas de la orientación ascética¹⁶ en su propósito de privilegiar aquello que la ciencia rechaza.

A partir de lo anterior surge una pregunta, ¿es posible realizar un abordaje científico sobre el proceso de ascesis subjetiva que tiene como causa la emergencia de la verdad del sujeto? La respuesta no es poco alentadora, Lopera afirma, siguiendo a Carlo Ginzburg, que incluso desde el principio de la humanidad se puede rastrear el uso de un método para el estudio de casos individuales. El método es conocido bajo el nombre de paradigma indiciario, que si bien distinto al galileano no cuenta con la exactitud y generalidad que éste demanda (Lopera, noviembre,

¹⁶ En el siguiente capítulo denominado “Psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual” se abordará con profundidad estas y otras propiedades de la orientación ascética en la psicología y específicamente en el dispositivo psicoterapéutico.

2006, p.79), sí cuenta con sus propias formas de contrastación y verificación que le permiten ser considerado como un método científico¹⁷.

El paradigma indiciario, según Lopera, puede encontrarse en las primeras actividades de caza de los seres humanos, quienes se servían de indicios y elementos casi imperceptibles o insignificantes para el ojo de cualquiera no inmerso en dichas técnicas. Este tipo de saber solo es posible de adquirir por medio de la experiencia y no mediante un discurso o teoría ya establecida; es necesaria la vivencia y la práctica de dichas técnicas para que sean incorporadas, y en principio con el acompañamiento de alguien que ya haya incorporado dicho método y cumpla la función de mostrarlo al aprendiz (Lopera, noviembre, 2006, p.79).

En su texto “Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico”, Ginzburg resalta el surgimiento de tres métodos que considera caben bajo el paradigma indiciario: el método utilizado por Giovanni Morelli, quien de manera estupenda consiguió revelar alrededor de una decena de errores en algunos museos donde se adjudicaban nombres de autores errados a ciertas pinturas; Morelli se centró en los detalles “menos relevantes” para contrastarlos con otros artistas y así definir el verdadero autor de dichas obras (1989, p.117). El método utilizado por Sigmund Freud en el psicoanálisis, que sirviéndose de datos al parecer insignificantes para la época, conseguía develar las principales características de una estructura psíquica. Y el método utilizado por el personaje Sherlock Holmes creado por el escritor Arthur Conan Doyle, quien en

¹⁷ Es importante recordar aquí la diferencia entre ciencia y método científico. Mientras que la primera requiere de un saber expresado en leyes formales, el segundo sirve como camino o vía que permite contrastar la teoría y la práctica del cual pueden resultar saberes con un estatuto científico o no.

sus novelas policíacas conseguía resolver los casos por medio de pistas ínfimas que solo él conseguía pesquisar (Lopera, noviembre, 2006, p.79).

Este modo particular de abordar un caso individual que tiene en cuenta los más pequeños detalles (subjetivos) de los cuales no se encargaría la ciencia, también comparte gran similitud con lo que se ha denominado el método abductivo. Este método se caracteriza por una forma de inferencia que estipula la posibilidad de que algo sea mediante la generación de una hipótesis explicativa. Para Charles Sanders Peirce, la abducción:

Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; pues la inducción no hace más que determinar un valor, y la deducción desarrolla meramente las consecuencias necesarias de una pura hipótesis. La deducción prueba que algo debe ser, la inducción muestra que algo es realmente operativo; la abducción meramente sugiere que algo puede ser. Su única justificación es que, a partir de su sugerencia, la deducción puede extraer una predicción que puede comprobarse por inducción; y que, si es que podemos llegar a aprender algo o a entender completamente los fenómenos, debe ser por abducción como esto se lleve a cabo. (Peirce, citado en Soler, F., 2012, p.3)

Una ejemplo del método abductivo se puede apreciar en la obra “Zadig o el destino” de François Marie Arouet, más conocido como Voltaire, en la cual, el personaje protagónico en una de sus experiencias (El perro y el caballo), se topa con un eunuco de la reina y posteriormente con un montero del rey. El primero indaga por el perro extraviado de la reina y el segundo por el

caballo perdido del rey. A ambos Zadig responde con gran inteligencia sobre las características de los animales pero finalizando con la afirmación de que jamás en su vida los había visto. El personaje es acusado y encarcelado por robar a ambos animales pues no se entiende cómo los puede describir con tan fina precisión y no haberlos visto. Tras el pago de la multa, se le permite a Zadig defenderse, con lo cual da una elocuente explicación sobre el método utilizado para obtener las características de los animales extraviados. Su técnica está basada en indicios y datos conjeturales que le permiten llegar a conclusiones posiblemente ciertas (método abductivo). Zadig es felicitado por su gran capacidad de discernimiento y se le regresan las cuatrocientas onzas de la multa, de las cuales, relata Voltaire, solo retuvieron trescientas ochenta y nueve para gastos de justicia y diez para los honorarios de los criados.

Ahora bien, a la pregunta por si es posible el abordaje científico del proceso de ascensis subjetiva, se puede afirmar que el paradigma indiciario es la base sobre la cual se erige la posibilidad de dicho abordaje, pues como señala Lopera, éste sería el pilar del método clínico (Noviembre, 2006, p.80) que constituye una de las principales formas de abordaje psicoterapéutico junto con el método analítico.

Por otra parte, Lopera también propone una articulación entre las orientaciones epistémica y ascética, donde sus dos tipos de saberes (episteme y *doxa*) no sean concebidos como excluyentes sino por el contrario, complementarios. Servirse de las conjeturas y de la importancia de lo subjetivo que brinda el paradigma indiciario, puede ser útil para la conformación de una episteme, lo cual no indica que el fragmento de saber subjetivo intransmisible consiga serlo (Lopera, noviembre, 2006, p.80). También es posible afirmar que

esto dependerá del propósito que se tenga en un momento determinado, pues en unos casos se privilegiará la construcción de un saber articulado, mientras que en otros casos lo más importante será la transformación subjetiva. Finalmente, esto contribuirá a adoptar una posición lo más indogmática posible en la que distinto a descalificar una forma de saber determinado, se propongan formas de dialectización que favorezcan nuevas soluciones en el campo del saber científico.

Para finalizar este capítulo, se puede anticipar que es de dicha articulación entre lo científico y lo ascético, que surge la psicoterapia de orientación analítica. Ésta desde una perspectiva indogmática, parte de una de las formas del método científico (el método analítico) para proponer un abordaje espiritual del alma de un sujeto, que favorezca su transformación y la emergencia de la verdad que le constituye.

Psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual

El capítulo anterior tenía como propósito principal proporcionar al lector un marco referencial en el cual emerge el objeto de indagación de este trabajo. Es posible afirmar a partir de ese capítulo, que la verdad subjetiva empieza a tener importancia en la antigua Grecia con la tradición espiritual gracias a la actitud socrática con respecto al alma. Ocuparse de sí que deriva en un cuidado y en un conocimiento de sí, es la primera vía por medio de la razón que se ha podido rastrear. Con ella se funda un modo de abordar la propia alma, un modo caracterizado por una ascesis subjetiva, una purificación del alma que busca su transformación, su emancipación o dominio de las pasiones (temperancia); una forma de llevar a cabo la existencia que tiene como recompensa final el acceso a un saber, la verdad subjetiva.

Con el capítulo anterior también se pudo apreciar la relación existente entre alma y verdad subjetiva, pues el modo de entender la primera determina inmediatamente el lugar que ocupa la segunda en el campo de la psicología. Mientras que la psicología de orientación epistémica, debido a su relación con la ciencia, forcluye la función de la verdad subjetiva de su propio seno; la de orientación ascética acude a su rescate otorgándole privilegio a su emergencia.

A continuación se abordará una de las formas que mantiene la tradición espiritual en la psicología y que sin dejar de contar con el rigor científico, ha conseguido privilegiar el discurso subjetivo, su transformación y la emergencia de la verdad subjetiva. Para ello, se abordará inicialmente el método que utiliza para el alcance de sus propósitos, posteriormente se expondrá la orientación que en la psicología se desprende de la aplicación de dicho método, a continuación

se realizará un breve recorrido por la noción de psicoterapia y de su lugar en la psicología y finalmente se definirá la psicoterapia de orientación analítica destacando su carácter de práctica espiritual.

Una vía, un camino: el método analítico

En su libro “El método analítico”, el grupo de investigación *El método analítico y sus aplicaciones en las ciencias sociales y humanas*, realiza una exhaustiva formalización¹⁸ acerca del lugar que ha ocupado dicho método a lo largo de la historia; sus modalidades, su forma de aplicación, de incorporación, y entre otros temas, su importancia para la psicología. El propósito de este apartado será comprender las principales propiedades de dicho método y su relación con la espiritualidad que poco a poco brinde rumbos hacia sus usos en la psicoterapia y hacia su papel con respecto a la verdad subjetiva.

Para entender en qué consiste el método analítico, se hará el ejercicio de descomponer su significación. Para ello se definirá aquello que se entenderá por método y aquello que se

¹⁸ En este caso se entenderá el término formalización “como una *reflexión sobre el hacer*, que caracteriza un proceso específicamente como un método. Difiere de una forma rutinaria de proceder, sin reflexión, que correspondería a lo que hemos llamado ‘procedimiento’” (Lopera, Ramírez, et al, 2010, pp.31-32). Hasta ahora se ha abordado el modo de formalización que utiliza las ciencias, caracterizado principalmente por la matematización y por ende, la exclusión de lo subjetivo. Se verá que el grado de formalización que proponen los autores del método analítico, por su marcado tinte espiritual, es mucho más amplio, menos rígido y no por ello menos riguroso.

entenderá por análisis destacando a su vez, los principales elementos que los caracterizan y que son útiles para el desarrollo de este trabajo.

El primer término a definir sería método. De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, la palabra método puede ser definida como un “modo de obrar o proceder, hábito o costumbre que cada uno tiene y observa” (2001, Método). Dicho modo de proceder puede ser utilizado para distintos fines: la caza de un animal, la búsqueda de la verdad, la construcción de teorías, entre otros. Lo interesante es que todo el tiempo el ser humano utiliza un modo de proceder aunque no se percate o haya reflexionado sobre su uso. Se diferenciarán dichos modos de obrar, entre otras cosas, de acuerdo al grado de formalización que posean.

Lo característico del método será entonces, que consiste en un modo de proceder y que tiene como propósito la búsqueda de un determinado fin. En el caso de la verdad, el método utilizado en la antigua Grecia se caracterizaba por un cuidado de sí mediante un proceso de ascesis subjetiva. Con la modernidad, el método para alcanzar la verdad se asocia más a un modo ordenado de proceder caracterizado principalmente por un procedimiento algorítmico (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.32), en el que la exactitud acentúa la rigidez del método.

Por lo anterior, es preciso diferenciar dos formas de concebir un método; éstas son, como un *algoritmo* y como una *actitud*. Para Lopera, Ramírez, et al., el primero “procura establecer de manera precisa, ordenada y secuencial, los pasos y procedimientos que hay que seguir para la solución de un problema [que al ser establecido], otros puedan aplicarlo sin conocer los fundamentos del mismo” (2010, p.31). Por su parte, el segundo “se basa en la incorporación que,

sin renunciar a un intento de formalización lo más riguroso posible de los procedimientos que definen el método, se caracteriza por una posición desprejuiciada, crítica, indogmática y pluralista, incluso con respecto al método” (2010, p.31).

Como una actitud es que se entenderá el uso del método analítico en este trabajo. Basarse en la incorporación significa ejercer un proceso de formación en el método, que tras su uso constante permita conseguir hacerlo propio. Al operar en el cuerpo se puede concebir como un *modo de ser*, “un estilo singular para la búsqueda de un propósito; estilo que constituye la manera peculiar de afrontar la existencia” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.33).

He aquí la principal distinción entre el método concebido como algoritmo y concebido como actitud. Mientras que el primero establece un uso lineal y rígido del método ya que privilegia la producción de conocimiento formalizable y adaptable a los requerimientos científicos de la época; el segundo encuentra la creatividad por fuera de la rigidez, introduciendo la posibilidad de reinventar el método hasta el punto de prescindir del él, puesto que lo más importante es la formación en el mismo y la construcción de un modo de ser, un estilo de vida.

Es esta concepción del método la que permite establecer una relación con la espiritualidad en la psicología, y se puede decir desde ya, que es el uso de un método desde esta perspectiva lo que permite el rescate de la función de la verdad subjetiva que ha forcluido la ciencia de su seno como se trabajó anteriormente a partir de Eidelsztein. Permite el rescate, y solo para dar un ejemplo pues esto se desarrollará más adelante, puesto que privilegia el drama subjetivo de quien hace uso del método, lo que quiere decir que, sin desestimar el valor de los

conocimientos adquiridos, hace énfasis en el afecto sobre el discurso subjetivo que se produce tras su uso.

El segundo término a definir es análisis. Para Lopera, Ramírez, et al., el análisis corresponde a una forma de proceder que haya sus primeros usos en la labor indagativa del ser humano sobre la naturaleza (2010, p.25). La comprensión de los fenómenos que el ser humano efectúa, ha estado caracterizada, en gran parte, por un proceso de descomposición de dicho fenómeno en las partes que lo conforman. Desde la labor del cazador, por ejemplo, es posible apreciar el uso del análisis; el cazador se sirve de los indicios que infiere a partir de elementos sutiles percibidos en el entorno, y de allí obtiene conclusiones sobre las cuales construye la realidad.

El análisis no ha sido utilizado únicamente con fines prácticos, en ciertos momentos históricos ha servido como el camino idóneo en la filosofía, la matemática, la química, entre otros campos del saber (Gil, 1996, p.27). Este proceso consta de dos fases, el análisis y la síntesis. El primero que en sentido estricto corresponde a la descomposición de un todo en sus partes constitutivas, y la síntesis que corresponde a la re-construcción del todo tras la comprensión de las partes; así se forma la unidad del fenómeno y se completa el uso del método (Lopera, Ramírez, et al, 2010, p.26).

Definidos los dos elementos principales que constituyen al método analítico, puede decirse, a manera de síntesis y en palabras de Lopera, Ramírez, et al., que:

Al comienzo (...) definimos el análisis como la descomposición de un fenómeno en sus elementos constitutivos. Luego, definimos el método como modo ordenado de proceder para llegar a un fin determinado: la verdad, el poder, la persuasión, el cuidado de sí, el nirvana, la alegría, la certeza, el placer, la validez, la salvación, la conciliación, el amor. El método es entonces un camino, una manera de proceder, que puede constituirse en un *modo de ser* al incorporarse como un estilo de vida, lo que expresa su dimensión ética. Ahora bien, el método analítico es un camino para llegar a un resultado mediante la descomposición de un fenómeno en sus elementos constitutivos. (2010, pp.57-58)

Como expresan los mismos autores, el uso del método analítico siempre estará caracterizado por las fases de descomposición y síntesis antes mencionadas; sin embargo, tomará sus particularidades de acuerdo al objeto al cual se le aplique. Mientras que algunas disciplinas parten de un análisis empírico, verbigracia la química, y luego complementan sus formulaciones con un análisis discursivo; otras, como la psicología que estudia el proceso de sujetación de un ser humano a la cultura, se sirve principalmente de un análisis discursivo puesto que es un discurso lo que caracteriza el proceso de sujetación. No obstante esto, el análisis empírico también sirve como complemento en la psicología, por ejemplo, cuando el propósito se centra en la experimentación y en la observación en ambientes naturales o artificiales (Lopera, Ramírez, et al, 2010, p.44).

Ahora, entender la incorporación del método analítico como un estilo de vida pone de relieve su cariz espiritual. No se trata únicamente de un resultado, un conocimiento que deberá

ser sometido a los requerimientos de una comunidad científica; sino principalmente de hacer del método un modo de llevar a cabo la existencia, una cierta disposición guiada por un modo de proceder que parte de una concepción general, pero que se singulariza acogiendo distintas propiedades.

Por eso es tan importante resaltar que esta concepción del método analítico no corresponde a una receta o a un algoritmo como se ha definido. Esta perspectiva representa una forma científica que trasciende el campo investigativo al campo existencial. Pensar en un método que trasciende lo investigativo a lo existencial implica la dimensión ética del ser humano, aquel modo de respuesta específicamente humano (Ramírez, 2012, p.46) que destaca la construcción de una posición frente a la existencia.

La formación en el método analítico requiere pues de su propia aplicación. El saber que se adquiere en términos de un estilo de vida no es del orden de una *episteme*, sino más bien del orden de la *doxa*. Se trata de un saber práctico que requiere de su aplicación reiterada hasta conseguir ser incorporado. Alguien no es analítico porque hable del método o porque lo utilice esporádicamente; tampoco lo es si siempre y en todo caso lo utiliza (analicismo). Se considerará que alguien es analítico porque “se ha apropiado del método analítico, singularizándolo en un estilo de vida” (Ramírez, 2012, p.98) y porque hace uso de él solo en el momento oportuno (Ramírez, 2012, p.412).

La apropiación del método permite desarrollar la habilidad de la escucha y la apertura ante los diversos elementos que componen a un fenómeno. Tanto la escucha como la apertura

están matizadas por una profunda actitud de *docta ignorancia*, disposición con respecto al saber que de no estar presente dejaría el paso libre a los prejuicios que también componen al discurso subjetivo. Es por esta razón que:

La formación analítica implica una *ascesis subjetiva*, una revisión exhaustiva de la existencia que permita el conocimiento y, en lo posible, el dominio de sí, en el sentido de saber lo que hemos sido y lo que somos, además de estar dispuestos a hacer lo que sea necesario para llegar a ser lo que queramos. (Lopera, Ramírez, et al, 2010, p.278)

Ahora, si se ha hecho énfasis en la actitud indogmática y de *docta ignorancia* que caracteriza al analítico, es porque se asume, en primer lugar, que toda teoría o forma de pensar puede ser puesta a examinación; y, en segundo lugar, que la creatividad siempre será más importante que cualquier presupuesto científico. Esto anterior permite hablar de una *destitución del método*, ¿Qué quiere decir esto? La destitución del método implica asumir que éste no es el mejor ni el único método para llevar a cabo un determinado fin. Prescindir de éste aleja de concebirlo como una religión o una panacea, y por el contrario, permite la apertura a otras formas de responder frente a la existencia.

Es así como el método analítico, desde una perspectiva espiritual, se relaciona íntimamente con la conformación de una ética. El primero puede ser concebido como el medio para la elaboración de una *metodología sobre la existencia*, una ética (Ramírez, 2012, p.180). Esta metodología consiste en una formalización sobre el modo de hacer, es decir, sobre el

método, sobre el modo de llevar a cabo la existencia; es el resultado del análisis del propio discurso que conlleva al establecimiento de las distintas posiciones que se asumen en la cotidianidad.

