

Subjetividad, determinación y apertura. La psicoterapia bajo la tradición del cuidado de sí

Subjectivity, determination, and openness. Psychotherapy under
the tradition of the care of the self

JULIÁN GÓMEZ PEÑALVER^a, CARLOS REJÓN ALTABLE^b

a) Psiquiatra. Centro de Salud Mental Chamartín, Madrid, España

b) Hospital de día. Hospital Universitario de La Princesa. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España.

Correspondencia: Julianasensio.gomez@salud.madrid.org

Recibido: 06/06/2021; aceptado con modificaciones: 23/02/2022

Resumen: Partiendo de los problemas epistémicos que la psicoterapia plantea en la actualidad, se pretende conceptualizarla como una práctica de subjetivación perteneciente a la tradición del cuidado de sí. Práctica que no termina de agotarse en los determinantes y sujeciones en las que se ve inmersa sino que, a partir de esos elementos instituidos, es el lugar idóneo de liberación de dimensiones de sentido no atendidas previamente. Dicha posibilidad surge del propio movimiento de la subjetividad, que es aquello que buscamos facilitar, y de un campo del aparecer que exige pensarse bajo otros criterios. Con este fin se repasan algunas contribuciones fenomenológicas adecuadas al tema y se señalan sus posibles implicaciones en el problema de la psicoterapia y el régimen de verdad en el que se mueve.

Palabras clave: psicoterapia, subjetividad, cuidado, institución.

Abstract: Starting from the epistemic problems that psychotherapy poses today, we aimed to conceptualize it as a practice of subjectivation belonging to care of the self

* Este artículo ha sido redactado como parte del proyecto del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades: La mirada filosófica como mirada médica (PGC2018-094253-B-I00).

tradition. This practice does not finish in the determinants and attachments in which it is immersed, but, based on those instituted elements, it is the ideal place to liberate dimensions of meaning not previously attended. This possibility arises from the subjectivity movement, which is what we seek to facilitate, and from a field of appearing that requires thinking itself under other criteria. To this end, some phenomenological contributions are reviewed and their possible implications in the problem of psychotherapy and the regime of truth in which it operates are pointed out.

Key words: psychotherapy, subjectivity, self care, institution.

PROBLEMÁTICA EPISTÉMICA DE LA PSICOTERAPIA

SE RELATA EN LA *ILÍADA* que el joven Patroclo, mientras luchaban aqueos y troyanos, tuvo el gesto de permanecer sentado en la tienda de Eurípilo distrayéndolo con la charla, mientras en la herida espolvoreaba medicinas para remediar los dolores (1). Algo parecido hizo Néstor con Macaón en el mismo combate. Una manera deliberada de utilizar la palabra para contentar el ánimo mediante un decir sugestivo o placentero (*thelkterios, terpnós logos*), y ya no por una virtud mágica de la misma como es el propósito de ensalmos (*epodê*) o plegarias (*eukhê*). Pero todas ellas esbozos y registros arcaicos de un uso curativo de la palabra (2).

Este uso con fines terapéuticos se desliza desde el *epos* homérico y a través de la sofística hasta Platón, racionalizándose y tecnificándose. Platón amplía la caracterización de la palabra vigorosa y persuasiva como clave del buen éxito en la ciudad y de las relaciones interhumanas hacia su papel corrector de la disarmonía del alma, capaz de ordenar los elementos de la vida psíquica. La *Poética* de Aristóteles distingue la palabra persuasiva de la palabra catártica, refiriéndose a esta última como aquella que puede producir una auténtica purgación de las pasiones (3). Y los estoicos, con su doctrina de las pasiones como enfermedades del alma, dejarán su curación en manos de la filosofía (4). La medicina hipocrática y el corporalismo naturalista galénico no se apropiaron de ese prometedor uso de la palabra, no hubo lugar para una elaboración médica de la teoría estoica de las pasiones (5). La necesidad social de distanciarse de las prácticas creenciales impidió durante siglos a los médicos enfrentarse con ellas de modo positivo, y la estrecha concepción somática de la enfermedad contribuyó a desatender los argumentos de Platón o Aristóteles, representantes de la alta estimación griega por la palabra.

La valoración negativa de las pasiones y el criterio favorable a la parte lógica y racional del alma se mantuvo en la mayoría de las formulaciones éticas medievales y renacentistas, así como en los supuestos básicos de la ascética cristiana y de

muchas doctrinas místicas. Ni las figuras de Paracelso y las funciones que atribuyó a la imaginación ni la concepción cartesiana del ser humano que vino de la mano de Boerhaave sacaron a los tratamientos psíquicos de su reducida y periférica esfera del mero adquirir la confianza del enfermo o del control de los deseos desordenados, sin llegar a configurarse una fundamentación psicoterapéutica como tal.

Con los nuevos planteamientos de la Ilustración y la liberación de las cadenas de Pinel, llegamos a la cristalización del tratamiento moral en la Francia revolucionaria del siglo XVIII, que aportó poco desde el punto de vista teórico a la conformación de un corpus psicoterapéutico, pero puso de manifiesto un hecho fundamental: la medicalización de las pasiones. La filosofía y medicina entran en este punto en una relación de copertenencia con el nacimiento de la psiquiatría.

Pero no sería hasta Freud, quien, influenciado por corrientes prepsicoterapéuticas como el hipnotismo y embebido en la patogenia psíquica de los experimentos de Charcot (6), reconoce desde un punto de vista médico la acción catártica del diálogo y consagra después un acceso metódico para la resignificación de fenómenos inconscientes mediante el trabajo con la articulación interna de la subjetividad. La psicoterapia, ya propiamente dicha, se revela retrospectivamente a partir de su tematización como terapia con Freud. No es casualidad que este fuera un positivista de lo irracional, al menos en buena parte de su obra. La medicalización de las pasiones, esencial para el nacimiento de la psiquiatría, supuso además el proyecto de disponibilidad técnico-teórica de sus desarreglos, ya fuera mediante medidas físicas o “psíquicas” como el hipnotismo o el psicoanálisis.

