

**EI CUIDADO DE SÍ Y LA INSTITUCIÓN DE LA MORAL: UNA REFLEXIÓN EN
TORNO A LA ÉTICA EN PSICOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS**

NELSON WUILMER ROSALES MADERO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUCARAMANGA

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD

PROGRAMA DE PSICOLOGÍA

BUCARAMANGA

2019

**EI CUIDADO DE SÍ Y LA INSTITUCIÓN DE LA MORAL: UNA REFLEXIÓN EN
TORNO A LA ÉTICA EN PSICOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS**

NELSON WUILMER ROSALES MADERO

DIRECTOR: Mg. CARLOSGERMÁN CELIS ESTUPIÑAN

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD

PROGRAMA DE PSICOLOGÍA

BUCARAMANGA

TRABAJO PRESENTADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE PSICÓLOGO

OCTUBRE DE 2019

“Los pulsos de la vida laten con nueva animación para saludar amorosos el etéreo crepúsculo. Esta noche también tú, Tierra, estuviste firme, y con renovados bríos alientas a mis pies; empiezas ya a rodearme de placer, despiertas y excitas en mí una enérgica resolución: la de aspirar sin tregua a la más elevada existencia” (Goethe, 2014, p. 242)

Resumen

La presente investigación se esfuerza por interrogar las implicaciones y consecuencias que entrañan el establecimiento de los marcos deontológicos en la formación del psicólogo. Tales marcos, integrados por principios cargados de un sentido ético, intentan fungir como orientadores en la práctica, no sólo de la psicología, sino sobre muchas otras disciplinas y profesiones. De este modo, la inquietud central que ordena y dirige este escudriñamiento en torno a la noción de ética y al estatuto que esta asume al interior de la práctica psicológica, apunta a saber ¿cuál es el lugar que se le otorga a la subjetividad del psicólogo dentro de lo que se configura como los principios éticos del marco deontológico? En razón de lo anterior, considerar el cuidado de la subjetividad propia no puede traducirse como una empresa baladí, en la medida que es legítimo ejercer un cuidado de sí mismo en una disciplina que vela por el cuidado del otro. Este interrogante que actualiza la indagación sobre el campo de la ética emana de una lectura atenta de la reflexión griega, facilitada por el pensador francés Michel Foucault, en torno a los modos en que fue concebido el problema ético; paralelamente, un tercer objeto que limita el espacio de esta reflexión se circunscribe a las consideraciones teóricas propias del saber psicoanalítico que ordenan un proceder, no ya ceñido a algunos imperativos morales en específico, sino a una episteme que lo autoriza a responder y responsabilizarse por su acto clínico y asumir una posición ética diferente ante su qué hacer.

Abstract

The following research strives to question the implications and consequences of the deontological framework establishment in the formation of the psychologist. This frameworks, integrated by principles with an ethical sense, try to serve as a guide, not only for psychology, but for many other disciplines and professions. In this manner, the central concern that guides this investigation around the notion of ethics and the statute that it assumes within the psychological practice, aims to know ¿what is the place that is given to the subjectivity of the psychologist within the ethical principles of the deontological framework? Taking all of these into consideration, the care of one's subjectivity cannot be taken as a trivial endeavor, to the extent that it is legitimate to exercise self-care in a discipline that watches over the care of the other. This research question that updates the inquiry into the field of ethics comes from a watchful reading of the Greek reflection, facilitated by the French thinker Michel Foucault, about the ways in which the ethical problem was conceived; In parallel, a third object that limits this research is the theoretical considerations of psychoanalytic knowledge that command a way of acting, not limited to some specific moral imperatives, but to an episteme that authorizes it to take responsibility for its clinical act and assume a different ethical position related to it.

Tabla de Contenido

Introducción.....	8
Justificación.....	12
Metodología.....	15
Estado de la cuestión.....	19
La ética de nuestro tiempo.....	21
Un acontecimiento de retorno.....	32
Capítulo 1. Hacia una arqueología de la ética.....	36
La consideración griega sobre la ética.....	37
Las técnicas del cuidado de sí.....	48
El momento cartesiano.....	60
La ética como institución de la moral.....	79
Capítulo 2. Cuidado de sí y Deontología.....	83
Doctrinas y principios.....	88
Ética sin subjetividad.....	101
Capítulo 3. Ética del psicoanálisis.....	111
Entre una ética del deber-ser y una ética del deseo.....	112
El lugar del bien y la verdad.....	120
El valor de la episteme.....	128
El cuidado de sí y la ética del psicoanálisis.....	135

Conclusiones.....	144
Referencias	148

Introducción

El provecho que los hombres pueden extraer de la enseñanza de la poesía, y de aquellos que, de tiempo en tiempo, fungen como representantes de su espíritu, entraña un valor, en verdad, inestimable. Es lo que sucede cuando, de la mano del poeta portugués, Fernando Pessoa (2010), se atiende a su llamado a la sensatez y la cordura al decir:

“el hombre de sensibilidad justa y de recta razón, si se siente preocupado por el mal y la injusticia del mundo, procura evidentemente enmendarla, primero en aquello en lo que ella más próximo se manifiesta; y eso lo encontrará en su propio ser. Esa obra le llevará toda la vida” (p. 172).

Es así que, para el poeta, ante la pretensión que tienen los hombres de hacer algo con el mal que inunda el mundo, lo que queda es, sí, ocuparse de ese mal, pero siempre empezando por uno mismo, ese mal que parece acompañará al hombre durante toda su existencia, y del cual no vale hacer otra cosa más que velar por atemperar su emergencia intempestiva.

A partir de lo anterior, se sustrae el problema sobre el cual discurre el presente proyecto de grado; en primer lugar, el problema por la ética y la moral, la inquietud por saber, bajo los parámetros de la contemporaneidad, cómo se confunden y diferencian ambas dimensiones relativas a la acción y al comportamiento de los individuos en su relación con lo que consideran el bien y el mal y, de manera más precisa, el problema por la ética y la moral al interior del discurso de la psicología, es decir, cómo aparecen los psicólogos en tanto que sujetos éticos, en qué consiste este estatuto para los mismos y cuál es la noción de ética que permea su práctica clínica. Estos interrogantes y el estudio que implican, se encuentran atravesadas por la inquietud que apunta a saber la forma bajo la cual la ética del psicólogo, representada en los códigos deontológicos, se interroga por el *cuidado de sí mismo*; esta noción es tomada del filósofo e historiador francés

Michel Foucault, quien en sus investigaciones por las relaciones entre el sujeto y la verdad, da con ella bajo el término griego de *epimeleia heautou*, la inquietud de sí, al remontarse a los periodos de la Grecia Antigua y el Helenístico y Romano.

Lo anterior en razón de que la ética en la modernidad parece haber tomado un rumbo muy diferente del que tomó en sus orígenes, dejando de lado, conforme fue sufriendo determinados cambios y transformaciones con el paso del tiempo, aspectos que concernían de manera específica a las relaciones del sujeto consigo mismo; a este cuidado tan necesario que cabía ejercer sobre la subjetividad, y cuya pertinencia intenta ponerse en juego en la presente investigación, al señalar algunos de estos cambios sufridos, que introducen una desestimación a propósito del ámbito de la singularidad y la subjetividad.

En esta vía, con el objetivo de pesquisar la relación entre la ética y la subjetividad, se establece un diálogo entre la ética del psicoanálisis y la ética que orienta a la psicología, retomando los elementos que integraron las prácticas del cuidado de sí, su naturaleza y objetivos, al exponer los aspectos diferenciales y los puntos de encuentro que pueden llegar a establecerse entre el discurso del psicoanálisis y el cuidado de sí. En esta vía, el texto se encuentra estructurado de la siguiente manera: en el primer capítulo se realiza un rastreo de los cambios efectuados en el pensamiento occidental en lo concerniente a la ética y la moral, tomando como punto de referencia y análisis dos momentos en específico; el primero, refiere al periodo de la antigüedad griega junto al helenístico y romano del siglo I y II de nuestra era. En este momento se trae a colación la formulación de Foucault sobre el cuidado de sí como eje transversal para la puesta en escena de la concepción ética que abarca ambos periodos. El segundo momento apunta a lo que Foucault denomina el *momento cartesiano*, en donde, de la mano de filósofos como Hobbes, Locke y Kant, se toman los periodos que abarcan los siglos XVII y XVIII, con el fin de exponer las

transformaciones que se realizan en torno a la racionalidad que implica la ética, culminando con lo que será el enaltecimiento de una moral.

Ulteriormente, en el segundo capítulo se expone la naturaleza de los códigos deontológicos, su cercanía con la lógica de la moral en lugar de la ética, y su diferenciación con lo que significó la ética del cuidado de sí. A partir del rastreo histórico realizado en torno a la ética, este capítulo responde a la inquietud que busca dilucidar la manera en que el psicólogo, en la contemporaneidad, asume un estatuto ético. Paralelamente, se muestra cómo el establecimiento de los códigos deontológicos supone una adopción de una ética basada en el modelo médico, cuyos principios, tales como beneficencia y no maleficencia, deben atender a las particularidades del campo en el que operan, en este caso, la psicología. En adición a lo anterior, se exponen los elementos que contribuyen, bajo la óptica de esta concepción de la ética, a una desestimación, cada vez más pronunciada, de la subjetividad.

Finalmente, en el tercer capítulo, se establece un diálogo con la ética del psicoanálisis, mostrando la especificidad de la experiencia ética que inaugura su pensamiento, y se muestra cuál es su relación tanto con la ética deontológica como con el cuidado de sí. Este capítulo está integrado por cuatro apartados, en donde se dilucidan, en primer lugar, las diferencias entre una ética del deber-ser y una ética del deseo, esta última propia del discurso del psicoanálisis. Además, se expone cuál es la experiencia y el campo inédito que inaugura el psicoanálisis en su relación con la noción de bien, teniendo en cuenta un concepto fundamental del psicoanálisis de orientación Lacaniana, pero que resulta de una lectura atenta del pensamiento de Freud, esto es, el *goce*. Luego se analizan las condiciones que permiten que el psicoanálisis, en tanto que discurso, pueda ocupar un lugar diferencial conforme al pensamiento ético moderno y, además filosófico de la antigüedad.

Luego, se finaliza entablando un diálogo entre la ética del cuidado de sí y la ética del psicoanálisis, viéndose atravesada tal interlocución por la noción de espiritualidad expuesta en el primer capítulo.

Justificación

“Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas
hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales
todavía no se han rozado en lo más mínimo” (Wittgenstein, 2009, p.137)

A sabiendas de algunas condiciones que permean la actualidad, la direccionan y encausan hacia ciertos fines que dan cuenta de una falencia ética que pulula por los márgenes de la cultura, se propone la legitimidad que hay al cuestionar la constitución de los psicólogos profesionales como sujetos éticos cuando se adolece de los recursos discursivos y epistémicos que ordenan un cierto cuidado de sí mismo. En este sentido, cuando se observa el código ético y moral que orienta la práctica psicológica en Colombia, es importante tener en cuenta que, en esta clase de sistema:

“lo importante debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y su observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a las que debe someterse bajo la pena de faltas que lo exponen a un castigo.” (Foucault, 2011, p, 36)

Por otro lado, la experiencia griega ha enseñado, desde la reflexión de Foucault, una forma particular de concebir la ética, la manera en la que esta era asumida y, más aún, practicada y ejercida; los griegos, en lugar de acentuar la relación con un código, - elemento nada desdeñable para ellos – privilegiaron una relación consigo mismos que dio lugar a un cuidado sobre las

pasiones y los placeres, so pena de incurrir en la gravedad de ocupar una posición de esclavos respecto a ellos; por tanto, para los griegos, no adoleciendo de códigos que intentaban controlar las relaciones entre los individuos, fue menester la configuración de una serie de técnicas que fortalecieran la articulación de los elementos inscritos en el código, pues nada de ello puede ser aprehendido en la subjetividad cuando no se logra definir la parte de sí mismo que será objeto de una práctica e inquietud moral. Es en razón de lo anterior que no hay “constitución del sujeto moral sin modos de subjetivación y sin una ascética o ‘prácticas de sí’ que los apoyen” (Foucault, 2011, p, 34). De aquí la inquietud, ¿no deviene de manera harto justificada un señalamiento y puesta en cuestión de lo que significa e implica obrar de forma ética en una disciplina que vela por el cuidado del otro, a la luz de lo que significó, y puede significar, el cuidado de sí mismo? En esta pregunta se conjura la justificación que hay en la presente investigación, pues el cuidado que el psicólogo ejerce sobre su subjetividad, y la manera en que este asume una posición ética en la actualidad, no pueden ser preguntas baladíes, en tanto que su ética responde y se vincula, de manera esencial, tanto a su práctica clínica, como a aquellos otros campos en donde el saber de la psicología encuentra acogida.

Con todo, la pertinencia señala, de manera esencial, la urgencia encontrada, en una profesión como la psicología, en indagar al interior de la deontología psicológica lo que significa comportarse de forma ética e interrogar cuál es la naturaleza de tal estatuto, si efectivamente se puede asumir tal posición respecto a nuestro qué hacer, en vistas de que esta singularidad de la ética, orientada hacia el código, según Castoriadis, "en el peor de los casos utiliza la palabra ética como un slogan" (1998, p.251).

Teniendo en cuenta lo anterior, la pertinencia de la presente investigación para el campo de la psicología se ubica en que aporta a la reflexión en torno a la ética que permea su qué-hacer profesional, contribuyendo además al establecimiento de las condiciones que permitan poder tomar una posición respecto a esta, ampliando, en este sentido, las posibilidades de interrogarse por los efectos que dicha ética pueda tener sobre la práctica del profesional. En adición, resulta relevante en la medida que toca un campo esencial en la experiencia del psicólogo, esto es, su formación, y la construcción de un sujeto ético que no puede darse en ausencia de la puesta en juego de la propia subjetividad. Cuando se cree que la transmisión de conocimientos, en lo atinente al campo de lo ético y la moral, se constituye en garantía de un buen obrar, se incurre en el error de desdeñar la reflexión de todo un cúmulo de pensadores y filósofos que confluyen en la idea de que es necesario una práctica sobre sí mismo que permita la subjetivación, construcción y consolidación de un *ethos* determinado, una manera de ser, de comportarse, de relacionarse con aquellos tres elementos que se configuran como fuentes de padecimiento, y que Freud enseña en su malestar en la cultura; a saber, el mundo o la naturaleza, el otro y la enfermedad o las aflicciones. Es, en suma, el establecimiento de una determinada relación consigo mismo y con la ley, aquello que permitirá la emergencia de un sujeto ético capaz de responder por su acto.

Metodología

“¡Ah! ¡Feliz aquel que abriga aún la esperanza de sobrenadar en este piélago de errores!

Aquello que no se sabe es cabalmente lo que se utilizaría,

Y aquello que se sabe, no puede utilizarse.” (Goethe, 2014, p.74)

Para iniciar, es preciso aclarar que la presente investigación no se encuentra atravesada por un método cuya naturaleza remita al establecimiento de un cierto cúmulo de pasos que sirvan para todas las investigaciones de la misma manera. Si se tiene en cuenta que, en su acepción etimológica, la palabra “método” alude a *camino*, se podrá comprender que lo que se propone aquí es la formalización del recorrido llevado a cabo por el investigador, el cual es de orden singular y de carácter irrepitible, puesto que las preguntas, los objetivos y los descubrimientos al interior de la investigación resultan irreductibles al acto del procedimiento, mas no al del esfuerzo de *precisión* en el lenguaje, que permita una transmisión de lo que se hizo, los puntos de quiebre o cortes efectuados por el investigador en su camino, dando cuenta, de esa manera, del esfuerzo por hacerse a una posición ética.

De este modo, se partirá por mencionar que el método arqueológico propuesto por Michel Foucault en su texto “la arqueología del saber” y aquellos principios ofrecidos por el psicoanálisis en lo referente al ejercicio de la investigación, se han constituido como elementos indispensables para el presente proyecto de grado. Cabe destacar que estas herramientas aparecen en tanto que referente constante de un trabajo que no se ha reducido a la revisión bibliográfica del método cualitativo, pues el espacio que permite el semillero de investigación sujeto y psicoanálisis, al cual

se ha denominado *laboratorio de discurso*, ha permitido poner a prueba un ejercicio juicioso y riguroso de lo que Jaques Lacan define como el *comentario de texto*.

Ahora bien, el método arqueológico, según intenta definirlo Miguel Morey, en su introducción al texto *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, “pretende alcanzar un cierto modo de descripción de los regímenes de saber en dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve” (2008, p.14). Gracias a este método particular se torna posible traducir la especificidad de una unidad de conocimiento en una susceptible de ser analizada, es así que, bajo la orientación arqueológica, se toma un periodo limitado del tiempo para analizar los discursos que se han pronunciado a propósito de alguna unidad en particular, en este caso, la ética. La arqueología intenta inscribirse “en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto” (Foucault, 2010, p.28), además, permite al investigador dilucidar los cambios y las transformaciones discursivas a las que se ha visto sometido el objeto de estudio de la presente investigación. Es en razón de lo anterior que, para el análisis de los cambios efectuados en torno a la ética y la moral en el pensamiento occidental, se han tomado los periodos de la Antigüedad Griega, y aquel comprendido entre los siglos XVII y XVIII, no para ir en busca de las causas que provocaron tales cambios, sino para enseñar la racionalidad que se pronuncia a propósito del problema que aquí se trata, la ética.

Paralelamente, el comentario de texto, como afirma Bernal (2007), refiriéndose al análisis de los textos, se propone:

“establecer su lógica, los principios desde los cuales se construye, los propósitos del mismo, todo ello para someterlo a un examen crítico, producido tanto al interior del texto mismo, de las relaciones

internas que sostienen sus enunciados, como de las relaciones de oposición, continuidad o discontinuidad que guardan éstos con otros enunciados procedentes del mismo autor, de otros autores o de la doctrina en la cual se inscribe”. (p. 1)

No obstante, si bien es cierto que semejante método adolece de estándares, ello no lo priva de orientarse a partir de principios como el de la *precisión*, esfuerzo que motiva una búsqueda por lo nuevo y no por el carácter repetitivo, ya que “colocar la virtud de la precisión como el principio de la investigación en psicoanálisis es oportuno, por cuanto pedir la precisión [...] en el análisis de un discurso social o en la investigación conceptual, remite a la ética del psicoanálisis” (Ramírez, 2012, p. 74). Teniendo en cuenta que su ética apunta a una ética del bien decir; aquí el valor de la palabra adquiere la dignidad del dato, el cuidado que se le otorga a la misma está con el propósito de cernir cada vez más aquello que, constantemente, escapa al investigador.

Es importante destacar el papel fundamental que ha tenido para el desarrollo de la presente investigación el escenario denominado *laboratorio de discurso* que permitió el semillero sujeto y psicoanálisis, perteneciente al grupo de Violencia, Lenguaje y Estudios culturales de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, pues fue ahí a donde germinó, en primer lugar, la inquietud a propósito de la ética en la psicología.

Gracias a la inquietud emanada en este espacio, y a la invitación a investigar en el mismo, se realizaron estudios de varios textos que permitieron un acercamiento cada vez más aproximativo al problema de la ética. En un primer momento se realizó el estudio del seminario de Jacques Lacan, en su libro siete, denominado la ética del psicoanálisis. Con él se permitió una introducción tanto al pensamiento de Lacan como a la concepción que este tenía de la ética, y su lugar

fundamental al interior del discurso del psicoanálisis, posibilitando así la emergencia de nuevas inquietudes, tales como aquellas que empezaron a apuntar por la naturaleza de la ética en la psicología, y su diferenciación con lo que Lacan proponía. Un segundo momento, de vital relevancia para el proyecto que poco a poco iba entretejiendo nuevas inquietudes, fue el encuentro con la lectura de Michel Foucault, y su seminario *la hermenéutica del sujeto*. Esta lectura generó un vuelco en la vía que estaba transitando la investigación, pues la visualización de lo que fueron las técnicas y las prácticas del cuidado de sí, permitió la posibilidad de interrogarse por la pertinencia que tales prácticas asumieron en la cultura y, más precisamente, su relevancia para la práctica de la psicología clínica. Se inició entonces un periodo en donde se investigó con profusión, de la mano de Foucault y el semillero sujeto y psicoanálisis, en torno a este tipo de prácticas, conllevando al desarrollo y consolidación del presente proyecto de grado, el cual no es otra cosa que la historización del deseo de quien investiga.

Estado de la cuestión

“Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno”

(Foucault, 2010, p. 29).

Es menester que, para dar con algo nuevo, el sujeto que investiga pueda elevarse por encima de un saber acumulado, que es siempre supuesto, y reconozca que, ante el camino que le espera recorrer, los saberes adquiridos pueden constituirse como una fuente que contribuya a la no emergencia de lo nuevo, lo sorprendente. Sin embargo, habrá de tenerse en cuenta del mismo modo que, para poder percibir la cualidad de lo inédito, es imprescindible conocer lo acumulado, pues “lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno” (Foucault, 2010, p. 29). En otras palabras, el análisis de los saberes y conocimientos puestos en evidencia en variedad de documentos, en la medida en que se pronuncian sobre un objeto de estudio en particular, posibilita el establecimiento de lo ya dicho dentro de un marco delimitado y, de ese modo, identificar los destellos que señalan lo que aún no ha sido pronunciado, el fulgor de lo nuevo que aún aguarda ser manifiesto, pero únicamente bajo el acontecimiento de un retorno que no es, en su especificidad, el saber acumulado, pero que tampoco es sin él.

En este sentido, en el presente apartado se intenta darle un lugar al conocimiento producido en torno al problema de la ética y la moral en su relación con la Psicología y su práctica, trabajo que es denominado como “estado de la cuestión”; este, según Miller “permite evidenciar el problema a investigar, ya que éste no surge sino a partir de lo que uno mismo, y otro, ha dicho antes y de su confrontación con lo imposible de decir” (según se cita en Ramírez y Gallo, 2012, p.79). Con él se intenta hacer un

“examen de las explicaciones, teorías, metodologías empleadas, tesis, hipótesis y proposiciones hechas sobre el tema central de estudio, hasta precisar algo de lo que falta por decir y poner en discusión lo dicho, con miras a desarrollar algún planteamiento novedoso, que conduzca a nuevas conclusiones” (Ramírez y Gallo, 2012)

En concordancia con lo anterior, es imprescindible que el investigador asuma un semblante de ignorancia, una ignorancia docta, el cual cobra el valor operativo de “abrir y recorrer un camino de investigación a partir de un saber por constituirse” (Ramírez y Gallo, 2012, p. 81) y no constituido. Ubicado en este lugar el investigador podrá dudar, servirse de tal posición y, hasta cierto punto, emanciparse del saber que lo antecede para así propiciar las condiciones para la aprehensión de lo inédito, el fin mismo de la investigación.

Esta ignorancia en la cual el investigador se sumerge, permite sentar las bases para un *querer saber* que movilice la pregunta de investigación por los recovecos de los saberes en que se introduce, generando fisuras en aquello que aparece en tanto unidad discursiva, esto es, en aquellos enunciados y discursos constituidos que suponen haber agotado la discusión en torno a un problema. Este modo de proceder se desentiende del uso de protocolos, pues de lo que se trata es de aprender a darle un lugar al encuentro con lo sorpresivo e insospechado. Por su parte “el protocolo consigna los pasos a seguir en un procedimiento de tipo técnico para que éste llegue a buen término, y, por tener el valor de prescripción realizada por expertos, se les concede a dichos pasos el estatuto ceremonial invariable y rutinario” (Ramírez y Gallo, 2012, P. 107)

Partiendo entonces del análisis de una serie de artículos se intentará precisar cuáles son las características intrínsecas de la ética que permea la modernidad, cuál su relación con la psicología y finalmente, en qué consiste la presente apuesta investigativa, resaltando los elementos diferenciales que la distinguen de un saber ya constituido y que la orientan hacia la pesquisa de un

nuevo saber. Es importante señalar que la selección de los artículos trabajados en el presente apartado responde a la necesidad de dar cuenta del estado actual de la reflexión ética. Ellos enseñan de qué manera se fueron propiciando las condiciones para la emergencia y consolidación de la ética moderna y cuáles son los paradigmas más representativos a propósito de la resolución de conflictos morales al interior de las profesiones, lo cual constituye un aporte esencial para el actual proyecto de grado.

Cabe mencionar, además, que la búsqueda de los artículos analizados abordó plataformas virtuales tales como Scielo (Scientific electronic library online), Redalyc (Red de revistas de américa latina y el caribe) y Dialnet, ello en razón de que estas plataformas aparecen como fuentes con un reconocimiento general, recogiendo artículos de pertinencia para la materia que aquí se trata, la ética en el campo de la psicología. Es pertinente anotar, además, que los términos clave que orientaron la presente investigación fueron los de ética, deontología, psicología, psicoanálisis, sujeto y cuidado de sí.

La ética de nuestro tiempo.

Teniendo en cuenta el marco de la contemporaneidad, y los diferentes acontecimientos que han marcado el ingreso del hombre en diferentes momentos históricos, tales como el avance de la tecnología y la ciencia, la filosofía moral ha venido sufriendo una serie de cambios progresivos que han respondido a las necesidades que han emergido en periodos de tiempo determinados; de este modo, al plantear la ética como objeto de estudio resulta imprescindible retomar la lógica que ha condicionado el asentamiento de la ética actual. Así, en el artículo de Diego José García (2011), titulado, *la deliberación moral en bioética. Interdisciplinariedad, pluralidad, especialización*, se encuentra un análisis de las condiciones que han permitido el surgimiento de las éticas aplicadas

y la consolidación de la bioética, la cual es una de sus ramas, y su respectivo método, cuyo desarrollo ha encontrado acogida en gran variedad de disciplinas profesionales inscritas en el campo de la salud.

En este sentido, el autor plantea a modo de introducción que “a finales del siglo XX asistimos a un cambio de gran trascendencia en el ámbito de la filosofía moral: la sustitución progresiva de su objeto de estudio” (García, 2011, p. 26). Tal cambio responde a dos aspectos en particular; por un lado, a la irrupción de nuevas tecnologías que se manifestaban en el orden de la biomedicina, la economía, las empresas y, por otro lado, las demandas impuestas por las nuevas sociedades moralmente pluralistas que ameritaban nuevos marcos de reflexión desde los cuales fuera posible responder a los problemas morales inéditos de ese momento. De este modo, el objeto de estudio de la ética pasó de ser una reflexión en torno al individuo y una búsqueda por la fundamentación epistémica de la ética misma, a una inquietud por la sociedad y los cambios que la misma suscitaba. “En las sociedades occidentales del último tercio del siglo XX comenzaron a plantearse una serie de conflictos asociados a los valores en relación con la vida, la sexualidad y el cuerpo” (García, 2011, p. 34). En este contexto, surgen las éticas aplicadas y la bioética al configurarse como una nueva forma de saber cuya presencia institucional se refleja en la organización de comités, es decir, “como una forma de poder” (García, 2011)

Teniendo en cuenta lo anterior, el método predilecto adoptado por la bioética, según el autor, para abordar la resolución de conflictos morales, inherentes a la diversidad de profesiones relativas al campo de la salud, ha sido la *deliberación*; este aspecto supone la existencia de comités de ética que han asumido el estatuto de ámbito para la discusión en torno a las decisiones que deben ser adoptadas. “La mentalidad problemática propia de este procedimiento pretende una construcción

colectiva con el objetivo de buscar una solución que no está dada desde el principio, lo que se constituye en parte esencial para la toma de decisiones” (García, 2011, p. 48).

En esta misma línea, los autores Sarmiento, Mazzanti, Rey y Arango (2016) en su artículo *metodología para el análisis de casos clínicos en los comités de bioética. Enfoques y propuestas de apoyo*, se analiza y evalúa los diferentes modelos éticos puestos al servicio para la resolución de casos clínicos al interior de la práctica médica. Así entonces, el artículo mencionado retoma las metodologías más representativas en lo que atañe a la solución de conflictos éticos en las prácticas de la salud; con ello se exponen entonces el principalísimo, la deontología, el consecuencialismo, la casuística, la ética de la virtud y la ética centrada en las personas.

En este orden de ideas, el *principalísimo* aparece como una opción surgida del célebre Informe Belmont, en 1978, el cual establece tres ejes esenciales que deben ser tomados en consideración en el momento de elaborar un juicio ético o moral: la beneficencia, la autonomía y la justicia, a los cuales se le agregaría con posteridad el principio de no-maleficencia. “Estos tres principios esenciales que hunden sus raíces, con diferente énfasis, en la historia de Occidente, se convirtieron, en un primer momento, en uno de los estandartes más célebres de los primeros años de la bioética” (Sarmiento, Mazzanti, Rey y Arango, 2016, p. 14). Con ellos se pretende resolver los problemas ético-clínicos que puedan emerger en la práctica médica. Según los autores, el principalísimo fue uno de los modelos más adoptados en la diversidad de campos de aplicación que su propuesta permitía, sin embargo, con los años fue perdiendo notoriedad en razón de su escaso sustento epistemológico y antropológico que justificaran la aplicación de dichos principios.

En segundo lugar, la *deontología* encuentra sus raíces en el pensamiento moral de Kant. el cual afirma que, según señala Sarmiento et al (2016), una moral válida debe ser orientada por morales universales y universalmente aplicables. Este modelo consiste, esencialmente, en la aplicación de

una serie de principios en el escenario práctico de forma deductiva, y se caracteriza más bien por ser una guía formal y práctica para el ejercicio de las profesiones.

En seguida, la *casuística* emerge como un modelo en donde la solución del caso no emerge como consecuencia de la aplicación de una serie de principios o la evaluación de las consecuencias, sino de un análisis profundo del caso mismo; en esta vía, con el presente paradigma se propugna la idea de que cada decisión moral que se toma y el contexto particular en donde se produce es única e irrepetible, por tanto inmune a ser juzgada únicamente desde principios de carácter universal que intenten explicarla. “La casuística o ética de la situación aborda diversos aspectos de cada caso, especialmente el contexto sociocultural y legal-administrativo, que pueden ser determinantes para la toma de decisiones” (Sarmiento et al, 2016, p. 16)

Paralelamente, los autores refieren el modelo *personalista*, o centrado en la persona, el cual sostiene como objeto de inquietud el significado antropológico y ontológico de cada individuo. En este modelo bioético el principio fundamental que orienta la toma de decisiones es el del respeto por la vida, de donde se sigue que la dignidad de la persona es el valor que se persigue. En cuanto al aspecto metodológico que sostiene este modelo, los autores refieren, además del principio general del respeto por la vida, principios instrumentales, tales como el principio de doble efecto, de confidencialidad, de proporcionalidad terapéutica, veracidad, etc.

Ulteriormente, después de haber realizado una descripción de los diferentes métodos mencionados con anterioridad, los autores concluyen señalando el carácter indispensable que asume la interdisciplinariedad a la que está sujeto el debate ético moderno y, además, la pertinencia de los comités de bioética, los cuales reúnen una experiencia que, según los autores, es indicio de una mayor eficacia en la resolución de dilemas éticos que sobrevengan con posteridad. Paralelamente, cabe destacar la relevancia que se le da al modelo ético de la *virtud* y el enfoque

centrado en la persona; ello porque responde al reconocimiento de la dignidad de las personas como valor supremo a considerar en el ejercicio de la profesión. En suma “Si el objeto de la bioética clínica y de los comités es el de proteger a la persona, la perspectiva centrada en ella da más seguridad que el enfoque consecuencialista o simplemente deontologista” (Sarmiento et al, 2016, p. 24)

Ahora bien, para situar el presente marco de reflexión en torno a la relación entre el campo disciplinar de la psicología y la ética, se destaca la investigación, a nivel internacional, llevada a cabo por Vicent Llopis Sala titulada (2001) *La salud mental de los psicólogos: una reflexión desde la ética profesional*, pues en ella se realiza una aproximación al problema central del cual se intenta ocupar el presente proyecto de grado. En la ya mencionada investigación, se intenta realizar una reflexión a propósito de la incidencia que puede llegar a tener el estado de la salud mental del psicólogo en su práctica clínica profesional. Las inquietudes que se tratan y desarrollan a lo largo del artículo indagan por saber, además, si los problemas de salud mental por los cuales puede atravesar el psicólogo están contemplados en las normas de regulación y de conducta inscritos en el Código Deontológico, y las posibles soluciones que pueden prevenir o tratar esta clase de problemas profesionales.