En el apartado siguiente se articulará el método analítico y la psicología con el fin de comprender cómo esta última hace uso del primero para distintos propósitos. Así, se hablará de una orientación analítica en la psicología que permitirá el desprendimiento de un modo de psicoterapia el cual se trabajará en el último apartado de este capítulo.

La orientación analítica en la psicología

En el apartado anterior se expusieron las principales características del método analítico. Una de ellas, y quizás a la de mayor importancia para este trabajo, es que por medio de la incorporación del método se consigue rescatar la función de la verdad subjetiva que la ciencia ha forcluido. De allí que el método no sea concebido como un conjunto de pasos a seguir de manera lineal, sino una actitud, que sin descuidar los propósitos de formalización científica, que destaca un modo de proceder ante la existencia. En este apartado se abordará el lugar que ocupa el método analítico en la psicología por medio de lo que se ha denominado *la orientación analítica en la psicología*.

Para el grupo de investigación *El método analítico y sus aplicaciones en las ciencias sociales y humanas*, la propuesta de una orientación analítica en la psicología debe distinguirse

de una psicología de orientación analítica. Esta última induciría al lector a pensar que se trata de una escuela de la psicología o que se trata de las teorías psicoanalítica o analítica de Carl Jung. Además de lo anterior, dicho grupo de investigación considera que con esta forma de nominar su propuesta permite dar a entender que se trata más bien es de una forma de proceder en la psicología que se soporta tras la formalización de un método (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.493).

Hecha la anterior salvedad se preguntará: ¿En qué consiste la orientación analítica en la psicología? Para empezar, se dirá que la orientación analítica consiste en un modo de proceder al interior de la psicología a partir de tres elementos de base: el valor que se le asigna a la escucha y al análisis del discurso, la suposición de que existe un discurso implícito que requiere ser develado y la actitud investigativa (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.494). Estos tres aspectos son los que caracterizan a un psicólogo que se orienta por el método analítico.

¿Qué queda dicho aquí entre líneas? Que una orientación analítica requiere de los tres aspectos para considerarse como tal y que además debe coincidir con la forma en que se entiende dicho método. Esta apreciación es necesaria puesto que no todo psicólogo que escuche es analítico. En muchas ocasiones, por ejemplo, la escucha no es utilizada con la finalidad que se expondrá a continuación, sino como una espera para que el psicólogo pueda dar su punto de vista e informar sobre su propio saber. En este caso la escucha no tiene más que un valor engañoso, en la que se hace creer al sujeto que lo que dice es importante cuando el psicólogo ni siquiera lo tiene en cuenta. De este mismo modo muchas otras posiciones afirmarían que tienen en cuenta

estos elementos, sin embargo lo que importa es cómo se efectúan estos tres aspectos para que sean favorables a los propósitos en la orientación analítica que más adelante se mencionarán.

El primer aspecto que caracteriza a la orientación analítica es la escucha y el análisis del discurso. Como se ha expresado en apartados anteriores, el objeto de la psicología al ser concebido como el proceso de sujetación de un ser humano a la cultura, se trata de un objeto de orden discursivo; es por esta razón que toda intervención se centra en dar lugar al discurso de un sujeto. Y el modo de ejercer el método es mediante el análisis de dicho discurso.

La escucha es caracterizada principalmente por una apertura al discurso del sujeto, pues es éste el principal material que tiene el psicólogo para realizar algún tipo de intervención. La *docta ignorancia* se presenta como una de las principales actitudes del psicólogo, pues éste asume no saber nada del sujeto con el cual se realiza un tipo de trabajo, pero tiene claro que de lo que sí sabe es del método (Ramírez, 2012, p.162), es decir, del modo que le permite llevar el análisis del discurso lo más lejos posible.

El segundo aspecto consiste en la suposición de la existencia de un discurso implícito. En el relato de un sujeto, ya sea en un trabajo individual o colectivo, el discurso se encuentra cubierto de una gruesa capa de concepciones que velan el contenido latente que determina la posición subjetiva. Como señala Ramírez, la tarea del analítico no es asumir que sabe lo que el otro ignora, sino más bien, hacer explícitos dichos contenidos cuando el sujeto rodea el núcleo conflictivo o cuando se encuentra muy cerca de ello (2012, p.80). La pertinencia de tener en cuenta este aspecto radica en la eficacia de la intervención, pues ignorar la existencia de

conexiones discursivas que subyacen al contenido consciente del sujeto, propicia efectos, en muchos casos, de un orden sugestivo. Con este aspecto se supone la existencia de unos determinantes en la posición del sujeto, a los cuales no se accederá, comúnmente, de forma sencilla.

El tercer aspecto que caracteriza la orientación analítica en la psicología es la actitud investigativa. Este aspecto consiste en una disposición particular con respecto al saber. Se trata de una “búsqueda e indagación constante” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.495), que no se consigue con la participación en un curso de investigación o en una investigación propiamente dicha. La actitud investigativa pone en escena la incorporación del método. Es un modo de ser con respecto al saber que se incorpora como un estilo de vida. La actitud investigativa comprende no solo la búsqueda de conocimiento sino además, la examinación de teorías existentes, tanto las que pertenecen al propio discurso, como aquellas que no.

Definidas estos tres aspectos que caracterizan a la orientación analítica en la psicología, se puede señalar además la existencia de los objetivos que se plantea una intervención desde esta perspectiva. El objetivo general consiste en *la transmisión de la actitud analítica*. Transmitir no significa transferir, se trata de mostrar la actitud analítica mediante su aplicación. Esto quiere decir, como señalan Lopera, Ramírez et al., que no se transmite al hablar del método o leer sobre él, se transmite al aplicarlo en cualquiera de las situaciones de la vida, por ejemplo, en los distintos dispositivos en los que el psicólogo interviene (2010, p.507). Los objetivos específicos, por su parte pueden ser de orden “cognoscitivo, terapéutico, formativo o transformativo” (2010,

p.507) lo cual dependerá de los propósitos convenidos con el sujeto y del dispositivo que se utilice para dicha intervención.

Teniendo en cuenta lo anterior es posible hablar de una función de la orientación analítica en la formación del psicólogo; ¿en qué consiste dicha función? Consiste en dos elementos fundamentales, el primero concierne a la formación científica y ética del psicólogo, y la segunda, concierne a la redefinición de la función del mismo.

Como se ha expresado, el método analítico corresponde a una de las formas del método científico, que sin perder su rigurosidad, le ha asignado un importante lugar al saber subjetivo que se da en términos de un modo de ser tras su incorporación. La orientación analítica en la psicología implica pues una formación científica a través de una actitud investigativa y una disposición especial con respecto al saber. ¿Cuál disposición frente al saber? Aquella que se caracteriza por la *docta ignorantia* que ubica al psicólogo en una posición indogmática y de siempre disposición a indagar sobre el saber.

Esta formación científica permite que el psicólogo, poco a poco, vaya desarrollando su capacidad para “encadenar armónicamente las ideas” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.497). De este modo podrá sostener mejor sus argumentos en comunicación con otros psicólogos o en los espacios donde pretenda exponer sus formulaciones. En palabras de Ramírez:

Este aprendizaje podríamos centrarlo en tres aspectos: rigurosidad, competencia conceptual y creatividad. Aprender a cuestionar, interrogar, objetar o refutar un

discurso, a sostener los propios planteamientos mediante argumentos sólidos y *rigurosos*; adquirir una *competencia conceptual* que permita pensar expresar las ideas de una manera clara y precisa, preferiblemente con términos y palabras propias; y atreverse a explorar nuevas posibilidades, caminos y explicaciones, dar cabida a la intuición y la sensibilidad, para acercarse, en cuanto sea posible a la originalidad y la *creatividad*. (Ramírez, 1999, “Psicología de orientación psicoanalítica”, párr.12)

La formación ética se expresa, por su parte, puesto que, como se ha dicho, la incorporación del método analítico implica necesariamente dicha dimensión. Los efectos existenciales constituyen la formación de una metodología sobre la existencia que implica una formalización sobre el método. En este caso, el discurso que caracteriza al psicólogo estará impregnado por el uso del método y con ello, sus elecciones existenciales y su modo en general de asumir su propia existencia.

Es de este modo que la formación científica y ética implica una articulación entre lo *epistémico* y lo *ascético*. Un psicólogo que se guía por el método analítico podrá perfectamente dedicarse a construir teorías sobre lo psíquico, es decir, asumir su profesión como un proyecto científico (Ramírez, 2012, p.62); pero además, si su deseo es ser un practicante de la psicología, podrá orientar los propósitos ascéticos en distintos espacios: una asesoría, una consultoría, una psicoterapia, un trabajo grupal, entre otros. Lo más importante será tener en cuenta los tres aspectos antes mencionados que lo caracterizarán como analítico.

En segundo lugar, la orientación analítica en la psicología implica una redefinición de la función del psicólogo; ¿por qué una redefinición? La psicología ha operado como una importante fuente de poder mediante el saber (Carmona, 2002, p.25), lo que ha implicado una postura según la cual las intervenciones deben basarse en las teorías que son producto de las formalizaciones en la psicología. La orientación analítica en la psicología redefine la función del psicólogo ya que postula que “no se trata de la aplicación de los conocimientos teóricos que ha ido elaborando cada escuela, sino de la aplicación del método analítico” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.502).

Lo anterior no implica una subvaloración de la teoría sino una modificación del tipo de relación que le concierne. Mientras la teoría cumple un papel fundamental en la comunicación entre los psicólogos y otros profesionales de áreas con un propósito afín (contrastar las formulaciones, por ejemplo, o encontrar relaciones con otras disciplinas); ésta no cumple un papel eficaz en la práctica o al menos no debe ser considerada como primordial. Es importante recordar que aquello a lo que el psicólogo asigna mayor importancia es al discurso del sujeto ya sea individual o colectivo, pues una de sus tareas principales es la de rescatar la función de la verdad subjetiva que la ciencia ha forcluido de su seno. Al respecto señalan Lopera, Ramírez, et al:

En este caso, una práctica psicológica que se realice desde el saber que aportan las teorías se limita a reconocer las generalidades y las regularidades que en ellas se sistematizan, pero desconocería otra parte de la realidad que tiene que ver con lo particular, lo irregular, lo inesperado; asuntos que las teorías, muchas veces, deben dejar de lado. (2010, p.503).

La redefinición de la función del psicólogo consiste pues en una posición distinta con respecto a su quehacer. La importancia de la transmisión del método y el rescate de la verdad subjetiva, relleva el carácter espiritual de esta propuesta y de la posición del psicólogo. Se trata pues, de un método que al ser incorporado opera como un modo de ser y que en la psicología, en particular, cumple la función de introducir un modo de intervención que articula lo científico y lo ético.

Uno de los dispositivos en los cuales el psicólogo ejerce su orientación analítica es la psicoterapia. Ésta se abordará en el último apartado de este capítulo, antes de ello se trabajará la noción de psicoterapia destacando algunos elementos históricos que han influido sobre su uso y su relación con la psicología.

De la psicoterapia al *therapeuein*

Se partirá de la siguiente tesis: Lo terapéutico en la actualidad se ha confundido con lo estrictamente curativo, esto es, en el sentido de recuperar un estado de salud que se ha perdido (Eidelsztein, 2008, p.48). Esto no vale únicamente para la medicina y específicamente la psiquiatría, sino también para la disciplina que tiene como objeto de estudio el alma, la psicología.

Una pregunta que permite dar mayores luces sobre la anterior tesis es ¿de qué modo la medicina y la psicología operan sobre el sufrimiento en la actualidad? Durante el texto se ha

sostenido la idea de que una vertiente ascética ha conseguido mantenerse hasta la actualidad como una forma espiritual de abordar la subjetividad. No obstante, no se puede perder de vista que son las propuestas sintomales las que gozan de mayor aceptación en la actualidad.

En el caso de la medicina, se atiende a una época en la que el propósito principal consiste en la eliminación del sufrimiento. El médico en la actualidad es un profesional que pretende eliminar el sufrimiento, ¿de qué modo? Sirviéndose de las herramientas que propicia una época donde el saber científico, como saber por excelencia, ofrece para ello. El médico pretende la eliminación del sufrimiento basando su práctica en el uso de medios impersonales para el diagnóstico, propiciados por la tecnología, e introduciendo el uso desmesurado del fármaco (Eidelsztein, 2008, p.47).

En otras palabras, es posible afirmar que la medicina en tanto práctica soportada en un discurso científico (que como se ha dicho, forcluye la verdad subjetiva de su seno), representa una forma de operar sobre el sufrimiento que al pretender eliminarlo mediante medios impersonales termina incrementándolo. Es decir, en una tentativa de eliminar el sufrimiento, la medicina misma provoca una proliferación del mismo; ¿de qué manera? Si la función del médico en la antigüedad consistía en la de “ser el receptor de las demandas causadas por sufrimiento”¹⁹ (Eidelsztein, 2008, p.46), en la actualidad esta función se halla desvanecida, pues es el fármaco el medio principal para operar sobre dicho sufrimiento, lo cual le permite afirmar a Eidelsztein que “a más medicamentos menos médico y a más ciencia menos terapéutica, que produce finalmente más dolor” (Eidelsztein, 2008, p.48).

¹⁹ Sobre este tema se volverá más adelante.

La psicología no escapa de esta ruta, pues su nexa con la medicina, y en especial con la psiquiatría, es de notoria claridad. Existen por lo menos tres razones que articulan a la psicología con la medicina. La primera es el uso del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM), que como se sabe es un manual psiquiátrico exportado al diagnóstico psicológico²⁰; la segunda es la calificación de la psicología como una ciencia de la salud, lo cual implica una forma particular de concebir la salud y de erradicar la enfermedad²¹; y la tercera consiste en una operatoria desde el modelo médico, razón por la cual ir al psicólogo, en ocasiones, toma un sentido similar a la consulta médica²².

Toda vez que la psicología opera sobre el sufrimiento pretendiendo eliminarlo a partir de estos tres aspectos anteriores, termina produciendo mayor sufrimiento puesto que escenifica la forclusión de la verdad subjetiva propia de la ciencia. ¿Cómo se especifica esta operación sobre el sufrimiento? La forclusión de la verdad subjetiva se especifica a través del intento de homogenizar los modos de satisfacción de los sujetos y a través del acallamiento del padecer

²⁰ Al interior de las escuelas psicológicas existen otros manuales o categorías nosológicas que dirigen el diagnóstico, pero que no son reconocidos a nivel mundial por la APA, como sí lo es el nombrado DSM.

²¹ No se pueden perder de vista las implicaciones que tiene definir al salud mental como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad” (OMS, 2001, p.1). Para mencionar solo una, allí se establece un ideal de salud que se traduce en formas de intervención soportadas principalmente en discursos normalizantes. Se recomienda para este tema el texto de Luis Izcovich “La depresión en la modernidad”. Izcovich, L. (2005). *La depresión en la modernidad*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana

²² Algo que ilustra claramente esta tercera razón, es la implementación de protocolos de atención que indican qué se debe hacer y cómo se debe hacer de acuerdo a la narración del paciente sobre su malestar. Es el uso, ya mencionado, del método como algoritmo.

subjetivo que ha sido enmarcado ahora en una generalidad sin forma. La perspectiva sintomal en la psicoterapia, expresa en muchos de los casos, esta operatoria sobre el sufrimiento.

La perspectiva sintomal en la psicoterapia, que como se ha dicho, goza de amplia aceptación en la comunidad científica, consiste en formas de proceder que se centran en la resolución de una problemática específica privilegiando la eliminación o disminución de un síntoma (Lopera, et al., 2007, p173). Esta perspectiva pretende dar prioridad a la “eficacia” mediante la resolución de un problema en el menor tiempo posible; es por esto que, según Lopera, et al:

La verdad del sujeto pasa a un segundo plano, pues no se requiere una amplia comprensión o toma de conciencia de la propia subjetividad, ni tampoco el cultivo o inquietud de sí, sino más bien, la eficacia de las intervenciones en la remoción de un problema específico. Es por ello que algunas de las propuestas psicoterapéuticas contemporáneas que se ubican en esta tendencia, pueden ser —e incluso aspiran a ser— sustituidas por intervenciones bioquímicas, posibilitadas por los fármacos. (2007, p.173)

Si bien al lado de esta perspectiva sintomal, se mantiene una perspectiva ascética dentro de las propuestas psicoterapéuticas, la primera no deja de ser más común para una época que se caracteriza por el facilismo y la solución de problemas en el tiempo más corto posible. ¿Qué quiere decir esto? Esto quiere decir que en una época donde los discursos que se deslizan inducen al uso de técnicas que arrojen resultados rápidos, las psicoterapias sintomales se

consideran una propuesta atractiva en tanto promete soluciones de este orden; mientras que las psicoterapias ascéticas, que implican un proceso de transformación mucho más amplio y abarcativo, se consideran poco atractivas, demoradas y costosas.

Es, entonces, importante indagar: ¿de dónde surge esta perspectiva psicoterapéutica con tan marcado tinte médico y que tiene como escenificación la forclusión de la verdad subjetiva? La respuesta se encuentra en el surgimiento mismo de la psicoterapia en la psicología.

El nacimiento de la psicoterapia, que se entenderá por ahora²³ como tratamiento sobre el alma, no se encuentra en el origen mismo de la psicología como disciplina. Tras la fundación del primer laboratorio de psicología, esta disciplina se caracterizó por tener propósitos principalmente teóricos. Como señalan Lopera, et al., si se atiende a la etimología de la palabra *psico-logía* y a la etimología de la palabra *psico-terapia*, la primera se caracteriza por ser el estudio sobre el alma, mientras que la segunda sería el tratamiento de la misma (2007, p.169).

A pesar de que la psicología, como se apreció en el primer capítulo, cuenta con una profunda tradición filosófica, tras su establecimiento como disciplina, las intenciones fueron netamente explicativas, dejando para décadas después el surgimiento de la psicología aplicada. La clínica en la psicología, por ejemplo, solo inició a comienzos del siglo XX, mediante la evaluación de niños con problemas escolares y de pacientes con problemas psiquiátricos que

²³ Más adelante se abordarán otros sentidos que ha tenido la noción, y en el apartado siguiente, se establecerá que se entiende por psicoterapia desde la perspectiva de la orientación analítica como práctica espiritual.

habían sido internados en hospitales (Durán, Restrepo, Salazar, Sierra & Schnitter, enero, 2007, p.141).

Posteriormente, con la emergencia de la primera guerra mundial, el psicólogo clínico se encargaba de aplicar pruebas con el fin de realizar evaluaciones a nivel intelectual, de aptitudes, y de estabilidad emocional; además, era el encargado de describir los desórdenes del comportamiento de los reclutas. Fue solo hasta después de la guerra que los psicólogos se vieron casi forzados a realizar terapia, labor que era ejercida en la época por los psiquiatras y los psicoanalistas (Durán, et al., enero, 2007, p.141).