Un poco más tarde, bajo la influencia de la psicofisiología y la psicología experimental nacía la otra gran vertiente psicoterapéutica. John B. Watson no conocería hasta el segundo decenio del siglo XX las investigaciones de Pavlov, del cual se sirvió, sin asimilar de forma rigurosa todas sus contribuciones neurofisiológicas, para fundamentar las bases del conductismo (7). El componente ideológico de su planteamiento fue la aplicación radical del programa de convertir la psicología en una disciplina positiva equiparable a las ciencias de la naturaleza, liberándola de la tradición filosófica. Psicoanálisis y conductismo tendrán perspectivas muy particulares acerca de qué cosa es la enfermedad y los caminos precisos para su alivio. También sobre qué cosa es la subjetividad, aunque no lo tematicen de una manera explícita.

Desde los estudios sobre la histeria freudianos, el panorama en el campo de la psicoterapia se ha complejizado. Actualmente conviven cientos de abordajes, y cada aproximación reclama para sí la comprensión de la atribución causal de los trastornos mentales, los mecanismos de producción de síntomas, las teorías acerca de cómo se produce el cambio y las técnicas necesarias para conseguirlo (8). Y cada nuevo abordaje se acompaña de un proceso de patente, un manual estructu-

rado donde se especifican los pasos a seguir, con los cursos, artículos y certificados consiguientes (9). La existencia de tratamientos empíricamente validados frente a otros modelos que no han corrido la misma suerte pero que han demostrado eficacia o los criterios de la División 12 de Psicología clínica de la APA terminan de complejizar un asunto que bien se parece a otros tantos del campo de la psiquiatría.

La hipótesis del pájaro Dodo afirma que cuando se comparan tratamientos de orientaciones diferentes, se obtienen resultados similares (“todos han ganado, todos merecen un premio”); hipótesis coherente con la existencia de los denominados factores comunes en psicoterapia (10). Aunque este punto de vista sigue siendo controvertido y no ha sido aceptado por todos dentro de la comunidad científica, tras treinta años de revisiones meta-analíticas que tienden a respaldar el hallazgo de la equivalencia terapéutica, el veredicto del pájaro Dodo sigue muy vivo. El paradigma de los ensayos clínicos aleatorizados (ECA), y la pretensión de algunos terapeutas que, en nombre de la psicoterapia basada en la evidencia, defienden la primacía de su abordaje teórico en detrimento de cualquier otro, no ha podido explicar con solidez la paradoja de la equivalencia. En las últimas tres décadas, alrededor de esta tesitura surge el movimiento de integración, que desde diferentes perspectivas encuentra voces que abogan por el acceso único a realidades creadas en el encuentro, en un ánimo de apertura hacia la armonización de ciertas formas teóricas y técnicas. Movimiento que sin duda ha supuesto un enriquecimiento de la psicoterapia pero que no termina de agotar los problemas epistémicos de la disciplina que nos ocupa. Una solución afinada, si bien se plantea que puede no haber atendido a la pregunta por la singularidad del encuentro en toda su complejidad. Teniendo en cuenta que uno debe partir desde una ventana teórica necesaria para reconstruir la experiencia del paciente en base a unos términos concretos, se plantea en este trabajo que el engranaje facilitador del cambio en psicoterapia no radica en la verdad de dicha teoría, sino en el movimiento mismo de la subjetividad. Para ello será preciso atender la psicoterapia no bajo el prisma de la aplicación de técnicas empíricamente validadas, sino como una práctica de subjetivación que pertenece a la tradición del cuidado de sí o cuidado del alma. La paradoja de la equivalencia reclama para sí una solución que el constructivismo terapéutico aún no ha podido superar: las narrativas anhelan una verdad accesible, son un predicado de verdad. Hay una continuidad del problema que requiere una nueva fundamentación y un vocabulario auxiliar. Solo así podrá pensarse cómo acaece en el encuentro psicoterapéutico un sentido nuevo, transformador, capaz de escapar del repertorio de significados previo; y la estructura sobre la que se asienta. Una nueva fundamentación para añadir luz a las aporías de una psicoterapia que funciona pese a sí misma.

Con el término “subjetivación” se alude a la manera en que la relación con nosotros mismos, a través de una serie de técnicas de sí, nos puede ayudar a organizar nuevas formas de experiencia individuales, lo que abre el espacio a lo terapéutico. La psicoterapia se acomoda al despliegue de las posibilidades fundadas por la noción filosófica de cuidado. Con el objeto de simplificar unos acercamientos que exceden a la cobertura de este trabajo¹, se desarrollará brevemente una perspectiva histórica del cuidado de sí a través de las últimas lecciones de Michel Foucault en el Collège de France por la cercanía y las implicaciones más directas que tienen con la psicoterapia. La inquietud o cuidado de sí debe entenderse como manera de estar en el mundo, como actitud y acción por la cual uno se transforma, se purifica, se transfigura. Manera y actitud de reorientar la vida. La inquietud de sí viene testimoniada (16) en los textos platónicos (*Alcibiades*, *Laques*), estoicos (*Meditaciones*), epicúreos (*Carta a Meneceo*), galénicos, alejandrinos (*De vita contemplativa*, de Filón) y en el ascetismo cristiano (textos de Gregorio Nacianceno).

Reconstruir con minuciosidad el origen del interés por el sí mismo en sus primeros esbozos no es tarea sencilla. Sabemos que en el panteón griego no se apunta a un interés especial por el alma. Los dioses no tenían una dimensión interior problemática, ningún rasgo nos conduce a un sí mismo en ellos (17). Y en los héroes el triunfo no es la realización de una virtud personal, sino la señal de un favor divino. Pero al margen de la religión homérica, en los ambientes de sectas de los siglos VI y V a. C. comienza a dibujarse una interioridad en el hombre, una potencia misteriosa y sobrenatural, el alma-*daimon*. Este elemento emparentado a lo divino está relacionado con la presencia de unas figuras semilegendarias, míticas, con cierto papel en el origen del pensamiento filosófico, que son los legitimadores de un poder sobre esa alma demoníaca que les asegura el dominio y el control de la misma.