En concordancia con lo anterior, para Llopis (2001) “la salud mental del psicólogo [...] supone el punto de partida básico sobre el que se debe desarrollar la actividad profesional” (p. 34), sin embargo, cabe anotar que la noción de “salud mental” sobre la cual se afianza la investigación, no remite a un estado de bienestar general y de satisfacción con la propia vida, sino que resalta de una manera más vehemente la “ausencia de trastornos mentales graves” tales como la esquizofrenia y aquellos trastornos de tipo psicótico o que alteren de manera importante el estado de ánimo . Ahora bien, el autor prosigue su reflexión tomando como referencia el principio ético no hacer daño en

su relación con la actividad clínica, enseñando que dicho principio se encuentra en tensión constante a ser vulnerado teniendo en cuenta la cantidad de malestares a los cuales se encuentra expuesto la salud psíquica del psicólogo, y que puede conllevar como efecto un manejo inseguro de los casos y proclive a generar consecuencias negativas en los pacientes con quienes trabaja.

En seguida, el autor menciona la falta de criterios éticos que contemplen el modo de regular dichos casos. “Si revisamos nuestro Código Deontológico, podemos observar que no está prevista, al menos de manera directa o explícita, la posibilidad, y por tanto su regulación, de que el psicólogo sufra algún tipo de trastorno mental y cómo puede influir en su actividad profesional” (Llopis, 2001, p.34). No obstante, ante este encuentro, el autor se remite al meta-código de ética de la Asociación Europea de Asociaciones Profesionales de Psicólogos en donde la noción de responsabilidad parece brindar algunos señalamientos a propósito de la manera en que cabe obrar ante semejante situaciones, de esta manera dicho principio expresa que “los psicólogos asumen la responsabilidad profesional y científica hacia sus clientes, la comunidad y el contexto social en el que viven y trabajan [...] deben evitar causar daño y son responsables de sus propias acciones, y deben asegurarse, en tanto sea posible, que sus servicios no van a ser utilizados para perjudicar a otros” (Llopis, 2001). Teniendo en cuenta lo anterior, el autor hace énfasis en que, a pesar de que el Código Deontológico no se pronuncia de manera explícita sobre la manera de regular los casos en que psicólogos sufren afecciones mentales que inhabilite su práctica de forma permanente o temporal, reconoce la trascendencia que realiza de la ética de la vida profesional y pública, a la vida privada. Es este sentido, ante la responsabilidad del psicólogo se impone la opción ética personal, en donde cada uno debe ponderar sobre si su estado anímico lo habilita a continuar con el ejercicio de su práctica clínica.

Para finalizar, el autor concluye anotando que:

“se hace evidente la necesidad de contemplar de manera más explícita la regulación de la actividad profesional con respecto a aquellos supuestos en los que el psicólogo, debido a problemas de salud mental que impliquen la alteración de los principios de competencia y responsabilidad, puedan obrar mal o causar daño con su intervención” (Llopis, 2001).

Paralelamente, el artículo de María José Sánchez Vázquez (2015) titulado *Ethos profesional del psicólogo: entre el deber ser y la responsabilidad prudencial*, puede aportar algunas herramientas que cumplan la función de ir cercando la singularidad de la presente investigación. Teniendo en cuenta lo anterior, el artículo realiza un análisis del “ethos” profesional del psicólogo en tanto que asume ser garante de un saber-hacer que lo habilita para ejercer una práctica, en donde, por tanto, se mantiene una relación con los otros; “el desarrollo de esta práctica comprende, por una parte, una faz deontológica centrada en el deber-ser y realizada a partir de la institucionalización de pautas de acción codificadas” (Vázquez, 2015, p. 44).

En esta vía, el cariz deontológico que atraviesa la disciplina de la psicología, y que predispone un cierto modo de actuar y obrar en relación con el otro, fija un deber-ser al cual el psicólogo se haya sujeto. “Los códigos de ética conforman el estado del arte respecto de lo esperable normativamente y determinan, a partir de la enunciación de principios y reglas éticas, el *ethos* procedimental de sus integrantes” (Vázquez, 2015, p. 46). Lo anterior señala que en los códigos deontológicos el psicólogo se enfrenta a una cierta cantidad de principios y normas establecidas a las cuales debe acoplarse con el fin de responder conforme la moral particular de su tiempo.

Ahora bien, como respuesta ante la posibilidad de asumir una posición autónoma y crítica frente al quehacer profesional, la autora, inspirándose en el pensamiento del filósofo y antropólogo Paul Ricoeur, propone la *responsabilidad prudencial* como medio para afrontar aquellas situaciones que interpelan lo propio. En este sentido, se destaca la relevancia vital que hay en hacer uso de una

cierta *sabiduría práctica* a la hora de juzgar y tomar decisiones al interior de la práctica profesional, especialmente en aquellos casos en que la norma y los principios parecen desfallecer ante la pregunta por el qué hacer. De este modo, la *phrónesis* vendrá a ocupar el lugar de intermediario entre esa relación que se sitúa al interior de la teoría y la práctica; “la *phrónesis* es esa virtud intelectual que le permite al ciudadano moverse en el marco de lo que puede ser de otra manera, es decir, deliberar y actuar entre lo contingente” (Vázquez, 2015,). La relevancia del ejercicio y puesta en práctica de esta virtud radica en que la dimensión intersubjetiva en la cual se introduce el psicólogo, cuando se encuentra con un otro que lo interpela en el campo clínico, pone en juego los elementos que operan en el nivel de la *autonomía*, o capacidad de obrar, y la *vulnerabilidad* que es transversal a la condición humana. según la autora “las relaciones establecidas a nivel intersubjetivo – posibilidad privilegiada de lo humano que otorga reconocimiento e identidad – demuestran siempre una alternancia conflictiva entre la autonomía y la vulnerabilidad humana. Se es agente y paciente a la vez gracias a un interjuego de atestación subjetiva, de reafirmación de cada uno sobre otro” (Vázquez, 2015). En este sentido, la *phrónesis* ocuparía, en parte, el lugar de un regulador entre la capacidad de obrar de un sujeto en relación con el otro y el reconocimiento de la vulnerabilidad de la cual es portador.

Lo anterior, remite a un ejercicio de poder que se manifiesta en la relación que el psicólogo sostiene con el sujeto que acude en su ayuda, y en donde es requerido para atender y responder ante una problemática que se le plantea y, en esa medida, a través técnicas y el saber que le faculta a proceder de un modo determinado, incidir en el cuidado que el otro ejerce sobre sí mismo.

En esta vía, es importante destacar la distinción que realiza la autora a propósito de un *ethos burocrático* y un *ethos de calidad*, pues en ambos es posible vislumbrar una cierta relación con la ley y la norma; así entonces, mientras en el primero se trata de instruir en un saber en donde el rol

ético está supeditado al conocimiento de la norma, un mínimo legal necesario para el desarrollo de un rol público, el segundo vela por un ejercicio profesional en donde se tiene un mayor cuidado e inquietud sobre la persona que se convierte en objeto de una práctica profesional.

Ahora bien, con el esfuerzo de aterrizar la manera en que se ha discutido en torno a la ética a nivel nacional, se tomará el artículo de Christian Alfredo Rubiano Suza y José Alexis Blanco Rodríguez (2017) titulado *El problema del cuidado en psicología: un diálogo entre principios y sentimientos* publicado en la página ética psicológica, plataforma virtual encargada de impartir cursos, exponer casos y artículos de gran relevancia para el esclarecimiento de las técnicas, teorías y aspectos legales sobre el ejercicio ético del psicólogo en Colombia, con el fin de contribuir a la instrucción de los profesionales acerca de cómo seguirlos. El artículo citado indagará la manera en que, bajo el supuesto del ejercicio responsable de la práctica psicológica, el cuidado de sí mismo, de los usuarios y colegas sobreviene como un elemento inseparable de la experiencia profesional.

En este sentido, los autores mencionan que “para ejercer la psicología de forma responsable, [...] es necesario que los profesionales asuman en sus prácticas diferentes principios morales que buscan cuidar y reconocer la dignidad de los demás”. (Rubiano y Blanco, 2017). Inspirando la reflexión en teóricos como Hannah Arendt, Theodor Adorno, Emanuel Lévinas y Stanley Milgram, se alude a la dignidad como una condición que, de no ser reconocida en el otro, desvaloriza y conlleva casi a la extinción del posible cuidado que podemos hacer recaer sobre este, incentivando la falta de reflexión en torno a la pregunta de por qué hemos de asumir una serie de compromisos con los otros que propendan su bienestar y libertad y, de este modo, aumentando la incapacidad para juzgar las acciones propias y sus consecuencias morales.

En otro orden de ideas, y basándose en la filosofía Kantiana, “se puede afirmar que la dignidad, al menos para la deontología psicológica, no es una consecuencia o un atributo susceptible de

poseerse o no, sino más bien, una condición *sine qua non* del ser, lo que la hace inalienable, esto es un valor intrínseco que no requiere fundamentación adicional, sino que, por el contrario, es la base desde la cual se fundamentan los principios de acción” (Rubiano y Blanco, 2017), es así que, para los autores, al otorgar la dignidad como una condición ontológica del ser, se es susceptible de tratar al otro como un fin en sí mismo y no como un medio puesto al servicio de otro sujeto. Con ello se asume entonces un compromiso frente al llamado a la dignidad que el otro nos hace constantemente y, en esa medida, habilitar una práctica profesional, según los autores, que se implica por el cuidado de sí mismo y el otro

Una vez planteado lo anterior, se propone entonces mostrar la manera en que la deontología contempla el ejercicio del cuidado. Entonces, para los autores, el principio de integridad inscrito en el código deontológico logra fungir como un representante de la práctica del cuidado que el psicólogo debe realizar sobre sí mismo, esto en razón de que “el paradigma de la integridad reclama, a su vez, el cuidado del alma, del pensamiento y las pasiones” (Rubiano y Blanco, 2017). El cuidado de sí, como noción que los autores recogen del pensamiento de Michel Foucault, remite, de manera esencial, a una práctica que apunta al sujeto mismo, esta emerge como un cuidarse de los peligros, de los otros y de sí mismo. Para los psicólogos, esto se traduce en la obligación que los conmina a ejercer su profesión bajo el signo de los más altos estándares; según lo exponen los autores, la ley 1090 del 2006 lo expresa en la forma de un deber en el artículo 2: “solamente prestarán sus servicios y utilizarán técnicas para los cuales se encuentren cualificados” (según se cita en Rubiano y Blanco, 2017)

De esta manera, el cuidarse a sí mismo implicaba, para los griegos, un esfuerzo por conocerse a sí mismos, por reconocer los propios límites y, a la manera de Sócrates, ser conscientes del alcance de los propios conocimientos y capacidades. Para los autores, este autoconocimiento se

expresa, nuevamente, en el principio de integridad el cual reza que “los psicólogos son cautos y reconocen los límites de sus conocimientos, técnicas, competencias y experticias [...] Siguiendo este principio, y con el propósito de cuidar el bienestar de sus usuarios, implica para los psicólogos ser veraces y conscientes de sus capacidades, de forma que al publicar o anunciar sus servicios se promueva una decisión informada” (Rubiano y Blanco, 2017). Lo anterior constituye, a su vez, ejercer con prudencia la aplicación del *consentimiento informado*, el cual busca el cuidado de los usuarios, dando a entender el alcance, el método y el pronóstico de la intervención que se efectuará.

Con todo, Rubiano y Blanco (2017) mencionan que el cuidado entraña además una actitud, que puede ser entendida como cierta capacidad para comprender las necesidades del otro, y en ese sentido, es aquello que nos permite articular un sentimiento adecuado hacia un determinado estado de cosas. Lo anterior implica una relación mediada por la confianza, entendiendo esta como un reconocimiento de las capacidades, las acciones y el discurso que el psicólogo pone en juego a la hora establecer un vínculo con un paciente. De igual forma, el psicólogo deberá estar atento a la manera en que se sirve del *poder* que el paciente le confiere sobre su persona, teniendo en cuenta que su lenguaje y manera de conducirse al interior de la terapia tendrá efectos significativos sobre este último.

Para finalizar, los autores resaltan la importancia de no incurrir, durante el ejercicio del cuidado que se hace al otro, en prácticas como el paternalismo, en las que el profesional de la salud asume poseer el saber sobre la mejor decisión que un determinado agente debe tomar. “El paternalista no solo cree que está en capacidad de analizar mejor una determinada situación, sino que, además, no está interesado en reconocer otra opinión y, en consecuencia, ejecuta un curso de acción que a juicio propio considera como el mejor de todos” (Rubiano y Blanco, 2017). De forma similar, es preciso notar que aquello que permite ver la Ley 1090 del 2006 y la Ley 1164 del 2007 son

normativas que, al adoptar visiones clásicas de análisis moral, llevan al establecimiento de una deontología caracterizada, básicamente, por la postulación de una serie de principios que deben ser tenidos en cuenta en la práctica profesional de la psicología. No obstante, ella se muestra insuficiente ya que, según los autores, el conocimiento de los principios no es garantía de un obrar ético. He ahí la pertinencia de incentivar las prácticas relativas al cuidado, teniendo en cuenta que “la formación moral no puede desvincularse de una formación en sentimientos morales” (Rubiano y Blanco, 2017)

Un acontecimiento de retorno

Llegados a este punto, es pertinente retomar lo ya expuesto con la intención de evaluar la posibilidad de producir un nuevo decir sobre lo ya dicho, lo que ya ha sido enunciado a propósito de la manera en la que varios discursos se han pronunciado y han estatuido como objeto de reflexión la ética moderna. Ésta última, según se pudo evidenciar en el primer artículo (García, 2011), ha sido el producto, tanto de una serie de acontecimientos sociales, como de un entrecruzamiento discursivo en donde variedad de saberes y ciencias han inventado una nueva forma de concebir el ejercicio ético en su relación con las profesiones. También fue posible constatar, gracias al segundo artículo (Sarmiento et al, 2016), la variedad de modelos y métodos que integran los comités de bioética para la resolución de conflictos éticos al interior de las profesiones. Con todo, tales investigaciones enseñan que los diferentes paradigmas éticos aparecen acentuando el carácter procedimental en relación con el otro, mientras se omite la posible relación que el profesional de la salud podría mantener consigo mismo.

En referencia al caso de la disciplina psicológica, parece que el modelo ético que predomina y orienta el ejercicio de la profesión es el deontológico, según se enseña en el tercer y cuarto artículo (Llopis, 2001; Vázquez 2015); empero, se tendrá que analizar con mayor detenimiento los elementos que integran y consolidan el paradigma ético del discurso psicológico, esto bajo la sospecha de que en él inciden, de igual manera, características de otros modelos que se aúnan y le otorgan su especificidad. No obstante, fue posible notar que, bajo el modelo deontológico, la formación ética del psicólogo se encuentra sujeta al seguimiento de una cierta cantidad de principios que configuran un proceder determinado, enseñando el *deber-ser* al cual todo psicólogo, dentro de su práctica de orden clínico, debe aspirar. Los artículos destacados demuestran que la configuración de la ética moderna responde más bien al establecimiento de normas y doctrinas; elementos que, a pesar de no ser nada desdeñables, se inscriben de manera más estrecha en el campo de la moral. Cabe destacar que fue posible evidenciar la insuficiencia de los códigos deontológicos para señalar de manera explícita la regulación al respecto de los casos en que los psicólogos se ven aquejados por algún tipo de trastorno mental (Llopis 2001), debiéndose reconocer la relevancia que hay en la ética personal. Esto demuestra, una vez más, la importancia en que los psicólogos ejerzan un cuidado sobre su propia salud mental, no obstante, el artículo trabajado sólo señala la necesidad que hay en la regulación, por parte de los códigos, de dichos casos, sin ahondar en lo que puede significar este cuidado de sí mismo, tan necesario para el ejercicio clínico.

Paralelamente, la *phrónesis* o responsabilidad prudencial y la deliberación parecen ser los métodos idóneos para tratar los problemas de la ética aplicada. Al respecto, Victoria Camps (2017), catedrática de filosofía moral y política en la Universidad Autónoma de Barcelona, brinda algunos señalamientos al respecto en su libro *Breve historia de la ética*; según afirma, “las cuestiones

morales no pertenecen a la ciencia deductiva, son opinables y paradójicas; de ahí que la deliberación y la prudencia sean el escenario y la manera de ser más adecuados para tratarlas.” (p.404). No obstante, la manera de responder ante el cúmulo de escándalos que sacuden la conciencia ética de la modernidad parece ser la elaboración de *códigos*, luego, “la redacción de unos principios o de un código articulado convierte a la ética en algo similar a la legislación, con la diferencia, no trivial, de que la ley tiene poder para penalizar el incumplimiento de las normas, recurso del que carecen los códigos” (Camps, 2017, p. 405). Bajo esta óptica, la ética actual, junto con los matices que ella adopta, parece haber acentuado el carácter normativo, lo cual contribuye al detrimento que la deliberación y la prudencia deben tener en ella. Con todo, es importante no desdeñar la dimensión normativa, pues ella funge como punto de referencia que posibilita la no inmersión en una ausencia de criterios éticos universales que orienten las profesiones. Empero, el seguimiento de la norma no es garantía para ejercer con responsabilidad las prácticas que regulan y, en específico, la práctica clínica psicológica.

En relación al último artículo (Rubiano y Blanco, 2017) tratado, él permitió constatar, efectivamente, un acercamiento al problema que se intentará trabajar en el presente proyecto de grado. Empero, la investigación no enseña aún, de manera explícita, el lugar que los principios del código deontológico otorgan a la pertinencia que hay del cuidado de sí mismo, esta última noción surge ante todo como una traducción de un deber que se ve representado en el principio de integridad.

En este orden de ideas, estas aproximaciones a la ética contemporánea, y su relación con la psicología, permiten introducir una pregunta por el lugar que el código deontológico, sus directrices, doctrinas y principios, otorgan a la subjetividad de aquellos sujetos que son representantes del saber psicológico, e interrogar en qué medida la disciplina misma ha

reflexionado en torno al problema y la pertinencia de haber ejercido un cuidado sobre dicha subjetividad, hecho que contribuye, en una cuantiosa medida, a ejercer un cuidado sobre la subjetividad de los otros.

Teniendo en cuenta lo anteriormente planteado, y con el propósito de iniciar una búsqueda en torno a un nuevo decir, se propone como objetivo de la presente investigación indagar por el lugar que el manual deontológico del colegio colombiano de psicólogos otorga a la subjetividad, esto a partir de la noción de cuidado de sí propuesta por Michel Foucault, con el fin de contribuir a la reflexión sobre la formación ética de aquellos que se encuentran inscritos en este saber. Del mismo modo, como objetivos específicos, se plantea, en primer lugar, indagar por los cambios y las transformaciones de la reflexión ética en el pensamiento occidental, mostrando las condiciones de emergencia de los códigos deontológicos; en segundo lugar, analizar el código deontológico del colegio colombiano de psicólogos en referencia al cuidado de sí; y finalmente, establecer un diálogo entre la ética del psicoanálisis y la psicológica

Capítulo 1. Hacia una arqueología de la ética

“Toda mirada sobre la ética debe considerar que su exigencia es vivida subjetivamente” (Morin, 2009, p. 23)

Introducir algunas precisiones en lo referente a las nociones que orientan el presente trabajo es fundamental para delimitar y definir el campo de reflexión al que está dedicada la investigación y bajo la cual se espera contribuir al saber de la disciplina psicológica, en general, y su qué-hacer profesional, en particular. La ética, como es bien sabido, entraña una relevancia tal para la vida en comunión civilizada que los albores de su historia se remontan hasta el momento del pensamiento griego, atravesado por una riqueza de muchos ordenes culturales que era manifiesta por una inquietud constante a propósito de temas diversos. Desde ahí, desde la semilla de una intranquilidad, parte una línea de la filosofía cuyo impulso puede ubicarse en la pregunta por cómo ha de vivir uno (Platón, 1993, p, 54). En efecto, la filosofía moral, la pregunta por el estilo de la existencia importó e importa mucho en el tiempo actual, junto a los cambios que han sobrevenido, claramente, con la contribución de otros pensadores que se han arriesgado a analizar el tema de la moral. Tales individuos, como John Locke, Hume, Hobbes, Kant y Bentham entre otros, imprimen en la razón de occidente una manera de atender a las conductas que cabe observar para la vida en comunidad, por eso sus elucubraciones en lo referente a la ética de este tiempo no puede soslayarse; se espera justificar la pertinencia de algunos de estos filósofos, no sólo para la investigación al interior de la ética, sino, más precisamente, de los marcos deontológicos que

orientan la práctica psicológica en relación con otros principios que, se considera, han sido objeto de devaluación bajo el peso del tiempo y una mirada netamente positivista.

En concordancia con lo anterior, cuando se contempla la empresa de investigar la ética, se atiende a la pertinencia que significa aludir a la experiencia griega, teniendo en cuenta que fue en ella en donde el germen de la filosofía moral inició sus gárrulos balbuceos. En esta vía, con la intención de mostrar con mayor precisión la especificidad de la ética moderna, en el presente capítulo se intentará hacer un rastreo histórico en torno al modo en que ella fue concebida en los diferentes periodos que atraviesan la experiencia reflexiva ¿Cuál fue el lugar y la significación que le otorgó el pensamiento griego Antiguo?, ¿Cuáles han sido los cambios y las transformaciones a las cuales se ha visto expuesta, en tanto que objeto de reflexión, con el desarrollo del tiempo? Y ¿Qué lecturas se han realizado sobre ella, que han actualizado, en cierta medida, el estatuto de la ética en este momento? Estas serán algunas de las consideraciones que fungirán como orientadores del capítulo; con ellas, se intentará realizar una aproximación a diferentes momentos del pensamiento caracterizados por una riqueza en el campo de la reflexión ética y moral.

1.1. La consideración griega sobre la ética

A partir del siglo V a. C., periodo en donde se encuentra ubicada la época de mayor riqueza cultural de Atenas, se puede empezar a rastrear una serie de pensadores que sentaron las bases para lo que hoy se conoce como filosofía moral. La lectura del pensamiento de filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles da testimonio de una inquietud constante dirigida a la dimensión de la moral, esto es, de las nociones del bien y mal, o la mejor manera de comportarse y conducirse a lo largo

de la vida; “en sus orígenes, la ética es el pensamiento sobre la vida excelente o vida virtuosa” (Camps, 2017, p.17).

Bajo esta óptica, la riqueza de la reflexión griega puede dividirse en dos momentos; el primero de ellos alude al periodo presocrático, el cual, según señala García (2006) “se habría dedicado por entero a la especulación sobre la naturaleza, indagando las causas del todo, el fundamento del cosmos y de los fenómenos celestes” (p. 36). El segundo de ellos se caracterizó propiamente por el advenimiento y reorientación del pensamiento hacia el mundo de los problemas humanos, la moral y la política, reorientación intelectual ante la cual se encuentra a Sócrates y Platón como sus representantes más directos. Lo “bueno”, o como se le refería en el periodo de la Antigua Grecia, *agathós*, no aludía, en el germen del conocimiento del ethos griego, a una cierta cantidad de virtudes que pudieran ser alcanzadas mediante el esfuerzo propio, esta noción no consistía en “hacer un juicio moral, sino describir una posición social y unas capacidades personales unidas a la buena fortuna” (Camps, 2017), ella se hallaba estrechamente relacionada con la vida del guerrero, el héroe homérico que era portador de la fuerza y el ánimo bélico que lo impulsaba a la búsqueda de la gloria en las guerras; no obstante,

“ese valor que, en principio tiene que ver con la fuerza, con la agresividad y con la formación técnica del guerrero se convertirá más adelante en valor psíquico, capacidad de autodomínio, valor como esfuerzo para vencer los deseos y las pasiones inconvenientes con vistas a la excelencia a la que hay que aspirar” (Camps, 2017).

Ahora bien, una de las inquietudes que inaugura la filosofía en su relación con la moral, tiene que ver con lo siguiente: ¿es posible enseñar la virtud? Al respecto, es relevante señalar que el momento en que se produce este interrogante, la ciudad de Atenas se hallaba atravesada por la enseñanza y la instrucción de los sofistas; entre ellos, Protágoras, nacido hacia el 480 antes de

nuestra era, se constituyó como uno de sus representantes más prominentes. De este, según enseña Kropotkin (1945)

“se sabe solamente que negaba las religiones y que consideraba la moral como establecida por las sociedades humanas, de las cuales reflejaba el desarrollo de tal o cual pueblo o de tal o cual época. Por ellos resultan distintas las reglas morales de los diversos pueblos. La conclusión que de este principio sacaba Protágoras era que el bien y el mal son conceptos relativos” (p. 105).

Con todo, los sofistas aparecen como formadores y educadores del espíritu de la juventud ateniense, y era justamente este estatuto sobre el cual Sócrates dirigió sus inquietudes, bajo la sospecha de que nadie se encuentra en condiciones para transmitir una enseñanza en términos de la manera más adecuada de comportarse en cada momento. Entonces, bajo este contexto, Sócrates no replicará que la virtud puede ser aprendida, sino que deban existir los llamados “maestros de la virtud” pues, para este, el conocimiento de la virtud se expresa como un conocimiento que yace en el interior del ser humano. El filósofo expresa, según enseña Kropotkin (1945): “la virtud no procede de los dioses, sino del conocimiento ético de lo que es realmente bueno. Este da al hombre la posibilidad de vivir sin oprimir a los demás tratándolos con justicia y haciéndose capaz de servir a la sociedad y no sólo a sí mismo” (p. 106). La tesis esencial que encontramos en Sócrates, es que aquel que *conoce* lo que es la virtud es susceptible de practicarla y ejercerla, mientras que quien no es virtuoso obra mal por efecto de la ignorancia.

Ahora bien, el método por el cual el filósofo va a la búsqueda del conocimiento es el *mayéutico*, el cual consiste en la elaboración de preguntas que propicien el movimiento del conocimiento que parece cosificado, y ello en razón de la ignorancia de quienes pretenden saber lo que realmente no saben. En este sentido, el conocimiento de orden moral, ese conocimiento que, según Sócrates, es inherente a la condición del ser humano, está en condiciones de ser aprehendido, pero no en la

medida en que el hombre conozca el mundo externo, sino todo lo contrario, es en el esfuerzo que el hombre realiza en *conocerse a sí mismo (gnothi seauton)* que sus posibilidades de alcanzar la virtud se engrandecen y lo acercan a aquella, “el conocimiento moral requiere una búsqueda común, la que propicia el diálogo, pero sobre todo, requiere el esfuerzo del ‘conócete a ti mismo’, el camino para conocer el bien del alma por encima de los bienes corporales” (Camps, 2017). De esta manera, Sócrates se desvincula del pensamiento de su tiempo, los sofistas y la retórica, e inaugura, al mismo tiempo, uno nuevo, al oponer la idea de que el conocimiento de la virtud no procede de afuera, sino de sí mismo, del *dáimon* interior. “Sócrates es ético en la medida que dialoga y dialoga en la medida que es metafísico, es decir, porque intuye un fundamento radical y objetivo que permite responder a la cuestión sobre el bien” (Yarza, 1996, p. 295).

De esta manera, se torna licito traer a colación a Platón e intentar esquematizar su pensamiento en lo atinente al campo de la reflexión moral; ello en razón de que, gran parte del conocimiento que se posee acerca de la vida de Sócrates, se debe a los diálogos filosóficos que Platón intentó representar en sus escritos y, además, a que el pensamiento Socrático queda, como gran parte de las discusiones que propició con los hombres de su tiempo, inconcluso. Es por esto que, Platón, en tanto que discípulo del pensamiento de Sócrates, intentará sostener el espíritu que conjura el amor al conocimiento y dar continuidad a aquello que permanece a la sombra del saber.

Así, se constituye como un elemento de vital relevancia señalar el estatuto que asumió para la vida en la Grecia antigua la *polis*, o la ciudad-estado. Para Platón, la moral y la política sostienen una relación estrecha, “Platón no aceptaba la idea de que haya una moral para el individuo y otra para el Estado. Consideraba que éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena” (Tomar, 1998, p. 248). La ética y la política se hallan intrínsecamente relacionadas en la filosofía Platónica, precisamente porque sólo mediante el buen

gobierno es posible aproximar a los individuos a la felicidad y la virtud. Para este fin, el conocimiento sobre la moral debe estar desligado de la herencia retórica, que lleva ese conocimiento a la dimensión de lo relativo y lo opinable (*doxa*) y no lo eleva a la dignidad de un conocimiento científico (*epistéme*). Como lo señala García (2006) “así como en las artes es la opinión del experto lo que cuenta, por su saber técnico, también respecto de la moral y el buen gobierno hay que recurrir a expertos, desdeñando las opiniones del vulgo” (p. 102). En este sentido, el diálogo de Platón titulado El Gorgias y el texto de La República pondrán en juego una de las nociones que adquirirá gran importancia para el pensamiento filosófico moral y político en la posteridad, esto es, la justicia. Como lo muestra Camps (2017), “según la teoría platónica, la realidad de la justicia o de cualquier otro valor no está en lo que crean los humanos, que sólo perciben sombras de un mundo en sí mismo más real y que aspira a conocer el sabio”.

Ahora bien, la relevancia que adquiere para el pensamiento platónico la idea de no desligar la reflexión moral de los asuntos y el manejo del estado, viene sugerida, en parte, por las condiciones, justamente, sociales y políticas en las que se ve envuelto Platón una vez se consuma la condena a muerte de Sócrates impuesta por los representantes políticos de Atenas. Viendo frustradas sus aspiraciones a participar de manera activa en una política que ya anunciaba los signos de un decaimiento progresivo, opta por dedicar parte de sus reflexiones a los asuntos de estado y la función que debe tener el político y el filósofo dentro de él. Es así que Platón “no deja, ante ese cuadro, de meditar sobre la *akrasía* mejor y sobre una política que haga a los hombres mejores, virtuosos y justos. Para ello el instrumento decisivo, piensa Platón, es la *paideia* auténtica” (García, 2006, p. 91). Para este filósofo, la misión del político recae en su compromiso por educar a los individuos que integran la polis, siempre y cuando, claro está, dicho político posea la sabiduría (*sophia*) y la técnica (*epistéme o téchne*) que lo habiliten para tal trabajo.

Teniendo en cuenta lo anterior, esta práctica es posible verla encarnada en la figura de Sócrates en razón de que, a la par que logró demostrar que los conceptos morales rebasan el campo de lo tradicional, siempre estuvo interrogado por la manera en que podría hacer a sus conciudadanos mejores hombres. En el texto de la Apología de Sócrates se le puede seguir cuando expresa:

“mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria, y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, de despreciar los tesoros de la verdad y la sabiduría, y de no trabajar para hacer de tu alma tan buena como pueda serlo?” (Platón, 1871, p. 68)

Ahora bien, retornando al texto del Gorgias y La República y la discusión que suscita la pregunta por saber qué es la justicia, es importante apercibirse que en ellos se postulan dos modos de comprenderla; una que, defendida por sofistas como Calicles y Trasímaco, la presentan como aquello que resulta más provechoso, útil y ventajoso siempre para el más fuerte, afianzando su razonamiento en que todos aquellos que obran de forma recta y justa, no lo hacen por elección propia, sino por necesidad y miedo al castigo que pueda sobrevenir en caso de ser descubiertos realizando una acción injusta; en este sentido, el estado, que es la instancia que detenta el poder y establece las coordenadas de lo justo y lo injusto, se instala como la fuerza reguladora que impone aquello que resulte más conveniente para el mismo y, en este orden de ideas, se llega a la afirmación de que “la justicia hace infeliz a quien pretenda practicarla sencillamente porque es un hecho que el tirano, siendo injusto, es feliz”(Camps, 2017) . Con todo, Sócrates, en su esfuerzo por presentar a la justicia como un bien en sí mismo al cual todos deben aspirar, enseña que la felicidad no puede realizarse a costa de consumir todos los deseos, ni cualquier tipo de placer; que

la felicidad que obtiene el injusto existe bajo la tensión de ser sorprendido en su obrar y se vea en la necesidad de resarcir el mal que ha hecho, mientras que aquel que obra de forma justa por convicción propia, transita su existencia sin temor alguno y vive tranquilo. “Sócrates defiende que sólo el hombre justo puede ser feliz, y que es mejor sufrir injusticias que cometerlas, [...] y que la felicidad se funda en la educación y la justicia (García, 2006, p. 106)

Ahora bien, en torno a esta búsqueda de la felicidad y la inquietud por las vías expeditas que se poseen para alcanzarla, también se encuentra Aristóteles como un referente principal a propósito de lo que puede significar la vida buena. Sin embargo, los elementos diferenciales que lo distinguen del pensamiento de su maestro, Platón, deben ser considerados con sumo cuidado, so pena de no lograr mostrar en su singularidad la originalidad del razonamiento que le caracteriza. Teniendo en cuenta lo anterior, para este filósofo la ética, formalizada en textos como *Ética a Nicómaco*, *Ética eudemia* y *Magna Moralia*, “nos muestra la forma y el estilo de vida necesarios para la felicidad” (MacIntyre, 1991, p. 64). Bajo su enseñanza, se inaugura la ética como una materia específica y con un contenido propio que la vuelve propicia para ser transmitida en la enseñanza académica, empero, lo que Aristóteles señala con rigor, es la necesidad de que la ética no se vea reducida a un cúmulo de conocimientos teóricos que se desentiendan de la *praxis* puesto que, para él, la ética debe tener por objeto la formación de los individuos. “De ahí que las experiencias, las costumbres y las opiniones sea un material insustituible de la propuesta aristotélica” (Camps, 2012, p. 54). He ahí uno de los aspectos a considerar sobre las diferencias que guarda en cuanto a la manera en que la ética se permite leer en el Platonismo. Mientras aquí ella surge en su relación con la especulación sobre las ideas y un distanciamiento al nivel de la *doxa*, en Aristóteles, por otro lado, se encuentra la ética como una teoría de las acciones humanas en donde tienen lugar sus imperfecciones.