No obstante lo anterior, la labor del psicólogo clínico durante esta época era confusa; por una parte eran considerados profesionales de segunda clase y por otra parte, eran confundidos con técnicos de pruebas psicológicas (Durán, et al., enero 2007, p.141). Este estatuto implicó diversas disputas entre los que pretendían ejercer la psicología aplicada y quienes se sostenían en las posiciones academicistas.

Fue solo hasta 1947, que el comité de formación de psicólogos de David Shakow, consiguió darle especificidad a la formación que debería llevar a cabo un psicólogo que aspirara a ser clínico. Fue mediante un informe, según expresan Duran, et al., que este comité de formación consiguió que dos años después, en una convención nacional de formación de psicología clínica realizada en Boulder -Colorado, la Asociación Americana de Psicología (APA) autorizara oficialmente a los psicólogos el ejercicio de la psicoterapia (Enero, 2007, p.142).

De acuerdo con Carolina Trujillo, el problema radicó en que al interior del informe de Shakow se encontraba impregnado el modelo de la clínica médica que aplicaba a la mente la noción de enfermedad (2009, p.32), razón por la cual el modo de hacer psicología clínica se encontraba determinado por la comprensión de las enfermedades mentales desde un punto de vista biológico.

Esta forma de ejercer la clínica (y con ello la psicoterapia) no fue aceptado por muchos psicólogos que consideraban formas distintas de tratamiento. Al respecto señalan Duran, et al:

Los psicoterapeutas desilusionados de las ingenuidades del modelo biológico de las enfermedades mentales exploran las nuevas propuestas alternas, algunas de ellas olvidadas, otras desconocidas y/o atacadas por ser *Subjetivas*. Estos mismos psiquiatras y psicólogos psicoterapeutas critican el trato inhumano que se les da a los pacientes y empiezan a implementar otro tipo de prácticas y a preguntarse por el sentido de los síntomas y la enfermedad mental, introduciendo una concepción alternativa de la clínica como una reflexión sistemática sobre el sufrimiento y el pathos humano y las bases del alma humana, definiendo lo esencial de lo psíquico como las relaciones interhumanas. *Desde entonces la relación con el paciente se convirtió en el punto de partida para el desarrollo del razonamiento clínico.*²⁴ (Enero, 2007, p.144).

²⁴ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

Este ha sido un panorama general sobre la psicoterapia en la contemporaneidad y desde su surgimiento en la psicología. A partir de ello se pueden resaltar por lo menos cuatro aspectos: El primero consiste en que la psicoterapia no nace con la psicología, fue solo tardíamente en la época de postguerra que se implementó su aplicación hasta convertirse en una de las principales formas de psicología aplicada. El segundo consiste en que tampoco la clínica es propia de la psicología, esta primera ha sido entendida de diversos modos y ha comprendido distintas modificaciones hasta operar de un modo particular en dicha disciplina²⁵. El tercero tiene que ver con la articulación de la clínica y la psicoterapia, pues la clínica que representa un campo más amplio, un método y una forma de razonar sobre un conjunto de datos, encuentra entre sus formas de ejercer a la psicoterapia; así toda práctica psicoterapéutica podrá ser considerada como una práctica clínica, pero lo inverso no es correcto. Y cuarto, que la importación del modelo médico-biológico utilizado en la psiquiatría ha representado en la psicoterapia una de las principales fuentes que escenifica la forclusión de la verdad subjetiva de su seno.

Sin embargo, este recorrido en retrospectiva lleva necesariamente a argumentar la tesis con la que se inició este apartado. ¿Por qué se sostiene que lo terapéutico en la actualidad se confunde con lo estrictamente curativo, es decir, con la recuperación de un estado de salud que se ha perdido? La respuesta viene de dos fuentes; de la etimología de la palabra clínica y de la etimología de la palabra terapia.

²⁵ Se recomienda para la ampliación de este asunto el artículo de Horacio Manrique Tisnés denominado “Sobre la clínica en la psicología”. Manrique, H. (2011). Sobre la clínica en la psicología. En: *Poiésis. Revista electrónica de Psicología Social*. 21. Medellín: FUNLAM.

Etimológicamente el término clínica procede el griego *Kliné* que quiere decir cama o lecho. La clínica, según Foucault , encuentra sus orígenes en prácticas médicas basadas principalmente en el ejercicio intuitivo y en algo que se podría denominar, una cierta sensibilidad del ser humano hacia sí mismo (2001, p.85). Era la misma sensibilidad del enfermo la que indicaba si algo lo aliviaba o lo atormentaba. En ese sentido, se asistía a una época bella de la medicina donde “todo el mundo participaba de ella, las experiencias en relación a ella eran comunicadas a otras personas, los conocimientos pasaban del padre a los hijos” (Lettson, citado por Foucault, 2001, p.85), en otras palabras, no existía aún el sometimiento de la experiencia al secreto y al acceso de personas privilegiadas.

Esta época de la práctica médica se caracterizó por “una relación inmediata del sufrimiento con lo que le daba alivio” (Foucault, 2001, p.85). No obstante esto, la labor del clínico no era necesariamente la de curar. Curar alude a la operación sobre el cuerpo que procura el restablecimiento de la salud, de su estado “normal”; o en otras palabras, curar significa una operación sanadora sobre el cuerpo.

Cuando se afirma que la práctica médica, mediada por la labor clínica, implica una relación entre el sufrimiento y lo que lo alivia, se está haciendo referencia a un conjunto de funciones que ejercía alguien en el cuidado y acompañamiento del enfermo y que tenía como finalidad un cierto aligeramiento o intento de que el sufrimiento pudiera hacerse más llevadero.

Es por esta razón que la labor del clínico de aquella época no correspondía necesariamente a un tratamiento sobre la patología. La labor del *Klínicos*, en términos generales,

correspondía a un acompañamiento y a un cuidado del que padecía en su lecho; una labor que en su pura esencia se trataba de “ser receptor de las demandas causadas por sufrimiento” (Eidelsztein, 2008, p. 46). En algunos casos, la labor del clínico correspondía simplemente a conjurar los ritos propios de una comunidad, o incluso, a una labor quizás más bella si se quiere: acompañar o ayudar al enfermo a morir de acuerdo a las costumbres de una cultura (Eidelsztein, 2008, p. 46). La clínica constituía, de acuerdo con lo anterior, un modo de ser o un modo de disposición con respecto al sufrimiento del ser humano.

Con el advenimiento de la clínica del siglo V a.C., Hipócrates hace de la práctica médica un saber sistemático, es decir, el sufrimiento ahora corresponde a una experiencia que es examinada bajo la perspectiva de la racionalidad con la intención de constituir un conocimiento científico sobre él. De acuerdo con Foucault, este momento en el que la medicina se convierte en un saber articulado, pierde aquello sobre lo que descansa la clínica, la mirada. Dicha práctica queda ciega; ahora no se trata de contemplar las experiencias de sufrimiento, sino de interpretarlas de manera científica (Foucault, 2001, p.86).

Pero ¿en qué consiste esta pérdida de la medicina a partir del siglo XVIII con respecto a la mirada? La respuesta reside en que el médico abandona la función esencial del clínico: acompañar, cuidar y ser receptor de las demandas causadas por sufrimiento. Como señala Foucault, en el siglo XVII, el médico que preguntaba ¿usted qué tiene?, en el siglo XVIII, empieza a preguntar ¿dónde le duele a usted? Cambio que implica una modificación en el estatuto del significante y el significado en la experiencia médica; es decir, ahora no se trata de “los síntomas que significan y la enfermedad que es significada” por el enfermo; ahora no se

trata de “la descripción y lo que ella describe” de acuerdo al relato del enfermo, ahora no se trata del “acontecimiento y lo que este pronostica” de acuerdo a la sensibilidad del enfermo; y tampoco se trata “de la lesión y del mal” articulada de acuerdo a lo anterior; sino que se trata de estas mismas relaciones pero elaboradas bajo una interpretación científica; tal vez, una interpretación que pierde la sensibilidad por el propio ser humano (2001, p.14).

Ahora bien, etimológicamente *terapeuta* proviene del griego *terapón*, Según Eidelsztein:

Terapón designaba en la antigüedad, al compañero del guerrero, el que conducía su carro. Era el servidor de las musas o de un dios. Significaba también esclavo. Luego pasó a significar el que acompaña y brinda servicios, cuidados, a una persona importante, y finalmente terminó significando: el que brinda cuidados a un enfermo. (2004, p.48)

En “La hermenéutica del sujeto”, Foucault también hace alusión al sentido clásico de lo terapéutico. Según señala, la palabra *therapeuein* expresaba tres significados: “Quiere decir, por supuesto, realizar un acto médico cuyo objetivo es curar, sanar; pero *therapeuein* también es la actividad del servidor que obedece órdenes y sirve a su amo; y por último, *therapeuein* es rendir culto” (2002, p.110).

Además, es llamativo que la palabra *therapeuein* era referida como una práctica de sí tal y como si fuese una práctica médica; ¿en qué sentido? En la medida en que el cuidado del alma era para el terapeuta lo que el cuerpo era para el médico, se velaba por el alma como el médico

velaba por el cuerpo (2002, p.111). Foucault pesquisa este dato en el texto de Filón de Alejandría denominado “De vita contemplativa”; de allí Foucault expresa:

Filón hace aquí, como algunos autores griegos, pero no todos, una distinción entre la terapéutica y la iátrica: la primera es justamente una forma de actividad asistencial más amplia, más espiritual, menos directamente física que la de los médicos, para la que se reserva el adjetivo *iatrike* (la práctica iátrica se aplica al cuerpo). Y, dice, se llaman terapeutas porque quieren cuidar el alma como los médicos cuidan el cuerpo, y también porque ejercen el culto del Ser. Cuidan el Ser y cuidan su alma. Y al hacer las dos cosas a la vez, en la corrección entre cuidado del ser y el cuidado del alma, pueden titularse “los terapeutas”. (2002, p.111)

Estos sentidos que se encuentran en la etimología de terapeuta y lo terapéutico, permiten arrojar varias conclusiones. Lo primero es señalar que si bien lo terapéutico aludía a un procedimiento que pretendía curar, su operación no se detiene allí. Lo terapéutico, como se acaba de expresar, aludía a una práctica sobre sí mucho más amplia, ¿por qué más amplia? Porque consistía en una práctica espiritual que tenía como objeto el alma y el Ser. Esto quiere decir no un descuido del cuerpo, sino una transformación del alma que a la vez implicaba al cuerpo del sujeto.

Lo segundo que se puede extraer de este sentido clásico de lo terapéutico, es que en la actualidad la confusión no sería únicamente en términos de reducción (solo un sentido de la

definición, la curación), sino en términos de la noción. Como se expresa en el texto de Filón de Alejandría, algunos griegos distinguían entre las nociones de terapéutica e iátrica; en la actualidad, bajo la operación de un modelo médico-biológico en la clínica psicológica, la forma de proceder se relaciona mayormente con la segunda noción (Lopera, et al., 2007, p.172).

Una tercera conclusión, consiste en que la palabra *terapón*, más relativa a la noción de terapeuta, alude a una disposición o modo de ser que se ha desvanecido de la posición del médico contemporáneo y de la posición de muchos psicoterapeutas que parten de una perspectiva sintomal. El cuidado y acompañamiento de quien padece, como un acto que genera alivio, ha sido sustituido por la operación de alguien capaz de restablecer la salud, es decir, quien puede curar.

Ahora bien, ¿qué articulación encuentra la noción *Klínicos* y la noción de *Terapón*? Aparentemente no pareciera existir distinción entre ambas nociones en el sentido clásico; ambas aluden a una relación entre el sufrimiento y aquello que le procura alivio, al acompañamiento del enfermo y en general a una disposición con respecto al sufrimiento de quien lo padece. Sin embargo sí se puede establecer varias diferencias. La primera es que la clínica, como una forma de tratar el sufrimiento, correspondía a una forma de proceder distinta, por ejemplo, a la de las prácticas populares, religiosas o las de las escuelas filosóficas. La segunda es que el clínico si bien trabajaba con la relación entre el sufrimiento y aquello que lo alivia, su finalidad no correspondía al propósito espiritual transformativo que se aprecia en la terapéutica; su labor correspondía más a la ejecución de un acto aliviador, un acto no necesariamente curador. Y tercero, la labor del clínico a pesar de consistir en la recepción de la demanda causada por

sufrimiento, se centraba más en lo que del sufrimiento en el cuerpo se pudiese decir; la labor del *terapón*, a pesar de que no descartaba la operación sobre el cuerpo, era principalmente sobre el alma y sobre el Ser, razón por la cual consistía más en una transformación de sí, una ascesis subjetiva o purificación del alma.

Es posible afirmar, con respecto a la articulación de estas dos nociones, que la clínica como forma de tratar con el sufrimiento humano, se podía entender como un método que tenía efectos terapéuticos; sin embargo, con el paso del tiempo y con las modificaciones en su significación terminó por difuminarse dicho carácter terapéutico. Esto no es desligado de la modificación del término terapéutica, pues ésta a la vez fue reducida destacando únicamente uno de sus propósitos, curar; razón por la cual la clínica a su vez se ha visto afectada de esta reducción.

En el apartado siguiente se establecerá aquello que se entenderá por psicoterapia de orientación analítica destacándola a su vez, como práctica espiritual.

Psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual

En el apartado anterior se realizó un recorrido muy somero desde el uso de la psicoterapia en la contemporaneidad hasta la práctica de sí denominada *therapeuein*, que tuvo su esplendor en la antigua Grecia. El propósito era comprender la diferencia y sus implicaciones entre lo que se entiende por terapéutico en la actualidad y en la época clásica. En este último apartado del

segundo capítulo se realizará una descripción de lo que se entiende en el presente trabajo por psicoterapia de orientación analítica, y la razón por la cual considerarla como una práctica espiritual.

En párrafos anteriores se expresó que parcialmente se definiría la noción de psicoterapia como tratamiento sobre el alma. Esta definición resulta al descomponer el término en las dos palabras que le componen, *psico-terapia*. Sin embargo no será este el sentido que se le asignará a dicha noción. En su texto “Tratamiento psíquico”, Sigmund Freud expone lo siguiente:

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

Un recurso de esa índole es sobre todo la palabra, y las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico. (1992, p.115)

Como expresan Lopera, Ramírez, et al., definir la psicoterapia como un *tratamiento desde el alma* en el cual la herramienta básica es la palabra, permite diferenciar esta orientación de cualquier otra técnica que opere sobre el sufrimiento; técnicas como “la bioenergética, el

condicionamiento clásico, la meditación, la relajación, la aromaterapia, (...) no se sustentan en la palabra sino que privilegian la vía del cuerpo para producir efectos en lo anímico” (2010, p.513).

Desde el alma, quiere decir que son las palabras que provienen del discurso subjetivo, ya sea del psicoterapeuta o del sujeto. ¿Por qué desde ambos? Porque se considerará que el influjo que produce la palabra sobre lo psíquico, puede provenir tanto de la labor interpretativa del psicoterapeuta como del discurso implícito o explícito del sujeto.

Siendo la palabra del psicoterapeuta, una de las dos fuentes de influjo sobre lo psíquico, es importante resaltar que la formación de éste será esencial (Lopera, et al., 2007, p.180); pues es desde su alma que se produce la labor interpretativa, esto es, desde su discurso que lo ha hecho sujeto a la cultura. La formación, sobre la cual se volverá más adelante, implica el propio trabajo sobre sí, es decir, un proceso de purificación personal que le permita analizar su discurso, conocer los determinantes que lo han hecho sujeto a la cultura, conocer los prejuicios que le caracterizan e incorporar el método que le haga posible la conducción de una psicoterapia.

Ahora bien, dado que en este trabajo se ha entendido el alma como cultura encarnada, es decir, como el resultado del proceso de sujetación de un individuo a la cultura (Lopera, Manrique, et al., 2010, pp. 207-208), razón por la cual el alma es considerada de orden discursivo; se desarrollará a continuación aquello de lo que se compone la orientación analítica en la psicoterapia y su relación con lo discursivo.

En el primer apartado de este capítulo se afirmó que el método analítico constituye una variante del método científico. Dicha variante fue definida como “un camino para llegar a un resultado mediante la descomposición de un fenómeno en sus elementos constitutivos” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, pp.57-58). Sin embargo, cuando el objeto de estudio es un discurso (como en el caso de la psicoterapia que se expone), el método analítico puede ser definido como “la aplicación del método científico al análisis de un discurso” (Ramírez, abril, 1991, p.36); lo cual implicará para Ramírez, siguiendo a Jaques Lacan, “un comentario implacable de significantes que busca llevar un discurso hasta las últimas consecuencias (significantes)” (Ramírez, abril, 1991, p.36).

Este “comentario implacable de significantes” (Lacan, 1988, p.303), al ser llevado a cabo mediante una variable del método científico, implica el cumplimiento de los criterios de consistencia y eficacia que caracterizan a la ciencia. Por ello el análisis de un discurso se compone de los siguientes pasos no sucesivos²⁶: *entender, criticar, contrastar e incorporar*. En éstos, los dos primeros corresponden al criterio de consistencia, el tercero al de eficacia (Lopera & Roldán, 1992, p.17) y el último al punto de partida y a los efectos que se producen mediante los pasos anteriores.

²⁶ No son sucesivos en la medida que no representa una camisa de fuerza el orden en que se presenta; el orden o la simultaneidad será determinada por el desarrollo de cada encuentro, siempre distinto, siempre particular. No obstante esto, como expresa Ramírez, “se trata de una dialéctica entre ambos procesos; aunque en general, es preferible entender antes de criticar y luego contrastar para finalmente incorporar” (2012, p.197).

Entender consiste en “captar los elementos fundamentales de una situación; saber cómo está configurada, qué propone el discurso que la expresa, sus singularidades; *es escuchar*²⁷, abrirse con todo el cuerpo para captar lo que pasa...” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p. 151). Para Ramírez, es necesario “estudiar su coherencia lógica, las reglas de formación y los postulados explícitos e implícitos que fundamentan el discurso...” (2012, p.195).

Criticar se trata de “una comparación que se establece entre las diferentes partes del discurso que se está analizando (crítica interna, intertextual) y entre éste y otros discursos, bien sean del mismo autor o de otros autores (crítica externa, intertextual)” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p. 153). Este proceso se aplica al comparar, por ejemplo, las distintas posiciones que adopta un sujeto y que en ocasiones resultan contradictorias o consistentes; develando así, la rigurosidad misma del discurso que determina, en parte, la forma en que vive el sujeto.