Mediante prácticas de ascesis, ejercicios de concentración espiritual, técnicas del cuerpo, técnicas respiratorias, estos protosabios son capaces de actuar sobre esa potencia, de purificarla y liberarla del cuerpo. Se abre un terreno de conquista y profundización, se emplea una dura disciplina a su través (17). Estos personajes, magos purificadores, de trazas chamánicas, adivinos, poetas y médicos, entre los cuales empieza a destacar el nombre de Pitágoras, encarnan los primeros modelos de sabios. Desde estas comunidades religiosas, sectas y misterios en grupos cerrados, la

¹ La noción de cuidado puede enmarcarse en los intentos de dar un giro a la filosofía hacia términos y funciones alejadas de su estructura academicista actual. El objetivo es entender la filosofía como ejercicio concreto, vivido y efectivo. La noción de cuidado está representada desde diferentes formas en la obra de Michel Foucault (11), Pierre Hadot (12), Jan Patočka (13), Carol Gilligan (14) o Martin Heidegger (15).

filosofía romperá este marco de irrupción y se dirigirá a toda la ciudad. Ya se están dando la mayor parte de características de la filosofía como cuidado del alma, y están listas para madurar en la figura de Sócrates. El primer filósofo dejará de ser un mago en tanto que su papel pase de mantener una práctica secreta a divulgarla a un cuerpo de discípulos. Enseñar, hacer escuela: la práctica secreta se transforma en objeto de enseñanza y discusión, y se organiza en doctrina, trasladando el misterio al ágora. La argumentación dialéctica acabará por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural. El primer momento del cuidado de sí consiste, por tanto, en la reorganización de las tecnologías del yo presocráticas con la aparición de la *epimeleia heautou* (cuidado de sí) socrático-platónica: el autoconocimiento como expresión soberana de la inquietud de sí (11). Apartarse de lo sensible, fijar el alma en una inmovilidad propiamente divina, incólume a los acontecimientos exteriores y a las sensaciones engañosas. El conocimiento platónico, el reconocer lo que puede haber de divino en uno mismo, dará acceso a la verdad.

La edad de oro del cultivo de sí vendrá en un segundo momento, en los siglos I y II d. C. Aquí la inquietud de sí se vuelve coextensa con la vida, se universaliza y destaca en ella un papel corrector y reparador (paralelo a la medicina). La *parrhesía* será el discurso veraz que, transmitido por el director de conciencia y apropiado por el dirigido, lo ayudará a constituirse como soberano de sí mismo. El discurso parresíastico se aleja de lo fingido, de lo artificial, de lo meramente técnico (y digo meramente, pues no está exento de *techné*), e implica además una actitud moral, pues atiende a la verdad y debe garantizar la autonomía del dirigido. La *epimeleia* en la época helenística desborda la mera actividad del conocimiento y remite a un movimiento general de la existencia que invita a retrotraerse en sí mismo, instalarse en sí mismo como lugar de refugio. Esta cultura del yo que se desarrolla en la civilización griega y romana tuvo sus ecos en los primeros siglos de la era cristiana.

Es en este punto donde Foucault introduce una duplicidad constitutiva del cuidado (18,19). Diferencia una primera línea evolutiva de la *epimeleia*, que limita a una reflexión de carácter ontológico sobre el alma (en línea con el planteamiento que hace Jan Patočka sobre el cuidado del alma²), y una segunda línea del cuidado como estilización de sí. Esta segunda línea será la que desarrolle en sus últimas clases sobre la *parrhesía* cínica.

Los cínicos, esos andrajosos marginales de la filosofía, son los que llevan a rajatabla el *bíos* como objeto del cuidado, y establecen una tradición de la existencia ba-

² La distancia entre la misión de ambos autores no es ancha, pero excede del cometido de este texto. Jan Patočka (13) forma parte de una serie de autores que con su relectura (no historiográfica) de los clásicos intentan dar un giro desde la estructura academicista de la filosofía contemporánea hacia unos términos en los que el propio pensamiento filosófico sea el motor y engranaje de la vida. Y en sus desarrollos del cuidado del alma apreciamos implicaciones para la psicoterapia similares a las que intentamos llegar con Foucault.

sada en la verdad más clamorosa. Diógenes el Cínico refleja su estatuto de vida como gesto de la verdad. Al apartarse de todas las convenciones inútiles y opiniones superfluas, ponen de manifiesto lo único indispensable para la vida, lo más rudimentario e irreductible. Exteriorizan y sacan a la luz lo que es la vida en sí misma. “El cínico hace de la forma de existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma” (18). La vida como presencia inmediata y salvaje de la verdad. Una coincidencia entre la vida, la forma de vida y la verdad similar formalmente pero opuesta en su práctica al monasticismo cristiano posterior.

El tránsito continúa con el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano en los siglos IV y V d.C., donde hace falta renunciar a sí mismo para alcanzar el autoconocimiento purificador del Texto. Importantes elementos de las prácticas ascéticas (*askesis*) estoico-cínicas se incorporan al cristianismo³, pero este impone ciertas obligaciones. Por un lado, la obligación de rendir cuentas al Texto, al dogma, que es la contemplación del bien supremo. Por otro lado, las obligaciones del sí mismo, en tanto que uno debe manifestar la verdad con respecto de sí. Esta revelación de la verdad acerca de uno mismo no puede disociarse de una renuncia, de un sacrificio para descubrir la verdad. Una de las ejemplificaciones de este hecho se sitúa en los ritos penitenciales de los primeros siglos del cristianismo. La penitencia es un modo de vida que se manifiesta a través de la obligación de mostrarse. El penitente reconocerá públicamente la verdad de su fe: el examen de sí se vuelve público. Esta revelación del yo por medio del drama de la renuncia a sí, conocida como *exomologesis*, será una respuesta teatral, simbólica, pero no verbal. El martirio como señalamiento del rechazo del yo a la vez que se reconoce la verdad de la fe. Verdad y renuncia al mismo tiempo.

Una segunda transferencia estoico-cristiana es la *exagouresis* (siglo IV). El principio de obediencia será el matiz diferenciador con respecto a la técnica estoica. Debemos contar todo al director, expresarle nuestros pensamientos, obedecerlo, comprometernos a verbalizarle nuestras intenciones. Este examen de sí monástico concierne a los pensamientos, no a las acciones. Es un ejercicio de verificación de la pureza, nos interesa medir la calidad y naturaleza de nuestros pensamientos. La verbalización es un medio para que la conversión, la *metanoia*, se desarrolle y produzca su efecto. Verbalización permanente, exhaustiva y sacrificial (20). El acto verbal de la confesión pone de manifiesto la verdad. La confesión, además, tiene un papel hermenéutico, ya que, al confesar, el dirigido interpreta sus pensamientos. Es un análisis discursivo y permanente del pensamiento.

