

Entre la espiritualidad, el alma y el deseo: lo inefable en Psicología.

Trabajo Final de Grado.
Licenciatura en Psicología,
Facultad de Psicología, Universidad de la República.

Montevideo, Octubre de 2020

Estudiante: Martín Vives Kupfer

Ci: 5.156.877-2

Tutor: Andrés Granese

Revisora: Virginia Masse

Índice:

Prólogo	2
Introducción	3
Aclaración sobre la espiritualidad	4
1 Mitos y psicología.	6
El mito del viaje del héroe o la heroína.	10
2. El cuidado de sí	12
Épiméleia Heautou y Gnothi Seautoun	15
¿Qué es ese “uno mismo” que hay que cuidar? ¿Cómo cuidarlo?	16
Espiritualidad	17
3 El mito de Eros y Psique.	19
La pérdida del primer paraíso	24
El camino de pruebas	29
Psique y el camino espiritual	32
4 Espiritualidad y psicoanálisis	35
Reflexiones finales	38
Referencias bibliográficas	40

Prólogo

Primavera de 2006. A mis diez años estoy volviendo de la escuela, me bajo del ómnibus y, mientras camino hacia casa en este día soleado, tengo una extraña sensación. Una sensación que dura una fracción de segundo, pero que me acompaña hasta hoy. Difícil de compartirla con palabras, pero haré mi mejor esfuerzo. Esta dificultad de expresarla mediante el lenguaje posiblemente la defina y caracterice mejor de lo que el lenguaje pueda hacerlo. Quiero decir que esta sensación es algo poco racional, poco lógico, y muy intuitivo. Se trata de algo tan simple y complejo como, al mirarme los championes, un poco gastados por el uso durante el invierno, mi forma de verlos no es la habitual. Es una mirada nueva, una mirada que desconoce todo lo que ve, que observa como si fuera la primera vez. Diría que lo que observa como si fuese la primera vez es “cada cosa”, pero esto sería faltarle a la verdad: para esa mirada no existe “cada cosa” por separado, es una mirada que logra abarcar todo lo que ve en una unidad, a la vez que comprende que, evidentemente, así es la existencia. Pasó la fracción de segundo y la intensidad de la sensación disminuyó, pero sigue la sensación de extrañeza. A no confundirse: no es una extrañeza que despierte el miedo a lo desconocido, no, es una extrañeza que se siente en casa, que confía plenamente en lo que ve. Junto con esa sensación, quedan o surgen algunas ideas en mí: “estoy vivo”, “esto es la vida”, que luego toman forma de pregunta: “¿que es la vida?” “¿que soy?”.

Algún momento de 2014. Estoy atravesando el final de la adolescencia, lleno de dudas filosóficas (quizá las mismas que se despertaron al vivenciar aquella sensación en mi infancia, pero ahora quedaron las preguntas y se fue la sensación). La principal de estas dudas es “¿Qué es el alma?” “¿Tengo un alma?”. De repente, al mirarme al espejo, me vuelvo a encontrar con esa mirada. Me veo como si fuera la primera vez, tengo una sensación de extrañeza y a la vez de comprensión de lo que sucede. Y llega a mi un pensamiento, claro, transparente: “Ah, claro, esto es mi alma”.

Estos momentos, junto con algunos otros de características similares que viví, a veces lúcido y a veces en sueño, me han impulsado y guiado en mi vida. Al ir construyendo este Trabajo Final de Grado, al leer, escribir, releer, y apropiarme de lo leído y lo escrito, se empezaron a mover cosas en mí, hasta que finalmente pude ver con claridad que estoy escribiendo desde ahí, desde la certeza de esos momentos “mágicos” que viví; que el tema elegido y la deriva que tuvo al construir este trabajo están influidos completamente por esas experiencias que atravesé. Esta es mi propia lectura de aquello que dice Foucault, retomando a los griegos, cuando habla de conocer lo divino en cada uno. Esto es lo que yo

he vivenciado como lo divino en mí: una parte de mí existencia que se caracteriza por la sensación de extrañeza y a la vez entendimiento de la vida, de lo que es estar vivo, de lo que es existir. Una parte que permanece escondida, oculta, la mayor parte del tiempo, pero sus apariciones esporádicas son tan fuertes y certeras, que le dan sentido a la existencia -o, más que darle un sentido, borran la necesidad de sentido, porque simplemente existir ya es una experiencia inabarcable por cualquier sentido que se le pretenda dar-.

Mi “trabajo sobre mí”, principalmente en prácticas de meditación y en espacios terapéuticos, me ha permitido más encuentros con este aspecto, favoreciendo la des-identificación con una “imagen habitual” o una “identidad”, y permitiendo observarme y construirme desde nuevos lugares. Este camino me lleva a, en el momento de recibirme, buscar que mi contribución a la Facultad sea en esos aspectos, poniendo a dialogar psicología y espiritualidad. Los mitos, con la fuerza de su simbolismo, son la mejor herramienta que pude encontrar para hablar de esto que excede al lenguaje.

Introducción

En este Trabajo Final de Grado de la Licenciatura en Psicología busco poner en juego algunas dimensiones de la Psicología que, a mi entender, están más allá del alcance del lenguaje, no pueden ser reducidas a teorías o definiciones. Para poder acercarme a estas dimensiones serán de gran ayuda los mitos y la noción de espiritualidad de la antigua Grecia, tal como la retoma Michel Foucault en la etapa final de sus investigaciones.

En el primer capítulo analizaré el vínculo entre mitos y Psicología, destacando la capacidad de los primeros de dar cuenta de aquello que no puede ser transmitido si no es a través de símbolos y metáforas. El estudio de los mitos seguirá principalmente la línea del “Monomito” o “Mito del héroe o heroína” desarrollado por Joseph Campbell y posteriormente ampliado por Claudio Naranjo. Estos aportes permiten observar elementos y patrones compartidos en mitos de distintas culturas y distintas épocas. A su vez, distintos momentos de la obra de Freud serán importantes para pensar el vínculo entre mitos, espiritualidad y psicoanálisis.

El segundo capítulo está dedicado a la conceptualización de la espiritualidad y del “cuidado de sí”, tal cómo era entendido por los griegos y los romanos en la antigüedad, presentado a través de la obra de Foucault. La espiritualidad será entendida como la plantea al realizar la genealogía de las “técnicas de sí” en la antigua Grecia, que son, a grandes rasgos, las formas en que el sujeto se relaciona consigo mismo y con la verdad. En

esa concepción el sujeto, para acceder a la verdad, debe pagar un precio que es su propia transformación; no puede acceder al conocimiento sin que el conocimiento lo transforme.

En el tercer capítulo articularé los conceptos introducidos anteriormente en torno al mito griego de Eros y Psique, que llega a nosotros a través de la versión escrita de Apuleyo. En la lectura de este mito me centraré en observar el amor y el deseo, entendidos como parte de esas dimensiones de lo psicológico que escapan a las reducciones y las definiciones; y en el camino espiritual que nuestra heroína recorrerá para poder transformarse a sí misma a partir de sus encuentros y afecciones en el amor y el deseo.

A partir de esta noción de espiritualidad surgieron distintos trabajos teóricos que se preguntan por el vínculo entre espiritualidad y psicoanálisis. De ellos me centraré, en el cuarto capítulo, en los aportes de Jean Allouch, quien plantea el psicoanálisis como un ejercicio espiritual.