La contrastación requiere de la relación entre la teoría y la práctica, “pues no se pregunta ya solo por la consistencia de un discurso, sino por su eficacia; entendida ésta como los efectos que produce un determinado discurso sobre la experiencia (discursiva y empírica)” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p. 154). Es sabido que aunque un discurso sea muy consistente no necesariamente tiene resultados favorables en la experiencia. Con la contrastación se podrá identificar estas situaciones y las posibles elecciones que un sujeto quiera y pueda tomar frente a ellas.

²⁷ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

Y la *incorporación* se trata de “lograr que el texto sea asimilado, en primer lugar, por la teoría personal, y luego, por el propio cuerpo; convirtiéndose en parte de la actitud, del modo de ser: en un saber incorporado” (Ramírez, 2012, p. 196). En ese sentido, el proceso de análisis del discurso permite identificar qué del discurso de un sujeto ya ha sido incorporado y qué del hacer del sujeto aún no ha sido incorporado por no haber sido reflexionado lo suficiente. También en el proceso de análisis, la incorporación se conseguirá cuando un sujeto tras analizar su discurso, pueda llegar a adoptar nuevas formas de ser o formas más consistentes de su propio discurso.

Ahora bien, estos pasos corresponden, como se ha dicho, al análisis de un discurso. Sin embargo, éste a su vez se encuentra comprendido por lo que Carlos Arturo Ramírez ha denominado el *quehacer del analítico* (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.159). ¿Qué relación guarda este *quehacer* con la psicoterapia de orientación analítica? El *quehacer* es el proceso general que ejerce un analítico (alguien que ha incorporado el método) en su lugar de trabajo, en su vida cotidiana y en cualquier momento que lo considere necesario. Entre los distintos contextos, la psicoterapia es un dispositivo donde el analítico lleva a cabo su *quehacer*.

Este *quehacer* se compone de tres acciones dialécticas que no cuentan con un orden preestablecido: escuchar, analizar e intervenir.

Escuchar se entiende “fundamentalmente como una apertura al discurso del otro, una actitud de disposición que permita captar distintas manifestaciones discursivas, así como lo explícito e implícito que en ellas aparecen” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p. 159). Escuchar implica entender que en dicho momento se trata exclusivamente del otro, por lo cual se debe

prescindir de los prejuicios. Esta escucha se trata además, de “un estar atento pero desconcentrado, que intenta abrirse a cuanto ocurre para que opere dentro de uno, atraviase la intuición y produzca ocurrencias que puedan ser el fundamento de una posible intervención, quizá del actuar” (Ramírez, 2012, p. 349).

Analizar consiste en ejercer los procesos antes mencionados: entender, criticar, contrastar e incorporar. Por su parte, *intervenir* “tiene que ver con todas aquellas acciones que se realizan a partir de lo escuchado y que producen un efecto sobre el otro, sobre su discurso” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p. 164). Las intervenciones no necesariamente son expresadas mediante el habla; puede ser el silencio, permanecer callado, un gesto o cualquier acción. Por otra parte, estas intervenciones no necesariamente son conscientes, pueden operar de manera inconsciente o como resultado de la intuición.

Hasta ahora se ha dicho que la psicoterapia de orientación analítica se sirve de la aplicación del método científico al análisis de un discurso. También se ha expresado que dicho análisis está compuesto por cuatro pasos no sucesivos que son entender, criticar, contrastar e incorporar. Y finalmente se ha afirmado que el análisis de un discurso es tan solo una de las acciones que un analítico realiza en su *quehacer*, y en este caso, en una psicoterapia. Este *quehacer* se compone de tres acciones, escuchar, analizar e intervenir.

Ahora bien, aún no se ha llegado a una definición más precisa sobre este tipo de psicoterapia; no obstante esto, antes de definirla es necesario mencionar otros elementos que la componen.

Todo dispositivo analítico (asesoría, consultoría, psicoterapia, taller, etc.) cuenta con ciertos elementos que para el interés de este trabajo se expondrán en este apartado. La razón consiste en la intención de desarrollar dichos elementos en el marco de la psicoterapia de orientación analítica como dispositivo. Estos elementos que estructuran la clínica de orientación analítica son *la verbalización, la escucha, el análisis y el manejo de la transferencia, y la interpretación.*

Dada la importancia de la palabra en esta modalidad de psicoterapia, es la *verbalización* lo que permitirá cualquier tipo de interpretación y por lo tanto el avance del discurso. Verbalizar es el requisito necesario para el análisis del discurso; consiste en “expresar una idea, un pensamiento, una imagen, una sensación, un dibujo, un cuadro, una pintura, gesto, por medio de palabras” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.303). Esto quiere decir que no es conveniente privilegiar el análisis de un gesto o una imagen; ya que existe el supuesto de que a ese contenido manifiesto le subyace uno latente.

La verbalización, podría decirse, comprende la base sobre la cual opera el tratamiento. La psicoterapia de orientación analítica al ser un producto del mundo occidental implica necesariamente el uso de la razón, el uso del pensamiento y la puesta en palabra de aquello (Zapata, 1995, p.85). La verbalización representa el medio por el cual el sujeto podrá acceder a una parte de los efectos de verdad en su propia subjetividad; allí, donde el saber sobre sí se ha empezado a asumir, donde las resistencias se empiezan a encarar (Zapata, 1995, p.86), es donde la emergencia de los significantes empieza a operar.

Para que la verbalización pueda ser llevada a cabo, el analítico requiere de una de sus principales herramientas, *la escucha*. Esta ya se ha definido en párrafos anteriores como una apertura al discurso del sujeto, una apertura que requiere de una actitud de docta ignorancia y de un desprejuiciamiento (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.304). Además de esto y de lo que se ha dicho anteriormente, la escucha implica a la vez un acto necesario del dispositivo, dar la palabra²⁸. Este dar la palabra indica en este dispositivo que es el sujeto quien debe hacerse cargo del discurso que le constituye, es él quien, por medio del proceso, deberá asumir la tarea de verbalizar, de poner en palabras su sufrimiento, sus deseos, sus limitaciones, su preocupación. Es así como podrán emerger sus determinantes discursivos, *lo inconsciente*.

En este proceso la transferencia ocupa un lugar trascendental. El vínculo que se establece entre el psicoterapeuta y el sujeto es fuente de movilizaciones afectivas que operan sobre el discurso. Aquellos sentimientos de amor y odio puestos en el psicoterapeuta denotan la manifestación de la transferencia; la imagen de éste durante un sueño, el equívoco con su nombre, entre otras manifestaciones. Una pregunta interesante será ¿a qué significante remite el lugar del psicoterapeuta en la cadena discursiva?, es decir, ¿qué significante se encuentra tras su manifestación en el discurso del sujeto? Es por ello que *el análisis y manejo de la transferencia* (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p.304) se constituye en un elemento crucial en la psicoterapia.

²⁸ Se sugiere, para la ampliación de este tema, el valioso texto de Beatriz Zuluaga denominado “Dar la palabra, no el diagnóstico”. Zuluaga, B. (2013). Dar la palabra, no el diagnóstico. En *Revista electrónica Psyconex*, 5 (7). Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/Psyconex/article/view/20306/17157>

Ahora, con respecto a la *interpretación*, Ramírez expresa: “Toda percepción, sentimiento, derivan de una interpretación del mundo. Por ello, toda intervención del analítico es una interpretación del momento transferencial” (2012, p.160). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que ante un mundo mediado por una estructura lingüística, aquello que se dice sobre la realidad corresponde a una labor interpretativa; y que en el contexto psicoterapéutico al ser una vivencia mediada por el lenguaje, es la labor interpretativa la que se manifiesta en cualquier acto de intervención.

Sin embargo, ¿cómo saber si una interpretación es verdadera o falsa? Lo importante aquí es reconocer que el modo en que opera este elemento va más allá de lo verdadero o lo falso. Una interpretación es una conjetura que se realiza sobre lo que se escucha, ésta puede ser consciente o inconsciente, y será válida en la medida en que se adecúe a las circunstancias (Ramírez, 2012, p.350). No obstante esto, lo que hace que la interpretación sea tan compleja, es que siempre es intermedia, esto quiere decir que siempre cabe la posibilidad de que una interpretación conlleve a descubrir otras que podrían ser más problemáticas o decisivas (Ramírez, 2012, p.350).

Lo más importante con respecto a la interpretación consistirá en que ésta se adecúe al contexto, que pueda ser analizada *a posteriori*, y que sea ejercida desde la docta ignorancia (Ramírez, 2012, pp.350-355). En ella juega un papel crucial la intuición, esto es, ocurrencias que generalmente no se sabe de donde provienen, pero que pueden ser definidas como “conclusiones inconscientes” (Lorenz, 1993, p.106).

La intuición requiere ser analizada para que no opere desde el pre-juicio (Ramírez, 2012, p.355), ¿qué quiere decir esto? Que no se sepa de donde proviene una intuición, no quiere decir que provenga de la nada; la intuición está ligada íntimamente al discurso de quien la enuncia, razón por la cual lo que se pone en juego son los valores, las costumbres, las creencias y el discurso en general que lo constituye en su condición de ser sujeto a la cultura. Como expresa Ramírez:

La formación implica un análisis de la intuición. Convertir los prejuicios en juicios (esto es, verificar los valores, las creencias, *enjuiciarlas*). Hay que someterlas al método analítico: entender, criticar, contrastar, y luego re-incorporar (comprender), hasta que de nuevo se hagan parte de nuestro cuerpo, nuestras costumbres y hábitos, y conformen una actitud, un estilo de vida *analizado*. (Ramírez, 2012, pp.357-358)

Ahora bien, estos elementos (la verbalización, la escucha, el análisis y el manejo de la transferencia, y la interpretación) que estructuran la clínica de orientación analítica, encuentran la dimensión más alta en lo que el grupo de investigación “El método analítico y sus aplicaciones en las ciencias sociales y humanas” ha definido como *la actitud fractal*.

La actitud fractal implica una dimensión en la que el analítico no solo consigue percibir los distintos elementos que componen el fenómeno analizado, “sino que empieza a percibir las similitudes y las relaciones que se juegan entre ellas” (Lopera, Ramírez, et al., 2010, p. 229). Esta actitud se consigue al llevar la docta ignorancia lo más lejos posible y al someter el propio

discurso a la práctica ascética que se ha desarrollado durante este texto. Para Lopera, et al., la actitud fractal en la psicoterapia de orientación analítica “logra captar la estructura subjetiva de su paciente entre lo histórico, lo actual y lo transferencial, asimismo, ocupa –siente y piensa– las diversas posiciones desde las cuales se expresa su paciente, con lo que obtiene más posibilidades de intervención” (2007, p.196).

Ahora bien, definidos estos elementos que caracterizan y estructuran la clínica de orientación analítica, se podrá decir que la psicoterapia que opera bajo dicha orientación se define como *un tratamiento desde el alma que busca la ascesis subjetiva mediante la transmisión del método analítico.*

Así se ponen de relieve tres aspectos: El primero, consiste en afirmar que lo más importante de esta modalidad de psicoterapia es la transmisión del método, esto es, la “*transmisión de una actitud para enfrentar la existencia*” (Lopera, et al., 2007, p.185); lo cual se expresa en la muestra misma de la actitud caracterizada por la escucha, la docta ignorancia y la actitud investigativa.

El segundo aspecto consiste en que no se trata de una transmisión en la que se le imponga o se le sugiera al sujeto cómo debe ser o como debería actuar. La transmisión del método pretende que el sujeto al irlo incorporando, encuentre en éste un camino, una vía:

Que le permita decidir por sí mismo respecto de sus inquietudes, problemáticas, síntomas... en suma, respecto de su propia existencia. No se trata de sugerirle una

forma particular de vida, sino más bien, de que sea él quien construya, hasta donde le sea posible y, con base en las circunstancias y su propio deseo, un estilo de vida para asumir la existencia. (Lopera, et al., 2007, p.194).

El tercer aspecto, consiste en que la moderación del sufrimiento pasa a un segundo plano. ¿Por qué a un segundo plano? Porque la psicoterapia de orientación analítica constituye una propuesta mucho más amplia que la mera moderación del sufrimiento. *Su propósito es de orden espiritual, es decir, implica una práctica espiritual en la medida en que lo que se pretende es la ascesis subjetiva mediante la transmisión de un método.*

El comentario implacable de significantes, es decir, el análisis del discurso hasta las últimas consecuencias comprende la vida entera del sujeto y no únicamente aquello que le genera sufrimiento. Es por ello que en una psicoterapia de esta orientación, no es requisito ocuparse siempre de lo que genera sufrimiento; un sujeto puede encargarse perfectamente de analizar otros aspectos de su vida motivado por la falta que le constituye, expresándose así el deseo de saber sobre sí.

No obstante lo anterior, es importante resaltar que aunque la moderación del sufrimiento ocupe un segundo plano, no quiere decir que ésta no sea importante. La moderación del sufrimiento no se entiende en esta modalidad de psicoterapia como la disminución o eliminación del sufrimiento; se entiende como una “*modulación*: cambiar el modo, la manera de enfrentar el sufrimiento, así no coincida con su disminución” (Lopera, et al., 2007, p.194).

Es por esto que la psicoterapia de orientación analítica ejerce una operación distinta con respecto al sufrimiento; no lo niega, no lo intenta eliminar ni mucho menos cambiar. Su operatoria es de orden ético, esto es, del orden de la *responsabilización*. ¿Cómo opera la ética con respecto al sufrimiento por la vía de la responsabilización? Opera mediante dos vías, mediante la apropiación del sufrimiento (asumir el sufrimiento como condición humana) y mediante la modulación del exceso de éste (*plus de goce*).

Ramírez afirma con respecto a la primera vía:

Que asuma su deseo, su destino y acepte ser responsable de lo que le ocurre; que deje de culpar (“responsabilizar”) a las circunstancias: la vida, “los demás”, “los otros”, la sociedad, la familia, los padres, el cónyuge, las autoridades, el jefe (siempre un *amo*). Esto implica admitir que hay una parte al menos de lo que le ocurre de la cual es responsable directo o activo, así la mayor parte de las circunstancias y condiciones de su existencia le sean impuestas. (2012, p.48)

Y con respecto a la segunda:

Hay una parte del sufrimiento que es suplementaria, que está de más: un *plus* de sufrimiento. Es aquello que “nos aqueja debido a la queja”, porque no somos capaces de asumir la responsabilidad de nuestro sufrimiento. Sufrimos porque

sufrimos, y nuestra queja —que es un reproche al *Otro*²⁹ por hacernos sufrir— incrementa aún más este dolor. (2012, p.51)

La operación de la ética en la psicoterapia de orientación analítica, implica pues un cambio en la posición subjetiva con respecto al *modo* en que se sufre. Que el sujeto se haga cargo de su existencia, independiente de sus determinantes, es uno de los efectos que se espera de la psicoterapia; y la moderación del sufrimiento es a su vez, un efecto de ello. Es por esta razón que aunque ocupe un segundo plano, se espera que tras el cumplimiento del objetivo general (la ascesis subjetiva mediante la transmisión del método) se produzca a su vez y como efecto un cambio en la posición subjetiva con respecto al sufrimiento.

Desde luego, la psicoterapia de orientación analítica al ser una práctica espiritual y retomar una posición similar a la del terapón clásico, está en la obligación de propiciar alivio al sujeto que padece. Se considera que el mero privilegio de la escucha, como se ha definido, permite efectos de alivio en el sujeto; al igual que el privilegio de la palabra como principal fuente de influjo sobre lo anímico.

Ahora bien, definida la psicoterapia de orientación analítica y su operación sobre el sufrimiento, es importante aclarar la razón por la cual se considera una práctica espiritual.

Como se expuso en el primer capítulo, la espiritualidad es definida por Foucault como el conjunto de "búsquedas, prácticas y experiencias por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las

²⁹ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (2002, p.33); dentro de estas prácticas se encuentra la ascesis subjetiva que es definida por el mismo autor no como “una moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a un cierto modo de ser” (1999, p.394).

La psicoterapia de orientación analítica constituye precisamente, una forma de ascesis subjetiva; es un modo en el cual un sujeto se encarga de sí mediante el análisis de su discurso. Es un proceso en el cual el sujeto “descubre y construye su propia verdad” (Lopera, et al., 2007, p.173), obteniendo como producto el rescate de su *deseo*³⁰ y la conformación de nuevo modo de afrontar la existencia.

Así pues, se puede hacer énfasis en que la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual, comprende una construcción de sí, es decir, un proceso mediante el cual el sujeto se forja a sí mismo y el modo mediante el cual afrontará su lugar en el mundo. ¿Qué se encuentra insertado en esta forma de concebir la psicoterapia como una práctica sobre sí mismo? Foucault refiriéndose al filósofo estoico, Musonio Rufo, expresa:

³⁰ En este caso, el deseo no se entenderá en su sentido habitual. Como expresa Eidelsztein: “El deseo (que no es ‘ganas de’, sino estar causado y motorizado por una falta)...” (2008, p.65). En la misma vía de Eidelsztein, se entenderá que el deseo no se consigue, no se elabora, sino que se recupera, se rescata. ¿Qué indica esto? Que el deseo es condición del mismo sujeto, una condición mediada por la incompletud, pero que el mismo sujeto intenta negar. El rescate del deseo es la apropiación y asunción de la condición de falta; pero además es la movilización de la existencia a partir de esta asunción. Finalmente, es necesario aclarar que el rescate del deseo se presenta como un efecto de la ascesis subjetiva que se propone mediante esta modalidad de psicoterapia.

Cuando Musonio Rufo dice que el arte de vivir, *techné tou biou*, es como las otras artes, es decir, un arte que uno no puede aprender sólo a través de las enseñanzas teóricas, está repitiendo una doctrina tradicional. Esta *techné tou biou*, este arte de vivir, requiere práctica y entrenamiento: *askesis*. (2004, p. 184)

Se dirá para finalizar, que esta modalidad de la psicoterapia encuentra un soporte en esa afirmación de Musonio Rufo; se tratará pues del ejercicio de vivir, de la verdad que se desliza en este acto y del tratamiento a partir no de la teoría sino de la subjetividad que se jugará en el campo de la *askesis*.

En el próximo capítulo se abordará con mayor profundidad la noción de verdad subjetiva y lo que esto implica no solo para el sujeto sino también para la modalidad de psicoterapia que se expone. Este recorrido culminará con la respuesta al objeto de indagación de este trabajo, es decir, la función que cumple la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual.

Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual

El capítulo anterior permitió establecer aquello que se entiende en este trabajo por psicoterapia de orientación analítica. Esta se definió como *un tratamiento desde el alma que busca la ascesis subjetiva mediante la trasmisión del método analítico*. Además, se calificó como una práctica espiritual ya que es la ascesis subjetiva una modalidad mediante la cual el sujeto se forja, se transforma, se modifica así mismo obteniendo como premio el acceso a una verdad subjetiva; esto es, una verdad que solo le concierne a éste.

A partir del trabajo sobre los textos del método analítico, se ha considerado pertinente para el tratamiento de la noción de verdad subjetiva, la fuente principal utilizada por los autores de estos trabajos con respecto al tema. Esta fuente corresponde a los planteamientos hechos por el filósofo francés Michel Foucault. De sus ideas se servirá este capítulo final para comprender lo que se entenderá por verdad subjetiva, algunos aspectos que se articulan a ésta y finalmente, la función que ella cumple en la modalidad de psicoterapia expuesta.

Parresía y verdad

Se empezará este tratamiento foucaultiano de la verdad subjetiva con la noción de *parresía*. Foucault expone sus investigaciones en torno a esta noción en el año de 1983 durante seis clases dictadas en la universidad de Berkeley, en Estados Unidos. Los desarrollos que

expone Foucault durante estas clases, corresponden a lo trabajado de enero a marzo del mismo año, en el curso “El gobierno de sí y de los otros”³¹ en el Collège de France; que luego se prolongaría a los cursos dictados de febrero a marzo de 1984³², antes de su muerte en el mes de junio.

Se verá durante el desarrollo de este apartado la íntima relación de la *parresía* con la noción de verdad, la cual ocupa un papel central en este trabajo. Se expondrán pues, a continuación, los elementos que de dichas clases se han considerado de mayor utilidad para los propósitos de este trabajo.

Parresía, es una noción que de acuerdo con Foucault, se puede hallar en la literatura griega desde el siglo V a.C., hasta en algunos textos patrísticos durante el siglo V d.C. La noción encuentra tres usos: *Parresía*, que es traducida al castellano como “franqueza”; *Parresiázomai*, que es hacer uso de la *parresía*; y el *Parresiastés*, que es aquel que usa la *parresía*, esto es, aquel que dice la verdad (Foucault, 2004, p.36).

La *parresía* etimológicamente puede ser entendida como “decir todo”. El *Parresiastés* es según Foucault “alguien que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su

³¹ Para ver las clases completas remítase a este texto: Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

³² Para ver las clases completas remítase a este texto: Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France: 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso” (2004, p.37); razón por la cual se dirá que la *parresía* constituye una forma especial de relación entre el sujeto hablante y aquello que dice, en tanto existe una claridad de que esto último le pertenece a la opinión de aquel que lo promulga (2004, p.37).

Foucault distingue dos tipos de *parresía*, una de carácter peyorativo que consiste en un decir desmesurado e impertinente, y otra, más importante para este trabajo, que consiste en el ejercicio de decir la verdad; no una verdad que se cree, sino una verdad que se sabe realmente que es verdad (2004, p.39). ¿Qué garantiza esta verdad? Según Foucault, en la concepción griega de *parresía*, habrá garantía de verdad, de poseer la verdad y poder transmitirla, puesto que el *parresiastés* cuenta con las cualidades morales necesarias para ello. Sin embargo, el examen más fiel será en la misma actividad verbal, es allí donde se sabrá de inmediato si lo que se dice es verdad (2004, p.40).

¿Qué es lo que permite saber en la actividad discursiva si se trata de una verdad expresada por una *parresiastés*? La prueba de sinceridad, dice Foucault, se encuentra inscrita en su valor, en la medida en que aquello que dice implica un peligro, algo que va en contra de alguien importante o en contra de una mayoría. Esto quiere decir que no todo el que dice la verdad es alguien que ejerce la *parresía*, pues es necesario que aquello que se diga implique un riesgo para él (2004, p.41). ¿Riesgo de qué? De desatar la ira de alguien, de perder un amigo, de ser lastimado e incluso de perder la vida.

Es posible apreciar de acuerdo a lo anterior, la íntima relación existente entre el *parresíastés* y la verdad; una relación que implica una disposición particular con respecto a su comunicación. Se dirá en términos generales, que se trata de un amor por la verdad, pero más aún, un amor por decir la verdad al otro a pesar de las consecuencias. Foucault expresa con respecto a esto:

Cuando se acepta el juego parresiástico en el cual se expone la propia vida, se está adoptando una relación específica con uno mismo: se corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. (...) El *parresíastés* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que ser un humano que es falso consigo mismo. (2004, p.43)

Ahora bien, ¿qué función cumple la *parresía* como ejercicio de decir la verdad? Pues bien, no consiste en demostrarle la verdad al interlocutor, esto por sí mismo puede ser considerado vano o arrogante. Para Foucault la *parresía* tiene la función de la crítica del interlocutor o del propio hablante; esto quiere decir que la verdad puede ser referida no únicamente sobre el otro sino también sobre sí mismo (2004, pp.43-44).

Aquí es donde se empieza a vislumbrar el carácter ético de la *parresía*. Ésta, en tanto crítica al otro o a sí mismo, constituye una advertencia y un llamado de atención sobre algo que se hace o se piensa pero que no es adecuado. Se tratará pues de una forma, aunque peligrosa, de cuidarse a sí mismo y de cuidar al otro; una forma franca y certera de expresar aquello que no se articula de modo apropiado entre el hacer, el decir y el pensar.

Esta forma de crítica debe ser posible de ser ejercida por cualquier miembro de la comunidad³³; sin embargo no se debe pasar por alto que quien ejerza la *parresía* deberá contar con las cualidades morales que se le exigen, entre ellas el valor de arriesgar su vida por decir la verdad. En un sentido político, alguien que ejerce la *parresía* es a la vez participante de los fenómenos de ese orden (político) en la sociedad. Alguien que se encuentra privado de la *parresía*, por lo tanto, se encuentra a la vez privado de la participación en estos fenómenos políticos de la ciudad (2004, p.44).

Foucault señala, por otra parte, que en el ejercicio de la *parresía*, decir la verdad es considerado como un deber (2004, p.45). ¿En qué sentido un deber? No se trata de que el *parresiastés* sea obligado a decir la verdad, pues esto le quitaría su valor. Es un deber en el sentido de una posición que se asume con respecto a la verdad, en la cual se considera que dicho acto es necesario. Se trata, en ese sentido, de un acto de libertad (2004, p.46); decir la verdad en la actividad de la *parresía* requerirá siempre de la libre elección. Al respecto señala Foucault:

En la *parresía* el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral. (2004, p.46)

³³ Foucault aclara, tras la pregunta de un participante, que en la época de la antigua Grecia, el ejercicio de la *parresía* era prohibido generalmente para las mujeres, los esclavos, los enajenados y los niños. Esta aclaración se hallará en una nota al pie (Foucault, 2004, p.36-37).

Ahora bien, Foucault se encarga más adelante de una forma distinta de *parresía* que ha denominado “la *parresía* socrática”. Lo primero que hace es referenciar un texto que da testimonio de Sócrates como una figura parresiástica. El texto es “Laques o del valor” de Platón, un texto valioso en el que se demuestra la preocupación por parte de Lisímaco y Melesias en la educación de sus hijos y en el cual, a pesar de no definir estrictamente lo que es el valor, se concluye que Sócrates sería el mejor maestro para ellos (Platón, 1871, p.298).

Esta forma de *parresía* socrática que se encuentra en el Laques, se distingue según Foucault del juego parresiástico que se dirige al *demos* (al pueblo) en la asamblea. Esta nueva forma se trata más bien de una relación cara a cara, que en el Laques expresa la necesidad de que el interlocutor entre en diálogo con Sócrates para que se presente el juego parresiástico (2004, p.131).

Ahora se trata entonces, de la verdad puesta en juego entre dos. En este juego parresiástico, Sócrates conduce el diálogo llevando a su interlocutor a dar explicación de sí mismo y de su pasado, pero no en el sentido de una autobiografía confesional que consistiría en una lectura religiosa de la propuesta socrática (2004, p.132). A Sócrates lo que le interesa es comprender “el modo en que el *lógos*³⁴ da forma al estilo de vida de una persona; pues está

³⁴ Es sabida la polisemia inscrita en la noción *lógos*. Según el diccionario filosófico de Ferrater y Mora, *lógos* ha sido entendida como "palabra", "expresión", "pensamiento", "concepto", "discurso", "habla", "cerbo", "razón", "inteligencia", etc., introduciendo así una multiplicidad de usos. Sin embargo, el uso que se le puede dar a esta noción en el transcurso de este trabajo es la que se expresa más adelante en el mismo diccionario: “Además de un decir (y especialmente un ‘decir inteligible’ y ‘razonado’) *se ha entendido por 'logos' el principio inteligible del decir, la*

interesado en descubrir si hay una relación armónica entre los dos” (2004, p.132). La intención de Sócrates, por lo tanto, es que su interlocutor exprese un relato racional de su propia vida (2004, p.133).

Aquí se pone de manifiesto un elemento que no es considerado en la *parresía* política, el *bíos* (la vida). Foucault señala que es precisamente la relación entre el *bíos* y el *lógos* lo que fundamenta esta nueva forma de *parresía* socrática. “El objetivo de esta actividad parresiástica socrática es, por tanto, guiar al interlocutor a la elección del tipo de vida (*bíos*) que estará en acuerdo armónico dórico³⁵ con el *lógos*, la virtud, el valor y la verdad” (2004, p.137).

Si en la *parresía* socrática la vida y el *lógos* juegan un papel fundamental con respecto a la verdad, en tanto es el *lógos* lo que configura la forma en que vive el sujeto; se deduce entonces que esta forma de *parresía* debe ser expresada en la misma cotidianidad de la vida. ¿Qué hace entonces que Sócrates sea una figura parresiástica? Al respecto expresa Foucault:

‘razón’ en cuanto ‘razón universal’, que es al mismo tiempo la ‘ley’ de todas las cosas. Con el logos se engendra un ámbito inteligible que hace posible el decir y el hablar de algo, pero a la vez este ámbito puede ser resultado de la inteligibilidad de lo que es en cuanto logos” (1965b, pp. 87-88). Además de lo anterior, es posible asimilar el estatuto del *lógos* a la noción del lenguaje como una estructura que da orden al mundo simbólico propiamente humano, o a la lógica como una forma, precisamente, de organización de los elementos de un conjunto.

³⁵ De acuerdo con Foucault, la palabra “dórica” se refiere a una de las cuatro clases de armonía griega: “el modo lidio, que desagrade a Platón porque es demasiado solemne; el modo frigio, que Platón asocia con las pasiones; el modo jónico, que es demasiado blando y afeminado; el modo dórico, que es valeroso” (2004, p.136). Para una ampliación de estas clases de armonía griega se recomienda el texto de Platón “La república” y el texto de Aristóteles “Política”, de los cuales extrae el mismo Foucault estas consideraciones.

Sócrates es capaz de utilizar un discurso racional, éticamente valioso, sutil y bello; pero a diferencia de los sofistas, puede utilizar la *parresía* y hablar libremente porque lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace. Y así, Sócrates –que es verdaderamente libre y valiente– puede, por tanto, funcionar como figura parresiástica. (2004, p.136)

Ahora bien, en un sentido más amplio, la *parresía* socrática implica un juego en el que se articula el *logos*, la verdad y la vida. ¿De qué verdad se habla en esta nueva forma de *parresía*? Foucault lo expresa en bellas palabras:

La verdad que revela el discurso parresiástico es la verdad de la vida de alguien, es decir, el tipo de relación que tiene alguien con la verdad: cómo se constituye él mismo en alguien que tiene que conocer la verdad a través de la *mathêsis*³⁶, y cómo esta relación con la verdad es puesta de manifiesto ontológica y éticamente es su propia vida. (2004, p.138)

Se puede resaltar en esta cita de Foucault tres aspectos de gran importancia para este trabajo: el primero consiste en que la *parresía* como una práctica de la verdad, se convierte ahora

³⁶ La *mathêsis* puede ser entendida como conocimiento teórico; sin embargo, se verá más adelante que la *askesis* (ascesis) como técnica de la *parresía* implica un entrenamiento práctico, que definirá al mismo ejercicio parresiástico como una práctica sobre sí donde lo que se privilegia es la vida en tanto arte, en tanto hacer; esto pues, sin desestimar el conocimiento por la teoría, por el saber formalizado y consensuado.

en una forma de relación entre el sujeto y su propia verdad. Segundo, que esa relación con la propia verdad da cuenta de su propio Ser, de lo que se es, del propio discurso. Y tercero, que la relación del sujeto con la verdad dará cuenta de su posición ética con respecto a la vida. ¿Qué se es? y ¿Cómo ser? son dos preguntas que se articulan inmediatamente en la práctica parresiástica sobre la verdad que se ha venido desarrollando.

Ahora bien, se ha podido apreciar el paso que hace Foucault de una *parresía* que se dirige al pueblo y que tiene unos objetivos específicos como la persuasión, a una *parresía* que se dirige más bien al sujeto mismo y que concierne más bien a la relación que éste mismo tiene con la verdad. Foucault, que ahora se centra en desarrollar ésta última forma de *parresía* expresa cuatro aspectos que la caracterizan.

El primer aspecto es que esta nueva forma de *parresía* es filosófica en tanto caracteriza una parte de la labor de los filósofos en la cultura grecorromana. Para Foucault, el filósofo cumplía tres tipos de actividades relativas a la *parresía*: en primer lugar tenía un papel epistémico ya que se encargaba de descubrir y enseñar verdades sobre la naturaleza. Tenía un papel político en la medida en que su actividad requería una actitud particular con respecto a la ciudad. Y finalmente tenía el papel de “explicar detalladamente la naturaleza de las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y una estética de sí mismo” (2004, p.142).

El segundo aspecto que resalta sobre este tipo de *parresía* es el ya mencionado; el objetivo de esta práctica “no es persuadir a la asamblea, sino *convencer a alguien de que debe*

*cuidarse de sí y de los otros; y esto significa que debe cambiar su vida*³⁷” (2004, p.142). En el ejercicio parresiástico, como expresa más adelante, se trata de un cambio de opinión; ¿en qué sentido un cambio de opinión? No se trata de alterar la concepción de algo, se trata en un sentido estricto de “cambiar el estilo de vida propio, la propia relación con los otros y la propia relación con uno mismo” (2004, p.143).

El tercer aspecto que resalta, es que las prácticas parresiásticas deberán permitir al sujeto no solo el autoconocimiento, sino a la vez la garantía del “acceso a la verdad para el conocimiento posterior” (2004, p.143).

Y el cuarto aspecto corresponde a las distintas técnicas que se utilizaban en el ejercicio parresiástico. Foucault señala que las técnicas de esta nueva forma de *parresía* (que ha definido como filosófica y que la ejemplifica con Sócrates) se distinguen de las utilizadas en la *parresía* política, pues ya no se trata de ser lo bastante valiente para decirle la verdad a otras personas sino más bien, de “ser lo bastante valiente como para revelar la verdad sobre uno mismo” (2004, p.183).

Este modo de relacionarse consigo mismo mediante estas técnicas, requiere según Foucault, lo que los griegos llamaron *askesis*. La ascesis griega, aclara, no se trata de la renuncia cristiana sino más bien, de cualquier tipo de entrenamiento o ejercicio práctico. La *askesis*, consiste en una práctica en tanto de lo que se trata es de un arte, el arte de vivir (2004, p.184).

³⁷ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

¿Pero en qué redonda esa diferencia entre *askesis* griega y ascesis cristiana y que además es importante aclarar para la definición que se ha hecho de psicoterapia de orientación analítica? Como expresa Foucault, la ascesis griega no se trata de una renuncia de sí mismo sino, por el contrario, del establecimiento de una forma particular de relación consigo mismo mediada por la verdad. Además, mientras que el ascetismo cristiano consiste en un alejamiento de la sociedad, la ascesis griega pretende “dotar al individuo de la preparación (...) que le permita afrontar plenamente el mundo de una manera ética y racional” (2004, p.184).

¿Qué indica pues lo anterior? Indica que la *parresía* no constituye otra cosa que una *práctica* que pretende darle forma a las relaciones específicas que los individuos tienen consigo mismos (2004, p.142). La *parresía* no es más que una práctica sobre sí, que permitirá poco a poco el gobierno de sí mismo, mediante una profunda afección que se ejerce en el proceso espiritual.

Lo que debemos subrayar aquí es esto: si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es otra que la relación del sí mismo con la verdad, entonces esa verdad no es puramente teórica. La verdad del sí mismo implica, por un lado, un conjunto de principios racionales que están fundados en afirmaciones generales sobre el mundo (...), y, por otro, reglas prácticas de conducta. La pregunta que se plantea es estos distintos ejercicios está orientada hacia el siguiente problema: ¿Estamos lo bastante familiarizados con estos principios generales? ¿Están bastante bien establecidos en nuestras mentes como para convertirse en reglas prácticas para nuestra conducta de cada día? (...) No se trata de adoptar la postura

o el papel de juez que pronuncia un veredicto contra uno mismo. Se puede adoptar hacia uno mismo el papel técnico, de artesano, de artista, que –de vez en cuando– deja de trabajar, examina lo que está haciendo, se recuerda a sí mismo las reglas de su arte, y compara estas reglas con lo que ha realizado hasta ese momento. (Foucault, 2004, pp.208-209).

En el siguiente apartado se continuará con las ideas de Michel Foucault, pero ahora desde una perspectiva más amplia. Se abordará para ello varios de sus planteamientos acerca del cuidado de sí, el conocimiento de sí y la relación que esto tiene con la verdad del sujeto.

Cuidado de sí y verdad

El anterior apartado permitió comprender una de las principales prácticas de la Antigüedad clásica, la *parresía*. Sin embargo, ésta es tan solo una de las prácticas de una actitud mucho más general que corresponde a lo que se denominó *épiméleia heautou*, es decir, el cuidado de uno mismo. La *parresía*, aun así, ha sido resaltada al principio de este capítulo, puesto que constituye una de las formas más importantes de transformación del sujeto en la Antigüedad clásica. Foucault lo expresa de este modo: “La [*parresía*] esencialmente no es ni la franqueza ni la libertad de expresión, sino más bien la técnica que permite al maestro utilizar como es debido todo aquello que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo” (1994, p.79).

Michel Foucault siempre se interesó por conocer los distintos modos que históricamente han configurado la relación entre el sujeto y la verdad (1999, p.393). Durante el año académico de 1981-1982 en el Collège de France, dictó en su curso de *Historia de los sistemas de pensamiento* sus investigaciones sobre la *Hermenéutica del sujeto*³⁸. Allí se muestra, entre otros aspectos, un amplio recorrido por las prácticas que sobre sí mismo se ejercían en la Antigüedad clásica y que recaían bajo el nombre de *épiméleia heautou* (cuidado de sí) (1999, p.275). En este apartado se expondrán algunos elementos que se han considerado importantes de ese curso para los objetivos de este trabajo.