“Parece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran” (Aristóteles, 2014, p. 57). De esta manera inicia el filósofo su *Ética a Nicómaco*, en donde el “bien” surge como correlato de una meta, un objeto al cual se tiende o se aplica el sujeto. En este sentido, Aristóteles propondrá que existe un *Bien Supremo* al cual todos los sujetos confluyen y del cual los demás bienes son sólo un medio para llegar a este. Este supremo bien será la felicidad o *eudaimonia*, con todo, habrá que precisar esta noción en razón de las transformaciones que haya podido sufrir su significado a lo largo del tiempo. Así, según enseña Nussbaum (2005) en su texto *el cultivo de la humanidad* la eudaimonia significa “una vida humana cabal y floreciente, a la que nada le falta que pueda hacerla mejor o más completa”, esta noción:

“se entendió normalmente (e incluso se tradujo) como felicidad, un término que en el uso moderno sugiere un estar contento o satisfecho. Como resultado, la teoría ética aristotélica más parecía una forma de utilitarismo, lo que durante mucho ocultó el hecho de que no se la puede asimilar con exactitud a ninguna de las dos categorías de la teoría ética (la ‘teleológica’ y la ‘deontológica’) consideradas exhaustivas” (p. 156).

Aclarado lo anterior, es pertinente mencionar que la discusión que suscita Aristóteles al interior de su ética no apunta a cuestionar la “felicidad” como supremo bien al cual se tiende, sino sólo a los medios para conseguirla, “esos medios constituirán la ‘vida buena’, o la mejor forma de vivir” (Camps, 2012, p. 55)

“Quizá sea obvio que hay acuerdo en llamar a la felicidad el ‘Bien Supremo’, pero persiste el deseo de que se explique más claramente qué cosa es” (Aristóteles, 2014, p. 70). En este orden de ideas, la felicidad para Aristóteles no se encuentra vinculada al placer, la riqueza, el éxito o el honor, porque estos no se configuran como fines en sí mismos, sino que se buscan porque ellos

funcionan en tanto que mediadores para alcanzar otro fin. No obstante, ¿cuál es este fin? El filósofo, para intentar solventar este impase, establecerá la existencia de tres clases de bienes, aquellos que pertenecen al campo de mundo externo, aquellos vinculados al cuerpo y los que existen en comunión con el alma.

“Bien, puesto que los bienes se dividen en tres clases y unos se dicen externos y otros en relación con el cuerpo, solemos llamar ‘buenos’ en sentido estricto y principalmente a los del alma y atribuimos al alma las acciones y actividades anímicas” (Aristóteles, 2014).

Es así que para este filósofo los bienes del alma advienen como los de mayor relevancia por cuanto es en ellos que el hombre puede lograr su bien-estar. Aunque tampoco se habrá de desdeñar los bienes externos y los del cuerpo, puesto que, sin riqueza, belleza o descendencia, la actividad del alma no podrá desplegarse.

Teniendo en cuenta lo anterior, la virtud sobrevendrá como el fin al cual la actividad del alma se dirige y ella se traducirá en un cierto modo de vivir, de relacionarse con los otros y de la adopción de una serie de costumbres determinadas que permitan la adquisición y el sostenimiento de la felicidad. Hay que tener en cuenta que las virtudes tales como la templanza, el valor, la moderación y demás, no son virtudes que vengan otorgadas por la naturaleza, sino que es el mismo sujeto quien debe aplicarse al cambio de aquello que lo aleja de la virtud. Es por esto que la ética aristotélica enseña que las virtudes operan sobre aquellos aspectos de la vida humana que pueden ser modificados; aquí “la ética se aplica sólo a aquello que puede ser de otra manera, porque nos lo proponemos y queremos que sea así” (Camps, 2012). Es menester resaltar nuevamente el carácter práctico con el cual Aristóteles intenta impregnar su ética, pues “las virtudes [...] las obtenemos después de haberlas ejercitado primero” (Aristóteles, 2014). Llegados a este punto, se puede identificar otro elemento que distingue esta ética del pensamiento platónico, pues aquí la

virtud se sustrae, en cierta medida, del esfuerzo reflexivo en donde el sujeto, por medio del conocimiento de lo bueno y lo malo, logra la virtud. Aristóteles comprende que el conocimiento sobre la virtud no es garantía para ocupar el estatuto de hombre virtuoso, sino que ha tomarse al nivel de una *praxis* que promueva la configuración de un *ethos* bueno, en donde se conquistan, gracias al esfuerzo propio, aquellas virtudes que son dignas de estima y en la medida suficiente. Entonces, como señala Aristóteles (2014) “la virtud del hombre sería el estado gracias al cual el hombre llega a ser bueno y gracias al cual realiza bien su propia actividad” (p. 98)

En esta lógica, la mejor manera de ejercer dicha actividad en lo atinente a la virtud radica en saber juzgar el *término medio* que debe ser elegido en los momentos en que las pasiones humanas amenazan con perder al sujeto por los caminos de los excesos y los defectos. Es decir, el hombre que puede ser considerado virtuoso, pondera sobre la mejor manera de ser, que consiste en saber elegir el término medio al cual lo guía su razón o prudencia; por ejemplo, el valor correspondería al término medio entre el miedo y la audacia; y la indignación como el término medio entre la envidia y la malignidad. Con todo, estas virtudes sólo pueden afianzarse a fuerza de haberlas practicado con insistencia a lo largo de la vida y, en adición, el conocimiento de lo que debe ser el justo medio no se reduce al conocimiento de una fórmula, pues en cada caso el sujeto ha de hacer uso de su juicio y valorar en cada situación su propio término medio.

En este sentido, para Aristóteles, las virtudes se dividen en aquellas que pertenecen al campo de lo moral, tales como la templanza y el valor, y que se logran a partir de una *práctica* que las anima y que se traducen en la costumbre; y aquellas virtudes llamadas *intelectuales*, entre las cuales se encuentra la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*). La primera de ellas – sabiduría – Aristóteles la tendrá en muy baja estima porque, de manera muy enfática, es la virtud que caracteriza la vida contemplativa y que acerca a los dioses, asunto que para el filósofo no resulta

nada atractivo, pues concibe al ser humano como un ser social y, por esto, político, entregado a la acción y no a la contemplación. La segunda, acompañada de las mismas indeterminaciones que era posible evidenciar en las virtudes morales, se constituye como un medio para *deliberar*; “esta sólo puede producirse con respecto a cosas que no son necesarias e inevitablemente que lo son, y que entran dentro de mis posibilidades de acción.” (MacIntyre, 1991, p. 77)

Resumiendo, se ha logrado poner en evidencia que el pensamiento aristotélico otorga un lugar prominente a la dimensión de lo concreto y el saber práctico, cuestión que lo diferencia de la perspectiva Socrático-Platónica. Bajo la orientación de Aristóteles, se habrá de reconocer que las pasiones y los sentimientos, que inducen al exceso o permiten el defecto, no son susceptibles de inscribirse en el justo medio por obra de los argumentos, pues la *akrasía*, esto es, la incontinencia, es necia a los juicios que el sujeto pueda producir; “el incontinente se parece a un estado que decreta todo lo que hay que hacer y tiene buenas leyes, pero no se atiene a ellas en absoluto” (Aristóteles, 2014, p. 256). He ahí una de las razones por las cuales en la educación debe privilegiarse el correcto dominio de sí mismo y el buen uso de los placeres y las pasiones, porque, así como pueden “corrompernos al distraernos de los hábitos de la virtud, también podemos emplearlos para inculcar las virtudes” (MacIntyre, 1991, p. 71). En esta vía, resulta legítimo ahondar en las prácticas que estuvieron dirigidas a propiciar, precisamente, el cuidado de los placeres, del cuerpo y, en suma, de sí mismo, y ello con la intención de enseñar el modo en que, durante el periodo griego y el Helenístico-Romano, se fue gestando una inquietud creciente en lo referente a las técnicas que habilitaran la consolidación de un ethos a la altura de las inquietudes morales de los periodos ya mencionados. Esto resulta pertinente en la medida que se intentará enseñar el esfuerzo realizado por el sujeto para establecer, ya no tan sólo una relación con unos códigos morales, sino, más bien, consigo mismo, lo cual constituye un elemento de sumo valor al

momento de diferenciar aquello que, para los antiguos, pudo concebirse como inquietud ética y las transformaciones que esta última noción ha sufrido con el tiempo.

1.2 Las técnicas del cuidado de sí

En el presente apartado, se intentará escudriñar las prácticas que, como ya se anunciaba anteriormente, estuvieron dirigidas a propiciar el cuidado, examen, reflexión y conocimiento de sí mismo, teniendo en cuenta que con ellas se intenta exponer a la ética en tanto que formas de subjetivación moral y de técnicas destinadas a asegurarla. Estas prácticas se hallaban ampliamente inspiradas por la noción de *epimeleia heautou* o, según se tradujo a nuestra lengua, *inquietud de sí mismo*. Según señala Foucault (2002) la “*epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo” (p. 17). Para ampliar la noción de inquietud de sí, y las características que ella entraña, hay que mencionar que esta designa tres elementos específicos. En primer lugar, alude a un modo determinado de ser en el mundo, de soportar, mediante una *actitud*, las relaciones con el prójimo, consigo mismo y con respecto al mundo; es, en suma, una actitud ante la existencia. En segundo lugar, la inquietud de sí remite, de igual manera, a un modo determinado de la mirada; es decir, implica una conversión desde la atención que prestamos al mundo externo y los objetos que lo componen, a tomarse a sí mismo como objeto de atención; “la inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento” (Foucault, 2002, p. 28). Y, en tercer lugar, designa una serie de acciones destinadas a ser ejercidas sobre sí mismo, acciones gracias a las cuales el sujeto se ocupa y se *transforma* a sí mismo.

“Y, de tal modo, toda una serie de prácticas que, en su mayor parte, son otros tantos ejercicios que tendrán (en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la espiritualidad occidental) un muy largo destino. Por ejemplo, las técnicas de meditación, las técnicas de memorización del pasado, las técnicas del examen de conciencia, las técnicas de verificación de las representaciones a medida que se presentan en la mente, etcétera.” (Foucault, 2002).

Ahora bien, los objetos de inquietud que se encontraban inscritos al interior de las prácticas que conformaban el conjunto de actividades y técnicas dirigidas a ocuparse de sí, consistieron en todo un haz de relaciones susceptibles de ser transformadas en lo referente al cuerpo propio, los alimentos, la relación con la pareja al interior del hogar y, especialmente, aquello que los griegos dieron a conocer con el término de *aphrodisia*, esto es, lo que en la actualidad puede traducirse como sexualidad, “las aphrodisia son actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer” (Foucault, 2011). No obstante, es menester introducir la salvedad de que en occidente no se posee un término que conjure con precisión y fidelidad lo que esta última noción entraña. Lo que es posible aprehender de ella, es que se hallaba íntimamente ligada al amor, los placeres y los usos que era posible darles a estos. “Los griegos ni en su pensamiento teórico ni en su reflexión práctica alcanzaron a dar testimonio de una preocupación apremiante por delimitar lo que entendían por *aphrodisia* [...] Ningún cuadro que sirva para definir lo legítimo, lo permitido o lo normal o para describir la vasta familia de los gestos prohibidos.” (Foucault, 2011, p. 42), en esta vía, los griegos se dispusieron a problematizar el uso de los placeres y, en especial, el campo de la sexualidad. Ellos no poseían manuales que orientaran su conducta, carecían de reglas que determinara los lineamientos morales en términos de la bondad y maldad que se hallaban impresos en el uso de las aphrodisia. Su reflexión estuvo más orientada a intentar dilucidar la relevancia de la frecuencia y los modos con los cuales se hacía uso de los elementos del placer.

Además, cabe resaltar que para los griegos la sexualidad no era tomada por su diversidad de vertientes y sus formas tan variables; por ejemplo, los griegos no contaban con la noción de homosexualidad para intentar definir un cierto tipo particular de deseo dirigido al otro, sino que todo aquello que participaba de la sexualidad se veía reunido en un gran conjunto; lo que motivó su inquietud fueron elementos que apuntaban a la naturaleza de las circunstancias y la frecuencia de su uso. Frecuencia que no intentó delimitar la cantidad exacta de la cual cabía disponer de las *aphrodisia*, sino, por otro lado, contemplar, en términos de exceso, las consecuencias tan catastróficas que podrían acarrear su mal administración, pues de no ser regulados dichos excesos, se caerá en la negatividad moral de la intemperancia, lo cual era objeto de reproche entre los griegos; así, la sexualidad aparece como un objeto de inquietud privilegiado por cuanto su amenaza de avasallar la voluntad del sujeto es constante. “La naturaleza ha dado al ser humano esa fuerza necesaria y temible, siempre lista a desbordar el objetivo que se le fijó” (Foucault, 2011, p. 55); he ahí que la inquietud ética no estuvo dirigida a definir qué actos o gestos estaban permitidos, sino saber, más bien, con qué grado de fuerza se deja arrastrar el sujeto por los deseos y los placeres que tiranizan el alma. De ahí se sigue que tampoco se hallaban incitados a determinar un ritmo universal bajo el cual todos debían alienarse en favor de una buena salud, ya que,

“no es pues universalizando la regla de su acción como, en esta forma de moral, el individuo se constituye en sujeto ético; todo lo contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona” (Foucault, 2011, p. 69)

En este orden de ideas, es pertinente introducir en este punto el sentido amplio que se le puede dar a la noción de “moral”, y ello con la doble intención de no caer en imprecisiones en lo referente al modo en que este término era asumido en el momento griego y romano, con énfasis en los

periodos que van desde el siglo V a. C. hasta el I y II d.C. En este sentido, por moral, “entendemos el conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como puede serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc.” (Foucault, 2011, p. 31). En suma, en este tipo de moral, en donde adquieren un lugar notorio las prescripciones y las reglas, se podrán ubicar los llamados “códigos morales”, los cuales ponen el acento en una sistematicidad y la posibilidad que asumen de abarcar y ajustarse a todos los casos posibles; aún, en este tipo de morales la relevancia habrá de caer en las instancias de autoridad encargadas de sostener la observancia y aprendizaje de dicho código. Sin embargo, por moral

“entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores” (Foucault, 2011).

En rigor, con lo anterior es posible vislumbrar que a este nivel de la moral se pone en juego un grado de *libertad* en el que el sujeto toma elecciones al respecto de la manera en que se relaciona con los códigos, las reglas y las prescripciones. Este aspecto de la moral conjura lo que ya se había referido como los modos que el sujeto puede adoptar para conducirse, el estilo que se otorga a la existencia. Aquí la ética asume, verdaderamente, todo su valor, pues, como señala Foucault (2014) “la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p, 313).

De modo similar, las nociones de ética y moral que aporta Paul Ricoeur pueden ser esclarecedoras. Él reconoce que ambas nociones son propensas a confundirse en razón de que proviniendo una del griego y la otra del latín (*ethos, mores*) ambas refieren a la idea de costumbre.

Empero, es posible introducir una distinción clara a propósito de ambas según se acentúe aquello que se estima bueno y lo que se impone como obligatorio; Ricoeur (2014) expresa:

“reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y un efecto de coerción” (p, 289).

Habiendo distinguido lo anterior, y para dar continuidad a la reflexión en torno a las prácticas del cuidado de sí, las cuales fueron “el modo en que la libertad individual – o la libertad cívica, hasta cierto punto – se ha reflexionado como ética” (Foucault, 2014, p, 314), es importante señalar que, a pesar de que toda conducta moral guarda una relación estrecha con la lógica de los códigos, no se debe desconocer que ella también se encuentra para cumplir la función de que el sujeto pueda establecer una determinada relación consigo mismo. En esta relación el individuo busca conocer y delimitar ese aspecto particular de sí mismo sobre el que recaerá el cuidado ético, la práctica de la libertad, para así poder transformarse, controlarse, atemperar los vicios y poder constituirse, en efecto, como sujeto moral de su propia conducta. Entonces, en la época grecorromana, el énfasis recaía mucho más sobre una moral dirigida hacia la ética (según se ha mostrado el nivel sobre el cual se toma esta noción) en la que las prohibiciones y restricciones, aunque su uso no era desdeñado, no ocupaban un lugar tan esencial en las prácticas del cuidado de sí. A pesar de que el lugar que tenía el sentimiento de respetar las leyes no era en absoluto omitido, su constante observancia no radicaba tanto en el contenido de las mismas, sino en la actitud que obligaba a respetarlas. Con todo, esta constitución del sujeto moral no puede llevarse a cabo en ausencia de una serie de *modos de subjetivación* y una *ascética* que las refuercen.

Aquí resulta de vital importancia subrayar el hecho de que con las prácticas del cuidado de sí se busca una transformación, transfiguración del ser que, en lo atinente a las *aphrodisia*, busca ocupar el estatuto de sujeto temperante y dueño de sí mismo y que, para poder realizarse, será imprescindible una cierta relación con el saber y la verdad;

“la epimeleia heautou, el cuidado de sí, que es una condición previa para poder ocuparse de los demás [...], no sólo implica la necesidad de conocer (de conocer lo que se ignora, de conocer que se es ignorante y de conocer lo que se es) sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse uno mismo y transformarse” (Foucault, 2011, p. 81).

Implica, entonces, un entrenamiento del alma que se encarna en una “ascética”; esta puede entenderse como

“el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido”, entendiendo por objetivo espiritual “cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y sujeto de conocimientos verdaderos” (Foucault, 2002, p. 394).

Más adelante se intentará introducir algunos elementos más precisos en torno a esta noción.

De esta manera, se intentará ahondar, en lo ulterior, en algunas de estas prácticas o modos de subjetivación dirigidas a ejercer un cuidado sobre sí mismo, prácticas que fueron mencionadas con anterioridad y que remitían a las técnicas de meditación, el examen de conciencia o control de las representaciones mentales y, luego, se intentará exponer, junto a ellas, la naturaleza de las relaciones del sujeto con la verdad, pues es a este nivel en donde se produce un clivaje de gran magnitud en la historia de la verdad de occidente, y que ha incidido, a su vez, en la historia de la moral.

En este orden de ideas, el *examen de conciencia* surge como una técnica cuya función radicaba en procurar una purificación del pensamiento, ella no tiene por objeto, estrictamente, el juzgar si los actos cometidos a lo largo de la jornada fueron erróneos o acertados, ocasionando con ello la actualización de un remordimiento que carcoma la conciencia moral, sino que, por medio de la rememoración y el pensamiento de las actitudes, los actos y los gestos, podamos expulsar el mal que pueda residir en nosotros, conllevando como efecto la purificación y el acceso a un sueño tranquilo. “Esta idea, la de que el examen de conciencia debe purificar el alma en beneficio de la pureza del dormir, está ligada a la idea de que el sueño siempre es un revelador de la verdad del alma” (Foucault, 2002, p. 457). Este ejercicio se encuentra inscrita en diversidad de periodos de la filosofía Antigua; desde los pitagóricos hasta los Estoicos, sin embargo, en estos últimos adquieren una significación y lugar diferente que en los primeros, teniendo en cuenta que, para los estoicos, los exámenes de conciencia eran ejercicios que se atestiguaban, ahora, de dos maneras; el examen de conciencia de la mañana, y el examen de conciencia antes de disponerse para el sueño.

En este sentido, el examen realizado en la mañana apunta a delimitar, no lo que hemos hecho durante la noche o la víspera, sino aquello que haremos durante el día,

“se trata de repasar por anticipado todas las acciones que uno va a realizar durante la jornada, sus compromisos, los encuentros previstos, las tareas que tendrá que afrontar, recordar cuál es la meta general que se propone en esas acciones y los fines generales que siempre debe tener presente a lo largo de toda la existencia y, por consiguiente, las precauciones necesarias para actuar en las situaciones que van a presentarse en función de esos objetivos precisos y fines generales” (Foucault, 2002).

Por otro lado, el examen de conciencia realizado al anochecer sobrevendrá como una suerte de balance y evaluación entre los objetivos y fines perseguidos, con respecto a lo realizado

efectivamente durante el día. Para ampliar este punto, se introducirán dos ejemplos que Foucault expone en el caso de Séneca. Según se enseña en el primero de ellos, Séneca, mientras sostenía una conversación con un amigo cercano, intentó aleccionarle moralmente a propósito de su conducta con el fin de ayudarlo a progresar y continuar por el mejor camino, no obstante, al hacerlo, le causa un perjuicio, pues lo hiere con sus comentarios; en el segundo ejemplo, se dice que Séneca, durante un encuentro con un grupo de personas, se dispuso a transmitirles una serie de cosas que consideraba verdaderas, sin embargo, en su empeño, no consigue su fin porque las personas a quienes se dirige se encontraban en incapacidad para comprender lo que él intentaba transmitir, por tanto, perdió el tiempo. En su examen de conciencia al anochecer se dice, en lo atinente a este último caso: “pusiste demasiada vivacidad en esa discusión; en lo sucesivo no entables más luchas con los ignorantes; quienes jamás aprendieron no quieren aprender” (según se cita en Foucault, 2002, p. 459). Aquí la “falta” o juicio que elabora sobre sí mismo refiere a un error de orden técnico pues, con respecto al objetivo que perseguía, el cual era persuadir a un grupo de personas de una verdad, no tuvo éxito porque sus medios no fueron los adecuados. Así, su *examen de conciencia*, al anochecer, pone de manifiesto un desencuentro entre los medios y los fines, en donde recuerda que el fin de su acto debía ser el de transmitir una verdad.

Con base en lo anterior, se puede constatar que el examen de conciencia busca ante todo una reactivación de las reglas, los fines y los objetivos fundamentales de la acción y, en relación con ello, “el examen de conciencia es un ejercicio de memoria, no simplemente con respecto a lo que pasó durante el día sino con respecto a las reglas que siempre debemos tener presentes” (Foucault, 2002, p. 461). Además, este ejercicio también posibilita la evaluación de la posición del sujeto con respecto a las reglas que ha adoptado, si ha sido o no, efectivamente, capaz de traducir en los actos los principios de verdad que se poseen en el orden del conocimiento. Aquí se introduce una

inquietud ética en lo correspondiente a saber en qué lugar se encuentra el sujeto en tanto que sujeto ético de verdad, hasta qué punto las reglas que se ha asumido como principios de acción, y que se recuerdan en el examen de conciencia, se traducen como los principios que guían la acción a lo largo del día y la existencia. En suma, es una inquietud que busca saber en qué medida se ha logrado articular el sujeto de conocimiento de la verdad y el sujeto de la acción recta.

El segundo de los ejercicios que se referencia, tiene que ver con lo que los estoicos denominaron *praemeditatio malorum* o premeditación de las desgracias o los males. Esta práctica se funda en lo que se ha mencionado como la ascética, dicho ejercicio busca que el individuo pueda equiparse de una serie de discursos verdaderos que le sirvan de soporte y se encuentren a la mano en los momentos en que las peripecias sobrevienen sobre la vida y que, ante la inminencia y sorpresa de los acontecimientos, pueden considerarse como un mal. Según señala Foucault (2002), “en efecto, dicen los estoicos, un hombre que se ve bruscamente sorprendido por un acontecimiento corre sin duda el riesgo, si la sorpresa es grande y no está preparado para el suceso, de encontrarse en un estado de debilidad” (p. 447) y ello porque el sujeto no cuenta a su disposición con los discursos necesarios, el saber, el *logos* que le permita reaccionar como es debido, dejándose confundir y dando pie a perder el dominio de sí mismo, contribuyendo entonces a que el suceso se entronice en su alma, la ofusque y la perturbe. He ahí la relevancia que hay en prepararse para los males a través del pensamiento, en donde entran en consideración algunas características sobre dichos males, como, por ejemplo, que ellos no sólo tienen la posibilidad de suceder, sino que, efectivamente, sucederán; de esta manera, habrá que ejercitarse en la desdicha con la certeza de que ella advendrá. Otras de las características que define la puesta en juego de este ejercicio, es que no bastará con asumir que los males que se configuran como objeto de la premeditación, entrañan una certeza, sino que, además, ellos son proclives a suceder en el futuro más inmediato,

sin demora en la extensión del tiempo. Empero, se deberá tener en cuenta que, con esta *praemeditatio malorum*, no se busca, en esencia, pensar en el futuro, sino, más bien, obturarlo, pues

“no se trata de un futuro con el desarrollo del tiempo y sus incertidumbres. Se trata de plantearse que todo lo que puede suceder deberá suceder necesariamente [...] No es un tiempo sucesivo, es una especie de tiempo inmediato, condensado en un punto, que debe llevarnos a considerar que las peores desdichas del mundo, que de todas maneras nos van a suceder, ya están presentes. Se encuentran en una posición de inminencia con respecto al presente que estamos viviendo” (Foucault, 2002, p. 449)

Ahora bien, en el encuentro con el extremo de la premeditación de los males se podrá encontrar la meditación sobre la muerte. Este acontecimiento no aparece como uno posible sino, más bien, uno necesario que, en rigor, no entraña tal o cual grado de gravedad, sino toda la gravedad de la existencia. En este ejercicio el énfasis recaerá en cierta forma en la cual el sujeto toma conciencia de sí mismo, *dirige su mirada* hacia sí mismo para considerar que, en efecto, y según se ha enseñado en las características que condicionan las premeditaciones sobre los males, la muerte está aquí, presente, y que el día que transcurre es el último día de nuestra existencia.

“Hay que considerar que cada hora del día que estamos viviendo es como una especie de edad de la vida, de modo que, cuando lleguemos al anochecer de la jornada, también habremos llegado, de alguna manera, al ocaso de la vida, es decir, al momento mismo de morir. De esto se trata el ejercicio del último día.” (Foucault, 2002, p. 455).

En esta vía, lo que otorga una significación particular a la meditación sobre la muerte, consiste en que, con ella, el sujeto logra percibirse a sí mismo de manera diferente. Sus actos, pensamientos y actitudes se verán enfrentados al corte realizado en el tiempo y la extensión de la vida, ya que, mediante este ejercicio, los elementos mencionados sufren la incidencia de una pregunta que los

conmina a responder por el valor que entraña cada uno de ellos. Esta práctica revelará entonces el verdadero valor de los actos, los pensamientos, de lo que se hace, mientras se asuma que estos son siempre los últimos. Por tanto, si el sujeto se apercibe de que tales elementos no son los mejores, en términos de su belleza y valor moral, ha de elegirse aquellos que sí lo sean para estar en la mejor posición cuando la muerte sobrevenga.

Hasta aquí un par de ejemplos en cuanto a las técnicas destinadas a la práctica del cuidado de sí y que integraron el cuerpo de lo que se constituyó como una ascética o *askesis*, entendiendo por esta los ejercicios de sí sobre sí mismo. Ante la pregunta que indaga por saber cómo se ha de lograr la adquisición de la virtud, la respuesta de la filosofía que podemos encontrar en los siglos I y II d. C. es la del entrenamiento, la práctica y el ejercicio constante. Sin embargo, es pertinente subrayar el hecho de que con la práctica de la *askesis* no se busca que el sujeto que hace uso de ella se vea sometido a la ley, esta práctica no es el efecto de una obediencia a la ley, ella es, en realidad, una práctica de la verdad, una forma de ligar al sujeto con la verdad. La cuestión que se plantea en los periodos de la civilización griega, helenística y romana no es saber en qué medida y hasta qué límite debe el sujeto someterse a la ley, sino saber hasta qué punto el hecho de conocer y practicar la verdad permite al sujeto, no sólo actuar como es debido, sino propiciar un cambio en el ser. En ella “se trataba de llegar a la formación de cierta relación de sí consigo que fuera plena, consumada, completa, autosuficiente y susceptible de producir esa transfiguración de sí que es la felicidad que uno conquista consigo mismo. Ése era el objetivo de la ascesis” (Foucault, 2002, p. 306) otro elemento a considerar sobre la particularidad de las prácticas ascéticas es que, a diferencia de lo que se verá en el cristianismo, en donde se demanda al sujeto la renuncia a tal o cual parte de sí mismo, ya sea la renuncia a los placeres y la sexualidad, en las prácticas ascéticas de la antigüedad no se trataba, en absoluto, de renunciar a sí, sino de *proveerse* o *equiparse* de algo

que permita proteger al yo. Esta armazón será lo que, en griego, se conoce como *paraskeue* y que, de forma muy sencilla, remite a aquellos discursos (*logoi*) que estarán al servicio de fungir como instrumento para consumir esa relación plena que el sujeto busca realizar consigo mismo y la verdad.

En esta vía, la *paraskeue* constituye todo un ejercicio de rememoración de los saberes, las sentencias y proposiciones que reanimarán aquellos principios que se traducen en los actos, como ya se veía en el caso del ejercicio de los exámenes de conciencia. De ese modo, cuando se produzcan los acontecimientos que amenacen el dominio del sujeto, los discursos no tendrán que ser recordados, sino que ellos emergerán en el modo de ser del sujeto, bajo la forma de la acción del sujeto, esto es, que el logos se haya convertido en acto. “la *paraskeue* es la estructura de la transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles. La *paraskeue*, además, es el elemento de transformación del logos en *ethos*.” (Foucault, 2002, p. 313) y así, la *askesis* advendrá como ese cúmulo de procedimientos en donde se intenta actualizar, fijar y reforzar esas *paraskeue*.

Ahora bien, para retomar esta relación que se produce entre el sujeto y la verdad, hay que tener presente que ese es justamente, y no otro, el objetivo principal de la ascesis filosófica, lograr que el sujeto pueda entablar una relación con la verdad y hacerla propia, *subjetivarla*, para así convertirse en sujeto de enunciación de la verdad. Como lo expresa Foucault (2002) “La ascesis filosófica, las ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad” (p. 316) la forma inicial que adoptaron estas prácticas, además de los ejercicios ya expuestos, tiene que ver con un conjunto de ejercicios de escritura, de escucha y de lectura que, de igual manera, estaba

destinados a lograr la subjetivación de aquellos discursos y saberes que, en lo concerniente al modo de alcanzar la virtud, se constituyen como discursos de verdad.

Habiendo llegado hasta este punto, ha sido posible constatar que esta cultura de sí, que abraza los periodos de la Grecia Antigua y la época helenística y romana, implicó una serie de prácticas que, por lo general, eran definidas con el término de *askesis*. De forma similar, se ha logrado evidenciar también que esta inquietud de sí se hallaba ampliamente dirigida a la relación que el sujeto pudiera llegar a establecer consigo mismo, más que a establecer una relación con las leyes o los códigos morales. A pesar que estos ocuparon un lugar al interior de las culturas mencionadas, su estricta observancia no fue el objeto de interés de las prácticas del cuidado de sí. Con todo, ¿Qué es necesario para que el sujeto pueda constituirse como sujeto ético de su propia conducta? Esto también ha logrado exponerse, a saber, logos, discursos, saberes que permitan que el sujeto pueda establecer una determinada relación con la verdad, y que habilite al mismo tiempo un cambio en el ser del sujeto que se relaciona con tales discursos. Sin embargo, esta verdad con la cual se relaciona el sujeto es una a la que se encuentra desarticulado, no la posee, sino que tendrá que empeñarse en subjetivarla para lograr constituir el *ethos* que orientará los comportamientos del sujeto en su existencia. Aun así, se torna imprescindible señalar que es al nivel de la relación que el sujeto tiene con la verdad en donde se produce un gran cambio que tiene consecuencias para el pensamiento en occidente. Dicho cambio será el que Foucault denominará como “el momento cartesiano” y sobre el cual se profundizará en el siguiente apartado.

1.3 El momento cartesiano

Sin descontextualizar el hilo de reflexión que se ha venido trabajando, y teniendo en cuenta que el eje de experiencia sobre el cual Michel Foucault asentó sus cavilaciones, fue siempre las relaciones entre el sujeto y la verdad, en el presente apartado se intentará sondear la manera en que, en la historia de occidente, hubo un momento que, sin ubicarse en un espacio y tiempo determinado, se posibilitó un desinterés progresivo por lo que se ha mostrado como la inquietud de sí; esta es la hipótesis que Foucault enseña en su seminario sobre la *hermenéutica del sujeto*, hipótesis a la cual la presente investigación se articula.