Aclaración sobre la espiritualidad

Al hablar de espiritualidad, solemos pensar automáticamente en la teología, la metafísica o el misticismo, por eso se hacen necesarias algunas aclaraciones. Para este trabajo, nos alejaremos de estas concepciones, que pueden estar marcadas por un enfoque religioso atravesado por la lectura de las escrituras antiguas y las “verdades bíblicas”; o por una espiritualidad del “más allá”. No solo seguiremos la línea de la noción de espiritualidad foucaultiana que veremos más adelante, centrada en las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza transformaciones sobre sí mismo, sino que también la ampliaremos con Pierre Hadot, que toma “espiritual” como una manera de pensar, de vivir, de un *ethos* (Fernandez, A.M., 2017, p.76). Este autor remarca la orientación de los ejercicios espirituales hacia el mejoramiento y la realización de sí; equilibrio que se rompe en la época medieval, cuando se separa entre la filosofía como un aspecto teórico y la teología como una “ciencia suprema en la contemplación de Dios” (p. 78).

Tal como queda en evidencia en la investigación de definiciones que realiza Ana María Fernandez, no se puede hablar de espiritualidad como si fuera un término unívoco, simple, evidente (p. 83). Vanzago, explica como términos tales como “mente, psique, conciencia, identidad”, pueden acompañar o sustituir el término “alma”, remitiendo al mismo sentido de interrogación sobre sí mismo que realiza el ser humano.

(...) porque el ser humano es tal en tanto y en cuanto se interroga sobre sí mismo, hablar del alma y de sus sustitutos significa, por lo tanto, hablar de la humanidad del hombre entendida como problema, como enigma y como inagotable tensión (Vanzago, 2011, p. 11; tal como se cita en Fernandez, A.M., 2017, p. 83.).

Con la espiritualidad así entendida, nos vamos alejando de la teología y la metafísica, y podemos acercarnos a nuestra propia disciplina. La noción de espiritualidad presentada por Foucault permitirá estudiar la espiritualidad y el alma en psicoanálisis, tal como lo hacen Ana María Fernandez y Allouch.

Ya en Freud, vemos que su terminología remite directamente a estos aspectos (si bien las traducciones en ocasiones modifican esto, por ejemplo traduciendo el término alemán *seele* como “psiquis”, mientras que su principal acepción es “alma”. (Fernandez, A.M., 2017, p 63).

La terminología freudiana, plantea esta autora, se va transformando a lo largo de su obra, sustituyendo “psique” y “psíquico” por “alma” (*Seele*) y el adjetivo “*seelisch*” (anímico). Esto le permite una paulatina separación del dualismo mente-cuerpo. (p. 26). Veamos que dice Freud al respecto de la espiritualidad:

El hombre se vio movido a reconocer donde quiera unos poderes “espirituales” (*geistige*), es decir, los poderes que no se podrían aprehender por los sentidos (*Sinner*), (en especial por la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, incluso hiperintensos. Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu (*Geist*) toma su nombre prestado del soplo de viento (*animus, spiritus*, en hebreo *rouach*, soplo). En ello implicaba el descubrimiento del alma (*Seele*) como el principio espiritual (*geistige*) en el seno del individuo (Freud, 1939 [1991, pp. 110-111]).

Este recorrido permite replantearse el estatuto del psicoanálisis, ubicado ahora como una “forma de saber” que no es absolutamente nueva, sino que contiene varios elementos y exigencias propios de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas, sobre todo en base a las preguntas que guían la *Hermenéutica del Sujeto*: ¿de qué manera accede el

sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad? (Fernandez, 2017, p. 67). Ubicar allí al psicoanálisis no significa dejar de lado lo nuevo que tuvo su invención. Ubicarlo dentro de su propia genealogía, permite que tanto lo novedoso como los puntos de contacto sean posibles.

1 Mitos y psicología.

Me gustaría comenzar definiendo el mito según el filósofo, historiador y estudioso de los mitos rumano Mircea Eliade, quien lo ubica como una “realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias (Eliade, 1994, p. 7)”. El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo primordial, y que ha permitido que la realidad llegue a la existencia tal cómo es ahora (ya sea esta realidad el cosmos o un fragmento, un pueblo o un comportamiento humano). Su función es describir “las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día.” (p. 7).

En nuestra cultura solemos usar la palabra “mito” para referirnos a algo falso, o al menos no del todo real, pero esto no es más que una acepción actual del término. En culturas donde el mito tenía, o tiene, un lugar relevante para explicar la existencia, nos encontramos con que

(...) el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente. (p. 9)

De esta forma las personas de una cultura se encuentran constituidas por los acontecimientos míticos, ya que el hecho de ser tal como se es, es el resultado directo de estos acontecimientos.

Las narraciones mitológicas han acompañado a la humanidad durante milenios como un elemento fundante, y fundamental, de la cultura. Joseph Campbell (1959) escribe al respecto: “En todo el mundo habitado, en todos los tiempos y en todas las circunstancias, han florecido los mitos del hombre; han sido la inspiración viva de todo lo que haya podido surgir de las actividades del cuerpo y de la mente humanos.” (p. 10). Sin embargo, la forma

de concebirlos, el lugar que ocupan en la sociedad, y la forma de aproximarse a ellos e interpretarlos ha variado enormemente. Podemos ver la gran variedad de aproximaciones al mito a partir del siglo XX:

La mitología ha sido interpretada por el intelecto moderno como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos, mal entendida por las edades posteriores (Müller); como un sustitutivo de la instrucción alegórica para amoldar el individuo a su grupo (Durkheim); como un sueño colectivo, sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung); como el vehículo tradicional de las intuiciones metafísicas más profundas del hombre (Coomaraswamy); y como la Revelación de Dios a Sus hijos (la Iglesia). La mitología es todo esto. Los diferentes juicios están determinados por los diferentes puntos de vista de los jueces. Pues cuando se la investiga en términos no de lo que es, sino de cómo funciona, de cómo ha servido a la especie humana en el pasado y de cómo puede servirle ahora, la mitología se muestra tan accesible como la vida misma a las obsesiones y necesidades del individuo, la raza y la época. (p. 209)

Investigando estos cambios en la forma de aproximarnos al mito, me encontré con un artículo llamado *El Héroe, literatura y psicología analítica*, del máster en Lingüística y en Psicología Clínica por la Universidad de Costa Rica José M. Rodríguez Zamora (2009). En este artículo plantea que en el siglo XX pasamos de una etapa en la que se consideraba al mito como forma de pensamiento “anterior a la razón”, a otra en la que se lo rescata como una “forma válida e indispensable para decir algo que es imposible comunicar de otra forma sino a través de la alusión simbólica” (p. 2). Esta nueva aproximación comprende a cada persona como parte del mito, así como el mito es parte esencial de todo hombre y de toda mujer, ya que nuestra existencia en el mundo se caracteriza por la variedad de símbolos, signos, mitos y metáforas que nos rodean y constituyen. “La vida humana, su desarrollo, su evolución personal o colectiva, ha estado marcada por el relato mítico; pues este, lo llama más allá de la historia y es al mismo tiempo instrumento de supervivencia ancestral. El mito es nuestro mundo” (p. 2).

Este cambio está muy influenciado por los nuevos aportes de la psicología a comienzos del siglo pasado, sobre todo a partir de la instauración del concepto de inconsciente por Freud. Campbell (1959) plantea que a partir del aporte del psicoanálisis al

estudio de los mitos se dió un resurgimiento en las interpretaciones de los mitos, cuyos principales exponentes fueron Freud, Jung, Wilhelm Stekel, Otto Rank, Géza Róheim y Karl Abraham. Según este autor, los estudios mitológicos provenientes del psicoanálisis permiten observar cómo

a través de los cuentos fantásticos — que pretenden describir las vidas de los héroes legendarios, las fuerzas de las divinidades de la naturaleza, los espíritus de los muertos y los ancestros totémicos del grupo— se da expresión simbólica a los deseos, temores y tensiones inconscientes que están por debajo de los patrones conscientes de la conducta humana. (p. 145).