El núcleo decisivo de la condición monástica es un *habitus* o una forma, *forma vitae* (21). El monje no solo obedece la regla, sino que vive la obediencia, vive según

³ En realidad, la *askesis* estoica gozará de una vida prolongada, extracristiana, llegando a la espiritualidad de los siglos XVI y XVII.

esa forma y la vida, según se hace forma, ella misma coincide con ella (lo que los franciscanos llevan al extremo en su vivir según la forma del Santo Evangelio). El carácter técnico de la vida monástica no pasa inadvertido, pero ya no hay resto desde donde diferir, ya no queda lugar para la individuación.

Los monjes se afanan en convertirse a sí mismos en la estatua de un monje, una prueba viviente de la eficiencia del Espíritu Santo sobre el material humano (22). El cuidado aparece relegado y desplazado a una posición marginal tras la que solo hay silencio de sí en el conocimiento de la verdad del Texto y la revelación. Ya no hay cultivo de sí sino abdicación, renuncia. Pasarán los siglos y con la llegada del oficio sacerdotal se producirán dos hechos fruto de esa tensión entre la *forma vitae* y la propia liturgia del canon eclesiástico: una progresiva clericalización de los monjes y la fagocitación de los monasterios por el clero secular, por un lado, y, más tarde, un conflicto abierto con el surgimiento del franciscanismo y otros movimientos religiosos del siglo XII y XIII (21). Desde ese momento la *epimeleia heautou* parece reducirse al cuidado de los otros dentro de la propia institución, entrando en dilución. Diferenciamos, en este juego de verdades, una verdad de lo ente que se transforma en revelación, en conocimiento del Texto, y una verdad del sujeto que no es otra cosa que su naturaleza “divina” extraviada del pecado original, solo alcanzable mediante la salvación transmundana.

Sigamos el rastro. Las técnicas confesionales se liberaron a sí mismas del puro contexto religioso y comenzaron a extenderse a otros dominios, primero a la pedagogía, luego a las prisiones y finalmente a la medicina. Y esto nos lleva al diván. Señala Foucault que la tecnología de sí orientada en dirección a la verbalización permanente y el descubrimiento de los más imperceptibles movimientos de nuestro sí mismo, la *exagouresis*, es hoy dominante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización se reinsertan en un contexto diferente para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo (20). El momento cartesiano genera una revolución en las técnicas espirituales: todas esas técnicas estaban dirigidas al problema de lo que pasaba en las profundidades del alma, pero a partir de ahora va a ser posible gobernar la movilidad del alma sin someterse a ningún poder que no sea el de la propia razón y sus leyes. La Modernidad, con sus rendimientos del sujeto, terminará por desdibujar las prácticas de cuidado, relegándolas a un plano secundario e inadvertido, pero no por ello inexistente.

El cuidado de sí de la Antigüedad, redirigido hacia la revelación en el cristianismo primitivo, volverá a sufrir una nueva transformación cuando se vuelva disponible el conocimiento de la naturaleza con la Modernidad, conocimiento técnico pero desvinculado de su dimensión espiritual. Un sujeto que está en plena autoposesión y disponibilidad de sí, cuya subjetividad actúa como fondo de provisión de sentido y totalidad donde el humano se da a sí mismo garantía de la veracidad

de sus representaciones y de la eticidad de su conducta (23), termina por descartar como necesario un trabajo de autotransformación de sí mismo para la conquista de la verdad.

Aludiendo a la identificación del afectado por la verdad del recurso al que se acoge, señala Foucault que en el psicoanálisis volvemos a hallar “las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece (...), son las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad” (11). El estudio de las relaciones entre sujeto y verdad, y la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, son cuestiones que Foucault vislumbra en el psicoanálisis pero que afirma no son pensadas por él. En otro momento posterior vincula las relaciones entre la *parrhesía* y el ejercicio psicoterapéutico fuera de cualquier relación de saber-poder: “El estudio de la *parrhesía* y el *parrhesiastés* en el cultivo de sí durante la Antigüedad es evidentemente una suerte de prehistoria de las prácticas que se organizan y desarrollan a continuación en torno de algunas parejas célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista. En cierto sentido, fue sin duda esa prehistoria lo que traté de [escribir]” (18).

Hasta ahora, las lecturas de la tradición del cuidado de sí han girado en torno a una comprensión nueva de la subjetividad como estética de la existencia que permitiría explorar caminos de salida y hacer frente a los escenarios disciplinarios e individualizadores de la sociedad moderna (24). Estas lecturas ético-políticas, centradas en las resistencias al poder que existen en la relación de sí consigo, son las principales aproximaciones existentes a este último Foucault como formas de resistencia y lucha (25), y en psicoterapia también han tenido su eco (26, 27). Sin menospreciar estos abordajes, y a partir de ellos, este trabajo se centrará en un aspecto menos atendido.

Tanto en el cuidado de sí de la Antigüedad como en la práctica de la terapia, el momento de subjetivación no depende de la teoría (aunque se apoye en ella) o del acceso a una verdad teórica que es la adecuada en contraste con el resto, sino de la praxis. Los momentos que se han señalado del cuidado de sí en la Antigüedad comparten la misma base: asimilación de valores prudenciales que se identifican como válidos y que incorporamos a nuestro proyecto vital, reglas de vida que asumimos o deseamos, maneras de vivir de las cuales uno toma conciencia y se ajusta, búsqueda de un mediador que nos ayude en ese proceso mediante la *techné*. La necesidad latente de transformación de sí en el cuidado de la Antigüedad, en el cuidado de las almas cristiano y en la psicoterapia reúne las mismas condiciones formales, son procesos de subjetivación con diferentes elementos pero idénticas funciones. Hay una pluralidad de procesos de puesta en subjetivación que parecen implicar elementos que, aunque diferentes entre sí, juegan papeles similares (28).

La psicoterapia aparece cuando las técnicas de cuidado de sí cristiano confluyen con el proceso moderno de disponibilidad indefinida del mundo y del humano, dejando en segundo plano el contexto de transformación o construcción de sí mismo implicado en todo proceso de subjetivación, y entendiéndose actualmente como un corpus de técnicas empíricamente validadas. Así, la psicoterapia cambia la relación de apoyo en la verdad por una hipótesis de verdad causal que justifique su técnica, y este régimen de verdad es el que se pretende cuestionar. ¿Es posible una concepción diferente de la terapia que incorpore el momento de subjetivación en su engranaje y autocomprensión?