Así, este olvido sobre el cual ha caído la *epimeleia heautou*, según el pensador francés, responde a la resignificación que sufre, en cierta medida, el imperativo socrático del *gnothi seauton* (conócete a ti mismo), que se ha enseñado en el primer apartado, por obra del *momento cartesiano*. Para comprender con mayor precisión este momento, se habrán de introducir algunos elementos que contribuyan a su esclarecimiento, pues su función en la historia de occidente no encuentra correspondencia en un solo pensador, sino en todo un movimiento histórico que ha operado de manera muy lenta. Con todo, sólo se mencionarán en este apartado los aspectos más relevantes.

En razón de lo anterior, habrá que empezar por introducir algunas distinciones entre lo que se entiende por filosofía y espiritualidad con la intención de exponer la descalificación que sufre la *inquietud de sí* con el momento cartesiano. En primer lugar, se puede entender por filosofía a “la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” (Foucault, 2002, p. 33). En segundo lugar, habiendo introducido la definición anterior, la espiritualidad puede concebirse como las prácticas o las experiencias por las cuales debe atravesar un sujeto con el objetivo de efectuar en sí mismo los cambios necesarios para tener acceso a la verdad; entonces, son:

“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 ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002).

En adición, cabe agregar que la espiritualidad enseña aquí que el sujeto, por sí mismo, no puede tener acceso a la verdad, no posee la capacidad de acceder a la verdad; esta última no le puede ser dada por el mero acto de conocimiento, sino que se ha de poner en juego el ser mismo, y esto en un esfuerzo por modificar la condición en la cual el sujeto se encuentra para poder tener acceso a la verdad. En esta vía, la forma bajo la cual el sujeto logrará realizar los cambios en sí mismo que son necesarios para acceder a la verdad, será mediante un trabajo, el trabajo de sí sobre sí mismo por medio de lo que ya se ha tratado como la *askesis*.

Aquí resulta pertinente anotar entonces que las prácticas del cuidado de sí, de la inquietud de sí, se encuentran integradas en esta lógica de la espiritualidad, por cuanto ellas buscan un cambio en el ser del sujeto, pues, según menciona Foucault (2002), ella “designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad” (p, 35). Además, cabe señalar que, dentro de la espiritualidad, la verdad no sólo será esa suerte de recompensa que se le otorga al sujeto por el trabajo que realiza sobre sí mismo. La verdad comportará, en sí misma, y el acceso a esta, un efecto que Foucault denomina de “contragolpe” o, si es posible, un efecto retardado sobre el ser del sujeto. Ella será la que brindará, durante la empresa en la que se inscribe el sujeto para alcanzarla, los efectos en el sujeto. Resumiendo, “un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto” (Foucault, 2002).

Ahora bien, habiendo realizado las distinciones anteriores, es preciso mencionar que, durante la Antigüedad, durante los periodos que se han mencionado al respecto de la Grecia Antigua y el momento helenístico y romano en relación con las prácticas ascéticas y las técnicas de subjetivación para la constitución del ethos, la filosofía nunca estuvo desligada del marco de la espiritualidad, la pregunta por saber cómo acceder a la verdad y cuáles eran las transformaciones necesarias en el ser del sujeto para tener, efectivamente, acceso a la verdad, fueron inquietudes que de ninguna manera se hallaban desvinculadas. Con todo, lo que Foucault enseña es que, en cierto momento de la historia, la relación del sujeto con la verdad cambiará drásticamente, en tanto que las condiciones para acceder a la verdad en la modernidad no se encuentran atravesadas por una espiritualidad. “Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento” (Foucault, 2002) sin que por ello el ser del sujeto se vea causado o concernido. Lo anterior no quiere decir que el acceso a la verdad por medio del conocimiento no tenga condiciones, sólo que estas ya no serán del orden de la espiritualidad, sino de otra índole muy diferente. Según Foucault, existen condiciones internas al acto del conocimiento y las condiciones externas o reglas que se deben respetar para tener acceso a la verdad tales como las condiciones objetivas, reglas de método y la estructura del objeto a conocer. Empero, ninguna de estas condiciones remitirá, una vez más, al ser del sujeto, solo atañen al individuo y su existencia concreta.

En este sentido, lo que el historiador y filósofo francés denomina como “momento cartesiano” responde a la desvinculación que se opera al interior de las relaciones entre la filosofía y la espiritualidad, el conocimiento y la transformación del ser del sujeto. Sin embargo, aún queda por indagar a propósito de las particularidades que significó este momento para el pensamiento ético y moral en la modernidad, teniendo en cuenta que, como se mencionó con anterioridad, tal cambio

no se produjo por obra de un pensador, sino por un entrecruzamiento de una serie de discursos que acarrearón consecuencias muy particulares. Teniendo en cuenta lo anterior, se habrá de rescatar que, para Foucault, los pensadores más representativos de este momento fueron Descartes y Kant. El primero de ellos por cuanto, junto al *cogito ergo sum* (pienso, luego ésto), se funda una determinada relación del sujeto, ya no con la verdad en tanto que modo de transformar el ser del mismo, sino con la verdad en tanto que *evidencia*, “la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible” (Foucault, 2002, p. 32.) Con la invención del *método científico* sobreviene una descalificación de la *epimeleia heautou* en razón de que, al replantearse los requisitos de lo que implicaría tener acceso al conocimiento verdadero, la pregunta por el ser del sujeto resulta ahora obsoleta, pues la verdad del conocimiento de ciertos objetos no implica ninguna conversión del sujeto.

Así, resulta pertinente ahondar en las características de esta nueva forma de acceso a la verdad, en cuya base es posible encontrar el pensamiento de Descartes, y las condiciones que este propone como vía y método para alcanzar el conocimiento. En su *Discurso del método* Descartes confiesa que, de la antigüedad, tres formas de conocimiento le resultan imprescindibles para la formalización de su método, esto son, la lógica, el análisis geométrico y el álgebra; con todo, estos se revelan, a su vez, como insuficientes para expresar con fidelidad y sencillez el fin que él busca. Entonces, corrigiendo los defectos que logra aprehender, formaliza cuatro principios que encierran de manera precisa el espíritu que deberá orientar a quien pretenda aspirar a conseguir un conocimiento verídico y objetivo. El primero de estos principios, “era no admitir jamás como verdadera ninguna cosa que no conociera evidentemente ser tal” (Descartes, 1982, p.50). Esto es, guardarse de precipitar el instante de comprender, buscando que los juicios sólo acepten aquello

que se presente de forma tan clara “que yo no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda” (Descartes, 1982, p.51); los siguientes principios, dicen:

“El segundo, dividir cada una de las dificultades que encontrase en tantas partes como pudiera y fuera necesario para resolverlas mejor. El tercero, dirigir ordenadamente mis pensamientos comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de lo más complejo, y suponiendo asimismo un orden entre los que se procedieran naturalmente unos de otros. Y el último, en hacer en toda enumeración tan completa, y tan generales revisiones, que estuviese seguro de no omitir nada” (Descartes, 1982, p.51).

Con lo anterior es posible constatar lo mencionado con anterioridad sobre la particular relevancia que recaerá sobre lo *evidente*, lo demostrable según las prescripciones aquí anotadas. Para Descartes, el estado del pensamiento filosófico de su tiempo dejaba mucho que desear, por lo que consideró darse a la tarea de reformularlo bajo el supuesto de que “en filosofía se debía proceder como se hace en matemáticas, es decir, ir de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas” (Fernández, Cárdenas y Mesa, 2006, p. 405). Hasta aquí algunos señalamientos en torno al lugar preponderante que se le otorga al conocimiento como vía de acceso a la verdad. Sin embargo, la incidencia que el momento cartesiano tuvo para el pensamiento ético y moral de la actualidad aún resulta difuso. Con todo, se propone a modo de hipótesis la idea de que, con la secularización del pensamiento en occidente bajo la labor de autores como Hobbes, John Locke, Hume y otros, se produce ahora una identificación entre la ley y la conciencia moral del individuo. El momento cartesiano, en conjunción con el detrimento y la división con la dimensión espiritual que había marcado toda la filosofía antigua, supuso la articulación en la mentalidad de occidente el *deber* en tanto que noción orientadora de la moral y, por ello, la conducta de los individuos. Lo anterior

implica intentar desvelar los modos en que la noción de libertad se ha actualizado, pues la ética, así como se expuso con anterioridad, en tanto que práctica reflexiva de la libertad, puede haber inaugurado un nuevo modo de relación con esta.

De este modo, se torna imprescindible retomar el pensamiento de Thomas Hobbes. Nacido en el 1588, quien, por efecto de las condiciones sociales que permearon su tiempo, formulará una teoría política en la que el estatuto del individuo al interior de la sociedad cobrará todas las atenciones. En un momento en que la idea de Dios ha dejado de ser el centro de reflexión y del pensamiento en lo correspondiente a lo político, la sociedad y lo moral, gracias en parte a la contribución de la Reforma Luterana, y en que la sociedad europea se encuentra atravesada por una serie de conflictos de orden religioso que causan un desequilibrio al nivel político y social, el pensamiento filosófico, político y moral ulterior parece embarcarse en la empresa de justificar y

“legitimar un deber ser que contrasta y se opone a los deseos y necesidades reales de los individuos. Dicho de otra manera, habrá que encontrar la manera de conciliar un interés común, que nadie percibe como común, con los intereses particulares de cada individuo” (Camps, 2017, p. 141).

Uno de los aspectos centrales a tener en cuenta con la filosofía que propugna Hobbes, es el valor que el *miedo* asume al interior de la misma. Según se dice en *De Cive*, Hobbes piensa que

“aunque los beneficios de esta vida puedan aumentarse mediante la ayuda mutua, lo cierto es que se alcanzan mejor dominando a nuestros prójimos que asociándonos con ellos. Por lo tanto, espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con ellos. Debemos pues concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino el miedo mutuo que se tenían.” (Hobbes, 2000, p. 57).

Aquí el miedo no debe entenderse como un estar asustado, sino como un medio para lograr anticipar los males futuros. El miedo a la muerte, según Hobbes, lleva a los individuos a pensar, antes que nada, en sí mismos y a lograr la supervivencia de su personalidad antes que la de los otros. En el *estado de naturaleza*, que sería el lugar primigenio en donde las relaciones humanas se muestran en sus elementos más simples, Hobbes instala la idea que semejante estado se hallaría caracterizado por la guerra y la lucha constante entre los individuos, en un intento por dominar y no ser dominado por el otro. Empero, según señala MacIntyre (1991)

“la razón enseña al individuo que esta guerra implica más temores que esperanzas, y que la muerte es un resultado más probable que la dominación. Para evitar la muerte, debe remplazar la guerra por la paz, la lucha por el acuerdo; y los artículos del acuerdo al que la razón insta como cosa prudente, aun en un estado de naturaleza, constituyen las leyes de la naturaleza” (p, 132).

Para Hobbes, este estado de naturaleza es un estado hipotético en donde los hombres, sin ser coaccionados por normas ni leyes, se encuentran regidos por la lógica del *homo homini lupus* (el hombre es el lobo del hombre). Entonces, el individuo, sumido en esta dimensión en donde su naturaleza se encuentra en constante conflicto con la naturaleza de los otros, se ve llevado a las consecuencias ineludibles de la autodestrucción y la muerte. Por tanto, para regular semejante condición, en donde todos los individuos se enfrascan en la lucha por satisfacer los propios deseos, es menester crear un poder artificial que cumpla con la función de limitar y definir la libertad, y propicie las pautas que permitan hacer un uso *controlado* de la misma y vele por la seguridad de los individuos. Tal poder es lo que se conocerá como *Estado*.

Un poco al margen de lo anterior, resulta interesante apreciar el método del cual Hobbes se ha servido para elaborar y concebir sus ideas e hipótesis acerca de la justificación que hay en la existencia del Estado, pues él nos remite nuevamente al enaltecimiento que se le da al

conocimiento como fuente de acceso a la verdad. En la introducción al *Leviatan* de Hobbes se puede leer:

“debido a la semejanza de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc., y por qué, podrá leer y saber conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones similares” (Hobbes, 1980, p. 118).

Aquí una referencia pertinente con la cual se intenta reforzar la hipótesis de que, al interior del momento cartesiano, los filósofos morales y políticos contribuyeron en gran medida a su consolidación, por medio de este método introspectivo, en donde se deja leer la sentencia Socrática del *gnothi seauton* en ausencia de la *epimeleia heautou*.

Para continuar con las ideas expuestas hasta aquí, es pertinente recalcar que, dado que en el estado de naturaleza inventado por Hobbes el encuentro con la muerte supone una probabilidad más grande que la dominación del otro, los individuos han de aceptar la ley y el orden como un medio para vivir de forma más racional. Del estado de naturaleza se desprenderán una serie de derechos, de igual modo “naturales”, tales como la búsqueda de la paz. Para este filósofo, el derecho natural:

“Es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para ello” (según se cita en Camps, 2017, p. 147).

De aquí en adelante, el individuo deberá estar sujeto a las leyes naturales como condición para la libertad.

Teniendo en cuenta lo anterior, Hobbes supondrá la existencia de un *contrato social*, de naturaleza imaginaria, que supone la transferencia de los derechos y libertades de los individuos al poder estatal, con la condición de que este vele por la seguridad y la libertad de cada uno de los individuos inscritos en el contrato por medio de la ley. De este modo, a pesar que la libertad es reconocida como un derecho fundamental, ella deberá verse sometida a la ley y las coerciones suficientes y necesarias para garantizar la paz, pues la libertad no es un valor absoluto. Ahora bien, dadas las condiciones del pensamiento Hobbesiano, las nociones de bien y mal hallarán una correspondencia con la obediencia a la ley. Así, en el capítulo XIII del Leviatán se dice que “las reglas de propiedad, y de bueno, malo, legítimo e ilegítimo en las acciones de los súbditos son las leyes civiles; esto es, las leyes de cada república en particular” (Hobbes, 1980, p. 273). Aquí se puede ver confirmada, una vez más, la hipótesis de que en occidente el momento cartesiano implicó, bajo la orientación y contribución de la filosofía moral de ese momento, una conjunción cada vez más exacerbada entre la ley y la conciencia moral. La reflexión ética, entonces, parece estar siendo llevada cada vez más al enaltecimiento del código y la norma que a una estética de la existencia, en donde el individuo aparece, ya no como sujeto interrogado por los medios de los cuales se podrá servir para efectuar un cambio en su ser, sino como objeto de unas prácticas de control destinadas a garantizar la paz, tan proclive a ser resquebrajada por la naturaleza violenta del ser humano.

En concordancia con lo anterior, para Hobbes, el *contrato social* sería el fundamento del poder soberano, teniendo en cuenta que él comporta una cierta aquiescencia por parte de los individuos para asumir el imperativo de las leyes. La moral aquí respondería a la obediencia que se le debe al estado por la función que se le otorga de regular las relaciones entre los individuos, traducándose así en una moral del *deber*. Los hombres que integran esta sociedad, según Hobbes, se encuentran

impulsados por el deseo ávido de poder. “este es un cuadro en que los hombres son movidos por un deseo tras otro sin que surja nunca la pregunta: ¿Qué clase de vida quiero?” (MacIntyre, 1991, p. 138). Lo anterior conlleva, de forma inevitable, al planteamiento de que la libertad remite a un poder hacer todo aquello que no está prohibido por la ley, esta será la noción de libertad que, con el tiempo, se conocerá como libertad negativa.

En este caso, podría plantearse que, a diferencia de la ética griega, helenística y romana, en donde la búsqueda de la virtud y la excelencia implicaba la subjetivación de ciertas técnicas y el reconocimiento de ciertos límites a propósito del uso de la sexualidad, las *Aphrodisia*; los límites que se encuentran en el pensamiento de Hobbes devienen siempre del exterior, bajo la forma de una autoridad que impone su ley pero que, de forma hipotética, todos hemos consentido.

Hasta aquí algunos señalamientos a propósito de cómo se fue gestando en el pensamiento filosófico moral de occidente una correspondencia entre la noción del deber, mediatizada por la obediencia a la ley, y la conciencia moral de los individuos, tomando esta última noción en tanto los compromisos asumidos al interior de lo que significó el contrato social con el objetivo de garantizar la propia supervivencia. No obstante, lo anterior resulta insuficiente para precisar la configuración en occidente de la nueva relación entre el sujeto y la verdad. En razón de ello, se abordará el pensamiento del padre del liberalismo, John Locke, con la intención de pesquisar algunos señalamientos que puedan expresar mejor este enaltecimiento del sentido del deber y el espíritu creciente en torno al esfuerzo por ejercer un control sobre los individuos, ya que, en este filósofo “convergen una serie de circunstancias que le conducen a reflexionar sobre el fundamento filosófico y moral de la obligación política” (Camps, 2017, p. 179).

Locke, de forma similar a Hobbes, parte de una reflexión en torno al estado de naturaleza como una hipótesis necesaria para justificar la legitimidad de la autoridad política. Para esto, sus *Dos*

tratados sobre el gobierno civil aparecen como la base o el sustento de su pensamiento político, abogando por los derechos de la burguesía e impugnando los privilegios de la monarquía, quienes suponían detentar el derecho de gobernar por una suerte de herencia divina. Para Locke, el poder político no se justifica por este medio, sino por un pacto o *contrato* entre los hombres. El estado de naturaleza sobre el cual Locke dirige su razonamiento dista del que presenta Hobbes en la medida que, para Locke, el estado de naturaleza no implica, necesariamente, una completa desorganización y búsqueda de dominio; no, para este filósofo, en el estado de naturaleza existe un orden social establecido, en donde los individuos son propietarios y dueños de cosas y gozan de ellas, empero, la falta de atención que los hombres dirigen sobre su propia conducta y los crímenes que, por falta de una vigilancia superior que las castigue, quedan impunes, vuelven necesarias la invención de un poder civil al que se le hace entrega de la autoridad necesaria para salvaguardar los derechos naturales; he ahí la finalidad del contrato.

En esta vía, el derecho natural por antonomasia para Locke será la propiedad privada. Este será el fundamento moral sobre el cual pivotará el pensamiento político liberal. En el estado de naturaleza, todos los hombres son igualmente libres, y la propiedad privada asume el estatuto de derecho natural porque, mediante el trabajo que el hombre realiza en este estado, se apropia de los bienes que gana por su esfuerzo; para Camps (2017) la libertad, junto a este pensador, sobreviene en tanto que “capacidad de poseer” (p. 182). Gracias al trabajo, el ser humano le agrega algo propio al estado natural en que encontró algún objeto, lo cual lo habilita, según Locke, a convertirlo en parte de su propiedad. Ahora bien, con la esperanza, y partiendo del supuesto de que los hombres hagan un uso adecuado y correcto de la propiedad privada, sin incurrir en la acumulación de riqueza desmedida, se formulará el principio de que el objetivo del gobierno radica en proteger el derecho a la propiedad privada de los individuos.

Es así que se llega a la legitimación del poder estatal sobre los individuos con el fin de garantizar el derecho natural de la propiedad. Ahora bien, para que esta transferencia de poder y autoridad al gobierno funcione, y se exprese mediante la obediencia a la ley, ella debe ser consentida y legitimada por la comunidad, lo cual conlleva, nuevamente, al establecimiento de un contrato social que, a diferencia del planteamiento Hobbesiano, no está motivado por el miedo y la inseguridad, sino por una tendencia humana que lleva al ordenamiento social. De este modo, las leyes estarán destinadas a la protección de la propiedad, y todos aquellos que, inscritos en el contrato, gocen de los beneficios del estado, deben obediencia a la ley. Según Locke:

“todo hombre que tenga alguna posesión o usufructo, o alguna parte de los dominios de un gobierno, otorga en esa forma su consentimiento tácito, y en la misma medida está obligado a obedecer las leyes de ese gobierno durante el usufructo, al igual que todos los demás, [...] porque, en efecto, alcanza a la existencia de cualquiera dentro de los territorios de ese gobierno” (según se cita en MacIntyre, 1991, p. 157).

Así, en Locke no se encuentra el acuerdo o el contrato como una ruptura entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, sino que el contrato presupone la existencia ya de un ordenamiento social, por tanto, no hay ruptura, sino continuidad.

A partir de lo anterior, se evidencia la justificación que hay en articular la libertad individual con la vida en sociedad y las constricciones y límites que esta impone. La aquiescencia por parte de los individuos a obedecer las leyes es un acuerdo tácito, un contrato que se da por supuesto, por el hecho de que los individuos viven bajo el amparo del estado, y este vela por conservar la sociedad y el “derecho” a la propiedad. Empero, el estatuto de derecho que se le otorga a la propiedad pronto será ampliamente cuestionado por cuanto Locke parece ignorar, y en esto da cuenta de su distanciamiento respecto a Hobbes, que la libertad a la que alude y formula en tanto

derecho de poseer no corresponde con la realidad, en donde la propiedad no aparece como un derecho, sino un privilegio de unos pocos. Con todo, introducir algunos interrogantes a propósito de las contradicciones y confusiones al interior del pensamiento político liberal no es el objetivo de este capítulo, sino mostrar, más bien, su contribución a la emergencia de un nuevo modo de comprender lo ético y lo moral.

Es así que, para finalizar con Locke, es lícito mencionar que, dado su desdén por la metafísica y su desprecio por la confusión en la que esta introduce, nociones como las de justicia o paz no encontrarán un lugar al interior de sus elucubraciones por el hecho de que, en la realidad concreta, faltan las referencias que permitan la derivación de este concepto. No teniendo entonces una correspondencia en la realidad simple, se deduce que tales ideas son el producto, netamente, de la mente humana. “Son nombres aplicados a ciertos comportamientos, pero carecen de una esencia real, por lo que su significado es impreciso” (Camps, 2017, p. 192). Para analizar las proposiciones de la moral, entonces, bastará someter a examen los términos y las ideas que expresan dichos términos. Por ejemplo, *bueno* se entiende como aquello que causa placer o disminuye el dolor y *malo* es lo que causa dolor o disminuye el placer. Con todo, se tendrá que tener muy presente que “el bien moral es la adecuación de nuestras acciones a una ley cuyas sanciones son las recompensas del placer y los castigos del dolor (MacIntyre, 1991). Nuevamente la referencia a la ley, como ordenador del bien y el mal, enseña la prominencia que esta va consolidando en su relación con el pensamiento ético y moral. En razón de lo anterior, la ética acentúa cada vez más el sentido del deber, ya no aparece como una ética de las virtudes, como se veía en la antigüedad, sino una ética del deber; esta se ve concernida, no ya a reflexionar en torno a la mejor forma de conducirse a lo largo de la existencia para alcanzar la felicidad y la excelencia, o el dominio sobre sí mismo, sino que se interesa más bien por establecer las obligaciones que tienen los individuos para con la

sociedad en que viven; la moral abolirá entonces la pregunta por el sujeto y la búsqueda singular de este por la virtud, para introducir un lenguaje general que abarque a todos por igual.

Para continuar, se finalizará el presente apartado retomando a uno de los representantes más destacados de este individualismo metodológico moderno que, justamente, caracteriza al momento cartesiano en su relación con el conocimiento como vía de acceso a la verdad, y que ya ha sido mencionado con anterioridad, a saber, Immanuel Kant. Este pensador sostuvo como objetivo descubrir las leyes de la moral, esto no por medio de la observación de la realidad o el análisis de la experiencia, sino por medio del pensamiento abstracto. Para Kant, la base de la moral responde a una conciencia del *deber* que toda persona posee en sí misma, y la manera en la que Kant llega a esto no resulta del análisis de la realidad, sino de centrar toda su atención en el sujeto cognoscente; este esfuerzo es lo que se conocerá como el “giro copernicano”.

Al efectuar este cambio de énfasis en la investigación, Kant no postula al sujeto cognoscente en su condición particular o singular, comprometido con el carácter contingente y cambiante de la realidad empírica, sino que toma a este sujeto como uno transcendental sobre el cual se elucubra en la dimensión de lo abstracto. De este modo, se habrá de privilegiar aquel conocimiento y juicio que pueda existir con independencia de la realidad empírica, pues Kant está interesado en descubrir las *leyes* que fundamenten la moral y que, en ese sentido, se sustraigan de la realidad cambiante; su reflexión sobre la moral tendrá entonces pretensiones de universalidad. Este filósofo postula que el sujeto cognoscente posee la capacidad de emitir dos juicios, unos de orden analítico y otros de orden sintético. Los de orden sintético serán esos juicios que se cumplen siempre, como, por ejemplo, “todo efecto tiene una causa”. Este tipo de conocimiento es inherente a la propia capacidad de conocer del ser racional. Como menciona Kropotkin (1945)

“de la misma manera que los axiomas de las matemáticas no proceden de la experiencia (así opinaba Kant), la conciencia del deber lleva en sí el carácter de una ley natural y es propia al entendimiento de todo ser que piensa racionalmente. Es una cualidad de la razón pura” (p. 220)

En este sentido, Kant planteará una serie de interrogantes fundamentales que serán los puntos de partida de su filosofía. Así, la primera pregunta que formula apunta a saber ¿qué se puede conocer? Esta pregunta está vinculada a tres objetos de conocimiento primordiales para el pensamiento Kantiano, los cuales son la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Para este filósofo, el comportamiento humano se encuentra animado por la libertad y la voluntad, la cual se encontrará determinada por el *deber* moral. El deber aparece como un valor absoluto dada su naturaleza, y no se quiere porque sea un medio para llegar a un fin, sino porque es un fin en sí mismo. De este modo, la segunda pregunta que se formulará, paralelamente a la primera, es ¿qué debemos hacer? Para intentar dilucidar la anterior inquietud, el filósofo pasará a razonar entonces sobre las leyes, no ya de las que rigen la realidad externa o empírica, sino de la conciencia moral. Ya en el prefacio de la *fundamentación de la metafísica de las costumbres* se puede leer que

“si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología, pues que tiene que haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales” (Kant, 1999, p. 109)

Se tendrá entonces que explicar qué son esas leyes morales, de dónde surgen y en qué consiste su estatuto de obligatoriedad o deber.

Teniendo en cuenta lo anterior, el esfuerzo de la ética Kantiana está en descubrir un principio moral que se sostenga por su necesidad absoluta. Ahora bien, para que este principio pueda existir

en tanto que un absoluto, no puede surgir de la observación de la realidad concreta, sino que debe surgir a partir de la razón, de esa forma el principio tendrá validez universal porque se impondrá a todo ser que se encuentre dotado de razón. Así “la ley moral no refleja lo que hacemos, sino lo que debemos hacer; no se refiere al ser, sino al *deber ser*” (Camps, 2017, p. 233). Kant partirá de una serie de supuestos con los cuales robustecerá su teoría ética. Para empezar, se deberá tener en cuenta la noción de *voluntad buena*, pues será a partir de esta que toda acción podrá ser considerada como buena. Lo bueno no puede evaluarse a partir de las consecuencias de los actos, ni de la felicidad que proporciona una acción, la ética de Kant se distancia de esta meta. Lo bueno para Kant obedece a la intención que yace en la voluntad de ir en busca del bien. Con todo, hay que aclarar que la voluntad no es buena porque se proponga unos fines determinados, sino porque existe en ella unos *imperativos morales* que se traducen en deberes, de esta manera, actuar *por deber* no equivale a obrar conforme a sentimientos e inclinaciones, sino actuar porque la razón misma así lo exige, por respeto a la ley.

En esta vía, teniendo en cuenta que toda ley comporta en sí misma la necesidad y universalidad de la misma, se habrá de tener muy presente que dicha lógica no se sustrae de las leyes morales, estas obligarán a los seres racionales a comportarse de una manera determinada. No obstante, no importa que los hombres actúen o no según esta ley, lo que importa es que el hombre haya logrado reconocer esta ley en sí mismo, sin necesidad de apelar a la realidad externa, la observación o sus sentimientos. Es en razón de lo anterior que, para Kant, aquello que asume el estatuto de una acción moral, lo es porque, justamente, es una acción susceptible de convertirse en una ley universal.

Ahora bien, Kant también reconocerá que no todo en el hombre es razón pura, sino que este se ve ofuscado por la intromisión de los sentimientos y las pasiones que son lo que no permite que el hombre actúe, precisamente, según la razón. Sobre este particular, Kant plantea que todos los seres

humanos poseen una conciencia moral, aunque sea vulgar, que habilita el discernimiento sobre lo que es debido hacer y lo que no, sin embargo, y como se mencionó anteriormente, los deseos irrumpirán en la vida para introducir a la voluntad en una división que será la causa de que ella no siempre siga a la razón. He ahí el por qué la necesidad de que la razón se le imponga al sujeto bajo la forma de lo que Kant llamará un *imperativo categórico*.

Aquí, “el imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin” (Kant, 1999, p. 159). En este sentido, el imperativo categórico adquiere un valor absoluto, él no remite a una acción como condición para un fin, sino que es un fin en sí mismo. Este imperativo será el eje rector, el tamiz en el cual deberán sopesarse todas las acciones y conductas humanas, lo cual lleva a Kant (1999) a formular su sentencia que reza: “obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (p. 173). Esta máxima alude al principio subjetivo que impulsa al individuo a actuar. Lo anterior puede ilustrarse mediante el ejemplo del suicidio. Al aplicar la fórmula del imperativo categórico al acto del suicidio, el sujeto se ve compelido a reconocer que el suicidio debe ser condenado teniendo en cuenta que aceptar la autodestrucción va en contra de la razón y, por tanto, nadie puede querer universalizar esta clase de acto.

Bajo esta lógica, es pertinente mencionar que el imperativo categórico existe para imponer al sujeto lo que *no debe* hacer, “pero en lo que se refiere a las actividades a las que debemos dedicarnos y a los fines que debemos perseguir, el imperativo categórico parece quedarse en silencio” (MacIntyre, 1991, p. 191) y lo anterior por cuanto Kant no está interesado en una ética de la felicidad o de las mejores conductas que redunden en una contribución para la sociedad en general. Es por ello que se verá llevado a formular otros principios que, cumpliendo con las exigencias de universalidad con la que intenta exponer su pensamiento, adquieran el carácter de

absolutos en relación con la razón práctica. Así, Kant se interroga por lo que la voluntad puede querer de manera absoluta, dando por respuesta que, el objeto al cual la voluntad tiende, por entrañar un valor insuperable, no es otro que el ser humano en sí mismo; ese será el fin práctico al cual la voluntad deberá orientarse bajo el siguiente imperativo: “Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (Kant, 1999, p. 189). De aquí habrá de surgir el principio de dignidad, el cual responde a la necesidad que hay en, esencialmente, respetar, independientemente de las circunstancias en que el sujeto se encuentre, a las demás personas, en no hacer de ellos medios para alcanzar determinados fines. Esta noción de dignidad remitirá entonces a la obligación de respetarse, en primer lugar, a sí mismo y, luego, al otro. Empero, para que este imperativo pueda materializarse la voluntad ha de ser libre, de ese modo podrá efectuarse la autonomía de la moralidad, en la cual el sujeto es quien se autodetermina y no se encuentra ligado a una ley heterónoma, que provenga del mundo exterior y empírico, sino de la razón del sujeto.

Ante las formulaciones anteriores, el impase ante el cual se encuentra Kant es saber cómo conciliar las voluntades de los hombres bajo el supuesto de que cada una es autónoma y, por tanto, libre. Para solventar esta dificultad, el filósofo responderá con lo que él denomina, el *reino de los fines*, con lo cual intenta expresar que todos los seres dotados de razón se encuentran unidos por una ley común, que es la de obrar según máximas que permitan a la voluntad de un ser racional constituirse a sí misma como legislador universal. En suma, el sujeto es autónomo, pero su razón lo conmina a obrar bajo una moral que debe ser la misma para todos, justamente, porque esa es la condición para que sea moral. “El reino de los fines se concibe de esta forma como la voluntad unificada de todos los hombres que no se autodeterminan por capricho, sino que se guían por el imperativo de una ley universal y racional.” (Camps, 2017, p. 243).

Teniendo en cuenta lo trabajado hasta aquí, se puede observar, en los tres filósofos expuestos, cuya reflexión para el pensamiento ético y moral occidental se torna crucial, de qué modo en la historia de la filosofía ética se ha venido desarrollando y gestando una moral en la que se intenta hacer confluír la conducta considerada ética con la ley, esto es, la norma; al menos eso es lo que permiten observar las reflexiones de Hobbes, Locke y Kant. Es este precisamente el espíritu que parece inaugurar el momento Cartesiano, con la emergencia del positivismo y el empirismo en un esfuerzo por secularizar el pensamiento moral y desligarlo de la herencia religiosa que lo venía caracterizando. Ahora es menester escudriñar la forma en que la ética actual se muestra, bajo la influencia de los filósofos de la ilustración, y pesquisar la medida en que se ha actualizado la pregunta por el ser o el lugar que se le otorga a la subjetividad, y esto bajo el signo de lo que, hasta ahora, parece ser un desplazamiento cada vez más acentuado, en favor de propugnar la identificación de las leyes con la conciencia moral y hacer de la ética, ya no una práctica reflexiva sobre la libertad, sino una técnica de control sobre la libertad.