Para Foucault, la articulación entre el sujeto y la verdad en la Antigüedad Occidental se da bajo una forma de pensamiento denominada *épiméleia heautou*, que se traduce como cuidado de sí. Esta forma de pensamiento se ha relacionado con la fórmula del Oráculo de Delfos, que expresa las palabras “*gnothi seauton*” (conócete a ti mismo) (1994, p.33).

¿De qué modo se articula el cuidado de sí y el conocimiento de sí en esta relación entre el sujeto y la verdad en la Antigüedad Occidental? Para Foucault se trata necesariamente, de una relación de subordinación en la que el conocimiento de sí es tan sólo una de las formas de ocuparse de sí; ya que ésta última constituye “el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico, y romano” (1994, p.33).

³⁸ Para ver las clases completas remítase a este texto: Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de cultura económica.

En ese sentido, la *épiméleia heautou* se constituyó en una forma general de pensamiento que se establecía como “el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que [aspirara] a estar regida por el principio de la racionalidad moral” (1994, p.34). Se trata de un principio básico construido y transmitido a través de la cultura y que, como se puede apreciar, concernía a los modos en los que las personas disponían su actuar.

De acuerdo con Foucault, el cuidado de sí implica cuatro aspectos. El primer aspecto es que el cuidado de sí corresponde a una actitud que se pone de manifiesto en la relación consigo mismo, con los otros y con el mundo. El segundo aspecto es que cuidar de sí implica una cierta forma de atención y de mirada desde afuera hacia sí mismo; es, en otras palabras, un modo de vigilar aquello que pasa por el pensamiento. El tercer aspecto alude al carácter espiritual del cuidado de sí, pues éste consiste en un modo mediante el cual el sujeto se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. Y finalmente, el cuidado de sí corresponde a un corpus que determina un tipo de actitud general en la Antigüedad Occidental (1994, pp.34-35).

La *épiméleia heautou*, representa pues, según Foucault, un concepto capital en la historia de la subjetividad; pero además, un concepto central en la historia de las diversas prácticas que de la subjetividad se han formulado y han ocupado un lugar importante en la historia de la humanidad (1994, p.36).

Ahora bien, las nociones *épiméleia heautou* y *gnothi seauton*, como formas del sujeto relacionarse con la verdad (una más amplia que la otra), cuentan con un giro trascendental en un momento de la historia. Desde un momento particular en la historia de occidente, la *épiméleia*

heautou fue relegada en su lugar de superioridad por el *gnothi seauton* ¿Qué explica este giro entre estas dos nociones?

Son tres razones las que caracterizan este giro. La primera consiste en que la *épiméleia heautou* empieza a ser considerada como una actitud melancólica y egoísta cargada de aspectos negativos; estas apreciaciones son contrarias en la Antigüedad, pues, el cuidado de sí fue la base sobre la cual se soportaron los principales sistemas morales como el cinismo o el epicureísmo (1994, p.36).

La segunda razón consiste en que los nuevos sistemas morales como el cristianismo, se soportaban en una moral del no-egoísmo, que tuvo y ha tenido hasta la actualidad, una finalidad de renunciar a sí mismo; un objetivo completamente contrario al de siglos anteriores (1994, p.36).

Y la tercera razón, quizá la más importante de todas, se presentó con el surgimiento del cartesianismo. Con Descartes se instaaura el principal giro sobre la verdad en occidente. Es a partir de Descartes, es decir, a partir de la modernidad, que la vía predilecta para acceder a la verdad es por medio del conocimiento de sí (1994, p.36). ¿Qué implicaciones tiene este giro para la relación del sujeto con la verdad? Se trata de una modificación en el modo de entender la verdad; un modo en el cual el sujeto que pretende acceder a la verdad solo requiere de un acto de conocimiento “sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado” (1994, p.40).

No es este el modo en que se accede a la verdad en la Antigüedad; es mediante la práctica de la espiritualidad que un sujeto puede considerarse capaz de verdad. Para Foucault, la espiritualidad está dada por la siguiente pregunta: “¿qué transformaciones son necesarias en el propio sujeto para tener acceso a la verdad?” (1994, p.40); la respuesta a esta pregunta agrupa las distintas técnicas que se han desarrollado como formas válidas de acceso a la verdad y que a la vez, caracterizan la moral de una cultura determinada. Algunos ejemplos de estas técnicas son *la concentración del alma, el retiro (anacoresis: ausencia visible), el endurecimiento, entre otras*³⁹ (1994, p.46).

Lo importante de resaltar en estos planteamientos, consiste en que es la concepción o el modo en que se entiende la verdad, lo que determina, en primer lugar, la forma en que se puede acceder a la verdad; y en segundo lugar, cuáles son las prácticas que se desprenderán de esa modalidad para tener acceso a la verdad. Para la espiritualidad desde la Antigüedad clásica, por ejemplo:

Un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está preparado, acompañado, duplicado, realizado mediante una cierta transformación del sujeto; no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. (Foucault, 1994, p.39)

³⁹ Para un análisis en profundidad de este conjunto de técnicas se sugiere este texto: Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros escritos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. S.A.

No obstante lo anterior, el *gnothi seauton* ocupa un lugar indispensable en el cuidado de sí. ¿Qué estatuto debe tener entonces, el conocimiento de sí en la práctica del cuidado de sí? Para Foucault, ninguno de los dos elementos deberá suprimir al otro, pues para ser precisos, se trata de una relación de interdependencia entre ambos elementos; interdependencia en la medida en que se cuida de sí mismo, necesariamente, mediante el conocimiento de sí mismo (1994, p.51).

El estatuto que comportará el conocimiento de sí en la práctica del cuidado de sí, consistirá en que es por medio de éste que se podrá acceder a la sabiduría, esto es, al discernimiento de lo verdadero y lo falso y al discernimiento del modo correcto de comportarse (Foucault, 1994, p.51). De acuerdo a lo anterior, es posible decir que si bien el conocimiento de sí es *condición necesaria*, no es *condición suficiente* para la transformación de sí. Es indispensable, pero se requerirán otros movimientos en el sujeto para que éste pueda transformarse.

Ahora bien; Foucault direcciona su discurso sobre otro lugar; “¿qué significa entonces, *ocuparse?*” (1994, p.45). Ocuparse significa en los planteamientos foucaultianos, encargarse del alma propia, que a la vez equivaldrá al sí mismo, “yo soy mi alma” (1994, p.46). El alma aquí no es otra cosa que el sujeto en su definición más irreductible; se trata de aquello que se sirve del lenguaje, del cuerpo y de otros medios para una determinada acción (1994, p.47).

Sin embargo, no es esto aun lo que define el ocuparse de sí. Aquello que define esta práctica consiste en lo que Platón denominó como *chrésis*. Esta palabra alude a una actitud que asume el sujeto con respecto a los medios de los cuales se sirve; no obstante, no se trata de una

relación meramente instrumental, sino más bien de una posición que implica una pasión singular y trascendente por parte del sujeto con respecto a los objetos con los cuales tiene alguna relación, incluido él mismo (Foucault, 1994, p.48).

Es por lo anterior que la espiritualidad en tanto modo de ocuparse de sí mismo, implica no solo el examen de las formas en que uno se relaciona con el mundo, con los otros y consigo mismo; se trata aún más, de una crítica sobre estas formas de relación, un repliegue sobre sí mismo que permita acceder a la lógica y al punto mismo en el cual se configuran dichas relaciones. A esto es lo que se refiere Foucault cuando habla de pasión y trascendencia.

Sin embargo, ocuparse de sí mismo no se trata de una práctica individualista, “melancólica” o egoísta, por lo menos en la Antigüedad griega. De acuerdo con Foucault, es preciso para el cuidado de sí la participación y mediación de un otro, el maestro (1994, p.49). Al respecto dice Foucault:

No existe preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro, pero *lo que define la posición del maestro es que aquello de lo que él se ocupa es precisamente el cuidado que pueda tener sobre sí mismo aquel a quien él sirve de guía*⁴⁰. El maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo. Al amar de forma desinteresada al

⁴⁰ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

joven discípulo, el maestro es el principio y el modelo del cuidado de uno mismo que el joven debe de tener de sí en tanto que sujeto. (1994, p.49)

¿Por qué no es posible ocuparse de sí mismo desde el punto de vista de la Antigüedad sin la participación de un maestro? Los desarrollos hechos hasta aquí permiten contestar esta pregunta sin mayores dificultades. El maestro es alguien que ha recorrido ya, un camino en el cuidado de sí; es alguien que cumple la función de enunciar la verdad cuando ésta, ante la vista opaca del discípulo, no ha podido ser nombrada. El maestro acompaña, transmite su actitud frente a la existencia, y de este modo, colabora al discípulo en su empresa de cuidarse a sí mismo.

Si la transformación que requiere el acceso a la verdad no se trata de un saber que sustituye la condición de ignorancia, sino que se trata del acceso a un estatuto de sujeto que éste no conocía antes (1994, p.58), entonces es indispensable la presencia del maestro, quien al favorecer la articulación entre *mathêsis* y *askesis*, ayuda al discípulo en la emergencia de ese nuevo sujeto, un sujeto que podría anticiparse, es afectado de-verdad.

Finalmente, con respecto a la función que ocupa el maestro, expresa Foucault: “A partir de aquí el maestro es un operador de la reforma de un individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en la relación del individuo a su constitución en tanto sujeto” (1994, p.58).

Lo anterior permite hacer énfasis en otro elemento. Se considerará que el cuidado de sí como práctica espiritual que se ejerce sobre sí mismo, es inherente a la relación con los otros. ¿Qué indica esto? Es inherente a la relación con los otros en la medida en que cuidar de sí conlleva a saber gobernarse a sí mismo, y con ello, saber gobernar a los otros (Foucault, p.50).

En el neoplatonismo, por ejemplo, la relación entre el cuidado de sí mismo y el cuidado de los otros, se puede caracterizar por medio de tres aspectos. En primer lugar se trata de una relación de finalidad, pues el sujeto se ocupa de sí para poder ocuparse de los otros; para poder ser un sujeto político, y con ello poder gobernar. En segundo lugar, se trata de una relación de reciprocidad, pues al gobernar bien a los otros, se obtendrán beneficios para sí mismo por parte de los ciudadanos. Y en tercer lugar, se trata de una relación de implicación esencial, pues en el sentido neoplatónico, el alma puede descubrir lo que es y lo que sabe, que a la vez le permitirá gobernar mejor (Foucault, pp.66-67).

Lo anterior acentúa la idea de que el cuidado de sí no corresponde a una práctica individualista ni egoísta, pues el otro siempre tiene un lugar. Ante esto, es posible mencionar por lo menos tres razones que lo soportan. La primera, es que cuidarse a sí mismo implica un cuidado del otro, en la medida en que lo primero configurará un modo distinto de vincularse con el otro. La segunda consiste en la necesidad del maestro, quien como se ha dicho, cumple una función esencial. Y la tercera, es que a partir de una época en la Antigüedad, se empezó a considerar que aquel que quisiera ejercer un papel político en la ciudad y un papel de gobernador, debería primero aprender a gobernarse a sí mismo (Foucault, 1994, p.50).

Para finalizar este apartado se hará énfasis en un último aspecto que desarrolla el doctor Foucault y que se considera valioso para los propósitos de este trabajo.

¿Qué relación se puede establecer entre el carácter *ethopoiético* del saber, la transformación del sujeto y la función del maestro? De acuerdo con Foucault, *ethopoein* alude a la acción y al efecto del *ethos*⁴¹; es decir, al estilo de vida mismo y a la transformación de éste. Por su parte, *ethopios* corresponde a aquello que tiene la capacidad de transformar el *ethos*. Cuando Foucault habla del carácter *ethopoiético* del saber, se refiere a la capacidad que tiene éste de transformar el *ethos* del sujeto, es decir, su modo de ser (1994, p.77).

Esta utilidad del saber, en tanto su carácter *ethopoiético*, se convierte en un elemento central para la práctica del cuidado de sí. El saber solo tendrá la capacidad de transformar el *ethos* del sujeto, en la medida en que éste se articule con la verdad; es decir, en la medida en que dicho saber exprese en sí mismo una verdad para el sujeto. Pero la transformación que requiere el cuidado de sí como práctica espiritual, solo es posible tras la mediación del maestro; pues es éste quien, tras un ejercicio parresiástico, puede realizar la maniobra sobre los conocimientos verdaderos, para que estos sean utilizados en el propósito de la transformación y la mejora del sujeto (Foucault, 1994, p.79).

⁴¹ En los planteamientos de Foucault se puede decir que el *ethos* corresponde al estilo de vida o al modo de ser de un sujeto. Como expresa: “Era un cierto modo de ser del sujeto y una determinada manera de comportarse que resultaba perceptible a los demás. El *ethos* de alguien se expresaba a través de su forma de vestir, de su aspecto, de su forma de andar, a través de la calma con la que se enfrentaba a cualquier suceso, etc.” (1994, p.115).

A partir de lo anterior, es posible concluir que en la práctica del cuidado de sí, el saber como producto del *gnothi seauton*, no tiene el estatuto de algo que simplemente se conoce. El saber como producto del *gnothi seauton* debe contener el carácter *ethopoiético* del que se habló en los párrafos anteriores. Será este tipo de saber el que posibilitará la modificación del *ethos* del sujeto, y que se deberá distinguir de otro tipo de saberes que pueden cumplir la función de velar la verdad, modificarla o forcluirla; un buen ejemplo de estos saberes son lo que promulgaban los sofistas en la Antigüedad.

En el próximo apartado se continuará con algunas ideas de Michel Foucault. La intención ahora será articular varios de sus planteamientos sobre la libertad, las relaciones de poder y los juegos de verdad. Con esta articulación se finalizará el análisis de sus planteamientos y se dará paso al último apartado de este capítulo que dará respuesta a la pregunta que atraviesa este trabajo: ¿Qué función cumple la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual? Los planteamientos de Foucault, hasta ahora desarrollados y los que se expondrán a continuación permitirán una importante vía de análisis a esa respuesta.

Libertad, relaciones de poder y juegos de verdad

¿Qué relación se puede hallar entre la libertad, las relaciones de poder y los juegos de verdad que permitan un avance para los objetivos de este trabajo? Esta es la pregunta que trazará la ruta de este apartado y para ello se tomarán algunos planteamientos de Foucault que, aunque

no en profundidad, permitan definir el modo en que estas nociones ocupan un lugar importante en las relaciones entre el sujeto y la verdad.

Se empezará con una pregunta que introducirá la cuestión: ¿qué importancia le asigna Foucault a la libertad en sus planteamientos?

Foucault no entiende por libertad lo que comúnmente se entiende por ese término. En sus planteamientos acerca del poder, la libertad no puede ser vista como una condición restringida a unos cuantos o que denotaría, por así decirlo, una cierta lógica anárquica o una autodeterminación absoluta del sujeto. Incluso, cuando se le pregunta el 20 de enero de 1984⁴², durante una entrevista, si la *askesis* puede ser concebida como un proceso de liberación, Foucault responde que es necesario ser prudentes cuando se utilice el término liberación, pues:

Se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, para que se reencontrase con su naturaleza o retomase el contacto

⁴² Foucault, M. (1994). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En: Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto* (pp.105-142). Madrid: Ediciones La Piqueta. (La entrevista fue realizada en 1984 por Raúl Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller)

con su origen y restaurase una relación plena y positiva consigo mismo. (1994, pp.107-108)

Lo que se puede apreciar en la respuesta de Foucault, es que limitar la operación de la libertad a estos procesos de liberación es, precisamente, una concepción reduccionista y poco favorable para el análisis de su función. En otras palabras, no es esta la única forma con la cual opera la libertad en lo que él entenderá por relaciones de poder. Para Foucault, aunque la liberación se presenta cuando alguien se desprende de un dominio que le ha restringido al máximo su posibilidad de ejercer influencia, este proceso en sí mismo no consigue definir la operación de las prácticas de libertad (1994, p.108).

¿Qué función cumplen entonces las prácticas de libertad? Estas prácticas, como el cuidado de sí o el conocimiento de sí, constituyen formas de participación en las relaciones humanas que deben tener como efecto la consolidación de “formas válidas y aceptables de existencia” (1994, p.108). Su operación constituye a la vez, modalidades de resistencia ante una clase de poder que desde finales del siglo XVIII se ha conformado en la sociedad y que ha sido definido por Foucault como el poder de normalización⁴³.

⁴³ El poder de normalización puede ser entendido en los planteamientos foucaultianos, a grandes rasgos, como una estrategia política al servicio de las relaciones de poder, que pretende “con la ayuda de técnicas disciplinarias centradas en los cuerpos y técnicas reguladoras centradas en las poblaciones” (Carmona, 2002, p.10), promover la homogenización de los individuos y las poblaciones. Para un examen más amplio de esta noción remítase este texto: Carmona, J. (2002). *Normalización y subjetivación: Un análisis a ambos procesos desde la perspectiva de las*

Las prácticas de libertad, por lo tanto, constituyen un modo de operación mucho más amplio que los procesos de liberación. Su participación en las relaciones de poder, pretende pues, establecer formas de influencia y resistencia ante un poder homogenizante presente en la sociedad. Éstas se manifestarán como esquemas que la cultura le proporciona al sujeto (Foucault, 1994, p.125) y que le servirán para conducir el propio modo de vida e influir sobre el de los demás.

Ahora bien, existe un componente más que se encuentra inscrito en el funcionamiento de las prácticas de libertad; Foucault lo nombra como “el problema ético de la práctica de libertad: ¿Cómo se puede practicar la libertad?” (1994, p.111). Este problema ético presente en las prácticas de libertad, se encuentra ausente en la concepción de la libertad desde el punto de vista de los procesos de liberación.

De acuerdo con Foucault, “la libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (1994, p.111). Con esto, el profesor Foucault expresa dos aspectos. El primero, es que no es posible la existencia de un *ethos*, un modo de vida que se caracterice por ser ético, en el cual se encuentre ausente la libertad; para un actuar ético es necesario la condición de libertad. El segundo aspecto, es que la ética, en tanto modo de conducción reflexivo y crítico hacia sí mismo, es una forma particular que adopta la libertad.

Esta forma de entender la libertad se articula con los desarrollos del apartado anterior puesto que, el cuidado de sí representa en la Antigüedad Occidental, “el modo mediante el cual la libertad individual (...) ha sido pensada como ética” (Foucault, 1994, p.111). Como expresa el mismo Foucault, la conformación de un buen *ethos* a partir de la práctica reflexiva de la libertad, requería necesariamente del cuidado de sí mismo (1994, 112). La libertad, en un sentido espiritual, por lo tanto, era una noción inmanente a la ética y el cuidado de sí.