Un aspecto importante de los mitos, rescatado desde este enfoque, es su aspecto simbólico, que guarda ciertas similitudes y ciertas diferencias con el simbolismo que el psicoanálisis estudia en el contenido de los sueños. Tal como Freud expresa:

“El simbolismo no pertenece especialmente a los sueños, sino más bien a la imaginación inconsciente, particularmente a la de los pueblos, y se encuentra en condiciones más desarrolladas, en cuentos populares, mitos, leyendas y en los continuos absurdos de la conducta de los pueblos que en los sueños.” (Freud, 1991)

Siguiendo esta línea, Campbell (1959) plantea que

El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado; tanto el mito como el sueño son simbólicos del mismo modo general que la dinámica de la psique. Pero en el sueño las formas son distorsionadas por las dificultades peculiares al que sueña, mientras que en el mito los problemas y las soluciones mostrados son directamente válidos para toda la humanidad. (p. 29)

Si bien comparten este aspecto simbólico, mitos y sueños mantienen una diferencia entre sí. En parte, sus figuras se originan en las mismas fuentes (las fuentes inconscientes de la fantasía) y comparten la gramática del simbolismo, pero se diferencian en que mientras el sueño es producido espontáneamente a nivel individual, en los mitos encontramos patrones controlados conscientemente, que según este autor tienen una función concreta: servir como lenguaje de comunicación de la sabiduría tradicional (p. 145).

Si tomamos a la Psicología como una disciplina cuyo objeto de estudio es el alma humana, al menos etimológicamente (*psyche*: alma; *logos* estudio), nos encontramos con que el mito, al igual que la literatura en general, tiene muchos elementos que le pueden ser útil. Etcheberry plantea, citado en Fernandez, A.M. (2017): “La psicología freudiana tiene por objeto al “alma”, noción que antes perteneció al mito, la religión y la metafísica, y ahora se incluye dentro de una ciencia que expande de continuo sus fronteras en el campo del saber.”

A su vez, Freud dirá: “A raíz del trabajo psicoanalítico se urden lazos con muchas otras ciencias del espíritu, cuyo estudio promete los más valiosos frutos; tanto con la mitología como con la lingüística, con el folklore, con la psicología de los pueblos y con la doctrina de las religiones” (Freud, 1916-17 [1991, p. 153]).

Sobre el vínculo entre el mito y el alma, Etcheberry, citado en Fernandez, A.M. (2017) observa como

Freud se sirve del mito para buscar la correspondencia con el alma: Freud ha descubierto la dimensión del mito. Ahí, en los mitos de los pueblos, tenemos los documentos del alma misma, por así decir en negativo. Es el alma quien se siente oscuramente y se proyecta al espacio y al tiempo de la cultura, sin saber, desde luego, que lo hace. En la escena grandiosa del mito son las fuerzas del alma las que actúan. Será lícito, en lo sucesivo, estudiar el microcosmos del alma en el macrocosmos figurado en el mito, buscar correspondencias entre ambos.

Retomando a Campbell, en los mitos encontramos también “declaraciones controladas e intencionadas de ciertos principios espirituales, que han permanecido constantes a través del curso de la historia humana como la forma y la estructura nerviosa de la psique humana en sí misma.” (Campbell, 1959, p. 146).

Teniendo en cuenta la variedad de aproximaciones e interpretaciones del mito, y entendiendo que estas no son necesariamente excluyentes, este trabajo se posicionará desde la perspectiva de que el mito es una forma de transmitir aquello que, por sus características, no puede ser expresado directamente, linealmente, mediante palabras y conceptos; y que abarca directamente a lo humano, a aquellos aspectos de la experiencia humana que son tan universales como singulares, que son tan únicos como compartidos, y tan significativos como inasibles.

El mito del viaje del héroe o la heroína.

Como veremos, la aventura del héroe, ya sea presentada con las vastas, casi oceánicas imágenes del Oriente, o en las vigorosas narraciones de los griegos, o en las majestuosas leyendas de la Biblia, normalmente sigue el modelo de la unidad nuclear arriba descrita; una separación del mundo, la penetración a alguna fuente de poder, y un regreso a la vida para vivirla con más sentido. (Campbell, 1959, p. 27).

Los ya mencionados estudios de los mitos iniciados a comienzos del siglo pasado no solo buscaron comprender su significado sino también su forma, encontrando patrones que se repetían más allá de la región o del momento histórico del mito. Son particularmente relevantes en este sentido los estudios del psicoanalista austríaco Otto Rank en su libro *“El mito del nacimiento del héroe”*, retomados y ampliados posteriormente por Campbell en *“El héroe de las mil caras”*.

Este último sostiene que más allá de las características del héroe, o de la ubicación y momento histórico en que el mito fue originado, “... su aventura varía poco en cuanto al plan esencial.” La estructura y desarrollo compartida por los mitos se puede resumir en el siguiente esquema: “El héroe se lanza a la aventura desde su mundo cotidiano a regiones de maravillas sobrenaturales; el héroe tropieza con fuerzas fabulosas y acaba obteniendo una victoria decisiva; el héroe regresa de esta misteriosa aventura con el poder de otorgar favores a sus semejantes.” (Campbell, 1959).

El origen de esta fórmula es presentada por Campbell como una “magnificación de la fórmula representada en los ritos de pasaje”. Esta fórmula, designada como la “unidad nuclear del monomito” consiste en la separación, la iniciación, y finalmente el regreso (Campbell, 1959, 25).

El psiquiatra chileno Claudio Naranjo, referente de la psicología transpersonal y de la terapia Gestalt, retoma los estudios del mito en su libro *“Cantos del despertar: el mito del héroe en los grandes poemas de Occidente”*. Este autor sigue un patrón modificado del monomito planteado por Campbell, planteando que en el viaje del héroe, luego de un primer triunfo temporal, aparecen momentos difíciles. Por eso agrega entre la separación y el regreso, dos fases más: una victoria transitoria seguida de una derrota, y luego otra victoria definitiva:

El tiempo de iniciación, entre separación y regreso, comprende tres etapas distintivas, ya que las formulaciones más completas del monomito involucran el patrón de dos victorias separadas por una derrota: dos victorias o logros que son tan diferentes como el reinado temprano lo es del reinado recuperado. (Naranjo, C. 2014, p.23)

Esta derrota habitualmente es protagonizada por un usurpador y fuerza a que, una vez más, antes del retorno definitivo, el héroe deba reconquistar lo que sucesivamente ha conquistado y perdido. Esta estructura de triunfo-fracaso-reconquista es el patrón fundamental de este viaje, simbolizando un “ascenso a los cielos” seguido de una “noche oscura del alma”, o “descenso a los infiernos” antes del desenlace apoteósico¹. (Naranjo, C. (2013)). Durante el proceso entre el fracaso y la reconquista, la heroína atravesará un camino de pruebas que exigen lo mejor de sí, e implican la necesidad de una metamorfosis, una transformación, para superarlas y alcanzar su segunda victoria. Este no es un camino que la heroína recorre en soledad, sino que suele estar apoyada por el consejo, los amuletos y los secretos de ayudantes sobrenaturales (Campbell, p. 61).