1.4 La ética como institución de la moral

Haber finalizado el anterior apartado intentando exponer el pensamiento ético de Kant resulta ventajoso para la introducción del presente, teniendo en cuenta que, de la ética kantiana se desprenderá uno de los paradigmas de lo que se constituye como la ética moderna y el cual será el que se tomará como objeto de análisis dada su cercanía al discurso de la disciplina psicológica.

Con el presente y último apartado se propone, de manera muy breve, el mostrar cuáles son las características del pensamiento ético actual y qué de lo que se ha presentado hasta aquí adquiere

al interior del discurso ético moderno una relevancia notoria. De este modo, dos de los rasgos más interesantes a tener en cuenta es que la ética moderna se establece como una forma, un campo de conocimiento y a la vez como una normatividad. Estos serán dos de los elementos más prominentes que atravesarán la lógica de la ética actual. En este sentido, Adela Cortina (2000) en su texto *Ética mínima* propone algunos señalamientos al respecto. Según ella “el tránsito de la moral a la ética implica un cambio a *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato a una reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar” (p. 18). Lo anterior resulta atrayente en la medida que, como intentó exponerse anteriormente bajo la hipótesis del momento cartesiano, el alcance del conocimiento como vía privilegiada de acceso a la verdad parece haber permeado la estructura misma de la ética, en donde lo que fue definido como espiritualidad, en tanto que prácticas y técnicas destinadas a dar un lugar a la subjetividad, parece haber sido objeto de una desestimación con el paso del tiempo debido a la emergencia del pensamiento científico y el positivismo.

En concordancia con lo anterior, la ética se muestra entonces como un saber que intenta ocuparse de lo moral en su especificidad dando razón de esta, dando razón de la moral; “como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla, o bien a confesar que no hay razón alguna para que la haya” (Cortina, 2000, p. 19), de este modo, la ética, en tanto que filosofía moral se desentiende del fin que busca dirigir directamente la conducta, en razón de que tal empresa estará reservada para el campo exclusivo de la moral y la religión. En un primer momento la ética se centró en el análisis del lenguaje y, de forma más específica, el lenguaje moral, esto es, el análisis de las nociones de bueno, malo, justo o correcto. De ese modo, se permitió un cierto grado de distinción entre la tarea de la filosofía ética y el moralista. Con todo, las particularidades de la vida humana y su relación con el campo de lo moral no se satisfacen

mediante el sólo análisis del lenguaje moral y, en razón de ello, la filosofía moral se introducirá en el campo de la normatividad. Así, “desde el momento que la ética pretenda justificar el hecho de que hablemos de bien y de mal moral e intente determinar quiénes se encuentran legitimados para decidir qué es lo moralmente bueno o malo, está sentando las bases para indicar lo que se debe hacer. Nos hallamos, pues, en una época de *éticas normativas*” (Cortina, 2000, p. 24). Aquí uno de los aspectos que acercan y confunden lo ético con lo moral.

Es aquí, además, en donde el pensamiento de Kant se actualiza bajo lo que se conocerá como la ética deontológica, pues la deontología apunta a una ética del deber y de los principios, principios que se encuentran basados, de manera estricta, en la razón, y que es, justamente, lo que el pensamiento kantiano ha enseñado. Sin embargo, se incurriría en error al decir que la ética moderna está atravesada estrictamente por la norma, pues toda una serie de paradigmas han emergido con la intención de ocupar un lugar dentro de lo que actualmente se conoce como éticas aplicadas, tales como la ética utilitarista o la ética centrada en la persona y el uso de la *phrónesis* o la prudencia, elementos que ya han sido expuestos en el estado de la cuestión. Con todo, es al nivel del análisis de la deontología que el presente proyecto de grado se piensa enfocar, pues este es el modelo ético que atraviesa el ejercicio de la psicología en Colombia.

Habiendo planteado lo anterior, el carácter normativo que asume la ética en la modernidad es debido a toda una serie de circunstancias que ya han sido expuestas con anterioridad, empero, se torna pertinente retomar alguna de ellas. Por ejemplo, la emergencia y el avance de las nuevas tecnologías y las ciencias, las cuales han puesto en tensión el cuidado y la responsabilidad sobre la vida, no de una comunidad en particular, sino de la humanidad toda. No fue otro el motivo por el cual se consolidó el Informe Belmont, formulado en el año 1981, pues su existencia responde a la violación de los derechos de las personas en la investigación clínica. Allí se establecen los

principios que sentarán las bases de la bioética, los cuales son beneficencia, autonomía y justicia. Estos principios serán adoptados al interior de los códigos deontológicos, precisamente por su alcance universal, permitiendo que todo un grupo de profesiones y disciplinas se acoplen a las mismas, en un esfuerzo por adaptarse a las nuevas demandas morales de este momento, como el de las sociedades moralmente pluralistas. El resultado entonces fue el surgimiento de los comités de ética y los manuales deontológicos que orientan diversidad de profesiones, entre las cuales se encuentra la psicología.

A manera de conclusión parcial puede decirse que el presente capítulo estuvo orientado a mostrar de qué manera fue pensada la ética en sus inicios y cuáles han sido sus cambios a lo largo de la historia, haciendo énfasis en lo que significó el cuidado de sí, cómo esta empezó a ser omitida en razón de lo que significó el momento cartesiano, para desembocar en la acentuación que ha recibido el carácter normativo, de deber y de universalidad en la ética de la modernidad. Este momento supuso un olvido de las prácticas, relativas a la espiritualidad, que implicaban una atención y cuidado al ser, en nombre del conocimiento como vía predilecta a la verdad; su consolidación, de la mano de los filósofos referenciados, subsumió al ser en el campo del conocimiento objetivo. Habiendo expuesto lo anterior, se propone dar continuidad al presente trabajo realizando un análisis del manual deontológico y bioético del colegio colombiano de psicólogos a la luz del concepto de *cuidado de sí*, con el fin de indagar si se le otorga un lugar y, por tanto, a la subjetividad misma. Lo anterior sobreviene como una inquietud harto justificada en una disciplina como la psicología, teniendo en cuenta que el cuidado que el propio psicólogo otorga a su subjetividad acarrea consecuencias tanto en su desempeño como profesional, como la manera que puede llegar a relacionarse con los otros.

Capítulo 2. Cuidado de sí y Deontología

Teniendo en cuenta lo expuesto en el primer capítulo, y con miras a indagar por la especificidad que orienta la ética psicológica en Colombia, en el presente capítulo se intentará mostrar cuáles son los elementos que integran a esta en su singularidad y, además, explicitar su exigencia ética interna, por cuanto se asume la hipótesis de que, junto a los códigos deontológicos, se inaugura un nuevo tipo de moral con la cual se intenta regular el comportamiento de los individuos mediante una serie de principios cuya función podría ubicarse en la de medir el grado de fidelidad que las conductas, en la práctica del psicólogo profesional, sostiene respecto a dichos principios. En conjunción con lo anterior, se retomarán algunos señalamientos sobre la práctica del cuidado de sí mismo, y esto con el propósito de precisar aún más las cualidades de la ética moderna y su distanciamiento respecto de aquellas técnicas, destinadas, como se ha mostrado, a asegurar la conversión del sujeto sobre sí mismo, y procurar un cambio en el ser del mismo, encaminando, de este modo, ya no sólo una relación consigo mismo, sino con los otros y la ley.

Según se ha señalado, la ética moderna ha acentuado un carácter normativo al intentar presentificarse por medio de lo que se conoce como los códigos de ética. Inclusive, cuando nos remitimos a las definiciones que se les puede otorgar a la noción de ética que aporta la Real Academia Española, encontramos entre ellas la que remite al “conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida” (DRAE). En tales ámbitos puede ubicarse la vida profesional en tanto que desempeño de alguna disciplina o ciencia. Así, la profesión de la psicología en Colombia no constituye una excepción a este modo de la ética, pues el proceder ético de los profesionales de esta disciplina se encuentra atravesado por el manual deontológico y bioético de psicología, el cual busca:

“proveer un material formativo para el ejercicio profesional de la psicología, a la vez que sirve como herramienta que guía la práctica deliberativa del Tribunal en lo que respecta a las faltas éticas que pueden cometerse en el marco del ejercicio profesional del psicólogo” (Colegio Colombiano de Psicólogos, 2019, p. 1).

La deontología, desde su acepción etimológica, refiere al conocimiento del deber y las obligaciones a las cuales se encuentra sujeto todo individuo. La pertinencia del establecimiento de este conocimiento se fundamenta en la libertad de la cual se encuentran dotados los individuos y en la necesidad imperiosa que hay en que reconozcan los límites entre el bien y el mal dentro de aquella libertad, condición sin la cual no podría pensarse en el advenimiento de un ser responsable de los propios actos. En palabras de Pantoja (2012) “la deontología señala el camino obligado a seguir en la actividad profesional, en la conciencia de que si se sigue la senda del deber marcado se está dentro del obrar correcto” (p. 70). Esta representa un *modelo* de acción que materializa un conjunto de deberes y normas, y que se traducen, a su vez, en los códigos deontológicos.

En concordancia con lo anterior, podría pensarse que la función de dichos códigos radica en disminuir la probabilidad de que los profesionales de cualquier disciplina se vean sometidos a una incertidumbre creciente sobre la mejor manera de conducirse al interior de sus prácticas profesionales, lo cual ahorra, en cierta medida, la puesta en juego de la subjetividad, teniendo en cuenta que, para dar razón de la elección de ciertos actos y comportamientos, se debe remitir a los juicios de orden externo que se manifiestan en los principios inscritos en el código, y que representa el consenso de un delimitado campo profesional en términos de los deberes que es preciso adoptar para un determinado gremio de profesionales. En este sentido, el profesional, en relación con tales principios y doctrinas, “los tiene que aceptar, si quiere ser un buen profesional,

porque interpretan cuál es el camino del bien obrar y así lo ha acordado el colectivo de profesionales de acuerdo con el “ethos” de la profesión” (Pantoja, 2012, p. 71).

Ahora bien, en lo atinente a la especificidad que adquiere el manual deontológico y bioético de psicología, habrá que mencionar que el Tribunal encargado de garantizar la vigilancia sobre las infracciones éticas de los psicólogos profesionales cobra su valor con el artículo 12 y 57 de la ley 1090 del 2006, en el cual se dice:

“Créase el Tribunal Nacional Deontológico y Bioético de Psicología con sede en la ciudad de Bogotá y los Tribunales Departamentales Bioéticos de Psicología, se organizarán y funcionarán preferentemente por regiones del país que agruparán dos (2) o más departamentos o Distritos Capitales que estarán instituidos como autoridad para conocer los procesos disciplinarios Deontológico y Bioético-profesionales que se presenten en la práctica de quienes ejercen la profesión de psicología en Colombia, sancionar las faltas deontológicas y bioéticas establecidas en la presente ley y dictarse su propio reglamento” (ley 1090, 2006).

Según lo anterior, es posible vislumbrar que el Tribunal Nacional Deontológico y Bioético de Psicología adquiere la potestad para sancionar las faltas éticas y hacer cumplir las diferentes doctrinas y principios deontológicos y bioéticos inscritos tanto en la ley como en el código que él mismo formula, tales como el secreto profesional, la autonomía, la beneficencia, no-maleficencia, justicia, veracidad, solidaridad, lealtad y otros. Principios sobre los cuales se ahondará más adelante para explicitar el sentido que adquiere cada uno, y la exigencia moral que dirige a los profesionales de la psicología; por ahora sólo se intenta señalar el carácter normativo que va asumiendo según las autorizaciones legales que la van propugnando y consolidando.

Ahora bien, un aspecto a considerar en este punto, y que puede servir como elemento diferencial con lo que significó las prácticas del cuidado de sí, fue precisamente el privilegio o la acentuación

dada a los códigos de conducta. Según Foucault, las técnicas del cuidado de sí, el cultivo de sí, sostuvieron una relación más bien alejada con la lógica de los castigos, las prohibiciones y los códigos, por cuanto su *inquietud*, estando dirigida al campo de las *aphrodisia*, la sexualidad y los placeres, buscaba más bien la puesta en juego de una cierta *actitud* ante el uso de estos últimos y una demanda concomitante de austeridad y dominio de sí mismo. Por esto, no se encontraba una exigencia por parte del poder público de hacer cumplir tales requerimientos de austeridad y cuidado sobre la sexualidad. Lo que sí se tornó evidente fue la problematización que realizaron los filósofos de los siglos I y II de nuestra era, y los V y IV de la anterior, sobre la dimensión de las *aphrodisia*. En razón de lo anterior, resultaría inútil ir en busca de algún proyecto, propugnado por los filósofos comprendidos en tales periodos, en donde se establezcan las coacciones y límites, expresados en instituciones y códigos, que delimitaran lo que era correcto e incorrecto, pues ya se ve que no era este el espíritu que animaba la problematización moral que se hizo del campo de la sexualidad.

“en cambio, lo que se señala en los textos de los primeros siglos – más que nuevas prohibiciones sobre los actos – es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres” (Foucault, 2005, p. 39).

Entonces, esta búsqueda de la constitución de la austeridad sexual no se tradujo en el armazón de códigos de conducta que delimitaran los actos cuya infracción conllevaría el acaecimiento de una pena sobre la personalidad de los individuos, sino más bien una intensificación de la relación

consigo mismo que propiciara las condiciones para la configuración de sí mismo como sujeto ético de la propia conducta.

Lo anterior resulta pertinente en la medida que, junto a los códigos deontológicos que orientan la práctica profesional de los psicólogos, se puede notar que existe una obligación de su observancia con el fin de proteger tanto lo que debe ser el buen-obrar de los psicólogos, como la integridad de aquellos usuarios que son objeto de la práctica profesional. En el manual deontológico se puede leer que “el ejercicio de la Psicología debe ser guiado por criterios, conceptos y fines elevados que propendan a enaltecer la profesión; por lo tanto, los psicólogos están obligados a ajustar sus actuaciones profesionales a las disposiciones éticas y deontológicas” (Colpsic, 2019, p. 9). Es así que, teniendo en cuenta lo expuesto hasta este momento, se puede pensar que el orientador de la práctica profesional de los psicólogos no es, en esencia, una ética, sino más bien una moral. Ello responde a la manera en que la consigna de obligatoriedad se ve subrayada, siendo justamente esto lo que caracteriza el espíritu de la moral y que, en adición, parece ser el espíritu que inspira también la formalización del manual deontológico, ya que expresa que los psicólogos “queremos para nuestra profesión una orientación moral que marche acompañada con los cambios históricos-sociales, sensible a las especificidades culturales y acorde con los avances científicos: una orientación moral viva y vivificante.” (Colpsic, 2019, p. 8)

Es importante, además, reflexionar en torno a lo que significaron las prácticas del cuidado de sí, la *epimeleia heautou*, por cuanto resulta legítimo introducir este elemento en la reflexión ética de los psicólogos, teniendo en cuenta que, en una profesión de tal índole, el cuidado que el psicólogo ejerce sobre sí mismo parece ser un aspecto indispensable que lo autoriza a ejercer un cuidado sobre los otros. Con todo, a pesar de que este principio del cuidado de sí mismo, tal y como se expresaba en la época helenística y romana, jamás estuvo anclada a un código o a la lógica

del deber, no resultará trivial el identificar los principios inscritos en el manual deontológico que se supone deben dirigir la práctica profesional del psicólogo. Esto no con la intención de exponer si el cuidado de sí mismo aparece efectivamente como un principio que oriente la práctica o no, sino para señalar, más bien, la naturaleza de tales principios y su significación.

2.1 Doctrinas y principios

En concordancia con lo anterior, y se según lo expresa el manual deontológico, se puede afirmar que los paradigmas bioéticos que orientan la práctica de la psicología profesional se expresan en dos vertientes principalmente, una bioética médica o principialista y otra personalista que confluyen en lo se conoce como deontología profesional. La primera de estas establece cuatro principios que son los de *autonomía*, *no-maleficencia*, *beneficencia* y *justicia*; mientras que la segunda corriente postula tres, los cuales remiten al de *totalidad*, *doble efecto* y *conflicto de deberes o valores*. Para continuar, habrá que precisar que el manual deontológico y bioético postula una jerarquía de los principios aquí señalados, en donde la vertiente de la bioética personalista se hallará subordinada a la bioética médica, esto en razón de lograr un equilibrio entre ambas perspectivas, en vistas a que su conjugación puede no estar exenta de cierta cantidad de contradicciones.

Así, se encontrará una jerarquía que consta de dos niveles. En el primer nivel se encontrarán los principios de *no-maleficencia* y *justicia*. Mientras que en el segundo estarán inscritos los de *beneficencia* y *autonomía*, junto con la subordinación de los principios de la ética personalista. En este sentido, el principio de *no-maleficencia* “se formula como la obligación moral de no lesionar la integridad de un ser humano, razón por la cual el profesional está obligado a realizar buenas prácticas no sólo para con sus clientes, sino para la totalidad de la sociedad.” (p. 11). Con tal

principio, se intenta condenar todo acto que pueda producir un agravio en las personas. Por ello, el psicólogo deberá advertir las posibles consecuencias que sus actos y técnicas como profesional pueda conllevar en la vida de los usuarios, con el fin de no provocar la emergencia de efectos adversos. En suma, este principio exige el cuidado legítimo de no provocar daños a las personas; el grado de obligatoriedad de este principio se muestra mucho más elevado que el de beneficencia, en razón de que las situaciones, en donde las posibilidades de causar un bien a los usuarios se reducen, son mucho menos frecuentes. Para el psicólogo profesional, la puesta en juego de este principio opera de una manera diferente que en la lógica médica, teniendo en cuenta que los efectos del daño no se circunscriben al ámbito físico, sino al psicológico; así, acciones como no mentir deliberadamente, no revelar la información personal de los usuarios ni intentar manipular la conciencia de los mismos se configuran como actos que, de no ser observados y ser infringidos, advendrán como una falta y omisión al principio de no-maleficencia. Una observación interesante que puede hacerse a propósito de este principio es el señalamiento que hace el mismo de la prohibición que hay en incurrir en relaciones erótico-afectivas con los pacientes o usuarios, teniendo en cuenta que el estado de vulnerabilidad en que se encuentra el paciente y el posterior acceso sexual en vista de esta condición, constituye un caso grave de maleficencia. Resulta pertinente destacar lo anterior teniendo en cuenta lo expuesto hasta ahora acerca de la *epimeleia heautou* y su insistencia en ejercer un cuidado sobre el campo de la sexualidad; siendo que aquellas prácticas concedían gran importancia a la relación consigo mismo, y estaban orientadas a propiciar las condiciones para la consolidación de un sujeto templado y en dominio de sí mismo. No obstante, en el manual deontológico encontramos este señalamiento *coercitivo* que establece un límite en cuanto al uso correcto y legítimo de la sexualidad, definiendo una circunstancia en donde se restringe su uso. Así, este elemento no debe ser confundido con los ejercicios de templanza que

caracterizaron el cuidado de sí, pues estas aparecían como una *práctica* constante sobre sí mismo, y no como una prohibición.

Para continuar, el segundo de los principios inscrito en el primer nivel, el cual remite a la justicia, explica que este “marca la obligación de que todos los pacientes, clientes o usuarios, sin excepción, tiene derecho a acceder a los recursos, servicios profesionales y atención necesaria según sus necesidades (p. 19). Lo cual quiere decir que todo psicólogo que pretenda ofrecer sus servicios debe ofrecer un trato igualitario y equitativo a las personas, lo cual supone dar a cada quien las mismas condiciones para ser atendidos. Este principio comparte el mismo grado de obligatoriedad de la no-maleficencia, dado que ambas nacen del reconocimiento de la dignidad humana como eje transversal y fundamento del discurso moral. El principio de justicia, al entrañar en sí mismo tal reconocimiento, conlleva al trato respetuoso al otro expresándose a su vez en la responsabilidad por el mismo.

“La justicia como responsabilidad significa, entonces, la atenta y activa vigilancia solidaria para posibilitar, facilitar, garantizar y preservar las oportunidades de acceso a los recursos materiales necesarios para el efectivo desarrollo del proyecto de vida de cada individuo” (Colpsic, 2019, p. 20).

Enseguida, el principio de autonomía proviene, como ya se ha mencionado en otro lugar, de la reflexión ética Kantiana. Este principio señala que las personas, al ser portadoras de una dignidad que debe ser respetada, no pueden ser utilizadas como medios para los intereses de algún individuo. Esto conlleva, a su vez, a otorgarle a los otros el respeto por las decisiones que asumen para conducir su propia vida, es por esto que, además, la autonomía remite al derecho que tienen las personas a otorgar su consentimiento sobre las posibles intervenciones y trabajos de las cuales

serán objeto, y a estar informados de las acciones psicológicas que los profesionales se proponen y, en razón de ello, tomar las propias elecciones. En suma, el principio de autonomía “obliga a los profesionales a informar de forma adecuada, procurar y asegurarse de la comprensión de la información técnica que ofrecen y defender la voluntariedad de las personas, grupos o comunidades en la toma de decisiones” (Amaya, Berrío-Acosta y Herrera, 2018).

Para continuar, el principio de beneficencia expresa que, a diferencia del principio de no-maleficencia, las acciones del psicólogo no se encuentran encaminadas netamente a evitar hacer algún daño, sino a propiciar las condiciones que permitan el bienestar de los usuarios y pacientes; por este principio el profesional se ve en la obligación de realizar el mayor esfuerzo por mejorar la salud de los demás sin incurrir en faltas como el paternalismo, que infringe el principio de autonomía al intentar dirigir y tomar las elecciones que el psicólogo considere correctas sobre la vida de los usuarios. Con la beneficencia se busca tanto el bienestar de las personas, como de las comunidades y, a su vez, el respeto por los pueblos y sus costumbres. Además, en su aplicación a los individuos, se busca el respeto por las nociones que estos tengan sobre la mejor manera de conducir su vida y los proyectos que hayan adoptado al interior de la misma. Otro aspecto a considerar en este punto es que el principio de beneficencia también remite a tres niveles de obligatoriedad sobre las cuales debe desarrollarse la práctica profesional. El primero de ellos señala, como ya bien se habrá podido deducir de lo expuesto con anterioridad, el deber de hacer siempre el bien, no causando daños de manera intencional. El segundo implica hacer el bien poniendo los conocimientos adquiridos al servicio de la solución de determinadas necesidades humanas; y en tercer lugar, hacer el bien a la totalidad de la persona, lo cual quiere decir que el

trabajo del psicólogo debe beneficiar, no ya determinadas partes, sino todo el ser de los usuarios, en términos de su relación con los demás y su capacidad de ser autónomo.

Ahora bien, según lo abordado hasta ahora, se torna evidente que, al menos en la vertiente expuesta hasta aquí, que refiere a la bioética médica, los principios inscritos en el manual deontológico asumen el estatuto de obligatoriedad; al mencionar esto, no se busca menoscabar ni impugnar la pertinencia que tales principios cobran en su función de orientadores de la práctica profesional del psicólogo, pues claramente estos son imprescindibles para la regulación del saber-hacer de los mismos. Con todo, es menester distinguir la manera en que la ética aparece, se desarrolla y expone bajo el modelo del manual deontológico, y las características que la ética asumió alguna vez al respecto del cuidado de sí. Ya se ha observado que, al menos de manera muy breve, existe un señalamiento sobre la prohibición que recae en lo referente a las relaciones erótico-afectivas que el psicólogo pueda llegar a establecer con los usuarios; efectivamente, este límite cobra todo su valor por cuanto el fin que se busca con la abstención de semejante comportamiento es no causar daño, y, además, no agravar el estado afectivo en que el paciente se encuentra. Sin embargo, es también importante destacar que la ética, expuesta de esta manera, no remite a ninguna técnica o práctica que habilite el establecimiento de una relación consigo mismo en donde el psicólogo ejerza un cuidado sobre la posible parte de su dimensión sexual que pueda obliterar la eficacia de su trabajo, por cuanto lo que enseñan los principios no es justamente esto, sino sencillamente no obrar de determinadas maneras porque ello implicaría un daño al otro y determinadas consecuencias.

En vistas de lo anterior, cabe recordar que las prácticas del cuidado de sí estuvieron dominadas por el principio de la *epimeleia heautou*, el cual organiza alrededor de sí todo un conjunto de técnicas y saberes, fundando la necesidad de otorgar una forma bella a la existencia. Es por esto que este principio atraviesa la vida misma bajo la representación de una cierta cantidad de procedimientos, prácticas y

“recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber.” (Foucault, 2005, p, 43).

La inquietud por el cuidado que se da a la propia alma constituyó el objeto de inquietud de muchos filósofos de la antigüedad, especialmente aquellos ubicados en el siglo I y II de la época imperial, momento en que el cultivo de sí alcanzó su mayor esplendor. Bajo el supuesto de que el órgano de la vida es el alma, se torna preciso y urgente cuidar y cultivar la misma, so pena de que el descuido en el cual pueda caer esta atrofie las facultades de las cuales es portadora, como la razón. Con Epicteto, por ejemplo, se puede encontrar este principio puesto en la cima de las valoraciones filosóficas, al definir al ser humano como la criatura a quien se le ha confiado el ejercicio y la puesta en juego de la inquietud de sí. Los animales, por su parte, al ingresar al campo de la vida encuentran cada cosa de la naturaleza en su lugar, dispuestas para que estos puedan vivir, sin necesidad de que tengan que ocuparse de sí mismos, en vistas de que la inteligencia que los mueve es una no razonada. Los hombres, en cambio, tienen la tarea de velar por sí mismos, por cuanto son acreedores de la facultad de razonar, dar cierta forma al uso de su libertad y a su vez dar cuenta de la misma. Empero, a pesar de que el principio de la inquietud de sí fuera ampliamente

desarrollado por los filósofos, ello no supone la restricción de su práctica a aquellos que han de dedicar su vida al estudio de la filosofía; por el contrario, “es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida” (Foucault, 2005, p. 47)

En esta vía, este principio no se hallaba reducido al carácter estricto de imperativo, en el sentido de aparecer en determinados lugares la sentencia de “ocúpate de ti mismo” sin nada que lo acompañase. Por el contrario, esta expresión se utiliza para conjugar, en relación con uno mismo, todo un trabajo que, como se ha visto, abarca la existencia toda. Por tal motivo, es una práctica que toma tiempo en empezar a incrustarse y subjetivarse, por lo cual los sujetos han de servirse de un cúmulo de fórmulas diversas que les ayuden a este fin. Así, el tiempo que se dedica a cuidar de sí mismo es un tiempo rebotante de ejercicios y tareas prácticas como los cuidados sobre el propio cuerpo o la satisfacción de las necesidades de manera mesurada; las meditaciones y lecturas o el recuerdo de las conversaciones escuchadas, y la rememoración de las verdades que ya han sido apropiadas pero que necesitan ser reactivadas constantemente. Como lo expone Foucault (2005) “Es un largo trabajo de reactivación de los principios generales, y de los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra los accidentes, ni contra cosas” (p. 50). En adición a esto, cabe mencionar que, cuando se alude al hecho de que el cuidado de sí dio lugar al establecimiento de cierto tipo de instituciones, esto no refiere a la formalización de códigos o entes judiciales encargados de penalizar cierto tipo de comportamientos, sino a la construcción de escuelas como las comunidades neopitagóricas, los epicúreos o los estoicos, las cuales eran los centros de enseñanza y formación, que más que exponer el acopio de los conocimientos, propios para ejercer cierta práctica al nivel social, se atribuían el estatuto de “dispensario del alma”, lo cual, dice Epicteto, según cita Foucault (2005), “es un gabinete médico

(*iatreion*) la escuela de un filósofo; no debe uno, al salir, haber gozado, sino haber sufrido” (p. 55). No se trata entonces, de manera estricta, el aunar en sí mismo los conocimientos necesarios y precisos para el ejercicio efectivo de una profesión, sino el haber reconocido en sí mismo la enfermedad que toda criatura humana carga y de la cual hay que ocuparse; es haberse dado a la tarea, no de aprender las reglas y los procederes técnicos, sino de haber producido un saber sobre el propio sufrimiento y la condición actual del alma, con el fin de producir un cambio en la misma; esto es lo que, en su esencia, conllevaba el cuidado de sí mismo.

Con lo anterior puede subrayarse aún más la diferencia que se sitúa entre la ética moderna, expresada en la lógica de los códigos, y el acento formativo de la relación consigo mismo que estructuraban la ética del cuidado de sí. Dilucidar tal distinción no puede tomarse, en verdad, como una empresa trivial, entendiendo que la realidad ética de la que se trata actualmente parece haber desdeñado este elemento, tan crucial para el surgimiento de un sujeto interrogado por sí mismo, como lo fue el cuidado de sí. Con todo, no es de esperar que se pueda encontrar en los códigos aquel principio que impregnó toda una forma de pensamiento filosófico y moral, pues ello supondría subestimar la riqueza de lo que tal principio entrañaba; no obstante, su lugar en la presente reflexión responde más bien a un punto de referencia que se toma como eje comparativo en su relación con la significación de la deontología y por tanto, la ética moderna.

Teniendo en cuenta lo anterior, y con la intención de seguir ahondando en los principios que orientan la práctica profesional del psicólogo, y que se encuentran inscritos en el manual deontológico, se continuará exponiendo la naturaleza de los principios enmarcados en la corriente de la bioética personalista. En este sentido, el principio de *doble efecto* es un “llamado para

reflexionar de manera previa sobre las consecuencias de la acción, con el fin de orientar las acciones hacia la consecución del mayor bien posible” (Colpsic, 2019, p. 34). Habrá de tenerse siempre en cuenta que, ante la emergencia de una efecto negativo o adverso, deberá privilegiarse el principio de beneficencia, lo cual expresa que la acción sería éticamente válida si el fin que se persigue es bueno.

El siguiente principio que caracteriza esta vertiente de la bioética refiere al principio de *totalidad*, el cual supone el reconocimiento de la unidad de cada persona, entendiendo que la parte con la que trabaja dentro del quehacer profesional se encuentra subordinada al servicio del todo, siendo el bien de este último lo que debe ser perseguido. Por tanto,

“las actuaciones de los profesionales de la psicología deben revisar detenidamente qué elementos son los causantes de los problemas que llevaron al cliente a buscar sus servicios y buscar los medios lícitos para, en concordancia con los principios de no-maleficencia y autonomía, tratar de ‘eliminarlos’ por el bien de la totalidad de la persona” (Colpsic, 2019, p. 35).

Para finalizar, el principio de *conflicto de deberes o de valores* explica que, en caso de que se produzca un conflicto moral, el cual provoque la perplejidad de la conciencia del profesional, y teniendo la oportunidad de suspender las acciones a realizar, este deberá recurrir a este medio para informarse mejor. De no ser posible este recurso, dada la urgencia que asume la necesidad de tomar una decisión, el profesional deberá elegir lo mejor contemplando la jerarquía de los valores, y procurando que con su decisión no se transgredan los principios de no-maleficencia conllevando mayores perjuicios que beneficios a los usuarios.

A su vez, cabe mencionar la doctrina del *secreto de profesional*, el cual establece el deber que tiene el psicólogo de salvaguardar la información obtenida del conocimiento sobre la intimidad de los consultantes y usuarios, con el fin de proteger la honra y el buen nombre de los mismos. Su función es garantizar la transmisión de la información necesaria para consumir de la mejor manera la labor del profesional. Con todo, esta doctrina también encuentra su justificación en el derecho que tienen los usuarios a que la información que ofrecen no sea divulgada, respetando de esta manera su privacidad. Ahora bien, sólo bajo ciertas condiciones será posible que el secreto profesional se vea suspendido, entre estas se encuentra el que los usuarios hayan sido informados de los límites que tiene esta confidencialidad y así lo hayan aceptado y autorizado mediante su firma en el consentimiento informado. Este consentimiento es un requisito para los servicios que se prestan en la práctica profesional del psicólogo, en donde el profesional da cuenta de los procesos y procedimientos que atravesarán los servicios que prestará y que el usuario acepta dando su consentimiento a las mismas. Esto se ve reflejado a su vez en el derecho que tienen los usuarios a ser informados de manera veraz sobre los riesgos que corren en razón de los procedimientos que se exponen; de esta manera, “el profesional se asegura que el usuario tenga los elementos de juicio necesarios para tomar una decisión acerca de su caso” (Colpsic, 2019, p. 42).