EL SUJETO EN EL CUIDADO DE SÍ Y EN TERAPIA

Pensar la terapia en la tradición del cuidado de sí exige entender el sujeto bajo unas determinadas condiciones. La relación de Foucault con el sujeto del cuidado es ambigua y conflictiva, y su paso de la teoría del discurso al poder, y, finalmente, a la estética, problemático. Se reprochará al filósofo francés que sigue buscando las condiciones de posibilidad del discurso dentro del mismo discurso, no en una instancia que lo funde. La pregunta de qué es lo que performa la performatividad (29) queda sin responder.

Cuando Foucault es preguntado sobre si el trabajo de uno sobre sí mismo puede ser comprendido como una cierta liberación, responde: “Se corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo” (30).

Que Foucault rehúye de sujeciones antropológicas en esta reconstrucción de la subjetividad que realiza queda de manifiesto en esta y otras intervenciones. Pero el silencio sobre el estatuto ontológico del sujeto del cuidado de sí, esto es, el material a partir del cual se despliega el proceso de conformación de la subjetividad y de su propio movimiento interno, parece una pregunta más obligada que también queda sin responder. La ontologización del poder, de la que para muchos no termina de librarse en esta última época, parece permanecer en ese silencio.

La subjetividad como sustancia garante de la verdad no deja cabida ni a la locura ni a la terapia. Pero una subjetividad producto de poderes que se encuentran en el mundo y que al plegarse generan zonas de subjetivación tampoco soluciona el problema. El análisis de esos poderes en su concreción histórica e institucional podría ofrecernos la entraña de la subjetividad, pero deviene en realidad en mera

apariencia, que se escamotea de su interno desequilibrio y es presa fácil de nuevas positivaciones (31).

En cuanto a las relaciones entre sujeto y verdad, Foucault las desarticula mediante una concepción estética. La estética de la existencia, *tekhné tou biou* o la vida como objeto de una obra de arte producida a través de prácticas de subjetivación, es su última e inconclusa contribución. Pero, ¿a partir de qué elementos debe regirse esa destreza o habilidad en la conducción de la vida? La construcción artística de la propia vida no podría separarse de un cierto trabajo ascético, de una actividad permanente de autoconformación mediante prácticas específicas que nos brinda un sabio o maestro a través del decir veraz, de un hablar franco, la *parrhesía*. Nos hallamos en un espectro que abarca desde la autorreferencialidad y una ausencia de fundamentos normativos a la asimilación de otras determinaciones que nos son sugeridas pero que igualmente están instituidas. Surge la sensación de que la salida foucaultiana podría pecar de llevarnos a un relativismo sobre la verdad, una autoconstitución del sujeto desvinculada de ella, pues el sujeto deja de estar sometido a ley alguna más que la suya propia o la que le es brindada por su maestro. Si lleváramos la estética de la existencia a sus últimas consecuencias desde este punto de vista podríamos llegar a la siguiente conclusión: lo que nos pasa es una prueba indirecta de la verdad del proceso que nos lleva a ella. Y eso no es verdad.

Pero el mismo Foucault parece no ceñirse a esta ausencia relativista de fundamentos, a una ficción o a la mera historicidad. Foucault señala un punto de fricción a partir del cual es posible reconducirse, aunque no lo tematice. Abre, con su concepción de la estética de la existencia, una manera de situarse frente al tejido concreto, real, existente, de las prácticas de poder-saber, sin someterse a ellas por completo.

“[Entrevistador] – Eso quiere decir que el sujeto no es una sustancia... [Foucault] – No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto en relación con los juegos de verdad. (...) Me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social” (30). Se intuye por tanto que hay una posibilidad de creación siempre y cuando partamos de una sujeción dada: esquemas impuestos por la cultura o grupo social, o, si se prefiere, determinantes sociales, conceptuales o cualquier entramado de determinación simbólica que flotan y están constantemente presentes en las consultas y en los encuentros con los pacientes.

Llegados a este punto, podríamos entender la terapia como una forma de cuidado de sí contemporáneo, asumiendo que el meollo psicoterapéutico del asunto

radica en la posibilidad de distanciarnos, despegarnos de aquellas situaciones intolerables o valores prudenciales problemáticos, descontextualizados o que ya cumplieron su función; y asimilar otros más ajustados a nuestro proyecto vital y que identificamos como válidos. O filiar aquellos hábitos generadores de sufrimiento, esquemas interpersonales, etc., de los que tomamos conciencia y nos ajustamos; todo ello a partir de esa sujeción de la que partimos, y mediadamente a través del otro en terapia. Todo liberarse, toda desujeción de estas determinaciones que mencionamos, debe partir precisamente de ese mismo darse instituido, un *a priori* histórico concreto, una situación *de facto* que está dada y que es condición misma de la liberación. Una práctica psicoterapéutica entendida como una práctica de cuidado de sí, *a la foucaultiana*, implica despegarse y tomar conciencia de lo intolerable para poder construirse de otro modo, dentro de unos límites finitos, y de manera mediada.

La puesta en cuestión de la forma sujeto en Foucault, un sujeto que ni es sustancia ni es ficción, nos empuja hacia procesos de subjetivación, una pluralidad de procesos asentados sobre un elemento móvil que se configura a sí mismo en su propia facticidad. Entender la subjetividad como proceso, un teatro donde acontecen las individuaciones, algo desustancializado, puede ser una salida al problema del sujeto en Foucault que dé cabida a la terapia. Un poner en forma subjetiva que está aconteciendo siempre, y que no puede reducirse a una mera historicidad, que es la lectura clásica de la estética de la existencia y de algunas lecturas psiquiátricas sobre el último Foucault (32). Es un acontecimiento que consiste en producir una forma, y las formas que ella adopta (sociales, políticas, históricas), y las enfermedades a las que da lugar, hablan de la motilidad que se halla en su propia inmanencia.