Este patrón del monomito ampliado por Naranjo será el que usaré más adelante al acercarnos al mito de Eros y Psique. El estudio del monomito abarca aspectos mucho más amplios que los presentados aquí, pero por la extensión de este trabajo será suficiente reconocer cómo se vinculan las etapas del viaje mencionadas con el contenido simbólico del mito. Sin embargo, me gustaría mencionar alguno de estos aspectos, sobre todo relacionados con la caracterización de la heroína: Como suele suceder, es la hija menor de un rey, que posee cualidades particulares que la diferencian de sus hermanas mayores, y despiertan su envidia, que posteriormente llevará a la traición y el intento de usurpar su victoria. Esas mismas cualidades que la caracterizan, son las que desencadenan la serie de hechos que la llevarán a la aventura.

¹ . 'Exaltación o momento culminante' y, en teatro, 'escena final espectacular'. Es voz femenina: la apoteosis. (RAE)

2. El cuidado de sí

*Nosotros, los que conocemos,
somos desconocidos para nosotros mismos.*

(Friederich Nietzsche,
Genealogía de la Moral, 1887 [2002])

El trabajo de Michel Foucault se orientó a “producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura” (Foucault, M. 1988, p20). Para tal fin, realizó un recorrido a través de tres modos de objetivación que “transforman a los seres humanos en sujetos” (p. 20): los modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia (saber) , los modos de objetivación del sujeto en “*prácticas escindentes*” (poder, que permite clasificar al sujeto como enfermo - sano; loco - juicioso; criminal - buen chico), y por último los modos en que los seres humanos nos reconocemos como sujetos de una “sexualidad” (pp. 20-21). En este último modo, se interesó particularmente por la obligación de decir la propia verdad, la verdad acerca de uno mismo, a través de la sexualidad. Es este el problema que Foucault va a rastrear desde la antigua Grecia (p. 35).

Miguel Morey, en la introducción a *Tecnologías del Yo* (Foucault, M. 1988), retoma la distinción que realiza Foucault en la “*Lección sobre la Ilustración*”, de 1983, en la que distingue y contrapone dos modos de filosofía: por un lado una filosofía “universal”, que llama *analítica de la verdad*, que se pregunta “¿Qué es esto?” con la intención de establecer la verdad de lo que son las cosas; por el otro, un análisis crítico del mundo en el que vivimos, llamado *ontología del presente*, y que se pregunta “¿Qué (nos) pasa?” (p. 23). Esta pregunta posibilita cuestionar los sentidos y el valor de las cosas que pasan en el presente. El objetivo de la *ontología del presente* es descubrir lo que somos en tanto sujetos individualizados, y rechazarlo. “(...) Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”. (p. 24). Al considerar la obra de Foucault desde esta óptica, podemos ordenarla en distintos momentos de la *ontología histórica de nosotros mismos*:

- En relación a la verdad que nos constituye cómo sujetos de conocimiento.
- En las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás
- En la relación ética en la que nos constituimos como sujetos de acción moral. (p. 25)

En sus últimos años de vida, continuando con su elaboración de una historia de la sexualidad y de las prácticas de la subjetividad, centró sus esfuerzos en rastrear las figuras históricas que vincularon al sujeto con la verdad en Occidente hasta la llegada del cristianismo y la imposición de su verdad determinada, tal como podemos ver en el curso *La hermenéutica del sujeto*, en el *College de France* (1981-1982). Este trabajo, si bien se encuentra atravesado por las tres dimensiones mencionadas anteriormente, destaca por su contenido en cuanto a la última, es decir, la *ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral*.

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y criminología. Lo esencial no es tomar ese saber como un valor ya acuñado, sino analizar esas pretendidas ciencias como “juegos de verdad” que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan para comprender quiénes son (Foucault, M. 1988, p. 48).

En este contexto Foucault distingue cuatro tipos principales de “tecnologías”: las de *producción*, que permiten tanto producir como transformar o modificar cosas; las de *sistemas de signos*, que permiten utilizar sentidos, símbolos y significaciones; las de *poder*, que nos permiten determinar la conducta de los individuos y someterlos a determinados fines, consistiendo en una objetivación del sujeto; y finalmente las *técnicas del yo*.

Foucault reflexiona de modo autocrítico acerca de cómo a lo largo de su obra ha insistido sobre todo (y “quizá demasiado”) en las tecnologías de dominación y el poder. Realiza en este momento un pasaje a las técnicas del yo, movido por su interés “en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo” (p. 49). Define entonces las técnicas del yo como:

aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique,

con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural, etc. etc. (p. 36).

El objetivo de esta indagación sobre los modos instituidos del conocimiento sobre sí, busca responder a las cuestiones de cómo el sujeto ha sido establecido como un objeto de conocimiento posible, deseable, indispensable; cómo la experiencia sobre sí mismo y el saber que ella forma han sido organizados a través de esquemas determinados; y cómo estos esquemas se han definido, valorado, aconsejado o impuesto. (Foucault, M. 1999, p. 255). Al realizar una historia de las técnicas de sí está, por lo tanto, llevando a cabo una historia de la subjetividad a través del análisis de las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo” en las que el sujeto se constituye. Las diversas prácticas y técnicas en las que se constituyen estas relaciones consigo mismo son características de la ética, entendida como “la manera en la que los sujetos se constituyen en cuanto sujetos morales en su actividad, su acción, etc” (Foucault, M., 2018, p. 136). Por lo tanto, estamos ante un problema ético: ¿qué tipo de relación con nosotros mismos está en condiciones de constituirnos como sujeto?

En oposición a la tradición cartesiana, Foucault sostiene que el sujeto no es una sustancia. “Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma” (Foucault, 1984 [1999, p. 403]). Lo que Foucault entiende aquí por “forma” depende, precisamente, de que no es idéntica a sí misma. El problema del sujeto es el problema de la historia de la forma-sujeto.

Los modos de subjetivación son precisamente las prácticas de constitución del sujeto. Entonces, se produce un fuerte desplazamiento en los estudios de Foucault sobre el sujeto, los modos de subjetivación y el sujeto del deseo que implica una problematización del sujeto. (Fernandez, A. M. 2017, p. 104)

El resultado de su trabajo se ve reflejado, entre otros, en el curso del año 1981-82 en el College de France bajo el título “*La hermenéutica del sujeto*”, la conferencia “*Subjetividad y verdad*” del mismo año lectivo, y el libro llamado “*Tecnologías del yo y otros textos afines*” publicado en 1988. En estas exposiciones realiza un recorrido histórico de las figuras que tomó en la historia de nuestra cultura el vínculo del sujeto con sí mismo y con la verdad, distinguiendo tres momentos principales: la Antigüedad griega, donde encontramos por primera vez el concepto “cuidado de sí”; el período romano antes de la llegada del cristianismo (siglos I y II d.C.), presentado como la edad de oro del cuidado de sí, y la llegada del cristianismo, en el que la hermenéutica de sí adopta la forma que llega hasta la modernidad (Foucault, M. 1988. p. 36).

Épiméleia Heautou y Gnothi Seautoun

En la primera lección de *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault plantea estos dos conceptos como forma de pensar la cuestión “¿Bajo qué figura de pensamiento se han dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad?” (Foucault, M. 2014, p33). Es decir, para realizar una genealogía de cómo se configura el vínculo sujeto - verdad en el presente, Foucault decide rastrearlo hasta sus orígenes, analizando las transformaciones que lo fueron transformando hasta llegar a su forma actual. Para abordar esta pregunta, plantea un concepto central en el recorrido histórico que vendrá a continuación: el vínculo entre la fórmula del Oráculo de Delfos “*conócete a ti mismo*” (*gnothi seauton*) y la exigencia que la acompaña: “*cuida de ti mismo*” (*épiméleia heautou*). La forma que tome la relación entre estos dos preceptos determinará distintos modos de producción de subjetividad. En el pensamiento antiguo griego, helenístico, y romano, hay un claro predominio de la *épiméleia* (p. 33). Encontramos, en este primer momento, una subordinación del conocimiento de sí al cuidado de sí, ya que conocerse a sí mismo no era más que un caso particular de la preocupación por uno mismo. Esta relación se invierte al llegar al cristianismo, como veremos más adelante.