Hasta aquí algunos de los elementos que integran y estructuran el manual deontológico y bioético del Colegio Colombiano de Psicólogos, y que exponen, una vez más, los lineamientos del deber-ser del psicólogo que debe impregnar su proceder, condicionando así los límites morales de lo que implicaría su praxis por efecto de las penalidades que puedan sobrevenir en razón de hacer caso omiso de los principios a los cuales se consagra la profesión. Esta dimensión del deber-ser al que la lógica de los códigos señala con insistencia, se aproxima a dar cuenta de la inquietud que

busca saber ¿cómo logra el psicólogo constituirse como sujeto moral de su conducta? pues al establecer los límites o normas que delimitan un obrar, y determinan un saber-hacer moral, es posible evidenciar una fijación de lo que significa obrar correctamente o errada. La ética, expresada de esta manera, está destinada a decir en qué consisten las conductas designadas como buenas y que, a su vez, hace buenos a aquellos quienes las practican. En suma, responden de forma implícita a la pregunta que busca saber qué y quién es un buen profesional, pues la deontología profesional “formula ante todo los deberes y obligaciones del profesional, aquello que hay que exigir de todo profesional en el desempeño de sus funciones profesionales” (Hortal, 2004, p. 193). En esta vía, resulta también importante establecer algunas distinciones entre lo que es un principio y una norma, esto con el fin de dilucidar lo que caracteriza a cada una dentro de los códigos. Así, por principios puede entenderse aquellos imperativos de orden universal que establecen las metas a las cuales deben aspirar las acciones, principios a los cuales debe estar retornando constantemente el comportamiento del individuo, no perdiendo de vista a estos en el desarrollo de su obrar. Por otro lado, la norma alude a situaciones en donde la aplicación de los principios se concretiza, estas tienen también el carácter de imperativos y el de ser generales. Según Hortal (2004), “los principios se distinguen de las normas por ser aquellos más genéricos que éstas, los principios ponen ante los ojos los grandes temas y valores del vivir y del actuar; las normas aplican los principios a situaciones más o menos concretas, más o menos genéricas” (p, 92). De lo planteado se puede deducir entonces que, efectivamente, son principios los que integran el código deontológico, en tanto que ellos se instituyen como el norte hacia el cual debe tender la conducta ética y moral del psicólogo. La norma, por su parte, puede verse operar en la doctrina del consentimiento informado, debido a que su actividad remite necesariamente al principio de autonomía.

Teniendo en cuenta lo anterior, la ética también estará encargada de afirmar que los profesionales deben ser competentes en el ejercicio de su profesión, siendo relativas tales competencias en razón de la especificidad que ocupan dentro de un colectivo determinado de profesionales. De este modo, en el caso de la psicología, tales competencias remiten a cinco elementos esencialmente, los cuales se encuentran formalizados en la ley 1090; en primer lugar, el psicólogo deberá reconocer las limitaciones de sus técnicas, “solamente prestará sus servicios y utilizará técnicas para las cuales se encuentre cualificado según sus títulos o certificaciones respectivos, obtenidos legalmente, incluyendo la individualidad en los procesos de atención” (Colpsic, 2019, p. 50). Lo subsiguientes elementos afirman lo siguiente: que los psicólogos deberán

“anunciar sus servicios garantizando a los ciudadanos un juicio y una elección bien informados; rehusar hacer evaluaciones a personas o situaciones que no correspondan a su campo de conocimiento; remitir a un profesional competente cualquier caso que desborde su campo de competencia; abstenerse de emitir conceptos profesionales sobre dominios respecto de los cuales no tiene conocimiento fundando” (Colpsic, 2019).

Estos serán entonces los criterios que designarán lo que implica ser un psicólogo competente, enseñando, más que todo, que tal competencia se encuentra subordinada a los conocimientos refrendados por la legalidad, las técnicas y los cuidados en cuanto a los procedimientos a seguir en el ejercicio de su profesión.

Ahora bien, con los elementos que se han expuesto hasta acá, parece legítimo señalar que, teniendo en cuenta los atributos de obligatoriedad y coerción que se presentan en la lógica de los

códigos de ética, esta forma parece más cercana a lo que significa la moral, pues, además de que los principios y doctrinas expuestos cumplen la función de orientar un saber-hacer profesional, no se puede omitir el hecho de que, en adición, pone al psicólogo en el esfuerzo por ajustarse a unos ideales determinados, lo cual no es para nada algo que deba tomarse de manera negativa, pero resulta evidente que al proveer los ideales que enmarcan el “buen obrar” del profesional, no se recurre o remite a las técnicas que serán necesarias para que el psicólogo pueda entablar una relación consigo mismo que contribuya a la relación con los principios, que fue precisamente uno de los tantos objetivos que se buscaban con la técnicas del cuidado de sí. Según y lo enseña Lacan (1990)

“la experiencia moral como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta” (P. 11).

Este último elemento no puede pasar desapercibido de la reflexión en torno a la ética psicológica, pues dicho elemento, al implicar el sostenimiento de cierto imaginario sobre la figura del psicólogo y la conducta moral que lo debe caracterizar en su práctica, puede llegar a nutrir una desestimación por la subjetividad en razón de que el establecimiento de los principios responde también al interés pragmático que reviste la enseñanza de las profesiones en las universidades, pues “la universidad es hoy en gran medida una escuela de formación profesional en aquellos oficios que se supone que requieren preparación académica y título universitario” (Hortal, 2004, p. 16). Dicha preparación supone entonces que los psicólogos *conozcan* el buen obrar al cual deberán estar ceñidos; el hecho de la formalización de cursos sobre ética al interior del ámbito

universitario supone ya una exposición del horizonte práctico hacia el cual se orienta la enseñanza académica, y esta en razón, no del estado, en términos de subjetividad, en que se encuentran los futuros profesionales en relación con lo que significa obrar bien, sino de las sanciones y el desprestigio en el cual pueden sumir a la profesión misma por efecto de la no estimación de los principios en su práctica. Lo anterior conlleva a renovar la inquietud por el estatuto ético del psicólogo en su qué-hacer clínico, pues más que la búsqueda de la construcción de un sujeto ético, parece destacarse más bien la posición del psicólogo en tanto que sujeto *de* una ética, esto es, articulado a la heteronomía de los códigos.

2.2 Ética sin subjetividad

El margen de incidencia que ha tenido el pensamiento positivista o, de otra manera, el momento cartesiano, comporta una gran extensión en la modernidad, pues desde lo que constituyó la inauguración de este momento no hay lugar para otra cosa que no sea el método científico y la vía del conocimiento de un objeto de estudio como método privilegiado para el acceso a la verdad. De este modo, el discurso de la ética no se halló exento de los efectos del mencionado momento, pues, en base a lo señalado sobre la ética que permea las profesiones, cabe decirse que esta no consiste en un “discurso intimista que intenta salvar la propia buena conciencia; se trata de un discurso público acerca de en qué consiste ser un buen profesional, cuáles son los límites y derechos que hay que respetar, los compromisos que hay que asumir y los deberes que hay que cumplir” (Hortal, 2004, p. 20). Una vez sentadas las bases en el momento cartesiano, con la emergencia del pensamiento positivista y científico, en donde el lugar que se le da al error y la duda se tornan inaceptables, y por tanto la condena a todo aquello que pueda dar expresión a la misma, la

subjetividad queda rezagada a un plano adyacente al registro del olvido, por cuanto esta es, en sí misma, la expresión más vehemente del error; contar con la subjetividad implica asumir la riqueza de los tamices de la duda y lo imprevisible; y es bien sabido que la ciencia, como productor de conocimiento, está en busca de la dilucidación de las leyes que rigen el campo de conocimiento al que se dedique, con lo cual adquiriera, por tanto, el estatuto de universalidad que valide semejante conocimiento para la comunidad científica.

En razón de lo anterior, este asentamiento de un discurso ético público tiene como fin justamente reunir bajo un mismo modelo a los individuos que componen determinados cuerpos o comunidades de profesionales. En este caso, la Psicología, al intentar introducir su saber en las exigencias de la cientificidad moderna, bajo el signo que la califica como una ciencia del comportamiento humano, ha debido pagar el precio de desdeñar la pregunta que apunta a dar un lugar a la inquietud de sí, lo cual se traduce, por tanto, en una omisión de la subjetividad y la singularidad que la anima. Caso contrario de lo que implicó las técnicas del cuidado de sí; por medio de la expresión *estética de la existencia*, Foucault intenta dar cuenta del fin eminentemente moral al que apuntaba la *epimeleia heautou*, pues con esta el sujeto colocaba bajo su dirección la extensión de su existencia, impregnándola de un determinado estilo y orientación que le confirieran un brillo especial, un modo particular de ser que permitiera la construcción de un sujeto dueño de sí mismo en relación con las *aphrodisia*, dando así a la vida un sentido y una forma bella. “La ética griega hace al individuo hasta cierto punto responsable de su manera de ser, y apela a esa asunción de la tarea de construcción del propio ser. En eso consiste una estética de la existencia” (Álvarez, 2015, p. 66).

En esta vía, esta apelación a la construcción del propio ser, a la conformación de un *ethos*, un carácter, a través de hábitos y una serie de técnicas y prácticas, será uno de los aspectos que justamente se perderá con el advenimiento del momento cartesiano, pues la ética ya no se revela como una *práctica* que se encuentra destinada a permitir que los sujetos puedan efectivamente constituirse como sujetos morales de su conducta, sino que, más bien, aparece como una forma de conocimiento que refiere a los deberes. Aquí, otra de las razones por las cuales el cuidado de sí, justamente, no encuentra una acogida en la lógica de los códigos de ética, pues el estatuto del deber supone la fijación de un sí mismo ya dado al cual hay que adecuarse, una moral a la cual el individuo ha de identificarse y, junto a esto, las normas, las acciones y procedimientos que posibilitarán la articulación entre los individuos y la moral. Se torna de este modo legítimo recordar que la ética del cuidado de sí se encontraba volcada hacia un *arte* de la existencia, en donde lo procedimental no ocupa un lugar privilegiado, y sí, más bien, la inquietud constante a propósito del ser, y la práctica que será necesaria para cambiarlo; además, el *sí mismo* al que refiere el cuidado no es un modelo situado en la realidad externa, sino a la actividad del alma, el alma será ese sí mismo del cual habrá que ocuparse. De este modo, al no recurrir al conocimiento científico para fundar la ética, esta se acerca más al esfuerzo estético del que ya se anotó algo anteriormente. Así, podría proponerse que, en oposición a la bioética, que encuentra una acogida y surgimiento en las ciencias de la vida, se encuentra una ética en tanto que *arte, estética* de la existencia.

Habiendo expuesto este elemento diferencial, habrá de añadirse además la influencia que el individualismo moderno y el discurso capitalista ha tenido sobre el pensamiento ético. Este individualismo habría adoptado diferentes formas a partir de momento históricos diversos. Como bien se ha visto, el “individualismo” que marcó la época helenística y romana estuvo fuertemente

marcado por algunos aspectos privados de la existencia, tales como las relaciones consigo mismo, y el interés que dedica el sujeto a ocuparse de sí. Para Foucault (2005), dicho interés no podrá entenderse a partir del reforzamiento de las autoridades públicas, sino, curiosamente, del debilitamiento de los marcos sociales y políticos. Ante este debilitamiento, los individuos, “menos fuertemente insertados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la filosofía reglas de conducta más personales” (p. 40). Lo anterior, resulta interesante en la medida que en la sociedad contemporánea se hace evidente, también, un cierto debilitamiento de las estructuras políticas y sociales, con todo, la manera en la que el pensamiento ético occidental ha respondido a esta situación no ha sido la de incentivar las posibles relaciones que los hombres puedan entablar consigo mismos, sino la formalización de comités de ética. De este modo, se ve entonces que bajo la categoría de individualismo se pueden conjugar realidades disímiles. En este sentido, es pertinente mostrar estas realidades cuya prominencia puede verse afectada a partir de los contextos históricos en que se mueven; conviene entonces distinguir, según lo expone Foucault, tres elementos indispensables para aprehender el modo en que el individualismo puede verse afectado. En primer lugar, la *actitud individualista*, en donde el valor que se le atribuye al individuo en su singularidad es absoluto, además, el grado de independencia que se le concede en relación con las instituciones y al grupo que pertenece es bastante marcado; en segundo lugar, la *valorización de la vida privada* esto es, “la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales” (Foucault, 2005, p. 41); y en tercer lugar, la *intensidad de las relaciones consigo mismo*, aquí se alude a los modos en que los individuos se ven convocados a tomarse a sí mismos como objeto de conocimiento y campo de acción con el fin de transformarse y corregirse.

Ahora bien, las características que asume el individualismo contemporáneo, bajo la incidencia del orden capitalista no puede soslayarse, pues este modelo contiene en sí mismo una de las causas de la crisis social actual. Este sistema no puede ser comprendido como un mero organizador de los modos de producción, sino que ha de atenderse también a la manera en la que su operación al interior de la cultura entraña consecuencias para la subjetividad misma. El capitalismo exige una experiencia de la individualidad en la que, a partir de la puesta en escena del cúmulo de objetos puestos en el mercado para la “satisfacción” de los individuos, intenta borrar todo rastro de límites o divisiones subjetivas, pues, ahí en donde el malestar del sujeto y la particularidad de su sufrimiento se hacen escuchar, y que pueden tomarse en tanto que invitación a conocer y ocuparse, el capitalismo propone la obliteración del malestar mediante el consumo constante de los objetos que pululan en el afuera para desdeñar la realidad de un malestar que es – parcialmente – de orden interno. De este modo, una promesa de felicidad inmediata vendrá a hacer el sueño que alimentará el capitalismo. Es por lo anterior que, todo indicio de alteridad y diferencia, siendo una expresión de la subjetividad que comporta una ruptura con cualquier estructura coercitiva, se verá reducida a “un mero deslizamiento entre fragmentos de lo que no cambia” (Ema, 2009, p. 233).

Es así que, mediante este rechazo a la alteridad, la individualidad, en términos de la soledad que experimentan los individuos, se verá en gran medida exacerbada, pues al no brindar un lugar al otro, en su diferencia, lo que queda es una relación con los objetos de consumo que prometen felicidad. “En este sentido, podemos decir que el tipo de relación que promete el capitalismo es un no-vínculo social, es sólo una mera conexión que conlleva al aislamiento” (Ema, 2009, p. 234). Esta incidencia en la dimensión de la subjetividad viene dada, a su vez, por la manera en que al interior de la sociedad se le ha otorgado un determinado privilegio al pensamiento de la

tecnocracia. En un momento específico de la época de la modernidad, y que encuentra su germen en el momento cartesiano, se produce un enaltecimiento de la razón que se objetiva en la especialización científica y técnica y en la organización burocrática empresarial y estatal. Este tipo de racionalismo burocrático, aparejado con el pensamiento capitalista, conllevará a una división del trabajo, un intento por responder a las exigencias de funcionalidad, eficacia y racionalidad productiva. Tal y como lo expresa Manuel Fernández del Riesgo (1990) “el racionalismo burocrático consistirá en una organización estable que posibilitará la cooperación eficaz entre muchos actores sociales” (p. 79), una cooperación que se desentenderá de la *vida privada*. En este orden de ideas, la conjunción entre lo que se podría denominar las “instituciones configuradoras de la sociedad moderna”, esto es, la producción económico industrial y el estado burocrático administrativo, han dado nacimiento a un estilo de vida marcado por lo social tecnologizado, lo cual abrió las puertas, de forma paralela, a un estilo de mentalidad caracterizado por un espíritu previsor y controlador en función de leyes científicas, “el predominio de esta mentalidad operativa se refleja en un empobrecimiento del pensamiento, que se reduce al razonamiento tecnológico [...] una racionalidad tecnológico-instrumental que cosifica y empobrece al sujeto humano” (Fernández, 1990, p. 80) en nombre de la eficacia y los fines de la producción.

Teniendo en cuenta lo anterior, esta racionalización que funge como el momento apoteósico de la lógica instrumental, impulsadas por el discurso científico y tecnológico, y que se desentiende de la posibilidad de otorgar un sentido profundo a la existencia y de los valores que han de impregnarle, dan lugar al establecimiento de la tecnocracia, en donde las relaciones que el sujeto pueda llegar a entablar consigo mismo será una inquietud prácticamente nula. El enaltecimiento de la dimensión del conocimiento efectivo y su desvinculación de lo que alguna vez pudo significar

una espiritualidad, más la estructuración social bajo el modelo industrial-capitalista, supone un desdén a propósito de la pregunta por la subjetividad, y ello viene dado por el hecho de que, en primer lugar, el saber que pueda elaborarse sobre sí mismo y por sí mismo cederá su lugar al saber técnico, un saber-hacer práctico que viene condicionado por las características intrínsecas de la sociedad moderna tecnificada y, en segundo lugar, al malestar que pueda llegar a emerger en la vida de los individuos bastará el ofrecimiento de los objetos de satisfacción provisionales puestos en el marco del mercado. Todo esto ha conllevado a que en occidente se adozca, precisamente, de lo que Foucault denomina como una *erótica*. Esta última exige la elaboración de una determinada relación con el cuerpo y los placeres; se carece de la forma y los espacios necesarios para que los individuos puedan dar un lugar a este modo de relación.

En suma, es posible advertir, según lo expuesto hasta acá, dos técnicas que caracterizan la realidad de occidente. En primer lugar, las técnicas de producción, las cuales permiten producir, manipular y transformar objetos, y, en segundo lugar, técnicas de poder, las cuales “determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos fines o la dominación y objetivan al sujeto” (Foucault, 1999, p. 445). Con todo, un tercer elemento o técnica sale al paso, y es el que se ha intentado mostrar a partir del pensamiento de Foucault, a saber, las técnicas de sí, las cuales permiten que los individuos, por sí solos o con la ayuda de otros efectúen cierto tipo de operaciones sobre sí mismos, sobre su cuerpo, su alma, sus conductas con el fin de transformarse y teniendo por objetivo – y esto es importante – lograr un estado de fuerza, de dominio, sabiduría o felicidad. Es importante este último aspecto porque vale la pena introducir la inquietud por la manera en que se actualiza este último tipo de técnica, teniendo en cuenta que, si bien esta última no adopta en la actualidad las particularidades de una *askesis*, esto es, “un conjunto de prácticas mediante las

cuales el individuo puede adquirir, asimilar la verdad, y transformarla en un principio de acción permanente” (Foucault, 1999, p. 460), podría pensarse que, bajo las nuevas modalidades de relaciones que permite el capitalismo, estas dimensiones de la relación con el cuerpo, la conducta y la felicidad denotan un cierto tipo de tecnología del yo; ya no bajo la forma de una actividad consciente, sino por medio de esta incidencia, cada vez más avasalladora, del modo de vida capitalista sobre la subjetividad.

En esta vía, el sociólogo inglés Anthony Giddens puede ofrecer algunos señalamientos de relevancia para considerar con mayor detalle lo anterior. De manera esencial, este autor señala que uno de los niveles bajo los cuales puede tomarse el análisis de la modernidad implica necesariamente la reflexión sobre las instituciones y, junto a las transformaciones que estas introducen en el campo social, ponderar su capacidad de asociación directa con la vida individual, el sí-mismo y la subjetividad, teniendo en cuenta siempre que las instituciones de la modernidad “superior” – término con el cual Giddens designa lo contemporáneo – se constituyen de manera nuclear por los componentes de la distribución y la producción capitalista. Así, bajo la lógica social moderna, los individuos están cada vez más expuesto a realizar la experiencia de reapropiación de sí mismos por efecto del sistema social en que se encuentran inmersos. “Los individuos se reapropian a sí mismos en la profundidad del sustrato donde comparecen las transiciones más decisivas de su vida o donde fatalmente han de tomarse decisiones” (Giddens, 2007, p. 40). Estos procesos de reapropiación, mediatizados por los sistemas abstractos, alteran tanto la relación con el cuerpo, como con el sí mismo y el aparato psíquico. El cuerpo aparece cada vez menos como un hecho extrínseco que se sustrae de la lógica del sistema social, para ser objeto de reflexión. “Lo que puede aparecer como un movimiento sistemático y global referido al culto narcisista de la

aparición corporal es, de hecho, una expresión de una preocupación más profunda por ‘construir’ y controlar el cuerpo” (Giddens, 2007, p. 41). En esta vía, el desarrollo de la ciencia y la tecnología aúnan las condiciones que permiten la introducción de un “secuestro de la experiencia”, en donde, a partir del acaecimiento de una relación instrumental con la naturaleza, la vida social tiende a separarse, cada vez más, de una naturaleza original, lo cual acarrea como efecto el desentendimiento con experiencias que cargan con profundas cuestiones y sentidos relativos a la existencia. “El secuestro de la experiencia significa que, para muchos individuos, es muy poco común y fugaz el contacto directo con sucesos y situaciones que anudan el espacio vital a las cuestiones de la moralidad y la finitud” (Giddens, 2007, p. 42). Lo anterior pone en evidencia el margen de incidencia que la contemporaneidad opera en la vida individual, y el estilo que van adoptando, si es posible, las tecnologías modernas del yo.

Según y lo trabajado hasta acá, puede afirmarse que la desestimación por la subjetividad en el campo de la ética viene dado por la estructuración que fue adoptando el pensamiento occidental a partir del momento cartesiano, aparejado con lo que significó el pensamiento positivista, más las características propias del sistema capitalista, la reflexión moral parece centrarse e inquietarse de manera prominente por el establecimiento de las normas, los deberes y la validez o justificación de los razonamientos morales que fundamenten dicha concepción. Si bien es cierto que el pluralismo moral de las actuales sociedades ha exigido una reflexión en donde se tengan en cuenta las riquezas culturales de las comunidades, el pensamiento ético occidental no por ello ha dejado de responder a los imperativos de universalidad que desde las reflexiones de Kant y Locke le han caracterizado. Es posible ver en Jürgen Habermas uno de los autores cuyas investigaciones se centraron en, precisamente, fundamentar una ética discursiva, la cual, sin abandonar las

pretensiones de universalidad que consideraba importantes, pudiera dar cuenta de su normatividad, esto es, una ética que no estuviera reducida a la instauración de normas sociales, sino a la justificación de dicha normatividad atendiendo a la nueva realidad social, en donde la desintegración de *La Razón* abrió paso a racionalidades locales que pudieran soportar el peso de la heterogeneidad cultural. Según y como señala Mardones (1990):

“si hay respeto por los diversos tipos de racionalidad también lo hay para las diversas formas de vida. El principio de universalización, en cuanto criterio formal de validez de normas sociales o de legitimación, sólo funda la moral o un principio moral, que sirve para orientarse ante las cuestiones de justicia social” (p. 36).

Aquí resulta pertinente recordar que los comités de ética, que encuentran su expresión y operabilidad al interior de las profesiones como la psicología, no se sustraen de esta lógica, pues estos también son el producto de este devenir histórico en lo concerniente a las sociedades moralmente pluralistas, y que el título de ética con el cual se intentan presentar ante la realidad, es un signo de la atención que intenta prestar a las particularidades de las comunidades en donde se asienta, y no a las de la subjetividad, en términos de aquello que se constituye como lo más íntimo y singular en cada persona. Puede afirmarse, en este sentido, que el modo en que manobra este modelo de la ética se centra más en los aspectos de orden procedimental con los individuos, que en la acogida de la singularidad.

Capítulo 3. Ética del psicoanálisis

Después de haber analizado la lógica del paradigma ético deontológico en su relación con la disciplina psicológica, y de haber expuesto el estatuto moral que lo atraviesa, en el presente capítulo se propone ahondar en la significación que se le da a la noción de ética dentro del discurso del psicoanálisis; esto con el ánimo de entablar un diálogo entre ambas maneras de percibir su inquietud por este tema y, a su vez, enriquecer el marco de reflexión en el cual se adentra la presente investigación. Cabe mencionar además que también se intentará mostrar los elementos diferenciales que distinguen la ética del psicoanálisis de lo que significó la ética del cuidado de sí, pues, si bien es posible identificar algunas semejanzas en la relación que aquella guarda con esta, no parece posible reducir ninguna perspectiva a las condiciones intrínsecas que las caracteriza en su especificidad.

En esta vía, uno de los elementos a distinguir en primera instancia en la relación que guarda la ética del psicoanálisis con el cuidado de sí, será este propósito, situado como uno de los ejes orientadores de las técnicas de sí, de alcanzar el dominio de sí mismo. El psicoanálisis no propone como meta ningún estado de “fuerza” yoica contra las pasiones, a pesar de que estas últimas se constituyan como objeto de inquietud al interior de su práctica, en la medida que tocan con la realidad del *goce* y del *deseo*, conceptos que se explicarán más adelante. En este sentido, y según enseña Lacan (1981), “el ideal del análisis no es el completo dominio de sí, la ausencia de pasión. Es hacer al sujeto capaz de sostener el diálogo analítico, de no hablar ni demasiado pronto, ni demasiado tarde.” (p.14). De lo anterior puede desprenderse un breve señalamiento, implícito, de que el psicoanálisis, no remitiendo a este estado de señorío sobre sí mismo, sí alude, por otro lado, a una ética del *bien-decir*, una práctica en donde el uso de la palabra cobra un valor sumamente

elevado. Con todo, este aspecto aún no será tratado. Antes, se propone abrir paso a la inquietud que apunta saber ¿qué diferencia puede situarse al interior de lo que significa una ética orientada por el paradigma de la deontología y una ética del psicoanálisis? Para iniciar, se dará paso a dilucidar esta inquietud.

3.1 Entre una ética del deber-ser y una ética del deseo

“Así, ando vacilante del deseo al goce, y en el goce suspiro por el deseo”

(Goethe, 2014, p.174)

Como bien se ha podido constatar a partir de la evolución histórica del concepto de ética, esta culmina entronizando una relación con el deber y la normatividad a partir de pensadores como Locke y Kant, filósofos que, por lo demás, se encuentran inscritos en el centro del espíritu que impulsó el momento cartesiano. Es así que, bajo esta óptica, la ética contemporánea no se sustraerá de esta herencia filosófica e intelectual que le viene dada desde el siglo XVII en adelante, permeando en la actualidad la ética de las diferentes profesiones y disciplinas, en donde, como se ha visto para el caso de la psicología, el deber-ser en tanto que sí-mismo exterior al cual habrá de articularse todo individuo, aparece como la forma privilegiada de hacer aparecer el estatuto de individuo ético. No obstante, en oposición a esta dimensión del deber y la norma, es posible encontrar en el discurso del psicoanálisis, y en aquello que constituye su práctica, una reflexión alternativa al problema de cómo concebir la ética y, de manera esencial, su relación con la subjetividad.

La ética del psicoanálisis, a diferencia de la ética deontológica en donde se pone en juego la dimensión de los ideales, no supone la obediencia y fidelidad a una serie de principios morales

establecidos como un conjunto de orientadores de la práctica tanto clínica como de otra índole, y que sirven, además, ya no sólo para un determinado grupo de individuos que forman una comunidad o disciplina específica, sino a todo un haz de saberes y profesiones. El psicoanálisis, por su parte, atenderá a la subjetividad dando un lugar al *sujeto*. Aquí, con el concepto de sujeto no se alude al hombre en tanto que individuo, esto es, como ser in-dividual; la palabra individuo, etimológicamente, proviene del latín *individuus*, que significa indivisible, sin división. Por el contrario, cuando se habla de sujeto, este refiere a la emergencia de lo más singular que hay en la subjetividad, aquello que siempre aparece como una pérdida de esta condición de unidad característica del individuo y que, por tanto, entraña ya una división. No hay, entonces, que entender al sujeto como un “todo”, pues este sólo aparece, justamente, cuando en el individuo se opera un déficit en su relación con lo universal y lo general.

Teniendo en cuenta lo anterior, el psicoanálisis, en lugar de privilegiar la instauración de los deberes a los cuales todo individuo ha de ceñirse, pondrá el acento en la relación que el sujeto guarda con aquello que para él se configura como causa de sufrimiento, y que es susceptible de ser traducido como *Goce*. El goce no ha de confundirse con la relación que pueda sostenerse con un objeto que produce dicha, placer o felicidad, sino como la relación con una satisfacción que no es, en su esencia, asumida por parte del sujeto como tal, y que deviene, para la conciencia, como mortificación, sufrimiento y malestar. Ahora bien, si se acentúa esta relación entre el sujeto y su goce, es para acompañar al sujeto en la invención de un saber-hacer con lo que es para él causa de malestar, invención que estará animada por la fuerza del *Deseo*, y que adviene como aquella barrera puesta al goce.

En esta vía, estos conceptos de sujeto, goce y deseo resultan imprescindibles para pensar la experiencia ética que propone el psicoanálisis, pues el lugar y valor que cada uno ocupa como eje

para comprender de manera aproximativa la subjetividad humana es harto invaluable. Como se mencionó anteriormente, estas nociones de goce y deseo tocan a la realidad íntima de las pasiones, empero, cada una de ellas de manera diferente. El deseo, por un lado, “entendido como perseverancia en la perspectiva de hacer de la vida algo que tenga esplendor [...] la pasión del deseo se orienta en el sentido de una construcción vital ordenadora” (Gallo, 2016, p.31) y el goce, por el otro, comprendido como un empuje a una “desestructuración que hace palidecer la vida” (Gallo, 2016.). Así, mientras el deseo se constituye en una fuerza que tiende hacia la vida, el goce será una fuerza opuesta, que busca más bien su realización en los bordes de su encuentro con una satisfacción mortífera, que alimenta la inanidad del deseo y sume al sujeto en un hastío por la existencia.

Mencionar estos aspectos, relativos a la manera en que la criatura humana se relaciona con algo que se configura como un exceso, que comporta un daño y dolor para él mismo, es importante teniendo en cuenta que pone de relieve una dimensión de la ética que se sustrae por completo de la lógica de deber moral. Pues si bien, cuando se alude al deber moral, se alude, además, a la razón como el registro que fundamenta todo consentimiento a seguir el deber, no obstante, la lógica del goce implica tener en cuenta aquello que no se articula con facilidad a los cánones de la razón, pues su naturaleza es precisamente la de ir más allá de la ley, manifestándose en el orden de los excesos sin regulación y el sufrimiento concomitante. Es también por esto que el sujeto del psicoanálisis no es el sujeto de la razón filosófica, sino el sujeto del inconsciente, en donde el mal de la pasión en el orden del goce no se rechaza, sino que se le da un lugar con el fin de analizarlo, apostándole a un deseo por saber algo de aquello que agobia al sujeto y que es portador de una fuerza avasalladora que, las más de las veces, puede más que la instancia psíquica del yo.

Para el saber psicoanalítico, la ética apunta con vehemencia a este aspecto de orden interno que es la subjetividad, pues es sólo a partir de la manera en que un sujeto se relaciona con el otro, la ley y los propios actos, que se puede saber algo de la constitución del sujeto ético. Decir constitución y no etapa resulta pertinente en este punto, pues a diferencia del individuo, el cual se desarrolla y está en un proceso continuo de adaptación a la realidad externa y el ambiente, la dimensión en la que se toca la realidad del sujeto apunta a tener en cuenta que la ética no se conjuga con una “función que se desarrolla y perfecciona” y brinda acceso a estadios más elevados de eticidad (Gallo, 2017, p. 48), sino con una construcción singular por parte del sujeto que asume el compromiso de hacer frente con su deseo y responsabilidad a aquello que puede ser causa de graves malestares tanto para sí mismo, como para el otro. En razón de lo anterior, la ética no será algo a lo que pueda accederse fácilmente mediante capacitaciones, cursos o seminarios, porque la ética, desde la perspectiva psicoanalítica “tiene el estatuto de una exigencia interna, diferenciada de las exigencias externas de la ley de la ciudad, de los modelos pedagógicos, los protocolos y los manuales de convivencia” (Gallo, 2017). La vigilancia y control efectuada por agentes externos como la ley y las normas son elementos que cumplen una función particular al intentar velar por un orden establecido; esto puede generar, en consecuencia, individuos que se adecuen a tales normas y principios de conducta; con todo, ello no aporta nada a propósito de las particularidades con que el sujeto guarda una determinada manera de relacionarse con la ley, ni con la ética singular que impulsa al sujeto. La ética, aquí entonces, no se reduce a una obediencia a la ley ni a la moral, sino que busca el advenimiento, por parte del sujeto, a ocupar un lugar, por medio de su saber y su deseo, allí donde la sustancia del goce y la pulsión ¹ se manifiestan de manera calamitosa en la

¹ Aquí por el concepto de pulsión debe entenderse la tendencia humana a conseguir un más allá del placer y la satisfacción, el cual rebasa los límites que el organismo y la biología imponen. A pesar que el concepto aparece aquí en una relación estrecha con el de goce, no deben tomarse como significando lo mismo. El goce, en su

subjetividad humana. Lo anterior, Lacan (1985), siguiendo a Freud, lo expresará de la siguiente manera: “Allí donde ello era, allí como sujeto debo advenir yo” (p. 843); lo cual es una manera de enunciar el deber que tiene el sujeto de conquistar un lugar ahí en donde su voluntad, su decir y su interrogación se ven desplazadas por una fuerza que, habitando en el propio sujeto, introduce una perplejidad, resquebrajando la unidad de la conciencia. Con todo, no ha de comprenderse aquí que, con el advenimiento del sujeto en el registro del ello se ha de efectuar la restitución de la unidad, sino, más bien, la emergencia de un sujeto ético dispuesto a asumir eso de lo que no quiere saber, y de lo cual se hace responsable.