Ahora bien, a este análisis que sobre la relación del sujeto y la verdad se ha presentado durante este capítulo a partir los planteamientos de Foucault, se le añade su concepción de poder. Lo primero que es pertinente señalar es que el poder no es entendido por este pensador como habitualmente se entiende. Dice Foucault al respecto:

Quando se habla de *poder*, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, en un gobierno, en una clase social dominante, en el señor frente al esclavo, etc. Pero no es en absoluto en esto en lo que yo pienso cuando hablo de *relaciones de poder*. (1994, p.125)

Para Foucault, las relaciones de poder se encuentran presentes en cualquier relación humana, desde la más cotidiana como la relación de pareja, hasta las más complejas como las relaciones institucionales y económicas. Él las definirá como “cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro” (1994, p.125).

¿Por qué llamarlas *relaciones de poder* y no simplemente *poder* como habitualmente se utiliza para referirse a dicho fenómeno? En primer lugar, porque al proponer una noción distinta (relaciones de poder), lo que se introduce es una nueva concepción sobre lo que se ha denominado como poder, pero que tras su formulación se puede encontrar una clara distinción entre ambas nociones.

En segundo lugar, como expresa Juan Gabriel Carmona, “se hace más apropiado hablar de ‘relaciones de poder’ que del poder por sí solo, ya que éste se produce en toda relación de un punto con otro” (2002, p.17). Si el poder se produce como mínimo, en la relación, por ejemplo, entre dos hermanos, entre dos empresarios o entre dos colegas, es posible afirmar que “*el poder es la relación misma*”⁴⁴, creada por las fuerzas intervinientes de los elementos que la conforman” (Carmona, 2002, p.17).

Dos aspectos que caracterizan a las relaciones de poder son los siguientes. En primer lugar, éstas se caracterizan por ser dinámicas en su funcionamiento. Dado que las relaciones de poder se encuentran mediadas por las fuerzas que se ejercen por cada uno de sus puntos, éstas son “móviles, reversibles e inestables” (Foucault, 1994, p.126). Este carácter además, impide que sean equitativas, es decir, siempre serán disparejas.

Y en segundo lugar, no es posible la existencia de una relación de poder si los sujetos que la conforman no son libres. Para Foucault, es necesario que los sujetos sean libres ya que es solo de este modo que pueden contar con la posibilidad de resistirse ante la influencia del otro (1994,

⁴⁴ Las bastardillas han sido agregadas por el autor de este texto.

9.126). Si un sujeto no cuenta con la posibilidad de resistirse ante la fuerza que imprime el otro en la relación de poder, entonces se podrá decir que la relación se encuentra bloqueada en sus posibilidades, y que a consecuencia, de lo que se tratará es de estado de dominación (1994, p.127).

Esta novedosa concepción sobre las relaciones de poder es pertinente en la medida en que introduce un modo distinto de entender las relaciones que se articulan a partir de dicho fenómeno. Para este trabajo, las relaciones de poder aportan un modo favorable de analizar las relaciones humanas, pues no se puede perder de vista que la psicoterapia de orientación analítica constituye un punto que al relacionarse con otros puntos, establece relaciones de poder; y que incluso, en su interior mismo, la relación entre psicoterapeuta y paciente implica una mutua influencia que a la vez, conforma una relación de poder.

Ahora bien, ¿qué papel juega la verdad en todo esto que se viene desarrollando? La verdad ha ocupado un papel fundamental en el mundo de Occidente; desde la Antigüedad hasta la contemporaneidad, ésta se ha entendido de distintos modos introduciendo un sin número de lógicas en los campos que interviene.

Si existe una noción que permite articular la relación entre el sujeto y la verdad, esta es la que denomina Foucault como juegos de verdad. En primer lugar, un juego es definido por Foucault como “un conjunto de reglas de producción de la verdad” (1994, p.135). Un juego de verdad, por su parte, puede ser entendido como un conjunto de formas que históricamente han

configurado lo que se entiende por verdad, el modo en el que se accede a ella y sus distintos modos de aplicación. Al respecto expresa Foucault:

La historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible. (1999, p364)

Es por esta razón que al definir la noción de juegos de verdad, Foucault no hace acento en que algo sea verdadero o falso; lo que realmente le importa es comprender el modo en que estas formas de producción de la verdad han puesto a funcionar a los sujetos en las relaciones de poder (1994, p.133). Es en ese sentido que a lo largo de la historia, los discursos que emanan de la ciencia, la filosofía, la religión o cualquier tipo de saber, se han conformado como juegos de verdad, y que se han servido de todos los recursos creativos que proporcionan las relaciones de poder.

Los juegos de verdad, por ejemplo, se sirven de numerosas técnicas que enriquecen su productividad y su dinamismo en las relaciones de poder. Foucault agrupa estas técnicas en cuatro grupos. El primer grupo está compuesto por “las técnicas de producción gracias a las cuales es posible producir, transformar y manipular objetos” (1999, p.445). El segundo grupo se compone de “las técnicas de sistemas de signos, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación” (1999, p.445). El tercero se compone de “las técnicas de poder que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto” (1999, p.445). Y el cuarto grupo consta de

Las técnicas de si, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad. (1999, p.445)

La maleabilidad de los juegos de verdad, además, permite que a lo largo de la historia sus reglas de conformación de la verdad sean modificadas, reemplazadas o incluso, que un determinado juego de verdad desaparezca dando paso a otros juegos.

Finalmente, será necesario asimilar, de acuerdo a esta perspectiva, que es solo jugando un determinado juego de verdad, mediante el cual un sujeto podrá ejercer influencia sobre otro en una relación de poder (Foucault, 1994, p.133); así, podrá ejercer, si es el caso, prácticas de libertad que le permitan reducir al máximo la posibilidad de caer en estados de dominación.

A continuación se desarrollará el último apartado de este trabajo. En éste se buscará realizar una articulación entre lo que se ha expuesto hasta aquí, con el fin de dar respuesta a la pregunta que motiva este trabajo.

Función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual

Los planteamientos que se han desarrollado hasta aquí han tenido tres funciones básicas: contextualizar con aspectos históricos el asunto de la verdad subjetiva tanto en la Antigüedad clásica como en la modernidad; caracterizar lo que por psicoterapia de orientación analítica se entiende en este trabajo y su relación con la espiritualidad; y proporcionar un material rico en posibilidades con respecto a la noción de la verdad subjetiva a partir de los planteamientos hechos por Foucault.

Este último apartado pretende dar respuesta a la pregunta de este trabajo investigativo que se expresa así: *¿Qué función cumple la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual?* A continuación se realizará una articulación entre distintos elementos expuestos en el texto y otros que se consideran pertinentes con el fin de dar respuesta a esta pregunta.

En el primer capítulo se sostuvo que la psicoterapia de orientación analítica corresponde a un dispositivo que encuentra sus fundamentos en la raíz misma de la historia de la psicología.

Con ello, y poco a poco, se pudo apreciar que en la historia de la psicología se encuentra insertado de principio a fin el asunto de la verdad con respecto al sujeto.

Es por esta razón que todo el trabajo ha podido girar en torno a la verdad. De algún modo, no tan simple de esclarecer, estos planteamientos en torno a la filosofía, la ciencia, la psicología y la psicoterapia, siempre están articulados con el asunto de la verdad. Es por esta razón que se considera pertinente empezar con una pregunta surgida a partir de los planteamientos foucaultianos: ¿De qué modo se ha constituido el aparato lógico que configura las relaciones entre el sujeto y la verdad a lo largo de la historia?

Por supuesto esta pregunta sobrepasa los alcances de esta investigación, sin embargo se podrán enunciar algunos aspectos que contribuirán a la línea de desarrollo que conducirá a la respuesta de la pregunta investigativa.

En primer lugar es necesario señalar que a lo largo de la historia, el sujeto ha estado llamado, vinculado y definido de distintos modos por su relación con la verdad. Su curiosidad por explicar los fenómenos de la naturaleza, su lugar en el universo y su temor a la muerte, pueden considerarse algunas razones generales por las cuales el sujeto se ha ocupado de la verdad.

A partir de esta *voluntad de verdad*, como lo llama Foucault, (1994, p.132), se han constituido en las distintas culturas a lo largo de la historia, formas, modelos o esquemas de lo que configura la verdad para dicha cultura; y es a partir de estas configuraciones que en algún

momento de la historia *la verdad subjetiva* ha empezado a ocupar un papel importante en las relaciones humanas.

Para Foucault, se trata de aquello que ha permitido constituir la verdad del sujeto; constitución que en el periodo grecorromano se presenta mediante la articulación del cuidado de sí y el conocimiento de sí (1994, p.90). Se destaca, en este sentido, tres modelos que han configurado esta relación entre el sujeto y su verdad, a partir de estas dos nociones.

El primer modelo, señala Foucault, es el platónico. En éste, se trata de un repliegue sobre sí mismo que permitirá mediante la reminiscencia, un movimiento del alma con el cual se podrá acceder al conocimiento de sí mismo y al conocimiento de lo verdadero. Esto tendrá como resultado el auténtico cuidado de sí mismo por parte del sujeto y un retorno al ser (1994, p.90).

El segundo corresponde al modelo exegético desarrollado por la religión cristiana a partir del Siglo III d.C. Este modelo se encuentra constituido por tres aspectos que articulan el cuidado de sí y el conocimiento de sí. El primero consiste en la relación circular que se haya a partir de la verdad del texto y el conocimiento de sí mismo, es decir, la producción de un conocimiento de sí a partir la verdad expresada en los textos sagrados. El segundo consiste en la interpretación del método exegético, el cual será el medio para el conocimiento de sí. Y el tercero, que corresponde al establecimiento de una renuncia de sí a partir de la ascesis cristiana (1994, p.90).

El tercero consiste en el modelo helenístico, en el cual, el cuidado de sí es el principio filosófico fundamental. El cuidado de sí no es la renuncia de sí, sino el modo mediante el cual el

sujeto puede transformarse y constituirse como un ser virtuoso, temperante y digno de gobernar la ciudad. El cuidado de sí se ejerce, entre otras prácticas, mediante el imperativo *conócete a ti mismo*, que a la vez deberá permitir al sujeto alcanzar las verdades mediante las cuales se produzca la conversión de sí mismo (1994, p.91).

Sin embargo, el conocimiento de sí y el cuidado de sí no han sido las únicas formas que han operado en dicho aparato lógico que articula las relaciones entre el sujeto y la verdad. Con el surgimiento de la modernidad se produce un movimiento determinante para dicha relación. Es el conocimiento de sí el que viene a ocupar el papel preponderante en el propósito de acceder a la verdad; la transformación del sujeto en este movimiento, pasa a un plano de poca relevancia.

Es por lo anterior, que se considera pertinente definir dos modelos más que han articulado esta relación entre el sujeto y la verdad subjetiva. El primer modelo es el de la ciencia que surge con la modernidad, y el segundo es el del psicoanálisis que surge a partir de la modernidad.

El modelo científico, es decir, el método hipotético-deductivo, es aquel mediante el cual los conocimientos válidos empezaron a ser pensados en el marco de la susceptibilidad de que estos fueran observados, matematizados, formalizados y comunicados. Su maniobra sobre el saber configura la relación entre el sujeto y la verdad subjetiva en la medida en que sustituye la función de la última por la función del saber generalizable. En otras palabras, se forcluye la función de la verdad subjetiva y se reemplaza por el saber formalizado y estandarizado, que se contraponen a la lógica precedente.

El psicoanálisis, por su parte, constituye un modelo que surge de la modernidad, como una “repuesta racional y, por lo tanto, comunicable, al malestar en la cultura específica del sujeto de la ciencia, que se manifiesta como un exceso de malestar” (Eidelsztein, 2008, p.11). Este modelo, retoma la función de la clínica que se ha desvanecido con la modernidad, y que consiste en “ser el receptor de las demandas causadas por sufrimiento” (Eidelsztein, 2008, p.46). Con ello, el psicoanálisis se constituye como una de las pocas propuestas actuales que rescata la función de la verdad subjetiva, introduciendo para ello uno de los descubrimientos más importante del siglo XX, el inconsciente.

Ahora bien, lo que pronto se puede concluir al definir estos modelos, es que no son los únicos que han constituido el aparato lógico que ha articulado la relación entre el sujeto y la verdad. Este aparato lógico que podría denominarse como el conjunto de los juegos de verdad, es, aunque finito, sumamente creativo y dinámico; lo que permite que en las relaciones de poder se halle, a disposición o imposición de los sujetos, todo este conjunto de juegos. La psicoterapia de orientación analítica, por ejemplo, puede ser concebida como una práctica de sí que a su vez se soporta en juegos de verdad, como el cuidado de sí.

Este es el punto central que articula los desarrollos hechos hasta aquí. La psicoterapia de orientación analítica constituye una propuesta actual que al igual que muchas otras propuestas se sirve de unos juegos de verdad presentes en la cultura. Su relación con la espiritualidad, el cuidado de sí, el conocimiento de sí, y para ser más precisos, su relación con la *parresía* filosófica, entre otros elementos, configura dichos juegos de verdad. Es por esta razón que la

pregunta ahora girará en torno a lo siguiente: ¿Cuáles son las principales reglas de producción de la verdad presentes en la psicoterapia de orientación analítica?

Para empezar, es importante aclarar que la *épiméleia heautou* no corresponde en la actualidad a un juego de verdad muy reconocido. Incluso, es posible afirmar que a pesar del mantenimiento de la tradición filosófica en la psicología mediante una orientación ascética, muchas de las reglas se han modificado, mientras que otras se han sustituido. La principal razón consiste en que la psicología es un discurso producto de la modernidad, y que como tal, se articula de algún modo con la ciencia, que a su vez introduce nuevas reglas de producción de la verdad.

A continuación se hará una descripción de las principales reglas de producción de la verdad presentes en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual. Se anticipa que la función de la verdad subjetiva constituye a la vez una regla de producción de la verdad en la medida en que configura de un modo particular la relación entre el sujeto y la verdad en esta práctica de sí.

a) *Espiritualidad*: La psicoterapia de orientación analítica es una práctica espiritual ya que ofrece a los sujetos una modalidad del cuidado de sí mediante una ascesis subjetiva.

b) *Transformación*: En tanto práctica espiritual requiere de la transformación del sujeto. Esto quiere decir, una modificación en la forma en que el sujeto vive y afronta su existencia.

c) *Búsqueda de la verdad subjetiva:* Puesto que se trata de una práctica espiritual, se trata de un dispositivo que pretende la emergencia de la verdad del sujeto.

d) *Clínica analítica:* La psicoterapia de orientación analítica es un dispositivo clínico. Esta se estructura a partir de cuatro elementos: la verbalización, la escucha, el análisis y el manejo de la transferencia, y la interpretación.

e) *Función del psicoterapeuta:* El psicoterapeuta cumple la función de favorecer el análisis del discurso hasta las últimas consecuencias; además, aunque la verdad emerge por parte del sujeto, su papel en dicha relación es favorecer dicha emergencia. Por lo tanto, su papel consiste en un acompañamiento del sujeto en su proceso de transformación y de acceso a la verdad.

f) *Transmisión del método:* Para que la transformación se lleve a cabo y con ello el acceso a la verdad, el psicoterapeuta tiene como principal herramienta la trasmisión de un método, el método analítico. Esta trasmisión consiste en mostrarle, a partir de la aplicación del método, una actitud para llevar a cabo la existencia; un camino por medio del cual podrá construir su propio estilo de vida.

g) *Condición de libertad:* Es necesario que el sujeto sea libre. En primer lugar debe ser libre pues no se trata de una relación de dominación. Pero deberá ser libre para acceder a la verdad, pues solo de este modo podrá asumir su existencia, cuidar de sí y cuidar de los otros.

h) *Producción de verdad*: En la psicoterapia de orientación analítica la verdad tiene modalidad de discurso y modalidad no formalizable. La primera se manifiesta mediante los determinantes subjetivos que el sujeto halla tras el proceso de análisis del discurso. Éste a su vez, se constituye como un saber *ethopoiético*, es decir, que cuenta con la posibilidad de transformar al sujeto. La segunda modalidad de la verdad es aquella que produce en el proceso de transformación pero que es del orden de la *doxa*; su estructura no es formalizable y en muchos casos solo se puede saber por sus efectos. Finalmente, la verdad solo se produce al interior del dispositivo y como efecto de una práctica de sí efectuada entre el psicoterapeuta y el sujeto.

i) *Definición de la verdad*: La verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica cuenta con las dos modalidades antes mencionadas: como modalidad de discurso y como modalidad no formalizable. *Esto quiere decir que la verdad subjetiva debe ser tanto saber subjetivo, como transformación subjetiva, que tendrá efecto sobre la relación del sujeto con el mundo, con los otros y consigo mismo.* En términos psicológicos, la verdad subjetiva será la capacidad de desear a partir de la asunción de la condición de incompletud; será la capacidad de llevar a cabo la existencia, no a pesar, ni en contra, sino a partir de dicha condición.

j) *Función de la verdad subjetiva*: La función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual, consiste en *la realización de un sujeto capaz de desear y de participar en la existencia a partir de su condición de incompletud.* Sin embargo, esto no quiere decir que el objetivo general se modifique. La transmisión del método analítico es el objetivo general y mediante el cual se puede favorecer la emergencia de la verdad subjetiva.

k) *Consistencia y eficacia*: El método analítico como subsidiario del método científico, cumple con los criterios de consistencia y eficacia en el proceso de análisis del discurso. Se espera además, que la transformación presente en el sujeto tras su acceso a la verdad se manifieste bajo estas dos formas: la consistencia como una armonía *dórica* y la eficacia como forma crítica sobre el propio modo de conducir la vida.

Definidas las principales reglas presentes en la psicoterapia de orientación analítica, es posible apreciar que varias de estas son subsidiarias del juego de verdad denominado cuidado de sí. La razón por la cual existen tantas reglas comunes con una práctica como la *parresía*, es que la psicoterapia de orientación analítica, como se ha dicho, conserva la tradición filosófica del cuidado de sí.

No obstante lo anterior, también es posible apreciar la modificación de las reglas. Varias de estas han sido enriquecidas de acuerdo a los discursos de los cuales se han influenciado. La psicología y el psicoanálisis son discursos producto de la modernidad y han representado una cierta influencia sobre esta modalidad de psicoterapia. De igual modo, las concepciones epistemológicas y filosóficas también introducen modificaciones que no estaban presentes en la Antigüedad.