Foucault se sirve del Alcibíades, de Platón, para rastrear el surgimiento y las características del vínculo entre el sujeto y la verdad en la antigua Grecia. La *épiméleia* se caracteriza por ser una actitud general, un modo de enfrentarse al mundo y de establecer relaciones con uno mismo y con los otros; junto con una determinada forma de atención que desplaza la mirada desde el exterior hacia uno mismo; y un modo de actuar a través del cual uno se hace cargo de sí mismo, modificándose, transformándose, transfigurándose (p. 35). Estas características se ven reflejadas en una serie de prácticas como la meditación, el examen de conciencia, la memorización del pasado, las renunciaciones, las purificaciones, la concentración del alma y la ascesis. Mediante estas prácticas podemos observar que el cuidado de sí es una actividad real, y no solo una actitud.

El cuidado de uno mismo, en este momento, estaba ligado al cuidado de los otros, y era por tanto una cuestión política: para poder gobernar a los otros, tengo que poder gobernarme a mí mismo. “La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política” (p. 43). A la vez, preocupándose de uno mismo se procura el bien de la Ciudad. Corresponde aclarar que este cuidado de sí no era algo extendido en toda la cultura griega, no era una práctica común a todas las personas de ese momento histórico, sino que estaba destinada a quienes podían gobernar, y por tanto a quienes podían participar en la forma de la democracia en su nacimiento. Estas personas solían tener determinadas

características: varones, libres, que ocupaban posiciones de poder, y pertenecían a una clase económica alta.

¿Qué es ese “uno mismo” que hay que cuidar? ¿Cómo cuidarlo?

En la segunda lección de *Hermenéutica del sujeto*, Foucault se pregunta ¿Qué significa uno mismo en tanto que objeto de cuidado? Se sirve nuevamente del *Alcibíades* de Platón, en donde se analiza ¿qué es este sí mismo al que hay que cuidar, y en qué consiste este cuidado? (Foucault, M., 1988, p. 58). La respuesta que darán los griegos es que lo que hay que cuidar en sí mismo es el alma: “Ocuparse de uno mismo (*heautou*) significa ocuparse de su alma: yo soy mi alma”. (Foucault, M., 2014, p. 46). La noción de alma aquí no apunta hacia alma prisionera del cuerpo que necesita ser liberada, ni hacia alma como sustancia, sino hacia el cuidado de la actividad: es el alma-sujeto, el alma en tanto sujeto de acción. (pp. 47-48) “El sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo” (Foucault, M., 1988, p. 69). No es tampoco un alma que sea posesión de las personas, sino que es la presencia de lo divino en ellas. El hombre no posee un alma, sino que el alma es la presencia de lo divino; por lo mismo que no se trata del “alma de la persona” sino “del alma en las personas”. De ahí que la contemplación del alma, el “cuidado de sí”, el retirarse en sí mismo, es mucho menos un camino de la introspección en la dirección de esa “ciudad interior” que un verdadero acto de contemplación divino. El alma es la expresión de lo divino en el hombre, una suerte de exterioridad trascendente en la “interioridad” (Fernandez, A.M., 2017, p. 106.).

Como ya vimos, para los griegos el cuidado de uno mismo es inseparable del conocimiento de uno mismo. Para cuidarse, es necesario saber qué es lo que se está cuidando. Ocuparse de uno mismo significa conocerse, conocer ese uno mismo del que se está ocupando. De esta forma, conocerse a uno mismo es el objeto de la búsqueda del cuidado de sí (Foucault, M. 1988, p. 59). Para que el alma se conozca a sí misma, debe “contemplarse en un elemento similar, un espejo” (p. 59). Por lo tanto, “hay que contemplarse en ese elemento que es el principio propio del saber y el conocimiento, es decir, el elemento divino” (Foucault, M., 2014, p. 51).

Lo que va a caracterizar el cuidado de uno mismo en la tradición platónica y neoplatónica es, por una parte, que la preocupación por uno mismo encuentra su forma y su perfeccionamiento en el conocimiento de uno mismo en tanto que forma si no única al menos absolutamente soberana del cuidado de uno mismo; y, en segundo lugar, está el hecho de que este conocimiento de uno mismo en tanto que expresión máxima y soberana de sí mismo da acceso a la verdad y a la verdad en general; en fin, en tercer y último lugar está el hecho de que el acceso a la verdad permite al mismo tiempo conocer lo que debe existir de divino en cada uno. (p. 52).

Espiritualidad

Un aspecto fundamental de las prácticas de la *épiméleia* es que están estrechamente ligadas a la espiritualidad, entendida como:

La búsqueda, la práctica, las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. (...) El conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad. (p. 38).

Nos encontramos entonces que, en este momento histórico, hay una forma de acercarse a “la verdad” o “lo verdadero” muy distinta de la moderna. La espiritualidad entendida de esta manera postula que “la verdad no le es concedida al sujeto en pleno derecho”, sino que hace falta que el sujeto se transforme, se modifique a sí mismo, para acceder a ella. Es el ser del sujeto lo que está en juego, y no podrá permanecer inalterado si desea saber. “El precio de la verdad es la conversión del sujeto” (p. 38). En el primer momento estudiado, el de la subjetivación socrática, esta transformación

se realiza a través del impulso del eros, del amor -movimiento a través del cual el sujeto se ve desgajado de su estatuto-, y por medio del trabajo que el sujeto

realiza sobre sí mismo para convertirse al fin en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de ascesis² (p. 38)

Esta configuración, esta forma específica que toma el vínculo entre el sujeto y la verdad, sufre una profunda transformación con la llegada del cristianismo en la que la ascesis toma la forma de una renuncia a sí mismo y el examen de conciencia se centra en la búsqueda del pecado; y, más adelante, con la filosofía cartesiana que privilegia el *gnothiseauton*, el conocimiento de sí, sobre el cuidado de sí: “el día en el que se pasa a postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad el pensamiento y la historia de la verdad entran en la modernidad” (Foucault, M., 2014, p. 40). En este momento, lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento, por lo que el “conócete a tí mismo” pasa a ser fundamental, quedando en segundo plano el “cuida de ti mismo”. Ya no hace falta que el sujeto tenga que ser modificado o alterado. “El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto” (p 41).

A modo de resumen de esta transformación, me parece adecuada la siguiente cita:

La historia de la subjetividad, es decir, las relaciones entre el sujeto y la verdad, consiste en la prolongada y lenta transformación de un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por parte del sujeto; en este otro dispositivo de subjetividad que es el nuestro, y que está dominado, según creo, por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y por su obediencia a la ley (Foucault, 2014, p. 56)].

² El "ascetismo" es entendido por Foucault en un sentido amplio. No el sentido de la moral de la renuncia cristiana, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse, y acceder a cierto modo de saber. Entrevista "La ética de sí como práctica de libertad" (Foucault, M. (1999),p. 394).

3 El mito de Eros y Psique.

"Éramos un todo (...) En consecuencia el anhelo
y la persecución de ese todo,
recibe el nombre de amor."