De este modo, se puede constatar que para el psicoanálisis no se trata de adecuar al sujeto a los fines impuestos por parte de la cultura, la familia o la sociedad, pues, a pesar que las relaciones con estos aspectos sean importantes, lo que adquiere una relevancia notable al interior del dispositivo clínico que ofrece el psicoanálisis es el esfuerzo por parte del sujeto de producir un saber y una invención propias que le permitan saber-hacer con eso que se manifiesta en tanto que innominado bajo el signo del goce. Freud (2010) plantea lo anterior al aludir a la ética del analista de la siguiente manera:

“nosotros los analistas, nos proponemos como meta un análisis del paciente lo más completo y profundo posible, no queremos aliviarlo moviéndolo a ingresar en la comunidad católica, protestante o socialista, sino enriquecerlo a partir de su propia interioridad devolviéndole a su yo las energías que por obra de la represión están ligadas en su inconsciente, inaccesibles para él, así como aquellas otras que el yo se ve precisado a malgastar sin título alguno en el mantenimiento de las represiones” (p. 240)

relación con la pulsión, puede entenderse como un “resto”, el saldo que queda del movimiento pulsional alrededor del objeto de satisfacción.

En esta vía, habrá que precisar además que esta manera de percibir la ética en su relación con el deseo también toca a la intimidad del analista, pues este también ha de responder con su deseo en todo escenario en donde su subjetividad y su práctica se pongan en juego. Cuando se dice que el campo del deseo concierne al analista mismo, se señala que es en la posición de deseante que un analista debe conducirse en su relación con la diversidad de aspectos y dimensiones que le atañen en su existencia, sin que por esto se vea llevado a confundirse con la encarnación de un ideal. “Preservar el deseo, aunque su relación con la falta nos haga sufrir, es un deber que tenemos los analistas” (Gallo, 2017, p.157). Aquí el plano de la falta refiere al hecho, de orden estructural, de que el ser humano, en lugar de existir en un estado de completud constante, plétora de dicha y sosiego, se haya atravesado por un estado de insatisfacción que puede animar, tanto la abolición de la falta-en-ser, de forma ilusoria, por medio de la satisfacción pulsional mortífera, como la creación y construcción de un deseo singular que posibilite una apertura a servirse de la insatisfacción incrustada en la subjetividad para conducirse a lo largo de la vida. Esto es un equivalente de lo que el filósofo Baruch Spinoza denominó como el *Conatus*, un esfuerzo de cada cosa por perseverar, por “persistir en su propio ser, esto es, de mantener actualizada su propia esencia” (Sprigge, 2009, p.103), siendo la susodicha esencia, para el psicoanálisis, la falta, el vacío, la incompletud y división por medio del deseo.

Si bien la falta no es algo que se pueda extirpar al modo de un mal que habita el organismo, sí es algo susceptible de ser aprehendido mediante una elaboración de saber que permita conocerla, y a su vez, conocer la manera en que el sujeto ha llegado a entablar una relación, mediatizada por el goce y la pulsión, con esta. A partir de lo anterior puede designarse como un fin del dispositivo clínico, inscrito en la ética del psicoanálisis, este empeño por hacer valer

el deseo del sujeto como fuerza que obtura el suicidio lento que entraña la incidencia del goce en la vida de este, y lo anterior, en primer lugar, invitando a hablar al sujeto, justamente, de la condición pulsional que lo atraviesa, pues la pulsión es aquello que no habla, sino que actúa, aparece súbitamente como un acto que no se traduce en el orden de la palabra, de la práctica lenguajera a la cual invita el psicoanálisis, sino que se sustrae de todo esfuerzo por ser traducida a la linealidad y temporalidad del lenguaje, para salvaguardar la lógica de la inmediatez que la empuja, y el espíritu que conjura la demanda de satisfacción aquí y ahora. Es en razón de lo anterior que la ética del psicoanálisis también puede concebirse como una ética del bien-decir, pues, en tanto que es mediante la palabra que se puede saber y traducir algo de la pulsión que retorna como sufrimiento, del goce como saldo de insatisfacción que yace cifrado en el cuerpo y lo inconsciente, impoluto por el campo de la palabra, sólo mediante el uso del registro de lo simbólico, esto es, el lenguaje, será posible reducir el cuántum de goce que habita en el cuerpo, y que aguarda ser recuperado mediante la elaboración de un saber sobre lo inconsciente. “La relación de la palabra con el goce es lo que hace del psicoanálisis una ética del bien-decir” (Braunstein, 2006, p.179). Esta relación entre el goce y la palabra resulta fundamental para el psicoanálisis y su ética, por cuanto, bajo el aforismo Lacaniano de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, se comprende que sea sólo, en tanto que se deje al sujeto hablar, que se pueda descifrar algo del goce, y si se pretende *descifrar* es porque el goce yace, en primer lugar, cifrado, escrito como un misterio que aguarda ser *significado* por el sujeto que adviene ahí donde él no era. Por tanto, “lo que se dice es el goce pero el goce, propio del decir, desaparece en el dicho, queda olvidado, es un resto perdido porque pasa por la batería significante de la lengua que lo lleva a cargarse de sentido” (Braunstein, 2006, p. 180). Y sólo es proclive a cargarse de sentido en la medida en que el dicho se dirige al lugar del otro, del

analista, como un discurso articulado, en donde lo que se articula no vale tanto como lo que produce una desarticulación, una hiancia en el discurso, pues ahí es donde yace el sujeto, dividido, al cual habrá de dársele su lugar.

De lo abordado hasta aquí, es posible colegir cómo dentro del dispositivo analítico encuentran una relación estrecha la palabra, el sujeto, el goce y el deseo como elementos que dan lugar a repensar una experiencia ética que se distingue de la experiencia moral. El deseo, como se ha visto, aparece como esta barrera puesta al goce, goce que induce al sujeto a reencontrar una satisfacción que para el yo es sentida como sufrimiento, pero no para lo inconsciente, y que puede arrastrar hasta el extremo de consumir en la muerte, en donde el sujeto se extingue, la abolición de la falta. Luego, todo este esfuerzo por introducir el deseo como barrera al goce se verá atravesado por el uso de la palabra, porque “es el lenguaje mismo el que borra el goce” (Miller, 2010, p.263) por medio de un ordenamiento del discurso capaz de producir efectos de sentido y de verdad en los dominios poblados por las manifestaciones de *no-saber* del analizante. El deseo será entonces esa vía que habrá que inventar para, por un lado, obliterar la repetición de lo desagradable encarnado en el lugar del goce y, en segundo lugar, incentivar una apertura hacia lo inédito y lo sorprendente que coadyuven a la transformación del sujeto.

Ahora bien, en torno a esta dimensión de la falta, Lacan ha elaborado una reflexión abundante. Este designará la falta con el término de *La Cosa*, noción con la cual ocupa el lugar que designa un cambio, efectuado desde el pensamiento Freudiano, realmente revolucionario en lo concerniente al pensamiento ético en occidente. La ética del psicoanálisis se distingue verdaderamente de la lógica de los códigos morales y deontológicos en la medida que se atreve a subrayar con vehemencia su compromiso con la singularidad de cada subjetividad, de cada

sujeto que desnuda su relación con el sufrimiento en el dispositivo clínico. Su construcción teórica lo aleja de la necesidad de acoplarse a los imperativos morales culturales, para acentuar “la búsqueda siempre y en todos de ese núcleo *particular* que es para cada hablante la relación articulada del goce y el deseo” (Braunstein, 2006, p.301) compeliendo a la práctica misma del psicoanálisis a crear el inconsciente en cada experiencia inaugural de nuevos saberes, relaciones y sufrimientos particulares. No habrá un *bien* común y para todos al cual articularse, ni tan siquiera un técnica analítica, pues el analista ha de hacerse a su propia técnica con los breves señalamientos que encuentra aquí en Freud, allá en Lacan o en cualquier otro que, a partir de la formalización de su propia experiencia con su inconsciente, se anime a brindar algunas puntualizaciones, no a propósito de lo que sirve y es bueno, sino a propósito de lo que sirvió y fue bueno para *él*. Su propia forma de hacerse a una técnica que le permitiera maniobrar por los intersticios, provistos por las palabras, de su inconsciente. No entonces un bien común, sino una forma del bien que va en contra del pensamiento moral occidental, y que pivota alrededor de esta noción de Cosa acuñada por Lacan, para señalar un campo de la experiencia moral desdeñada por la ética tradicional, esto es, el problema del mal.

3.2 El lugar del bien y la verdad

Después de haber mostrado cómo la ética del psicoanálisis se inscribe más en una del deseo y el bien-decir, en lugar de una ética universal que sirva para todos de la misma manera, en el presente apartado se pretende explicitar por qué la reflexión ética del discurso psicoanalítico comporta un cambio radical y una ruptura en su relación con las éticas tradicionales, esto en razón de que, en tanto el objeto de reflexión de la ética por antonomasia es el bien, el

psicoanálisis descubrirá que ese bien puede ser negado muchas veces en nombre de otro “bien” que, en lugar de producir un efecto de bonanza y tranquilidad, martiriza y carcome la conciencia, retorciéndola sobre sí misma, encerrándola en un dolor que no halla fuga, porque en lugar de estar acompañado por el otro, se manifiesta en la soledad. Son las palabras de Lacan (1988) una referencia a lo anterior, al plantear que “el bien, como lo que fue el objeto de elucubración de toda ética puesta en la meditación filosófica, la piedra filosofal de todos los moralistas, es negado cabalmente por la doctrina freudiana” (p. 120). Esto ya podrá haber sido colegido de manera superficial por el abordaje que se hizo de la noción de goce, y las implicaciones que tiene para la vida la condición pulsional de la criatura humana. Con todo, su exposición debe confesarse insuficiente en razón de su opacidad para señalar con precisión el viraje singular que comporta la ética psicoanalítica. Por tanto, es menester continuar indagando por su especificidad.

Aquí la experiencia del bien, en el campo del psicoanálisis, no apunta a la inscripción del sujeto en determinado *éthos*, o costumbre, a la manera en que es pensado esta última por Aristóteles. No es este Soberano bien, “punto de inserción, de atadura, de convergencia, donde el orden particular se unifica en un conocimiento más universal” (Lacan, 1988, p. 33), al que apunta la ética del psicoanálisis, sino un bien determinado por su inserción en una subjetividad que lo singulariza, y que lo aleja de cualquier pretensión por afiliarse al sujeto al bien cultural, de la sociedad, en suma, al Otro².

² El Otro, con mayúscula, se distingue del otro, con minúscula, en la medida que el otro refiere al semejante o prójimo; mientras que el Otro alude a aquello que funge como la Ley, regulador o ordenador, como el estado. No obstante, cabe precisar que esta noción de Otro no es unívoca, pues puede adoptar diferentes matices a partir del lugar en que se la conjuga. Por ejemplo, para el neonato, el lugar del Otro está ocupado por la madre y el padre.

Ahora bien, el giro Freudiano al respecto de este bien que se distingue del Soberano bien, supone un cambio de perspectiva, pues un descubrimiento del psicoanálisis, que entraña notables consecuencias para la clínica, indica que muchas veces lo “malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento” (Freud, 2012, p.120). A partir de lo anterior, se comprende, junto a lo explicitado en cuanto al goce, que al interior de la criatura humana puede resguardarse algo que, en lugar de empujarlo hacia el bienestar, efectúa un empuje hacia el punto contrario; que en lugar de provocar el deseo hacia algo que posibilite el sostenimiento de la vida, puede invocar la búsqueda de algo que se experimenta como placentero pero que es moralmente catalogado como algo malo, aberrante, abyecto y que trae consigo una carga de sufrimiento. Esta es, precisamente, la originalidad de la experiencia analítica en su relación con la ética, pues demuestra que el ser humano, además de querer el bien para sí, puede querer un mal como si fuera algo que le hace “bien”. Esto encontrará un lugar al interior de la práctica clínica del psicoanálisis, por cuanto, como se ha visto, se intenta que el sujeto pueda aprender a saber-hacer, maniobrar con aquello que, una vez se revela como un poder avasallador, arrastra al sujeto a un campo imposible de acceder que es el de la Cosa, la cual es encontrada como la paradoja ética de la que aquí se trata.

En concordancia con lo anterior, dilucidar el sentido de la Cosa comporta cierto grado de dificultad en razón de que su emergencia, o más bien, su inmanencia – ya se verá por qué – se encuentra relacionada o entrelazada con otros conceptos y fenómenos sin los cuales su sentido puede verse, no opacado, más sí seriamente reducido en su riqueza original; sin embargo, se realizará aquí una aproximación que permita cernir lo esencial de su puesta en juego en el aparato teórico del psicoanálisis para pensar su práctica. Habrá que introducir, en primer lugar, que la relación que mantiene el neonato con su primer objeto de satisfacción (aquello que hace

de madre) acarrea problemas muy finos y necesarios para la introducción del mismo en la vida humana. El pequeño, al experimentar una relación de naturaleza simbiótica con este objeto que considera propio, formando el carácter de unidad con el mismo, se verá severamente perjudicado cuando atisbe el crepúsculo que le anuncie su separación de este objeto que creía era él mismo. La señal de su división en la relación con el objeto inaugura la experiencia de la falta, como un *resto* que queda de ese cuerpo, ese objeto de satisfacción perdido para siempre. Y se haya perdido para siempre gracias a ley de la interdicción del incesto (la prohibición a volver a lo que hacía de madre en el sentido de retornar a la unidad), la cual se encuentra mediatizada por el lenguaje, es decir, una vez se introduce el registro de lo simbólico en la vida psíquica del pequeño, se delinearán los límites que separarán el nivel del lenguaje con lo que Lacan llama lo *real*, esto es, lo que está fuera del lenguaje, de su significación, de su alcance, lo cual imposibilita el retorno al estado de supuesta unidad en que se encontraba el neonato. Es así que la Cosa queda como un resto, no que emerge, sino que queda sumido en la dimensión de lo real en tanto que fuera del campo de la palabra, siendo ese estado de satisfacción primordial una suerte de imán que jalona al sujeto a reencontrar el estado idílico en que alguna vez se encontró, pero que se haya perdido para siempre, justamente porque el lenguaje imposibilita su acceso. En este sentido, se tiene “la Cosa como un real puro, anterior a toda simbolización, exterior a todo intento de aprehensión, borrada para siempre por cualquier palabra, núcleo de imposibilidad encerrada como lo más íntimo y lo más inaccesible al sujeto” (Braunstein, 2006, p.80).

De este modo, se comprende por qué la Cosa es un efecto del lenguaje y la ley de la interdicción del incesto, pues de no ser el registro de lo simbólico ensamblado en la vida del niño, nada se podría saber de la Cosa, y nada incitaría a la recuperación del mismo, pues todo

el esfuerzo de la pulsión se haya dirigido a recobrar dicho estado, “la tendencia a la Cosa es la pulsión de muerte como destino final de todos los afanes humanos” (Braunstein, 2006, p. 81). De ahí que la prohibición al incesto cobre todo su valor, pues el retorno al estado de completud cercenaría la posibilidad de producir demandas dirigidas al Otro. Según Lacan (1988) “el deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda” (p.85), y, por tanto, de la falta-en-ser, la cual posibilita que el humano se constituya como un ser del lenguaje, en lugar de un ser para la muerte. Un ser del lenguaje que por su falta estructural siempre será insatisfecho, pero al menos vivo, ¡he ahí, el atractivo de la falta!, y el carácter menesteroso que asume el deber de protegerla mediante el deseo.

En razón de lo anterior, para el psicoanálisis, no habiendo un Soberano Bien, en tanto que objeto que habilite un estado de sosiego y bienestar, sí existirá la Cosa, el objeto absoluto del deseo, el cual aparece como un bien que puede entrañar en sí mismo tanto una potencia para la vida, como también para la muerte. “Pues bien, el paso dado [...] por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien – que el Soberano Bien, que es *das Ding*³, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien.” (Lacan, 1988, p.88). La Cosa es eso que existe, pero como un objeto ajeno, no reconocido, extraño, *extimo*, esto es, como lo que habita en una tierra extraña que yace en el interior del sujeto. Es el bien en donde se espera recuperar ese goce perdido, arcaico y prehistórico que sólo puede desembocar en la extinción del sujeto. Este es el gran viraje en torno al pensamiento ético que produce el psicoanálisis.

³ La Cosa

Ahora bien, frente a este elemento, el problema que implica computar en la balanza de la tendencia humana a la búsqueda de la felicidad y lo bueno, el hecho de que el ser humano puede preferir algo que conlleva a su propia extinción, lleva a Freud a preguntarse qué es lo que posibilita en la vida del pequeño, sumarse y aceptar la instauración de lo bueno socialmente aceptado en su vida anímica. A lo anterior, el padre del psicoanálisis dirá que la dimensión del amor cobra aquí el sentido de fungir como un mediatizador de la conciencia moral que pasará a instalarse en la vida psíquica del pequeño. El niño, al sufrir su condición de abandono y desamparo originario, se ve llevado a depender de manera absoluta del Otro en sus primeros años, y al percibir que, de no inscribirse en eso que para el Otro es bueno, puede perder la atención y el amor del mismo, poniendo en riesgo su propia existencia, no le queda otra salida que aceptar dicha circunstancia. Es el amor entonces, y el miedo a su pérdida, el mecanismo que posibilita la operabilidad de la conciencia moral y el sentido del deber.

Teniendo en cuenta lo abordado hasta acá, ya se puede entrever con mayor claridad el fracaso al cual apunta el destino de intentar articular al sujeto a la lógica de deber-ser o los ideales. Es que en la clínica psicoanalítica se trata de brindar un lugar a aquello que no se adapta a ningún bien social o cultural, sino que se manifiesta por su carácter conflictivo con el ideal de bienestar, y, además, asocial, en la medida que se experimenta en la soledad. “La atracción paradójica que algunos seres humanos experimentan por el dolor, el riesgo y lo peligroso, marca un corte con la supuesta aspiración natural del ser humano hacia el bienestar y lo constructivo” (Gallo, 2016, p.119), el goce genera un efecto de perplejidad para la ética moderna porque su lógica escapa a los marcos de esta última para pensar lo humano. Esta perplejidad que produce el goce no se restringe al asombro por parte del Otro, sino también por

parte del sujeto que, en la clínica, encuentra algo de su verdad que yace latente en el lugar del goce.

Aquí resulta pertinente introducir que la verdad de la que se trata para el discurso del psicoanálisis no es una verdad universal, sino una singular que concierne al sujeto. No es una verdad que remita a atender a una ley superior, sino una que pueda funcionarle al sujeto, de manera provisoria, en tanto que esta puede cambiar, y animarlo a seguir produciendo un saber sobre lo inconsciente, a la vez que, al seguir permitiendo la producción de saber, más se acerca el sujeto a una verdad de la que puede no querer saber más por la cualidad ominosa que empieza a adquirir dicho saber. De este modo, según Lacan (1988), “si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una libertad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad particular” (p.35). Así, si se dice que es una verdad que se encuentra cobijada en un punto de ocultamiento, ello da a entender que se trata de una verdad que hay que desvelar, y que se descifra en la medida que pasa por el lenguaje, y otorga sentido a aquello que pudo haber sido reprimido por causa de un acontecimiento que quedó resguardado en el orden de lo traumático. La verdad, al tener que pasar, por necesidad, por el diafragma de la palabra, encuentra una correspondencia con el orden del relato, la historia, aquello que se cuenta. Sin embargo, la verdad que se espera produzca en el analizante no es una en donde este salga impoluto en lo referente a su decir. Mientras el sujeto se cuenta, encuentra tropiezos, trastabillea en su discurso, ubicando las zonas en donde se abre paso la irrupción de lo real. Estos son los signos de una verdad diferente, que, en lugar de proteger la continuación ordenada del discurso, apuntan en otra dirección, señalando nuevos rumbos que permitan la producción de sentido y la reducción del goce.

Con lo anterior, es pertinente agregar que fue Freud quien, en su encuentro con las histéricas de finales del siglo XIX, deja hablar la verdad, el sentido que se encontraba oculto en el síntoma, y que fue rechazado por el saber médico porque tales síntomas no encontraban una correspondencia en el organismo, el aparato biológico de quienes sufrían y que los médicos consideraban un engaño. Fue en el esfuerzo por escuchar lo que tenían por decir los sufrientes, por renunciar al saber médico del cual era portador, y entregárselo a las histéricas, que se encuentra la razón de que Freud descubriera ese saber insabido, portador de un sentido tan grave para el sujeto, que de seguir represado, sin condiciones para desplegarse, es susceptible de sumir al sujeto en la lógica del goce y el exceso, un sufrimiento de gran envergadura. Con todo, esto no quiere decir en absoluto que, el sujeto, al producir su verdad, quedará librado del goce y el sufrimiento, elementos inherentes a la existencia, pero sí que gozará menos, y que al menos saldrá con nuevas formas para maniobrar con lo real del sufrimiento.

En este sentido, esta verdad singular del sujeto encuentra una relación estrecha con lo que Freud denominó las *formaciones del inconsciente*, esto es, los sueños, los lapsus, los actos fallidos y los síntomas. Son campos o manifestaciones en donde la verdad del inconsciente habla sin que la instancia psíquica del yo participe como causa, por eso sorprende y en ocasiones, debido a lo sorprendente que puede parecer esa verdad inconsciente, se rechaza, “una verdad de la que la suerte de todos es rechazar su horror” (Lacan, 1985, p.847), pero ante la cual el analizante habrá de tener el coraje de advenir, de no arredrarse ante la perspectiva de la falta que lo causa.

Le ética del psicoanálisis, como se mencionaba con anterioridad, puede prescindir de una coyuntura a la normatividad y la ética en tanto que universal, gracias, en parte, a su formación teórica y epistémica, pues en razón del saber que ha logrado formalizar a partir de su encuentro

con el otro en el dispositivo clínico, puede autorizarse a conducirse de manera diferente ante las demandas del Otro que, en lo concerniente a la contemporaneidad, parece privilegiar los métodos masivos de intervención a propósito de la salud mental, y esto porque tales procedimientos abrazan a un mayor número de personas, a pesar de que en cuanto a la subjetividad, la relación con la verdad, el goce y el deseo no se interroga nada.

3.3 El valor de la episteme

Según y como se mencionaba, el valor que cobra el constructo epistémico del psicoanálisis comporta tal relevancia al interior del mismo que, existiendo en función de pensar una práctica que debe lidiar con lo imposible, esto es, la pulsión⁴, logra ocupar una posición que le permite responder de forma diferente por su acto analítico, clínico. Ya Freud, en su texto *puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, de 1915, justifica y otorga un fundamento epistémico a la exigencia de no ceder ante las demandas morales de su tiempo en nombre del buen desarrollo de la terapia analítica según algunas reglas del arte que implica psicoanalizar. Ante la embrollosa situación, que pone en consideración de sus lectores, de encontrarse en un desconcierto singular por las señales de enamoramiento que algunas de sus pacientes le dirigían con sobrada insistencia, se interroga sobre las vías alternativas que vale tomar para salir airoso de tales acontecimientos sin acometer contra la necesidad de proseguir el análisis. ¿De qué modo debe obrar el analista ante tamaña circunstancia, sabiendo que la cura debe proseguir

⁴ Según Freud, existen tres disciplinas imposibles, aquella que exige el acto de gobernar, la de educar y psicoanalizar. Esto no porque desempeñar tales ejercicios sea imposible, sino porque deben lidiar con aquello que resulta imposible de gobernar, educar y psicoanalizar, a saber, la pulsión.

bajo la condición de esta transferencia de orden erótica, que puede tanto paralizar el trabajo analítico como volcarlo hacia el centro de su actividad? Pues bien, en verdad resultaría muy fácil ceñirse al buen sentido de la moral cultural, y afirmar, de forma hipotética, como lo hace Freud (1991), diciendo que:

“el analista jamás tiene derecho a aceptar la ternura que se le ofrece ni a responder a ella. Y que, al contrario, debería considerar llegado el momento de abogar ante la mujer enamorada por el reclamo ético y la necesidad de la renuncia, conseguir que abandone su apetencia y, venciendo la parte animal de su yo, prosiga el trabajo analítico” (p.167).

Sin embargo, Freud confiesa, de forma muy satisfactoria por lo demás, que su obrar no ha de verse envuelto ni mezclado con las exigencias morales del Otro, y esto, en primer lugar, porque sus consideraciones teóricas no están dirigidas a los legos del discurso analítico, sino a aquellos que tienen que vérselas con problemas serios al interior de su práctica, viéndose por ello en la feliz situación de reconducir el imperativo moral a su origen, para sustituirlo por unos “miramientos de la técnica analítica, sin alterar el resultado” (Freud, 1991, p.167). En segundo lugar, con mayor vehemencia ha de señalar la disolución de cualquier intento por exigir la sofocación de las mociones pulsionales intempestivas que han emergido en el aparato anímico del analizante, por cuanto obrar de semejante manera no corresponde al obrar analítico, sino a uno sin sentido. Según Freud, ello equivaldría a haber conjurado un espíritu de las profundidades del Erebo, y exigirle su desalojo inmediato sin haberle inquirido nada. “Uno habría llamado lo reprimido a la conciencia sólo para reprimirlo de nuevo, presa del terror” (Freud, 1991) y es que, precisamente, ante este terror no ha de arredrarse ni el analista ni el analizante, pues ahí se convoca la posibilidad de que el sujeto pueda advenir sobre lo real.

Ahora bien, si el rumbo señalado por Freud no es el de negar la emergencia de los afectos que el o la analizante coloca en el lugar del analista, no habrá de desprenderse de ahí la idea de que quedará la vía contraria como único camino, esto es, ceder ante la demanda de amor del otro. Freud advierte que el obrar analítico tampoco supone consentir la consumación de las mociones tiernas y sensuales a las cuales aspira el enfermo, pues esto equivaldría a ir en contra de las fuerzas que permitirían la dirección de la cura, porque en lugar de permitir al sujeto recordar algo que debe ser traducido al orden del lenguaje, se le habilita a repetir, mediante el acto, aquello que debe ser dicho. El analista debe reconocer que las mociones tiernas no se encuentran realmente dirigidas a él, sino a un Otro cuyo lugar está siendo ocupado por el analista, por tanto “hay que dejar subsistir en el enfermo necesidad y añoranza como unas fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas mediante subrogados” (Freud, 1991, p.168) pues de apaciguar semejantes fuerzas, se estará obturando la posibilidad de seguir en la vía de la producción de saber y velando la falta-en-ser que alienta y anima la prosecución de la cura. Ya anteriormente se realizó un breve sobrevuelo sobre este particular, ceder a la demanda de amor granjea de forma segura el fracaso de la terapia.

En esta vía, “consentir a la apetencia amorosa de la paciente es entonces tan funesto para el análisis como sofocarla” (Freud, 1991, p.169), lo cual introduce la inquietud legítima que apunta a saber ¿qué le queda al analista? Pues bien, lo que queda es maniobrar con táctica y estrategia la transferencia que se produce en el dispositivo clínico. Aquí se trata de saber darle un lugar a las mociones tiernas y sensuales, reconociendo que en ellas se esconde una verdad que le concierne al sujeto a propósito de su manera particular de amar y sobre la cual habrá que volver hacia sus orígenes inconscientes, para así permitir, según Freud, llevar a la vida consciente del analizante lo más escondido de su vida amorosa. Para Lacan, la transferencia

señala la presencia de un pasado, pero una presencia en acto que en el dispositivo clínico está para ser escuchado. De esta manera, como señala Safouan (2008) “la transferencia sería en resumidas cuentas lo que de la repetición se destina a ser escuchado” (p.158) y ante lo cual no cabe responder, pues de hacerlo se podría obliterar esa producción de saber que está a cargo de quien se escucha, bajo la dirección de la cura que ejecuta el analista. La transferencia aparece entonces como una búsqueda de la verdad.

De acuerdo a lo anterior, es lícito mencionar entonces que todo acto clínico, todo uso particular de lo que Freud ha legado, y la lectura de Lacan aclarado, en lo relativo a la técnica, responde a una puesta en juego de una construcción epistémica que se vincula de manera estrecha a una ética, mas no a una moral entendida como normatividad. ¿hace esto a la práctica del psicoanálisis un ejercicio inmoral o amoral? No, por cuanto, en primer lugar, su proceder se encuentra rigurosamente soportado por su elaboración teórica, la cual se inauguró en el encuentro con las histéricas, y cuyo desarrollo aún aguarda la invención de nuevas formulaciones que contribuyan a repensar el espacio clínico, y con ello, la posición ética del analista. En segundo lugar, es preciso tener en cuenta que la práctica del psicoanálisis no va en contra de la moral cultural, o lo que el Otro tenga por correcto, sino que, justamente, por efecto de su encuentro con el analizante, ha de darle un lugar al Otro, y contar con este a la hora de pesquisar la relación que se sitúa entre el aquel y la ley, que es de orden moral. Aquí cobra, realmente, todo su valor el deber de advenir como sujeto en la dimensión donde el ello era, en razón de que la experiencia de la que aquí se trata es una que permanece indescifrable a falta de la noción de ética que toca la realidad subjetiva, y que permite la aprehensión de la posición del sujeto frente al Otro. El ello, en tanto campo de donde surgen las demandas pulsionales dirigidas al yo, se ve se enfrascado en la lucha por consumir sus exigencias frente a la instancia

psíquica del superyó, sede de las leyes morales que castiga, con la misma fuerza del ello, al yo en cuanto este cede a la pulsión; el dispositivo clínico, a pesar de no eruir como meta la reconciliación entre el yo y las leyes morales que mortifican al sujeto, buscará introducir una ley diferente, esto es, la ley del deseo, que permita conquistar, por medio del saber, el campo de satisfacciones interdictas por el superyó. Se trata de una experiencia que toca la realidad moral del sujeto, permitiendo que advenga en tanto que sujeto ético frente a su malestar. A lo anterior, cabe añadir los principios rectores del acto analítico para exponer con mayor claridad el ordenamiento que responde por la ética del psicoanálisis.

En este sentido, estos principios rectores presentados por Eric Laurent en el año 2006, son el fruto del extenso recorrido realizado por el psicoanálisis en su empresa por conocer el aparato psíquico; estos se formalizan y exponen para contribuir al esfuerzo de transmitir algunos elementos transversales al psicoanálisis que orientan su práctica y, en gran medida, orientan una ética. Algunos de estos aspectos ya fueron mencionados con anterioridad, sin embargo, se retoman aquí con el propósito de cernir un poco más la especificidad del psicoanálisis.

En primer lugar, habrá que mencionar que el psicoanálisis es una *práctica de la palabra*, el analizante es quien habla de su síntoma, esto que trae a la sesión de análisis en calidad de causa de sufrimiento, este síntoma se encuentra vinculado a la materialidad del inconsciente; “está hecho de cosas dichas al sujeto que le hicieron mal y de cosas imposibles de decir que le hicieron sufrir” (Laurent, 2006). Ante esto, el analista deberá puntuar lo que el analizante produce con su palabra para permitir que este último logre componer el tejido de su inconsciente. El segundo principio remite al *cuidado sobre las identificaciones*, pues, dentro del dispositivo clínico, el analista autoriza el cuestionamiento de las identificaciones que trae el analizante y se cuida además de no caer en el lugar en donde las identificaciones de este

último pueden querer ubicarlo. “El psicoanalista autoriza a tomar distancia de los hábitos, de las normas, de las reglas a las que el psicoanalizante se somete fuera de la sesión” (Laurent, 2006). Y, además, permite la puesta en cuestión de los fundamentos de la identidad de cada uno; esto, claro está, bajo la lectura particular que el analista haya realizado del caso en cuestión, pues de no considerarlo viable, ha de atemperar y computar de manera más precisa dichos cuestionamientos.