LA POSIBILIDAD DE LO NUEVO EN PSICOTERAPIA

Como se ha comentado, *foucaultianamente* hay una posibilidad de creación siempre y cuando haya una posibilidad de sujeción dada. Nos despegamos de valores, reglas, relatos, hábitos y esquemas para incorporar otros con mejor forma que nos son propuestos o a los que llegamos mediadamente. Y todo ello, mediante un corpus de conocimiento que es la terapia, formas de facilitar el desmontaje y aparición de esos relatos, factores comunes que nos aseguran la eficacia de este quehacer, independientemente del andamiaje teórico desde el que partamos. Pero, ¿se agotan aquí los rendimientos del cuidado? ¿Cuál es el engranaje de esa posibilidad de creación, de aparición de algo nuevo, en el encuentro entre terapeuta y paciente? Si la liberación acaece en el punto de sujeción, no hay sustancia humana que liberar. Si, partiendo de los determinantes sociales, conceptuales y simbólicos presentes en cualquier espacio entre sujetos, la terapia se agota en una trasposición de unos determinantes no válidos, contradictorios o generadores de sufrimiento por otros (los

del terapeuta, ya sea a través de los modelos teóricos en los que se base este para la configuración de un lenguaje común y válido sobre el que entenderse, ya sea ofreciendo sus propios valores prudenciales al paciente), tenemos un problema. Y aun entendiendo que no hay práctica completamente libre (esto sería antifoucaultiano) y que siempre trabajamos desde dispositivos, la terapia se nos queda estéril en sus fundamentos si nos conformamos con estas tesis.

Nuestro quehacer clínico, en tanto apasionado por lo singular, no termina nunca de fundamentarse en una teoría a la que siempre desborda una y otra vez. Pero si, como proponemos, es concebible una terapia que precisando de una mediación teórica no queda completamente determinada por ella, ni por un intercambio de relatos o valores prudenciales, tendremos que atender qué es lo que excede de esos modelos de problema-método-solución, a veces tan rígidos como una formulación matemática, otras veces menos, qué es lo que excede en ese encuentro. Y es a ese borde a lo cual intentamos acercarnos con mayor o menor éxito, con mayor o menor resistencia. Acercarnos al borde de lo determinado de antemano, de lo instituido en terapia, es facilitar la aparición de una dimensión de sentido que había permanecido inadvertida, oculta. Ante tal estado de cosas acude Pakman con agudeza (27). En un régimen diferente pero paralelo, el mismo borde al que se alude es lo que permite escapar a las formas simbólicas de determinación, lo que Pakman denomina “micropolíticas”, que son esos guiones, modelos, aprendizajes o hábitos estereotipados a través de los cuales se perpetúan prácticas sociales que encarnan conocimientos asociados y relaciones de poder, tanto en el lado del paciente como del terapeuta. Pakman aboga por una distancia crítica que recupere el espacio para la singularidad como alternativa a esa alienación micropolítica. Distanciamiento crítico que no margine y anule lo sensual y único, “para volver a esa singular experiencia humana que se encarna en momentos poéticos a los que la psicoterapia no solo no es ajena, sino que es un lugar potencialmente privilegiado para su ocurrencia” (27).

La crítica a estas micropolíticas no debe llevarnos a la conclusión de que podemos sustituirlas por otras más adaptativas con las que como terapeutas nos sentimos más cómodos o satisfagan nuestras inclinaciones teóricas, sino que debe poner sobre la mesa aquello que excede de toda tradición de significados discursivos, aquellos elementos novedosos que desanclan estas determinaciones de nuestras subjetividades. La psicoterapia se mueve en ese borde de lo determinado, es en ese borde donde surge un acontecimiento de sentido que denomina “poética”. La poética es el modo efectivo de desviación de lo micropolítico, la vía de escape a la maraña interpretativa y técnica.

Ese borde de lo poético es una apertura de la experiencia que se da a pesar de las determinaciones sociales, conceptuales, o de cualquier entramado de determinación simbólica. Si la determinación micropolítica fuera completa, no habría

posibilidad de terapia. La liberación de la posibilidad de que surja algo novedoso, un sentido diferente, es el elemento hacia el que trabajamos constantemente en terapia. Y dicha posibilidad surge del propio movimiento del sujeto, que es aquello que buscamos facilitar. Ello solo es posible dado que hay registros de significado que no necesariamente son verbales o simbólicos (hábitos, afectos), sobre los que vamos a poder movilizarnos de manera mediada para desmontarlos y reconstruirlos a partir de los valores prudenciales del paciente (hacia dónde quiera llevar su vida, lo que es valioso para él, de lo que es capaz).

SUBJETIVIDAD Y ACONTECIMIENTO. CONTRIBUCIONES FENOMENOLÓGICAS AL CUIDADO DE SÍ

Pakman hace un recorrido por diferentes conceptualizaciones (lo real de Lacan, el punto de fuga de Derrida, las preocupaciones del último Foucault) en las que se despliega la singularidad de lo poético, que no se reduce a ser un atributo de lo narrativo o un fenómeno de descubrimiento de sí: *poiesis* es un hacer traer algo al ser. Tiene el carácter de evento, de acaecer el sentido.

“La expectativa de que en la psicoterapia no ocurra nada relevante que no tenga que ver con el modelo es paralela a la expectativa de que en la vida no suceda nada que exceda al sujeto” (27). Estamos de nuevo en el mismo punto problemático que planteábamos con Foucault: cómo reclamar la promoción de eventos singulares de sentido en un sujeto que no puede dejar de ser sujeción a determinaciones y dispositivos sociales. Cómo podemos liberarnos sin caer en las aporías promotoras del discurso como único garante constitutivo de la realidad. Cómo nos desligamos de un sujeto que en sus diferentes conceptualizaciones no ha logrado quitarse de encima la idea de sustancia.

La problematización a la que atiende Jean-Luc Nancy del sujeto entendido como sustancia, soporte o suposición puede arrojar algo de luz a la cuestión (33). *Suppositum*, en latín *subjectum* (puesto abajo, subordinado) a su vez proviene del aristotélico *hypokeimenon* (puesto debajo, supuesto).