Platón (Discurso de Aristófanes, El banquete, p. 70 [1989])

Este mito es un clásico de la mitología griega, que llega a nosotros en su versión más conocida a través de *El asno de oro* de Apuleyo. Si bien es un mito griego, la versión de Apuleyo fue escrita en el siglo II después de Cristo en el imperio romano, que hereda gran parte de la mitología y cosmogonía griega. Tal como lo vemos en el "*Diccionario de mitología griega y romana*" (Grimal, Payarols, Pericay, Pericay & Picard, 2018), esta cosmogonía es compleja, y los personajes tienen, según el relato, diversos orígenes y características. Por ejemplo, el Eros griego, llamado Cupido en la versión romana, es a veces Dios y a veces *daimon* (intermediario entre los dioses y las personas), a veces hijo de Afrodita (Venus en la versión romana) y Hermes, a veces hijo de Hermes y Artemis. Las versiones poéticas y las pinturas, han ido transformando a Cupido en la forma tradicional que llega hasta hoy: un niño, a veces alado, que se divierte "llenando de desasosiego los corazones" (Grimal et al., 2018, p. 171). Esta apariencia inocente, sin embargo, esconde a un dios poderoso, capaz de causar grandes daños y heridas, y temido tanto por dioses como por mortales. Para esta versión del relato no seguiremos con esta tradición del Cupido-niño, sino que tomaremos al Eros presente en distintos cuentos griegos, que aparece en ocasiones como dios, y en otras como *daimon*. Según Commelin (2017) es un dios que, "sin ser verdaderamente el amor, tiene con él alguna semejanza" (p. 11):

Es el que produce o inspira esta invisible y a menudo inexplicable simpatía entre los seres para unirlos y procrearlos de nuevo. El poder de Eros se extiende más allá de la naturaleza viviente y animada: él aproxima, mezcla, une, multiplica, varía las especies de animales, vegetales, minerales, líquidos, fluidos, en una palabra, de toda la creación. Eros es el dios de la unión, de la afinidad universal: ningún ser puede sustraerse a su influencia, a su fuerza; es invencible. (p. 11).

Es una fuerza fundamental del mundo. Su naturaleza es la de mezclar, unir todo lo que existe, y su carácter es "asaz, temerario y osado, con malas costumbres (...) fiero y

cruel, venenoso como una serpiente” (Apuleyo, n.d.). La importancia del mito como forma de aproximarse al amor es manifestada por Lacan: “De esto hemos partido, del amor como dios, es decir, como realidad que se manifiesta y se revela en lo real. Así, no podemos hablar de él sino como mito.” (Lacan, 1960-61 [2003, p. 64]). Claramente, “construir una teoría del amor equivale a colocarse en una postura que seguramente lleve a fallarle al amor” Allouch (2011, p. 15). El hecho de que Eros sea tanto dios como *daimon*, permite ver al amor tanto como un elemento del orden de lo divino, como un intermediario entre las personas y lo divino, y, como escribe Allouch (2011, p. 15), un intermediario entre saber e ignorancia.

Para facilitar esta visión de Eros al narrar el mito, no me referiré a él cómo Cupido, tal como lo hizo Apuleyo, sino que mantendré la nomenclatura griega. Me doy este permiso ya que en mi imaginario, y supongo que en el de muchas personas de nuestra cultura, “Cupido” remite inmediatamente a alguna postal o tarjeta con un niño en pañales, muchos corazones y alguna frase cliché. Mantendré la nomenclatura original (romana) del relato para el resto de los personajes, aclarando ahora los nombres griegos que les corresponden: Júpiter es Zeus, Venus es Afrodita, Juno es Hera, Ceres es Deméter, Proserpina es Perséfone y Mercurio es Hermes.

Volviendo al mito, este cuenta la historia de Psique, la menor y más hermosa de las tres hijas de un Rey. Su nombre viene del griego *ψυχή*, *psyché*, y se puede traducir como “alma humana”. Podemos ver una descripción de ese “alma humana” en el trabajo de Ana María Fernández:

"Con los términos alma, espíritu, psiqué, pneuma, se entiende, por lo común, el principio vital del cuerpo, o el principio inmaterial que se considera origen de la vida material, de la sensibilidad y del psiquismo del hombre. Psique del griego, soplo, aliento, vida, al igual que el término pneuma, se relaciona con el aire, el soplo o el aliento y generalmente se traduce por alma" (Fernandez, A.M., 2017)

Esta joven es tan bella que de pueblo en pueblo se corre la voz de que una nueva diosa Venus ha nacido; los viajeros navegan para admirarla, y en distintos lugares le hacen ofrendas. Esto no le cae nada bien a la diosa, quien ve cómo sus templos son descuidados y abandonados, y la adoración que solía dirigirse hacia ella ahora es recibida por una simple mortal. Claramente, los dioses griegos eran muy distintos a lo que en nuestra cultura llamamos “Dios”, y no eran ajenos a sentimientos tan humanos como la envidia, el odio o la

humillación. De modo que Venus, buscando venganza, llama a su hijo Eros, y le encomienda a una misión: que la venge de "la hermosura rebelde y contumaz de esa mujer", haciendo que se enamore de alguien tan bajo en dignidad, patrimonio, y salud, que no haya otro semejante en su miseria.

Mientras esto ocurría en los cielos, en la tierra Psique no hacía más que padecer su belleza, ya que esta virtud tan admirada por todos, era su propia condena: todos la observaban, se maravillaban con su belleza, pero nadie se animaba a acercarse a ella, por lo que se encontraba muy sola. Cómo si esto fuera poco, su padre se preocupa porque nadie la pide en casamiento, y decide acudir al oráculo de Apolo en busca de consejo divino. La respuesta que obtiene (y que, cómo buen mortal temeroso de la furia de los dioses, obedece inmediatamente) no es nada alentadora:

“Pondrás esta moza adornada de todo aparato de llanto y luto, como para enterrarla, en una piedra de una alta montaña y déjala allí. No esperes yerno que sea nacido de linaje mortal; mas espéralo fiero y cruel, y venenoso como serpiente: el cual, volando con sus alas, fatiga todas las cosas sobre los cielos, y con sus saetas y llamas doma y enflaquece todas las cosas; al cual, el mismo dios Júpiter teme, y todos los otros dioses se espantan, los ríos y lagos del infierno le temen” (Apuleyo, n.d., p. 56)

Este momento representa el “llamado a la aventura” típico del mito de la heroína. Veamos que dice Campbell sobre este momento:

Grande o pequeña, sin que tenga importancia el estado o el grado de la vida, la llamada levanta siempre el velo que cubre un misterio de transfiguración; un rito, un momento, un paso espiritual que cuando se completa es el equivalente de una muerte y de un renacimiento. El horizonte familiar de la vida se ha sobrepasado, los viejos conceptos, ideales y patrones emocionales dejan de ser útiles, ha llegado el momento de pasar un umbral. (1959, 37).

Psique, aunque temerosa, aceptará de buen grado este llamado: mientras sus padres se lamentan y se quejan, ella se amiga con su destino, comprende su condena, y está dispuesta e incluso ansiosa de ver a su marido. Para sus familiares y el resto del pueblo, es un momento de luto, de duelo.