Ulteriormente, el tercer principio establece que es el analizante quien se dirige al analista. Esto quiere decir que aquel que está en el lugar de analizante impregna el cuerpo del analista con expectativas, deseos, sentimientos y creencias, las cuales se configuran gracias a las respuestas que el primero colige del segundo. No obstante, el desciframiento del sentido no es lo único en juego en los intercambios que se producen entre ambos sujetos, sino la recuperación por parte del analizante de algo que estaba perdido y que coloca en el lugar del analista bajo la forma de una falta. “Cuando el analizante habla, quiere encontrar en el Otro, más allá del sentido de lo que dice, a la pareja de sus expectativas, de sus creencias y sus deseos” (Laurent, 2006). Ante esto, el analista, advertido de la pretensión por parte del analizante, habiendo él mismo atravesado por la experiencia del análisis, acoge dicha demanda, pero se abstiene de satisfacerla. En esta vía, el cuarto principio establece que la relación terapéutica se da entre dos sujetos sin la mediación de ningún tercero que, de forma externa, intente regular o asignar el lugar de cada uno de los sujetos debe ocupar. El lazo transferencial supone ya el lugar del Otro, que es justamente aquel en donde se podrá desplegar el decir con toda libertad. Enseguida, el quinto principio explica que no existe un protocolo general que estableciera los procedimientos para conseguir la cura. La enseñanza de Freud es clara al respecto, la transmisión de la enseñanza del psicoanálisis siempre se realizó bajo casos enteramente particulares, mostrando

de esa manera que, la única regularidad a la que cabe aspirar es a la de la originalidad de la experiencia con la que se trata, en donde cada analizante es singular, invitándosele a producir su condición de sujeto, su excepción. El sexto principio encuentra una consonancia con el anterior, este establece que el tiempo de las sesiones como el de la cura tampoco estará sometido a un estándar; nuevamente aquí Freud es el referente principal para exponer el hecho de que cada uno de los análisis que practicó tuvo duraciones muy variables. En este sentido, una cura se prolonga el tiempo que necesite el analizante para sentirse satisfecho con la experiencia que ha conquistado en el dispositivo clínico. “Lo que se persigue no es la aplicación de una norma sino el acuerdo del sujeto consigo mismo” (Laurent, 2006).

Luego, el séptimo principio refiere que el psicoanálisis no erigirá como objetivo terapéutico la adaptación del sujeto a las normas de la realidad o imperativos culturales, esto por razones de las cuales ya se ha tratado un poco con anterioridad, tales como el hecho de que el psicoanálisis parte de que el sujeto es justamente eso que no se adapta, sino que hace excepción, se diferencia. Además, considerando el aforismo Lacaniano de que *no hay relación sexual* (Lacan, 1981, p, 58), es decir, la no correspondencia entre los sexos en materia de normas que regulen los modos de vincularse los unos con los otros, le queda a cada sujeto inventarse su manera singular de relacionarse con el otro apoyándose en su síntoma. Con esto, la invención de cada uno puede ser típica, común a las referencias sociales, no obstante, puede también comportar una ruptura. Para finalizar, el octavo y último principio explica que la formación del analista no puede verse reducido a la instrucción universitaria o a la evaluación de lo adquirido por la práctica. Su formación descansa en un trípode. En primera instancia, los seminarios de formación teórica, luego, la producción de una experiencia propia en relación a su inconsciente en el dispositivo clínico, esto es, haber puesto su subjetividad en juego en calidad de analizante

en pro de la emergencia de lo inconsciente y, en tercer lugar, la transmisión de su práctica a pares que supervisan durante un tiempo su proceder en la clínica. Cabe aclarar que este último elemento no se encuentra en contravía con el cuarto principio, teniendo en cuenta que la supervisión no existe en la vía de ordenar al analista lo que debe hacer o decir, sino de exponer la lectura particular que este ha hecho de determinado caso y de interrogar el deseo que lo ha animado.

Ahora bien, habiendo expuesto la relación que se guarda entre los principios aquí consignados y la construcción teórica del psicoanálisis, se puede evidenciar el lugar, verdaderamente diferencial, que ocupa en cuanto a la moral contemporánea, caracterizada por sus elementos de universalidad y el seguimiento de normas y deberes. Finalizar además mostrando algunos de los aspectos que integran las condiciones de formación del psicoanalista resulta útil para introducir el último apartado, en donde se establece un diálogo a propósito de lo que implica una ética del cuidado de sí y la ética del psicoanálisis, pues a pesar del aparente encuentro que ambas perspectivas puedan tener, es importante señalar la originalidad de cada una en relación con la otra.

3.4 El cuidado de sí y la ética del psicoanálisis

Habiendo llegado hasta aquí, se torna legítimo establecer algunas diferencias y puntos de encuentro entre lo que se ha expuesto a lo largo del proyecto como el cuidado de sí, la *epimeleia heautou*, y la ética del psicoanálisis, en razón de que las semejanzas que pudieran llegar a percibirse entre una y otra no obnubile, como se mencionaba anteriormente, la originalidad de

cada una en cuanto a la concepción que se tiene y la manera de abordar el problema de la ética. Algunas diferencias han podido ser señaladas con anterioridad, no obstante, se retomarán con el propósito de demarcar con mayor precisión los lineamientos que distinguen y separan una perspectiva de la otra.

Ya se ha podido constatar que las técnicas del cuidado de sí mismo estaban destinadas a asegurar el dominio de sí sobre sí mismo, para que, de esa manera, los individuos pudieran ocupar una posición temperante y activa en su relación con los placeres y el uso que hicieran de estos. Estas técnicas se encontraban bien definidas, ya sea desde las prácticas de escucha, de escritura, de meditación sobre la muerte o los exámenes de conciencia, eran técnicas establecidas que permitían a los hombres ejercer y sostener un cuidado sobre sí, su cuerpo y sus pasiones. Ahora bien, en cuanto al psicoanálisis, es importante mencionar que, si bien su ética no apunta a un cuidado de sí, por cuestiones que se tratarán enseguida, es posible leer ya en Freud un señalamiento a propósito de la pertinencia que hay, en que aquellos que aspiren a integrarse a la práctica del psicoanálisis, hayan atravesado por la experiencia clínica. Es lo que en el apartado anterior se señaló, parcialmente, en el último principio. En el texto *Consejos al médico* de 1912, Freud es claro al advertir el gran riesgo que corre el analista al desdeñar el análisis propio como un medio para darse noticia de los propios complejos inconscientes, y que pueden acarrear efectos negativos en su práctica clínica al no poder aprehender la emergencia de lo inconsciente en el otro por no haberlo aprehendido en sí mismo; se dice, entonces:

“Quien como analista haya desdeñado la precaución del análisis propio, no sólo se verá castigado por su incapacidad para aprender de sus enfermos más allá de cierto límite, sino que también correrá un riesgo más serio, que puede llegar a convertirse en un peligro para otros”
(Freud, 1991, 116).

De lo anterior puede desprenderse la idea de que se constituye como un menester el cuidado que el analista ejerce sobre sí mismo. Con todo, decir aquí *sí mismo* entraña un cierto grado de imprecisión que es importante señalar. El analista, en este plano de su formación, que le exige haber atravesado por la experiencia del análisis, no busca, de manera irrestricta, el cuidado del sí mismo, sino la producción de un saber sobre su inconsciente, el cual es ese lugar en donde, precisamente, el sí mismo no es. Se ubica aquí una diferencia relevante en cuanto al modo en que el cuidado aparece dentro del discurso del psicoanálisis, pues es legítimo reconocer que, efectivamente, se ha de ejercer un cuidado, mas no sobre el sí mismo.

Paralelamente, otro de los elementos a considerar es el lugar de la técnica, pues mientras en el cuidado de sí, como se mencionó hace un momento, las técnicas se encontraban determinadas por ciertos procedimientos y prácticas en específico, para el psicoanálisis la técnica estará supeditada a la lógica de la ética, en términos de la singularidad con la que hay que contar en cuanto a la emergencia del sujeto. En esta vía, no se puede estandarizar ni protocolizar el acto clínico, así como tampoco se puede prever ni codificar los momentos en que se contará con la perplejidad en que deja sumido el sujeto cuando irrumpe en el dispositivo clínico, precisamente porque la ética del psicoanálisis invita más bien a una actitud que busca dar un lugar a lo sorpresivo e inédito en el dicho del analizante. La técnica, además, resulta de la formalización que hace un analista de su propia experiencia de producción de saber sobre su inconsciente, no permitiendo que sea la técnica la que responda por su acto, sino su ética y su deseo. Cuando se permite que la técnica tome las riendas del proceder en cualquier disciplina, esta puede aparecer, en este sentido, como una vía para desresponsabilizar al sujeto de su acto. De forma

similar, del lado del analizante tampoco se encontrará una técnica preestablecida que le diga de manera concreta cómo lidiar con su malestar; el dispositivo clínico procura, más bien, otorgar las condiciones para que el sujeto pueda *hacerse* a una técnica, inventar un modo de lidiar su sufrimiento, el goce y la pulsión.

Ahora bien, un punto en el cual se puede hacer congeniar la ética del psicoanálisis y la ética del cuidado de sí es su estimación por la singularidad de quien intenta aprender a lidiar consigo mismo. Según Miller, esta moral que inspiraba la reflexión ética de la antigüedad era una que privilegiaba la particularidad en lugar de la generalidad, ese *para todos por igual* característico de la ética moderna. En aquella se puede encontrar diferentes estilos de moderación, tanto en relación con la sexualidad como la alimentación y otro tipo de ámbitos, y así, “no se trata de pensar la acción con relación al todo, a la humanidad, sino de andar bien consigo mismo” (Miller, 2010, p.257). Es una reflexión ética que en lugar de inquietarse por saber cómo acoplarse a los imperativos del Otro, se interroga por saber la mejor forma en que los individuos pueden estar bien consigo mismos. En esta vía, algo resuena de lo anteriormente planteado en el discurso del psicoanálisis, pues este no pretende conducir al sujeto sufriente a cumplir con las exigencias morales, sino de acompañarle en esa invención que permitirá que este pueda, de cierto modo, ir bien consigo mismo.

Otro elemento que logra introducir una diferenciación entre el cuidado de sí y el psicoanálisis es el lugar que se le da, y el modo en que se intervienen las pasiones. Por un lado, es sabido que, mediante las técnicas del cuidado de sí se busca entablar un combate contra las pasiones que intentan sumir al sujeto en un estado de esclavitud frente a las mismas, condición

sumamente reprochable y vergonzosa que atravesó la inquietud moral en la antigüedad. Ante esto, es lícito recordar que el cuidado de sí fue una práctica a la cual sólo tenían acceso los hombres libres, porque la libertad es la condición ontológica de la ética. De este modo, los esclavos se hallaban impedidos, dada su condición social, de acceder a la posibilidad de erguirse como sujetos éticos en razón de que no poseían una libertad de la cual ocuparse, estaban compelidos a consentir que fueran los otros quienes se ocuparan de ellos. Esta imagen resulta sugestiva para metaforizar la vergüenza que se hacía recaer ante aquellos hombres que, de no ser capaces de ejercer un cuidado y control sobre sus pasiones, se asemejaban a los esclavos, quienes no pudiendo acceder a la libertad suficiente para ocuparse de sí, les quedaba adoptar una posición pasiva frente a los mandatos del otro, que en el caso del hombre libre se reflejaba en su pasión inmoderada. La inquietud de sí buscaba entonces impedir que las pasiones tiranizaran la vida los individuos, mediante el control sobre estas. Por otro lado, el psicoanálisis no busca el completo dominio de sí, y esto en parte porque reconoce que en la subjetividad siempre se resguardará algo que resulta imposible de domeñar, que no se deja inscribir en el lazo social, ni en el registro de lo simbólico, algo que ni siquiera se deja decir. Entonces:

“un analizante ha de salir de un análisis no digamos curado de las pasiones negativas, pero sí en condiciones de maniobrar para que pasiones como el odio, la tristeza, el mal humor, el aburrimiento y los celos no se apoderen a menudo de su cuerpo y de su alma [...] para el psicoanálisis no se trata de hacer desaparecer las pasiones, ni de controlarlas con la razón, como esperan los filósofos que suceda para evitar sus daños, sino de saber hacer con las mismas.”

(Gallo, 2016, p.37)

Es así que, una de las cosas que se puede esperar de la experiencia que ofrece el dispositivo clínico en su relación con las pasiones, es un cambio de posición subjetiva que permita servirse de estas, ya no como una fuerza que empuje hacia el tedio y el hastío sino como aquello que brinda una perseverancia en un trabajo que posibilite lidiar con eso que permanece como un incurable en lo real.

Para finalizar, cabe retomar una inquietud que Foucault deja planteada en su seminario sobre la *hermenéutica del sujeto*, y que apuntaba a saber si el psicoanálisis puede ubicarse o comprenderse como una práctica de orden espiritual. Esta inquietud emerge en razón de que, encontrándose como eje transversal a las investigaciones realizadas por Foucault la pregunta por las relaciones entre sujeto y verdad, y habiendo delimitado las prácticas espirituales de la antigüedad como aquellas que buscan generar un cambio en el ser del sujeto para permitir su acceso a la verdad, prácticas como las del cuidado de sí, de la inquietud de sí mismo, la *epimeleia heautou*, parece existir una suerte de correspondencia entre esta relación entre sujeto y verdad y el psicoanálisis, en la medida en que el acceso que se tiene a la verdad de lo inconsciente por parte del sujeto produce un cambio en el lugar y la posición del mismo. Foucault recuerda, en su seminario, que Lacan, junto a Heidegger, parecen ser los únicos dos pensadores del siglo XX que han intentado retomar esta inquietud por la verdad, por la relación entre sujeto y verdad. Para Foucault, Lacan fue, entre muchas cosas, un actualizador del problema relativo al precio que el sujeto tiene que pagar para decir la verdad, tener acceso a la misma, y “la cuestión del efecto sobre el sujeto debido a que ha dicho, puede decir y ha dicho la verdad sobre sí mismo” (Según se cita en Allouch, 2007, p.53). Y es que la enseñanza de Lacan parece invitar, a todo aquel que se mueve a su encuentro, a descubrir en sí mismo el

deseo que permita una inquietud constante en la búsqueda del desciframiento de su pensamiento, que no es otra cosa que un preludio al compromiso que asume el analista de descifrar cada inconsciente. Esa particularidad puesta en juego en el estilo de los *escritos* de Lacan respondería a la necesidad misma del propósito de su seminario, a saber, formar analistas.

A partir de lo anterior, puede advertirse un cierto encuentro entre el discurso del psicoanálisis y la espiritualidad estudiada por Foucault, encuentro que se ubica en el establecimiento de un determinado número de condiciones de formación del sujeto para acceder a la verdad, como se ha podido constatar con anterioridad, ya que, con el resurgimiento de este problema entre sujeto y verdad, se retoma, además, el corazón mismo de la inquietud de sí, que fue la forma que adoptó la espiritualidad antigua. No obstante, en este punto es preciso introducir el hecho, crucial para el psicoanálisis, de las condiciones de su nacimiento, pues este no se vio envuelto bajo un contexto, justamente, de orden espiritual, sino que, por el contrario, fue ante la rigurosidad, ideales y exigencias de la ciencia que el psicoanálisis ha tenido que responder por su saber. En esta vía, el psicoanálisis no es el producto de la espiritualidad antigua, sino el hijo de la ciencia cuyo sujeto se configura como el vínculo tensionante entre esta y el psicoanálisis. Cuando se dice que el sujeto de la ciencia es el lazo que queda entre las relaciones entre ciencia y psicoanálisis, se alude a la cuestión de que, con el surgimiento del pensamiento científico, aún más, del momento cartesiano, se produce también la condena de un saber que, por desbordar los límites del conocimiento susceptible de ser llamado científico, se relega a un campo secundario; en otras palabras, algo del saber tiende al rechazo, ahí se ubica el sujeto de la ciencia, el cual el psicoanálisis recoge, mas aún para

tratarlo con la exigencia que requiere el pensamiento científico. Es, justamente, a ese cientificismo al cual Freud debe el que su doctrina se haya sostenido a lo largo del tiempo, hasta los días actuales; ella lleva la marca del esfuerzo de Freud por producir un discurso a la altura de su tiempo. Por tanto, si el psicoanálisis puede ocupar un lugar en la modernidad, ello no se debe a su filiación a movimientos espirituales de ningún tipo, sino a la precisión con que aborda su objeto de estudio, y construye un cuerpo teórico que permita la aproximación al mismo.

Según lo tratado hasta ahora, resulta, ciertamente, problemático el delimitar los puntos de quiebre entre el cuidado de sí, tomado desde el énfasis de una práctica espiritual, y la práctica del psicoanálisis en razón de la cercanía que ambas perspectivas mantienen en cuanto a la función de la verdad en su relación con el sujeto. Parece legítimo entonces reconocer que la práctica del psicoanálisis, en este sentido, *tiene que ver* con el cuidado de sí bajo su forma de espiritualidad, pero que no es, en su esencia, una práctica espiritual. Que la verdad, de naturaleza singular, que se produce en el análisis, entrañe el efecto retardado de producir un cambio en el ser del sujeto, apunta a reconocer el cambio a ese nivel; al nivel de un *efecto* con el cual se cuenta en el aparato clínico, y que permite la producción continua de saber, pero que no constituye su meta u objetivo. El deseo del analista está en que el otro desee saber sobre su inconsciente.

Se ha visto cómo la ética del psicoanálisis, entonces, señala y se adentra a un nivel de la experiencia ética muy distinta a la moral. Podría proponerse la idea de que el campo de la moral está reservado para dejar ocupar su lugar por la instancia del yo, y que la ética se inscribe en la dirección del sujeto del inconsciente, en la medida en que esta es la dimensión en donde el sujeto ha de advenir para asumir su condición de sujeto deseante. La moral, como se ha visto,

consiste, de manera esencial, en un código, un conjunto de prescripciones que establece cuál debe ser el comportamiento de los individuos en un determinado campo, y, junto a ello, las obligaciones y los deberes a los cuales se haya sujeto. La moral, por el sólo hecho de su existencia, supone una determinada manera de concebir a la criatura humana, en la cual se reconoce que *algo* del mismo *debe ser* de determinado modo porque precisamente, en su condición de ser, resulta problemático, incómodo, de difícil tratamiento. Es por esto que entre la moral y el sujeto se formula una relación de naturaleza conflictiva, pues los imperativos que devienen del Otro, que es de origen externo, las más de las veces van en contravía con las exigencias internas, subjetivas del sujeto en su condición pulsional, pulsión cuyo tratamiento no puede verse abocado al campo de la moral, sino al de la ética, tarea a la que se confía la posición del analista, en tanto que es el encargado de lograr introducir al sujeto en el orden del deseo.

La ética surge como el campo por excelencia de la elección que implica sólo un instante, fugaz, como la emergencia del sujeto. Hay que tener muy presente el hecho de que la ética, pensada de esta manera, jamás remitirá a reglas de conducta o principios que fijen un obrar en específico y se anticipen a las circunstancias en las que el sujeto deberá asumir sus propias elecciones, y que ponen en juego su estatuto ético. También resulta pertinente destacar que, a pesar que las relaciones entre la moral y la ética puedan ser conflictivas, esto no equivale a despreciar a una en nombre de la otra. La ética ha de contar con la moral por la sencilla razón de que su ejercicio no se sustrae del campo social, en donde el sujeto se halla inmerso.

Conclusiones

Después de haber realizado este recorrido, se torna lícito y pertinente formalizar algunas conclusiones generales a propósito de lo que fue posible aprehender sobre el problema de la ética, en general, y el lugar que asume dentro del discurso de la psicología. En un inicio pudo constatarse cómo la ética empezó siendo una práctica, cuyos objetivos se hallaban ubicados en la búsqueda de la virtud, la temperancia y el dominio de sí mismo en relación con aquellos placeres proclives a sumirse en la lógica de los excesos. En Sócrates pudo verse la introducción de una ruptura con el pensamiento de los sofistas, quienes proclamaban ser “maestros de la virtud”, dado que para Sócrates la virtud se constituye como una dimensión que no se puede transmitir, sino ser buscada en sí mismo por medio del conocimiento. Aquí es importante señalar, teniendo en cuenta lo expuesto sobre la predominancia del conocimiento como acceso a la verdad en detrimento de la espiritualidad que encarnaba el cuidado de sí, que la búsqueda de la virtud por medio del conocimiento, en lo cual consistió la ética antigua, no podía ser sin el cuidado de sí mismo. El *conócete a ti mismo* socrático, no era posible sin el *ocúpate de ti mismo*, siendo así que este era la condición de aquel. La ética en la antigüedad consistió en una búsqueda de la virtud, y el cuidado de sí mismo, la askesis, era justamente aquel conjunto de prácticas destinadas a tal fin.

A su vez, pudo señalarse, junto a algunos filósofos de los siglos XVII y XVIII como Hobbes, Locke y Kant, el *momento cartesiano* en tanto la ruptura entre las relaciones entre conocimiento y espiritualidad como vías para acceso a la verdad. Relación que había caracterizado, de manera esencial, toda la reflexión ética de la antigüedad, viéndose, a partir de allí, un esfuerzo por instalar la noción de *deber*, tanto para la sociedad como los individuos que la integran, en la conciencia del hombre; ya no se trataría de una ética centrada en la mejor manera de estar bien consigo mismo por medio de las técnicas que fueran necesarias para ello. Ahora se trata de que cada quien asuma

el deber por el deber mismo, porque la razón conmina a ello. Es por esto que, a partir de las definiciones que se introdujeron sobre ética y moral, se sitúa esta última lógica del deber en el campo de la moral, en razón de que esta apunta más bien aquello que resulta obligatorio, imperioso, y cuya forma de expresión más común se encuentra en los códigos de conducta o, en este caso, los códigos deontológicos. En esta vía, se enseñó que en la contemporaneidad la ética se caracteriza como una forma de conocimiento sobre lo moral, lo correcto y lo incorrecto, en lugar de prácticas relativas al campo de la subjetividad por medio de un cuidado sobre la misma por parte del sujeto, que incidían en el ser y en el cambio del mismo.

De este modo, se pasó a establecer las diferencias entre el cuidado de sí mismo y la ética deontológica, mostrando que ambas se encuentran muy distantes entre sí teniendo en cuenta que el cuidado de sí mismo tenía que ver con ejercicios que permitieran una determinada relación consigo mismo, que conllevara como efecto un cambio. La ética deontológica que atraviesa a la práctica de la psicología no toca el campo de la subjetividad porque no se ocupa del sí mismo del sujeto, sino de proveer un ideal mediatizado por la moral, el saber médico, y la ciencia. Un sí mismo que denota el deber-ser del psicólogo. De lo anterior no debe sustraerse la conclusión de que los psicólogos no son éticos, sino que la manera en que estos se posicionan como sujetos éticos se encuentra en una relación totalmente diferente de la que caracterizó la ética que implicaba el cuidado de sí. Sobre este punto sí es legítimo afirmar que la ética deontológica no da lugar a una ética del cuidado de sí mismo, por la razón, de manera enfática, de que estas aludían a un conjunto de prácticas, de técnicas, de saberes, de discursos, de estilización de la existencia, de inquietud por sí y sobre sí mismo que permitiera un cambio en el ser. Es importante, en vistas de estos elementos, señalar que tales prácticas, al ejercer un cuidado sobre el alma, cobran un valor preponderante para la disciplina de la psicología, en tanto que, si se traduce la noción de alma por una más cercana al

discurso de la psicología, como el de salud mental, se hace necesario reconocer que al ejercer un cuidado sobre sí mismo, se cuida además de la propia salud mental, y de los posibles padecimientos en que esta puede caer tanto por la relación que se sostiene con el organismo, con las pulsiones o con la cultura. Por su parte, la ética que moviliza al psicólogo en su práctica profesional atiende más bien a salvaguardar ciertos bienes de orden social, tales como la multiplicidad de derechos que abrazan a los individuos, y a pesar de los señalamientos a propósito de la integridad y la coherencia que debe manifestar el psicólogo en su obrar, nada de esto alude realmente a un cuidado de sí mismo.

Luego, se dilucidó la naturaleza de la ética del psicoanálisis en su relación con el cuidado de sí y la deontología. Con esto, se pudo enseñar cómo la ética del psicoanálisis apunta a una ética del deseo, que toca tanto la realidad del analista como del analizante. Es esta vía, su propuesta se distingue de la deontología en la medida en que prescinde de la lógica de la moral y del deber-ser, siendo el único su imperativo a asumir en su práctica la máxima freudiana del *Wo es War, soll ich werden*, esto es, la necesidad de advenir como sujeto ahí donde ello era. Se hizo evidente, además, la posibilidad que inaugura el saber del psicoanálisis de ocupar una posición diferente frente a la moral cultural, en tanto que su praxis tiene que ver con aquello que para cada quien se configura como un mal, el goce, obedeciendo entonces su apuesta ética a obrar de un determinado modo que permita hacer con este. Es la construcción epistémica del psicoanálisis aquello que permite asumir una posición ética diferente y no imperativos morales de origen externo, que intentan ordenar un proceder prescindiendo de la lógica interna de la práctica psicológica; por esto, ha de señalarse también que, en vistas de que con la deontología se establecen deberes y principios de conducta y dejar de lado el campo de la subjetividad, el cumplimiento de tales deberes y principios no posibilita la construcción de un sujeto ético, sino de individuos sujetos a una ética. Además de

esto, se mostró la relación que guarda la ética del psicoanálisis con el cuidado de sí al nivel de la espiritualidad que caracterizó a esta última. Si bien no se afirma que la ética y la práctica del psicoanálisis sea una espiritualidad, sí se pudo reconocer algunas semejanzas que la vinculan con esta, en tanto que la relación que el sujeto establece con su verdad, produce un cambio en la posición del mismo. En suma, lo que distingue la ética del psicoanálisis de la ética de la psicología, es que aquella se verá más bien causada en inscribir al sujeto en el deber, mas no moral, sino del deseo.

Referencias

- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Michel Foucault*. Mattoni Silvio (Trad). Buenos aires. El cuenco de plata.
- Amaya, L.; Berrío-Acosta, G.; Herrera, W. (2018). *Ética psicológica*. Recuperado de:
<http://eticapsicologica.org/index.php/documentos/articulos/item/21-principio-de-autonomia>
- Aristóteles. (2014) *Ética a Nicómaco*. Madrid. Alianza editorial.
- Bernal, H (2007) El comentario de texto como método de investigación en el psicoanálisis en revista electrónica de Psicología Social «Poiésis».
- Braunstein, N. (2006). *El goce: un concepto Lacaniano*. Buenos Aires. Siglo XXI editores.
- Camps, V., (2017). *Breve historia de la ética*. Barcelona, España. RBA libros.
- Castoriadis, C. (1997), La miseria de la ética, en *El ascenso de la insignificancia*. Editorial universitaria de Buenos Aires. Sociedad de economía mixta
- Colegio colombiano de psicólogos (13 de septiembre del 2019), obtenido de:
https://www.colpsic.org.co/aym_image/files/Acuerdo%20N%C2%B0%2015,%202019.pdf
- Congreso de la República. (2006). Ley 1090. Obtenido de: <https://www.colpsic.org.co/quienes-somos/ley-1090-de-2006/182>
- Cortina, A., (2000). *Ética mínima*. Madrid, España. Editorial Tecnos
- Descartes, R. (1982). *Discurso del método*. Trad, Antonio Gual Mir. Madrid, España. Editorial EDAF.

Ema, J. (2009). Capitalismo y subjetividad. ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad?

Psicoperspectivas, VIII (2), 224-247. Recuperado el [18] de [09] de [2019] desde:

<https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/viewFile/61/78>

FERNÁNDEZ S., OSCAR., CÁRDENAS A., PEDRO PABLO., MESA, FERNANDO., RENE

DESCARTES, UN NUEVO MÉTODO Y UNA NUEVA CIENCIA. (2006) *Scientia Et*

Technica. [en línea]. XII (32), 401-406. ISSN: 0122-1701. Disponible en:

"<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84911652071>"

Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Trad. Ángel

Gabilondo. Barcelona. Paidós.

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México. Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad, 3: la inquietud de sí*. Trad. Tomás Segovia. Buenos

Aires. Siglo XXI editores.

Foucault M. (2008). *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción por Morey, M. Buenos

Aires: Paidós.

Foucault, M., (2010). *El orden del discurso*. Barcelona, España. Tusquets editores.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México. Siglo XXI editores.

Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*; edición y traducción

de Jorge Álvarez Yágüez. Madrid, España. Biblioteca nueva.

Freud, S. (1991). Consejos al médico. En J. L. Etcheverry (Traduc.) *Sobre un caso de paranoia descrito*

autobiográficamente (Schreber) Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)

Obras completas, Vol XII. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (2010). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? En J. L. Etcheverry (Trad). *Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras (1925-1926) Obras completas, volumen XX*. Buenos aires. Amorrortu.
- Freud, S. (2012). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (Trad). *El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura y otras obras (1927-1931) Obras completas, volumen XXI*. Buenos aires. Amorrortu.
- Gallo, H. (2016). *Las pasiones en el psicoanálisis*. Buenos aires. Grama ediciones.
- Gallo, H. (2017). *Psicoanálisis e intervención psicosocial*. Medellín. Editorial Universidad de Antioquia.
- Gallo, H. Ramírez, M., (2012). *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Buenos Aires, Argentina. Grama ediciones.
- García, C. (2011). La deliberación moral en bioética. Interdisciplinariedad, pluralidad, especialización. *Ideas y valores*. Vol 9. 25-50.
- García, C. Aranguren, J. Fernández M. Gómez, J. y otros. *Historia de la ética: de los griegos al renacimiento*. Barcelona, España. Crítica.
- Giddens, A. Bauman, Z. Luhmann, N. Beck, U. (2007). *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Jostxo Beriain (Comp). Editorial Anthropos.
- Goethe, J. W. (2014). *Fausto*. Roviralta, J. (Trad). Madrid. Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatan*. Madrid, España. Editora Nacional.
- Hobbes, T., (2000). *De Cive*. Madrid, España. Alianza Editorial

- Hortal, A. (2004). *Ética General de las profesiones*. Bilbao. Desclée.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona. Editorial Ariel.
- Kropotkin, P. (1945). *Origen y evolución de la moral*. Buenos aires, Argentina. Editorial Americalee
- Lacan, J. (1953-1954/1981). *El seminario de Jacques Lacan: libro I, los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973/1981). *El seminario de Jacques Lacan: libro XX, aún*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (1985). La ciencia y la verdad. en *Escritos 2*. Tomás Segovia (Trad). (834 – 856). México. Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1990). *El seminario de Jacques Lacan, libro VII: la ética del psicoanálisis*. Trad. Rabinovich, D. Buenos Aires. Paidós.
- Laurent, E. (2 de septiembre del 2006). Principios rectores del acto analítico [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://ampblog2006.blogspot.com/2006/09/principios-rectores-del-acto-analtico.html>
- Llopis, V. (2001). La salud mental de los psicólogos: una reflexión desde la ética profesional. *Información psicológica*. Vol 77. 33-36.
- MacIntyre. A., (1991). *historia de la ética*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Miller, J. (2010). La ética del psicoanálisis (1989). En *Conferencias porteñas: tomo I desde Lacan*. (253 – 267). Buenos Aires. Paidós.
- Morin, E. (2009). El método 6. Ética. Madrid. Ediciones Cátedra
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.

- Pantoja Vargas, L. (2011) Deontología y código deontológico del Educador Social, en *Pedagogía Social*. Revista Interuniversitaria, 19, pp. 65-79.
- Pessoa F. (2010). *El libro del desasosiego*. Barcelona: Acantilado
- Platón. (1871). *Apología de Sócrates*. Edición de Patricio de Azcárate, tomo 1. Madrid España.
Recuperado de: <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>
- Platón. (1993). *La república*. Madrid: Ediciones Altaya.
- Real academia española: <https://dle.rae.es/?id=H3y8Ijj|H3yay0R>
- Ricoeur, P. (2014). Ética y moral. En Gómez, C. (Ed), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. (289-307). Madrid, España. Alianza editorial.
- Rubiano, C. Blanco, J. (2017). El problema del cuidado en psicología, un diálogo entre principios y sentimientos. *eticapsicologica.org*. Recuperado de <http://www.eticapsicologica.org/index.php/documentos/articulos/item/10-cuidado-en-psicologia>
- Safouan, M. (2008). *Lacanianana I: los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Nora Gonzáles (Trad). 1ed 2 reimp. Buenos Aires. Paidós.
- Sarmiento PJ, Mazzanti Ma, Rey E, Arango P. Metodología para el análisis de casos clínicos en los comités de bioética. *Enfoques y propuesta de apoyo. pers. bioét.* 2016; 20(1): 10-25. DOI: 10.5294/pebi.2016.20.1.2
- Sprigge, T. L. S. (2009) *Los filósofos: Una introducción a los grandes pensadores de Occidente*. Ted Honderich (Comp). Madrid. Editorial Tecnos.
- Tomar, F. (1998). Ética y política en Platón: la función de la virtud. *Espíritu XLVII*. 243-267.
Recuperado en: <file:///C:/Users/usuario/Downloads/Dialnet-EticaYPoliticaEnPlaton-5521459.pdf>

Vattimo, G. Fernández del Riesgo, M. Mardones, J.M y otros. (1990). *En torno a la posmodernidad*.
Barcelona, España. Editorial Anthropos.

Vázquez, M. (2015). Ethos profesional del psicólogo: entre el deber-ser y la responsabilidad prudencial.
Perspectivas en psicología. Vol 12. 44-49.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus lógico-philosophicus: investigaciones filosóficas sobre la certeza*.
Madrid. Editorial Gredos.

Yarza, I., (1996). Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles. *Acta Philosophica*. Vol 5. 293-315.
Recuperado en: <http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/yarza-19962.pdf>