Nancy hace un recorrido por la historia del sujeto como historia de lo supuesto para que haya conocimiento, recorrido que se cierra con Hegel, que hace de la sustancia un movimiento o un proceso: “Lo verdadero no es sustancia sino sujeto. Lo que quiere decir que es movimiento de ponerse a sí mismo. Pero ponerse a sí mismo quiere decir, desde ahora, ponerse a través de ese vacío de sustancialidad que ha sido abierto por Kant” (33). La suposición es el movimiento de incorporar esa negatividad como suya, como propia. El sujeto solo se pone en la medida misma en que se depona. En esa salida del régimen de la sustancia, eso a lo que llamamos sujeto es solamente en el movimiento que lo expone al mundo, a las posibilidades

de sentido. Existir es estar expuesto a sacudidas de sentido. El existente singular está presente no en el modo de estar presente a sí, que es el modo de la suposición, sino en el modo de estar expuesto a cada instante. Y expuesto a los otros singulares cada vez. Ese presente no es ya el presente de una pura presencia a sí de la sustancia, inmóvil y permanente. Es un presente esencialmente temporal, es el presente del cada vez. ¿Cuándo se es uno? A cada instante. El uno es constante en la constante puesta en juego de su novedad.

El sujeto como proceso está siempre en marcha, acontece no como un *suppositum*, sino cada vez, en cada vez. Acontece como singularidad, por lo que siempre hay una posibilidad de apertura de sentido; si no, no acontecería, sería siempre lo mismo, como una cosa. No hay un sujeto esencial sino un acontecer constante, y eso es el sujeto, y es un quién. El sujeto no es algo supuesto (es decir, no es una condición de comprensión de lo que acontece), sino que el sujeto es el acontecimiento de la singularidad.

Si seguimos tirando del hilo más allá de Nancy y el camino que abre Pakman, esa apertura de sentido, ese acontecer constante como singularidad que es el sujeto, trae resonancias y aún características con algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir, especialmente en la conceptualización de la conciencia como sentido haciéndose (34) y la distinción entre la dimensión simbólica y fenomenológica de la experiencia. La fenomenología de Marc Richir, descentrada de la subjetividad trascendental y más asimilable a Jan Patočka, donde hay un aparecer que bien puede asemejarse a un campo fenomenológico que reparte efectuaciones y procesos asubjetivos, nos puede ayudar a pensar la facilitación del acaecer de lo nuevo en terapia, cosa que quedaba agotada en Foucault.

Para Richir, todo lo que en las prácticas y representaciones humanas ya se encuentra de antemano codificado conforma lo simbólico. Para ser más precisos, por institución simbólica “entendemos [...] el conjunto, que tiene su cohesión, de los «sistemas» simbólicos (lenguas, prácticas, técnicas, representaciones) que «cuadrículan» o codifican el ser, el hacer, las creencias y el pensar de los hombres, y sin que estos lo hayan jamás «decidido» (deliberadamente), es por eso que utilizamos el término, anónimo, de institución, necesario para comprender lo que, por la institución, parece por lo demás que siempre está ya «dado»”⁴. Frente a esta dimensión simbólica de la experiencia sitúa la dimensión fenomenológica como aquello de lo que acaece que excede lo instituido: “fenómenos de mundo” que escapan a la conciencia clara y que constituyen también el campo fenomenológico. Aquello que, desde un marco análogo, señala Tengelyi como la “región salvaje” (37): exceso de lo narrativo, lo cultural y lo puesto en lenguaje, lo irreductible a los significados institucionalizados, fijos y prefabricados.

⁴ Esta es la definición que utiliza Marc Richir en (35). Hay una definición equivalente de Merleau-Ponty en (36).

La trasposición del fenómeno de mundo (un fenómeno fuera de lenguaje) pide desde su génesis la puesta en marcha de procesos de fenomenalización en lenguaje, es decir, de una puesta en sentido por temporalización/espacialización del lenguaje (38). Se entiende por fenómenos de lenguaje “aquellos fenómenos –pertenezcan o no a la expresión lingüística– donde, con arreglo a ciertos encadenamientos, un sentido que, de forma fugaz, ya se ha entreabierto para sí mismo busca estabilizarse o poseerse” (39). Dicho de otro modo, toda experiencia nos impulsa a expresarla en signos para hacerla unívoca y estable; el sentido haciéndose se acaba fijando e inmovilizando. Pero en ese sentido haciéndose, envolviéndose de lo simbólico, hay también una dimensión salvaje, una formación espontánea de sentido, anónima y fuera de todo código. En la fenomenología de Marc Richir, la conciencia va al encuentro de algunas fijaciones de sentido: unas se abortan, otras se alcanzan en clarificación, pero permanece la posibilidad siempre abierta de que se den formaciones espontáneas que tienen el carácter de acontecimiento y se hacen valer frente a la potencia de una cierta institución simbólica (34). Algo que suscita el asombro, fenómenos de mundo que sobrepasan las posibilidades actualmente dadas. Los fenómenos de mundo fuera de lenguaje surgen y se pierden, son mundos posibles que resguardan el exceso de lo efectivo dado, lo impensado. Virtualidades, emergentes, esbozos de sentido que conforman lo nuevo no sujeto (40).

Lo que trato de señalar con este uso de la fenomenología de Richir es que hay aspectos de la terapia que se escapan o no se ajustan a las categorías simbólicas culturalmente instituidas de las que disponemos. Esta posibilidad de surgimiento de lo nuevo tematiza la idea de que hay algo que siempre está dando por decir y que se va creando en la misma experiencia. El acaecer del sentido no es una estructura simbólica ni predicativa, pero tampoco es un medio caótico, tiene cierta estructura. Hay una serie de potencialidades o virtualidades de sentido que se pueden conformar de una manera y no de otra, son aperturas concretas que dependen principalmente del encuentro, de la relación terapéutica y de los valores del paciente, además de una técnica y teoría suficientemente buenas.

Es de esta manera como compartimos con algunos colegas la revalorización de una psicoterapia que se afirma como práctica apasionada por lo concreto y singular, espacio de examen de la vida que participa y da cuenta de su propia facticidad y discurrir, ejercicio de liberación del sentido nuevo y diferente, campo donde abona directamente el movimiento de la subjetividad y sus posibilidades, el acaecer de un “afuera” del lenguaje y de lo instituido.