Una vez que la dejan en el lugar establecido, un "manso viento de cierzo" la toma y la lleva suavemente hasta un prado verde y hermoso donde se encuentra con un palacio de hermosas salas, resplandeciente, forrado en oro, con todos los lujos y la belleza imaginables. En este lugar, es colmada por la alegría y el deleite: ha entrado en un mundo paradisiaco. Unas voces sin cuerpo se ponen a su disposición, para servirla en aquello que desee. Le ofrecen manjares para comer y, para beber, "un vino llamado néctar, de que los dioses usan". Este vino contiene un simbolismo importante, como veremos más adelante. Esa misma noche su marido llega al palacio, se conocen y se aman, pero se va al amanecer, estableciendo una dinámica que será la condición que Psique debe aceptar para que ese amor exista: no debe, de ningún modo y en ningún momento, ver el rostro de su marido. Es decir, la condición para este amor es la ceguera, para que exista este amor se debe ignorar quién es el objeto de amor. Esto es aceptado por ella, quién en un principio no encuentra ningún problema en no poder verlo.

Al atravesar la primera prueba, dejando atrás su familia, sus relaciones y su sitio de origen y enfrentándose a lo temeroso y desconocido, Psique obtiene su primera victoria. Este es el momento del primer paraíso, que no será más que un paraíso temporal, una experiencia transitoria de abundancia y plenitud divinas. Según Claudio Naranjo, "un extático *hieros gamos*³ comienza ahora. Todavía, como en otros cuentos, no es el definitivo. (...) el pasado que parecía haber quedado atrás, vuelve y se hace persistente." (Naranjo, 2014).

Este retorno del pasado se ve en el mito a través de las hermanas de Psique. Mientras ella se encuentra rodeada de dicha y placer, su familia está de luto. Su hermanas, al enterarse que por orden del oráculo Psique fue entregada a un monstruo, deciden buscarla. Eros está al tanto, y le advierte que no debe ceder ante su deseo de verlas, que sea cautelosa ya que la amenaza un peligro de muerte. Psique promete que así será, pero durante el día se deshace en llanto pensando en todas las personas que ha dejado atrás, y sufren sin saber su destino. Aquí podemos ver en Psique algo puramente humano, del orden de los conflictos internos que nos suelen acompañar, y que es en gran parte el "significado" del mito: el vínculo entre el alma y el deseo. A pesar de encontrarse en un lugar donde todas sus necesidades son satisfechas, donde vive la vida de una reina (o de una diosa), su condición es el deseo, lo incolmable, y nada de esto será suficiente, ya que la

³ Refiere a la unión con lo sagrado. Hierós : del griego ἱερός, "Sagrado"; gamos del griego γάμος, unión. (RAE)

condición misma del deseo es no terminar. Por su propia condición, Psique no puede no desear, es decir: puede desear.⁴

A esto se suma el sentimiento de culpa que hace su trabajo paulatinamente: durante los días, llora sin consuelo pensando algo así: “¿cómo puedo yo estar feliz, disfrutando de tantos bienes y abundancia, mientras mi familia llora mi muerte?”.

Al siguiente encuentro con su marido, le insiste hasta obtener su permiso de ver a las hermanas, aunque nuevamente la aconseja: no debes cumplir su mal consejo, no debes cometer la “sacrílega curiosidad” de ver mi cara. Además, le da la noticia de que está embarazada, y utiliza esto como argumento para su prohibición: si Psique ve la cara de su marido, su hijo será mortal; mientras que si se contiene, será divino. Sus hermanas, al llegar y ver las maravillas que rodean a la hermana menor, sienten una profunda envidia, y buscan vengarse de lo que, desde su punto de vista, es una injusticia. La convencen, con un poco de verdad y un poco de mentira, de que está siendo engañada por su marido, que probablemente sea una bestia que le quiera causar grandes males, recordando que el oráculo había pronosticado que se casaría con una serpiente alada. Nuevamente Psique se encuentra atormentada, conviven en ella temores y deseo: “Lo que más le fatigaba era que en un mismo cuerpo aborrecía a la serpiente y amaba a su marido.” (Apuleyo, n.d., p. 66) Lo que ella teme es lo que ignora, lo desconocido.

Nuevamente Psique se encuentra atormentada, conviven en ella el amor y el odio: “Lo que más le fatigaba era que en un mismo cuerpo aborrecía a la serpiente y amaba a su marido.” (Apuleyo, n.d., p. 66) Lo que ella odia y teme es lo que ignora, lo desconocido, aquello ante lo que se encuentra ciega, simbolizado en el mito a través de la figura del monstruo. Conviven el amor y el odio, no enfrentados, sino como dos caras de la misma moneda: el amor como esa fuerza que todo lo une, y el odio como el límite, el no poder y el no saber. Desde una mirada psicoanalítica, nuestra forma de amar parece tener esta particularidad de estar atravesada por el no saber, con la frustración de la incompletud que esto implica. Esta incompletud, este límite, es imprescindible en la constitución psíquica.

Volvamos al mito. Esa noche, siguiendo el plan de sus hermanas, Psique se acerca al lecho donde duerme Eros, con un farol en una mano y una daga en la otra, pronta para cortar la cabeza de la temible serpiente. En efecto, se encuentra con una bestia, pero no la malvada bestia que esperaba, sino “la más mansa y dulcísima de todas las fieras: el dios del amor, Cupido [Eros].” Totalmente cautivada por su belleza, examina las armas que están a su lado, clavándose la punta de una flecha por accidente, y así, sin saberlo, cae

⁴ Esta caracterización del deseo es presentada por Andrés Granese en el texto no publicado “Cosmogonía Diabólica del Deseo”

“presa del dios del amor”. Es tanto el amor que siente en ese momento, que se acerca aún más, hasta que una gota de aceite cae del farol y quema el hombro de Eros, despertándolo. Al ver que su secreto había sido descubierto, cumple con su palabra y se va para no volver jamás; mientras que Psique queda en un camino de dolor y desesperación, buscando recuperar ese amor perdido.

La pérdida del primer paraíso

El momento en el que Psique decide arriesgarse a conocer la verdad es un punto crucial en esta historia, y podemos ver un reflejo de su importancia en la cantidad de representaciones artísticas que se han hecho sobre esa escena, con variaciones de acuerdo a las distintas versiones del mito.

Desde el punto de vista del monomito, nos encontramos aquí con la primera derrota, que implica la pérdida del paraíso transitorio en el que se encontraba nuestra heroína. Es a partir de este momento en que Psique emprenderá su camino de pruebas, que es un camino de transformación y purificación a través del amor perdido. Al decir de Ana María Fernández, las pruebas que tendrá en su camino tienen por cometido que, para purificar el alma, no sólo tiene que haber contemplado el Amor, sino que debe también reconocer sus “apetencias más bajas” (2017, p. 299)

Detengámonos un momento para ver lo que conocemos de Psique hasta ahora. Como ya dijimos, el relato es una alegoría de la mente o el alma humana, caracterizada por la heroína. Ella es, entonces, el principio vital del cuerpo, de nuestro psiquismo. Su mayor virtud es su belleza, y a la vez es su condena, como veremos en distintos puntos del relato. Además, se caracteriza por el deseo, el deseo de saber. Y este deseo de saber es tanto su perdición (ya que el momento en que accede al saber, es el momento en que pierde el paraíso) como su salvación, porque es la puerta de entrada al trabajo sobre sí misma. La condición que debe aceptar para unirse con Eros es la ceguera, la renuncia a conocer, mientras que su propia condición es el deseo, lo incolmable, la curiosidad. Su deseo de saber atenta contra lo sagrado del amor (“sacrílega curiosidad”, le llama Eros), que implica esta ceguera, el misterio, algo más allá de la razón. Es como si esta potencia que une, que mezcla, que da vida al mundo, sea algo que no se pueda captar con la razón, y el simple intento de hacerlo, de conocerlo, hace que en el mismo movimiento pierda su encanto, y desaparezca. A su vez, este impulso, este deseo de entender, es propio de las personas, y

en esa tensión nos encontramos: queremos gozar, pero también queremos saber que gozamos, y al intentar captar ese goce en un saber, lo perdemos. En otras palabras, no existe el amor sin el no saber; no saber acerca del otro, del erotismo, de la sexualidad, de lo inconsciente.