También es posible apreciar la participación de reglas completamente nuevas que, como se ha dicho, son posibles gracias al transcurso de la historia y a los nuevos juegos de verdad que se van constituyendo. La ciencia, por ejemplo, juega un papel fundamental, pues el método

científico bajo el cual opera esta psicoterapia, a pesar de tener raíces en la filosofía, es propiamente moderno.

Ahora bien, como se anticipó más arriba, la función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica es a su vez una regla de producción de la verdad. Ésta *consiste en la realización de un sujeto capaz de desear y de participar en la existencia a partir de su condición de incompletud*. Sin embargo, ¿qué hace que se constituya como una regla de producción de la verdad?

La razón por la cual se constituye como regla de producción de la verdad, es que al estar relacionada con una concepción particular sobre la verdad, no solo configura su lugar y su modo de participación al interior de una psicoterapia, sino que a la vez pone a participar a los sujetos en función de ella.

Cuando dicha función implica “la realización de un sujeto”, inmediatamente configura de un modo particular la relación entre el sujeto y la verdad. ¿Cuál sujeto y cuál verdad? Tanto el psicoterapeuta que tiene la tarea de propiciar la emergencia de la verdad subjetiva, como el sujeto quien posee la capacidad de acceder a dicha verdad. La verdad, por su parte, está determinada por la transformación y por el acceso a un saber, su implicación radica en que dicha verdad, al ser definida de este modo, opera a la vez como algo que define al sujeto.

Este sujeto que se busca realizar tras el proceso de ascesis subjetiva, es definido por la verdad, en la medida en que no se es dicho sujeto antes de la transformación. Se es un sujeto

“capaz de desear y participar en la existencia a partir de su condición de incompletud”, gracias a la emergencia de la verdad subjetiva. Es este el profundo sentido que implica la correspondencia de dicha función a una regla de producción de la verdad.

Ahora bien, en cuanto al sentido mismo de la función, no se trata de algo nuevo en este trabajo. Dicha función fue bordeada de distintos modos a lo largo del trabajo. La verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica se ha enmarcado durante el texto por lo menos en tres aspectos: En una verdad que implica la transformación subjetiva, en una verdad que implica la responsabilización por la existencia, y en una verdad que al purificar el discurso le permite al sujeto una mejor articulación entre lo que piensa, dice y hace.

No obstante esto, de esta definición de la verdad subjetiva queda un aspecto en el cual es posible enfatizar. Cuando se expresa que dicho sujeto tiene la capacidad de “desear y participar en la existencia a partir de su condición de incompletud”, se hace referencia a una forma particular de llevar a cabo la existencia. Un sujeto que se mantiene en la queja y que siempre está culpando a los otros por sus desgracias, es un sujeto que aún no ha recuperado su deseo.

El deseo se recupera en la medida en que éste ya es condición humana; esta condición está mediada por la incompletud que constituye al sujeto. Esto quiere decir que la recuperación o el rescate del deseo, se presenta en la medida en que el sujeto, en vez de negar su condición de incompletud o querer obturarla, parte de ella misma para enfrentar la existencia. Se tratará de aceptar, por ejemplo, que el sufrimiento es propio del ser humano o que la felicidad es una ilusión si lo que se pretende es un estado permanente en el gozo.

Un sujeto capaz de desear puede decirse en los términos que utiliza Ramírez para definir la apropiación del método analítico:

No es la felicidad (dicha permanente, beatitud) la que buscamos sino la alegría (armonía momentánea), cuyo límite ideal es la alegre serenidad que promueve el *I Ching*. La apropiación del método analítico como ascesis subjetiva pretende un saber vivir simple, sencillo y alegre. Sin demasiadas ilusiones, sin pretensiones exageradas. (2012, p.26)

Para terminar, es importante resaltar que la psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual, de acuerdo a estos planteamientos que se han hecho en este trabajo, participa en las relaciones de poder como una técnica por medio de la cual el sujeto puede resistirse al poder de normalización presente en la sociedad. La asunción de su deseo y la consolidación de un modo responsable de afrontar la existencia, le favorecerá en esa dirección, la utilización de múltiples herramientas que lo alejen de caer en estados de dominación y que le permitan participar de modo más dinámico y menos pesado de dichas relaciones de poder.

Conclusiones

La psicoterapia de orientación analítica como práctica espiritual consiste en un dispositivo que encuentra sus fundamentos principales en la historia misma de la psicología, es decir, en las reflexiones filosóficas en torno al alma. Ésta se define como *un tratamiento desde el alma que busca la ascesis subjetiva mediante la transmisión del método analítico*.

La función de la verdad subjetiva en la psicoterapia de orientación analítica consiste en *la realización de un sujeto capaz de desear y de participar en la existencia a partir de su condición de incompletud*. Desear implica llevar a cabo la existencia de manera responsable, reconociendo su propia historia de vida y sus dificultades. Se trata de no ir en contra de lo que se es, sino partir de ello para construir un modo más favorable de estar en el mundo.

Al servirse de la tradición filosófica del cuidado de sí, la psicoterapia de orientación analítica representa una práctica espiritual en la cual el sujeto se retrotrae en sí mismo ejerciendo una elaboración de sí. Esta elaboración de sí implica un proceso de transformación que se constituye como el precio a pagar por parte del sujeto, por el acceso a la verdad.

A lo largo de la historia han existido numerosos juegos de verdad que configuran la relación entre el sujeto y la verdad. Estos juegos de verdad están compuestos por reglas de producción de la verdad y que son herramientas que el sujeto encuentra en la cultura para movilizarse en las relaciones de poder. Su multiplicidad de formas hace que la verdad sea entendida de distintos modos y que por lo tanto, la relación con el sujeto sea variable y dinámica.

Un juego de verdad presente desde la Antigüedad Occidental es el cuidado de sí. La psicoterapia de orientación analítica es una de las pocas prácticas de sí en la contemporaneidad que se sirve de dicho juego de verdad y de varias de sus reglas de producción de la verdad. No obstante esto, a causa del paso de la historia y de los discursos con los cuales se relaciona este tipo de psicoterapia, dichas reglas se han mantenido, modificado o sustituido, introduciendo una forma particular de relación entre el sujeto y la verdad.

La libertad ocupa un papel central en esta modalidad de psicoterapia. Esta es la condición necesaria para la conformación de un *ethos*, y con ello, condición necesaria para tener acceso a la verdad. El sujeto por lo tanto, deberá considerarse libre, pues entre otros aspectos, esto definirá la capacidad del sujeto para hacerse responsable y asumir su deseo.

La psicoterapia de orientación analítica al servirse de varios juegos de verdad y a la vez de técnicas de producción de la verdad, cuenta con una definición de la verdad. En ésta, la verdad como resultado de la ascesis subjetiva debe configurarse tanto como saber subjetivo, como transformación subjetiva. La verdad implica un saber expresado en un discurso, pero a la vez una transformación experimentada en la existencia.

La ascesis subjetiva es la forma mediante la cual el sujeto puede ejercer una purificación de sí mismo que le permita transformarse. En la psicoterapia de orientación analítica, la ascesis subjetiva implica un análisis en profundidad del discurso del sujeto; éste se realiza con el fin de hallar los determinantes que han configurado el estilo de vida, el modo particular de estar en el mundo de dicho sujeto.

La emergencia del método hipotético-deductivo representó para la tradición filosófica de la ascesis subjetiva, el menoscabo del alma como entidad inmaterial. Con ello, se privilegió el estudio de objetos susceptibles de ser observados, cuantificados y matematizados. El alma, como una entidad metafísica que debía ser cultivada y cuidada mediante numerosas prácticas, perdió su valor para el mundo de Occidente.

Una consecuencia importante que trajo consigo la consolidación del método hipotético-deductivo como el método hegemónico de las ciencias, fue la desestimación del saber subjetivo, es decir, del conocimiento que contrario a la *episteme* se daba en términos no formalizables. Este saber que sería del orden de la *doxa*, es desestimado junto con la tradición espiritual y el cuidado de sí.

La ciencia es probablemente el principal producto del lugar ocupado por la razón en la edad moderna. Su forma de producir conocimiento corresponde a la forma más rigurosa para hacer del saber un discurso formal y coherente, que no solo le ha permitido al ser humano una adquisición de un cierto conocimiento sobre la realidad, sino también los medios que requiere para influir sobre ésta. Lo problemático de la ciencia se presenta cuando ésta es utilizada para propósitos normalizantes y homogenizantes de los sujetos, existiendo al interior de la misma numerosas técnicas que pueden ser utilizadas en una vía más favorable.

La ciencia como una maniobra sobre el saber, al requerir que el conocimiento que produce sea formalizable, matematizable y comunicable, tiene como efecto la forclusión de la

verdad subjetiva. En su recurso explicativo, el drama subjetivo del investigador no es tenido en cuenta. Todo lo que no es formalizable, por lo tanto, queda fuera de la ciencia.

Existe en la psicología dos orientaciones con respecto al saber, una orientación epistémica y otra ascética. La primera se rige bajo las propiedades y criterios de la ciencia, teniendo como efecto la forclusión de la verdad subjetiva. La segunda, por su parte, representa la conservación de la tradición filosófica espiritual; ésta cumple la función de rescatar la verdad subjetiva mediante propuestas terapéuticas que propenden por la transformación del sujeto y su responsabilización frente a la existencia.

La razón por la cual los asuntos de los cuales se encargan las orientaciones ascéticas en la psicología no son formalizables en su totalidad, es precisamente porque privilegia el saber subjetivo del sujeto. Éste, a pesar de poder coincidir con asuntos de una generalidad, se configura de forma particular en dicho sujeto, razón por la cual se trata de un saber que solo le concierne a él.

Las orientaciones espirituales no siempre son contrarias a la ciencia. En el caso de la psicoterapia de orientación analítica, el método que se utiliza es subsidiario del método científico. Así, se propone un abordaje científico de un discurso sin pretender que esto produzca como resultado una ciencia. La psicoterapia de orientación analítica es un método para el tratamiento del alma, pero no una ciencia.

El método científico con el cual opera la psicoterapia de orientación analítica es el método analítico. Éste es concebido como un camino para llegar a un resultado mediante la descomposición de un fenómeno en sus elementos constitutivos. En la psicoterapia el objetivo es la ascesis subjetiva mediante la transmisión de dicho método. Esta transmisión no significa imponer un modo mejor de vivir, sino mostrar una actitud mediante su aplicación que el sujeto podrá considerar favorable o no para su propósito de construir un *ethos*.

Que la principal tarea del psicoterapeuta de orientación analítica sea la transmisión del método no quiere decir que la moderación del sufrimiento no ocupe un lugar importante en el dispositivo. Si bien ésta ocupa un lugar secundario puesto que un tratamiento del alma implica muchos más aspectos que el sufrimiento, se considera que los efectos terapéuticos deben asegurar una moderación, es decir, un cambio en el modo en que se sufre.

La psicoterapia de orientación analítica al soportarse en el método analítico, método subsidiario de la ciencia, favorece la articulación entre lo espiritual y lo científico. El modo en que lleva a cabo esta articulación es teniendo claridad sobre sus propósitos y sobre la función que ambos aspectos ocupan en su propuesta terapéutica. Mientras que lo ascético permite rescatar la función de la verdad subjetiva, lo científico permite darle consistencia y eficacia a dicha propuesta terapéutica. Por lo demás, su clínica es configurada mediante cuatro elementos: la verbalización, la escucha, el análisis y el manejo de la transferencia, y la interpretación.

La forma en que la psicoterapia de orientación analítica concibe al método es como una actitud. Mientras que en las ciencias naturales suele entenderse el método como un conjunto de

pasos sucesivos con una dirección lineal, es decir, como algoritmo; en la psicoterapia de orientación analítica el método como actitud introduce la posibilidad de reinventarlo hasta el punto de prescindir del él, puesto que lo más importante es la formación en el mismo y la construcción de un modo de ser, un estilo de vida.

Una condición para ser psicoterapeuta analítico es la incorporación del método. Por esto se entiende ejercer un proceso de formación mediante el uso constante que permita hacerlo propio. El método se incorpora cuando opera en el cuerpo como un modo de ser, como una modalidad de conducir la existencia y que tiene efectos sobre la relación con los otros y consigo mismo.

La formación en el método analítico implica un proceso ético. El método puede ser concebido como un medio para la elaboración de dicha ética que se llevará a cabo mediante la formalización sobre los modos en que se asume la existencia, sobre las razones por las cuales se decide un modo particular o sobre las elecciones que se han tomado a lo largo de la vida. Éstas y otras son las cuestiones que implican la conformación de una ética a partir de la formación en el método analítico.

En la práctica que el analítico ejerce en el contexto psicológico, se destacan tres aspectos de gran valor: el valor que se le asigna a la escucha y al análisis del discurso, la suposición de que existe un discurso implícito que requiere ser develado y la actitud investigativa. La importancia que se le asigna a la escucha y al análisis del discurso tiene que ver con el valor que se le asigna al discurso del sujeto. La suposición de un discurso implícito tiene que ver con la

participación de lo inconsciente en la vida psíquica de los sujetos. Y la actitud investigativa tiene que ver con la indagación constante sobre la forma en que se configuran los fenómenos. Estos tres aspectos son los que caracterizan a un psicólogo de orientación analítica.

Una de las funciones que cumple la psicoterapia de orientación analítica es rescatar la función del clínico presente en la Antigüedad y que ha sido borrada de la práctica médica y psicológica en la contemporaneidad. Dicha función consiste en ser el receptor de las demandas causadas por sufrimiento. Esto implica un lugar distinto con respecto al sufrimiento; mientras que la medicina se sirve cada vez más de medios impersonales de tratamiento, la psicoterapia de orientación analítica escucha el sufrimiento del sujeto asignándole un papel fundamental.

Finalmente, la psicoterapia de orientación analítica como una práctica sobre sí, le proporciona al sujeto la posibilidad de que éste, mediante un proceso de transformación, consiga gobernarse a sí mismo y pueda tener mayores herramientas para ejercer influencia en las relaciones de poder con el fin de no caer en estados de dominación. Esta modalidad de psicoterapia es una propuesta de carácter subjetivante que le permite al sujeto hacer resistencia al poder de normalización presente en la sociedad actual.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1975). *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Aristóteles (1985). *Acerca del alma*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- Bellak, L. & Small, L. (1980). *Psicoterapia breve y de emergencia*. México: PAX México.
- Brennan, J. (1999). *Historia y sistemas de la psicología*. México: Prentice Hall Hispanoamericana.
- Bunge, M. [ca. 1960]. *La ciencia. Su método y su filosofía*. Recuperado de http://users.dcc.uchile.cl/~cguiterr/cursos/INV/bunge_ciencia.pdf
- Canguilhem, G. (1970). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (1997). El cerebro y el pensamiento. En: *Revista Colombiana de Psicología*. (5-6). Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15946/16806>
- Carmona, J. (2002). *Normalización y subjetivación: Un análisis a ambos procesos desde la perspectiva de las relaciones de poder*. [Monografía]. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de psicología.
- Real Academia Española. (2001). Método. En *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado de <http://lema.rae.es/drae/?val=metodo>
- Dilthey, W. (1945). *Psicología y teoría del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durán, N., Restrepo, D., Salazar, C., Sierra, A. & Schnitter, M., (Enero, 2007). Historia paralela de la psicología clínica: un rastreo teórico-histórico. En: *Informes psicológicos*. (9).
- Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva.

- Ferrater Mora, J. (1965a). *Diccionario de filosofía. Tomo 1*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1965b). *Diccionario de filosofía. Tomo 2*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Fiorini, H. (1987). *Teoría y técnica de psicoterapia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France: 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1992). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En J. Strachey (Ed.) y J. Etcheverry & L. Wolfson (Trads). *Sigmund Freud Obras completas*. (Vol. I). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1890).
- Gil, L. (1996). *El método analítico en la práctica psicológica*. [Monografía]. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de psicología.
- Gondra, J. (1982). *La psicología moderna. Textos básicos para su génesis y desarrollo*. Bilbao: Descleé de Brower.

- González, F. (2000). *Investigación cualitativa en psicología. Rumbos y desafíos*. México: Thomson.
- Hoyos, C. (2000). *Un modelo para investigación documental. Guía teórico-práctica sobre construcción de estados del arte*. Medellín: Señal editora
- Lacan, J. (1988). *La ética del psicoanálisis. Seminario 1959-1960*. Buenos Aires: Paidós
- Lopera, J. & Roldán, L. (1992). *Sobre una práctica psicológica basada en el método analítico*. [Monografía]. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de psicología.
- Lopera, J. (Noviembre, 2006). Psicología ascética y psicología epistémica. En: *Acta colombiana de psicología*, 9(2), 75-86.
- Lopera, J., Ramírez, C., Zuluaga, M., Ramírez, V., Henao, C., Carmona, D.,... Carmona, J. (2007). *Relaciones psicología – psicoanálisis: un estado del arte*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Lopera, J., Ramírez, C, Zuluaga, M. & Ortiz, J. (2010). *El método analítico*. Medellín: Departamento de psicología de la Universidad de Antioquia.
- Lopera, J., Manrique, H., Zuluaga, M. & Ortiz, J., (2010). *El objeto de la psicología: El alma como cultura encarnada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Lorenz, C. (1993). *La ciencia natural del hombre: “El manuscrito de Rusia”*. Barcelona: Tusquets.
- Manrique, H. (Diciembre, 2009). El asunto de la verdad en la psicología contemporánea. En: *Poiésis. Revista electrónica de psicología social*. (18). Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/poiesis/article/view/155/143>
- OMS (2001). *Documentos básicos*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.

- Platón (1871). Laques o del valor. En *Obras completas. Tomo 1.* (pp.255-299). Recuperado de <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01255.pdf>
- Ramírez, C. (1991). El método científico en el psicoanálisis. En: *Revista Universidad de Antioquia, LX* (224), 35-41.
- Ramírez, C. (1999). *Artículos y ensayúnculos*. Policopiado por la Cooperativa de Profesores de la Universidad de Antioquia. Medellín.
- Ramírez, C. (2012). *La vida como un juego existencial. Ensayitos*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Salcedo, H. (2012). *Epistemología o filosofar sobre la ciencia: cuatro modelos básicos para comprender la actividad científica*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Soler, F. (2012). *Cuadernos de lógica, epistemología y lenguaje. Volumen 2. Razonamiento abductivo en lógica clásica*. Reino Unido: College publications.
- Trujillo, C. (2009). *Razonamiento clínico del psicólogo que ha intervenido en casos de intento de suicidio*. [Monografía]. Universidad San Buenaventura. Facultad de psicología.
- Werner, J. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica
- Zapata, L. (Agosto, 1994). El objeto de la psicología. En: *Psique. Revista de psicología.* (5), 5-8.
- Zapata, L. (1995). *La verbalización. De la curación por la palabra al método psicoanalítico*. [Monografía]. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de psicología.