CONCLUSIONES

Las dificultades de la filosofía de la subjetividad son asuntos que por norma se evitan en psiquiatría y en psicoterapia. Y no es para menos, cuestionan desde la base

nuestra práctica clínica. Con el último Foucault se ha pretendido un acercamiento a la terapia como cuidado en tanto práctica de resubjetivación en la que asimilamos valores y maneras de vivir, diferimos con respecto a nosotros mismos, tomamos conciencia de nuestra condición fáctica y nos ajustamos en torno a ella, de manera mediada y alrededor de un *corpus* de conocimiento. Pero ha sido preciso añadir un elemento más. El encuentro en psicoterapia es un espacio casi determinado por elementos simbólicos y micropolíticas en su haber que deja un resquicio, un borde siempre abierto y buscado, donde la posibilidad de novedad puede darse a partir de la facticidad de la que partimos, o de nuestra condición de arrojados, si se prefiere, y de cómo nos colocamos y relacionamos con eso dado. Lo nuevo se nutre de la posibilidad de apertura del campo fenomenológico, aquello no instituido en el aparecer, cosa que hay que promover y facilitar en terapia. De esta manera he intentado tematizar lo poético, lo novedoso en psicoterapia, una posibilidad de escape a la determinación, que es lo que se debe perseguir.

Un campo fenomenológico siempre abriéndose, lo instituido simbólicamente y un movimiento subjetivo de individuación (41) son los ingredientes de un cuidado de sí en términos fenomenológicos. El acaecer constante de la subjetividad es lo que nos permite situarnos, sentir en un determinado momento elementos de lo instituido como generadores de sufrimiento, valores que tuvieron su función y ya no la tienen, abandonar fines, perseguir otros, identificar hábitos, impulsos, afectos y otras regiones sedimentadas de nuestra pasividad. Y a partir de ello rescatar otras posibilidades de sentido que nos permitan vivir una vida mejor y más buena. Apartarse, diferir, para después poder restituir de nuevo.

El cuidado es la actitud práctica donde radica la verdad de la terapia, y no el andamiaje teórico desde el que se parte, que por otro lado es un requisito indispensable para poder entendernos. Quizá se esté ante una salida ontológica a las cuestiones que surgen de la integración en psicoterapia, una respuesta al enigma del pájaro Dodo. Y de esta manera quizá sea posible atender con justicia a una subjetividad que ni es una sustancia garante de verdad ni es toda fijación de sentidos dados, y aproximarnos a su movimiento. Una manera de desenvolverse en el encuentro psicoterapéutico respetando su propia apertura.

BIBLIOGRAFÍA

- (1) Homero. *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2019.
- (2) Laín Entralgo P. *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- (3) Aristóteles. *Poética*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- (4) Peset V. Enfermedad mental y «enfermedad del alma», según los estoicos. *Clin Laborat*. 1959;67:45-55.
- (5) García Ballester L. Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno. *Rev Asoc Esp Neuropsiq*. 1996;16(60):705-35.
- (6) López Piñero JM, Morales Meseguer JM. *Neurosis y psicoterapia. Un estudio histórico*. Madrid: Espasa-Calpe, 1970.
- (7) López Piñero JM. *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- (8) Fernández Liria A, Rodríguez Vega B. *La práctica de la psicoterapia. La construcción de narrativas terapéuticas*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- (9) Gimeno A, Barrio A, Álvarez MT. *Psicoterapia: marca registrada*. *Rev Asoc Esp Neuropsiq*. 2018; 38(113):131-44.
- (10) Rosenzweig S. Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy. *Am J Orthopsychiatry* 1936;6(3):412-5.
- (11) Foucault M. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Madrid: Akal, 2005.
- (12) Hadot P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Biblioteca de ensayo*. Madrid: Siruela, 2010.
- (13) Patocka J. *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.
- (14) Gilligan C. *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- (15) Heidegger M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.
- (16) Foucault M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- (17) Vernant J-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel Filosofía, 1985.
- (18) Foucault M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Madrid: Akal, 2014.
- (19) Stella A. *¿Qué es la filosofía? Foucault, Patocka y la noción de cuidado*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2017.
- (20) Foucault M. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- (21) Agamben G. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- (22) Sloterdijk P. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- (23) Ramos P. *Positividad y psiquiatría. Sobre la subjetividad desfondada y la limitación de la experiencia*. *Journal für Philosophie & Psychiatrie* 2014.
- (24) Castro R. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM, 2008.

- (25) Veyne P. El último Foucault y su moral. *Anábasis*. 1996;4(1):49-58.
- (26) Morales R. Poder, subjetividad y psicoterapia: alcances y consideraciones desde la analítica foucaultiana hacia una política de la resistencia. Tesis de postgrado. Universidad de Chile, 2011.
- (27) Pakman M. Palabras que permanecen, palabras por venir. *Micropolítica y poética en psicoterapia*. Barcelona: Gedisa, 2010.
- (28) Agamben G. ¿Qué es un dispositivo? Barcelona: Anagrama, 2015.
- (29) Ramos P, Rejón C. El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología. Madrid: Triacastela, 2002.
- (30) Foucault M. La ética del cuidado de sí como práctica de libertad. En: Foucault M. *Estética, ética y hermenéutica Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999; pp. 393-416.
- (31) Ramos P. Intencionalidad y antipsicologismo. Permanencia y transgresión en la psiquiatría fenomenológica. *Monografías de Psiquiatría* 2006;18(1).
- (32) Colina F. *Foucaultiana*. Madrid: La Revolución Delirante, 2019.
- (33) Nancy J-L. ¿Un sujeto? Avellaneda: La Cebra, 2014.
- (34) Tengelyi L. La formación de sentido como acontecimiento. *Eikasia Revista de Filosofía*. 2010;6(34):173-8.
- (35) Richir M. Sobre el concepto de institución simbólica. ('Liminar' a 'La Experiencia del pensar'). *Eikasia Revista de Filosofía*. 2011;40:119-28.
- (36) Merleau-Ponty M. *Filosofía y lenguaje*. Collège de France, 1952-1960. Buenos Aires: Proteo, 1969.
- (37) Tengelyi L. *The wild region in life-history*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2003.
- (38) Mesnil J. El ser salvaje y el significante. *Hacia un nuevo realismo en fenomenología y en psicoanálisis*. Madrid: Brumaria, 2019.
- (39) Richir M. Sobre los fenómenos de lenguaje. *Eikasia Revista de Filosofía*. 2010;34:405-17.
- (40) Rejón C. Lo nuevo del sentido. *Fenomenología y psicoterapia*. En prensa.
- (41) Rejón C. Uno y distinto. *Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder, 2021.