¿Qué discursos y construcciones existen en torno al deseo? ¿Cómo podemos acercarnos a la problemática de Psique en este momento? Me gustaría plantear aquí dos perspectivas al respecto, que han sido importantes en mi formación de grado. Por un lado tenemos el psicoanálisis, que teoriza acerca del deseo como fundante del inconsciente, caracterizado por el deseo como falta. Por el otro, encontramos el deseo de Gilles Deleuze, que surge a partir de la crítica al psicoanálisis, y se caracteriza por la producción y concatenación.

Campalans se pregunta si no es el psicoanálisis una disciplina o una doctrina sobre el deseo humano, y la clínica psicoanalítica una clínica sobre la emergencia, manifestaciones e interpretación de este deseo (2018, p 15). Ya desde Freud el psicoanálisis otorga un nivel central al concepto de deseo, ubicándolo en un lugar central que intersecta y articula todos los demás conceptos (p. 14). El sujeto del psicoanálisis es constituido en el mismo acto que el deseo, y no es el "sujeto cognoscente", ya que está atravesado por la falta, el no saber, que es fundante del inconsciente. (p. 17)

Podemos ver la importancia del deseo en la teoría psicoanalítica en Freud (1985) al plantear que "solamente un deseo puede poner a trabajar a nuestro aparato anímico". Retomando a Lacan y a Freud, Campalans plantea que el deseo puede ser leído en psicoanálisis como el *cogito* en la máxima cartesiana: "“En tanto que el deseo habita en mí, existo como sujeto”, y como sujeto dividido, podría agregarse" (p. 12). El deseo inconsciente es conflictivo, pone en juego una subjetividad paradójica. Al mismo tiempo que se vivencia como algo esencialmente íntimo, se presenta como algo extraño, conflictivo, contradictorio y sufriente para el propio sujeto. (p. 13).

El problema central del deseo, desde esta perspectiva, es que "hereda de la pulsión la falta de un objeto natural o específico". Esto hará que el "hallazgo de objeto" real sea siempre un sustituto, por lo que el deseo queda condenado a una deriva metonímica, a un constante desencuentro entre él y su objeto; fuente a su vez de la creación, la producción, la multiplicidad de objetos que conforman el mundo humano (p. 17). Dice Lacan (2014, p. 28): "El deseo humano tiene esa propiedad de estar fijado, adaptado, asociado, no a un objeto, sino siempre esencialmente a un fantasma"

El deseo psicoanalítico se relaciona con tres cuestiones claves: el amor, la repetición, y el goce.

Según Campalans, los efectos del deseo sobre el amor son dos: la degradación del amor por efecto del deseo (degradación entendida como rebajamiento en el valor del objeto); y el marcar y hacer tributario al amor de la función de la falta, como veremos más adelante con Lacan. El deseo ama aquello que no se tiene, lo que no está presente; ama aquello que “no es él mismo, y de lo que se está desprovisto esencialmente” (pp. 163-164).

Desde el punto de vista del movimiento, el deseo es la repetición misma. “La repetición es la dinámica propia de lo inconsciente, es decir, de la emergencia del deseo como tal” (p. 154). El deseo queda definido como un intento siempre fallido de reproducir, a partir de la “primera huella”, una satisfacción primaria o un goce inaugural (p. 156).

La noción de goce es construida por Lacan, y se ubica cercano a la pulsión: “el goce es satisfacción de la pulsión” (p. 181), teniendo en cuenta que no es la satisfacción de una necesidad fisiológica, sino otra satisfacción, que tiene un plus erógeno apoyado en la intervención del Otro, con soporte en el inconsciente (p. 182); es imposible su satisfacción absoluta, por lo que el goce sería “el lugar de una satisfacción imposible”. Los goces pulsionales se articulan con el deseo, en tanto que el significante de la falta es el significante del deseo (p. 182)

Lacan va construyendo la noción de deseo a lo largo de sus seminarios. (p. 14). En el *Seminario 1* posiciona el deseo como algo filosófico, relacionado con el ser y la verdad. A partir del *Seminario 10*, el deseo alcanza una conceptualización “más acabada y rigurosa” con la creación del objeto a, que es el objeto-cause du désir. Lo que deja en evidencia es que el deseo tiene que ver con una falta central, un vacío (p. 15), y se hace imposible la complementariedad que reclama la demanda de amor, y surge desde el lugar de la carencia (p. 174). En su seminario *La Angustia*, se sirve de este mito para conceptualizar el objeto “petit a”, y basa el nacimiento del alma en este momento en el que el deseo que colmaba a Psique se aleja, la abandona, inaugurando así el camino de pruebas que tendrá por delante. En este seminario se observa que lo que importa al deseo es eso que le falta. El deseo queda representado como una isla inexplorada (Fernandez, A. M., 2017, p. 308):

Si el mito tiene un sentido, es en efecto que Psiqué no comienza a vivir como Psiqué, sino en tanto que sujeto de un *pathos* que es, para decirlo apropiadamente, el del alma, en el momento en que el deseo que la ha colmado se retira y la deja. Es en ese momento que comienzan las aventuras de Psiqué (Lacan, 1960-61, [2003, p. 260]).

Gilles Deleuze y Felix Guattari introducen un nuevo concepto de deseo, a partir de su crítica al psicoanálisis. Maite Larrauri (2000) plantea que, desde esta perspectiva, la principal diferencia radica en que el deseo no se define por la carencia, no es deseo a partir de la falta, sino que es deseo productivo; y no es deseo de un objeto, sino que siempre es un deseo de conjunto (p. 11). Al desear estamos produciendo un conjunto: disponemos los elementos, los unimos, los concatenamos, en forma rizomática.

Al ser producción, el deseo no es espontáneo sino que es construido. Tampoco es impersonal, ya que, más allá de que cada persona desarrolle su vida de modo particular, las ideas, los deseos, los modos de vida que la atraviesan están más allá de ella misma. (p. 8). “Yo diré por mi parte que el deseo circula en esta disposición de heterogéneos, en esta especie de “simbiosis”: el deseo está vinculado a una disposición⁵ determinada, supone un cofuncionamiento.” (Deleuze, G. (1995)). En las disposiciones del deseo se pueden distinguir, en un primer eje, los estados de cosas y las enunciaciones; en otro eje, las territorializaciones, reterritorializaciones, y los movimientos de desterritorialización que implica una disposición; y los dispositivos de poder que surgirían donde operan las re-territorializaciones (p. 7). El deseo prima en los movimientos de desterritorialización y en las líneas de fuga, se confunde con ellas. El deseo dispone del campo social, y los dispositivos de poder son producidos por estas disposiciones (agenciamientos), al mismo tiempo que las aplastan o taponan (p. 11).

Para mí, deseo no implica ninguna falta; tampoco es un dato natural; está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es haecceidad (individualidad de una jornada, de una estación, de una vida), en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Y sobre todo implica la constitución de un campo de inmanencia o de un “cuerpo sin órganos”, que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. (p. 12)

Entonces nos encontramos con que la pobre Psique está, en este momento, en conflicto, afectada, atravesada por el deseo. ¿Tiene lugar en ella el deseo como falta? Sin duda que sí, podemos ver como está atravesada por la falta, el no saber, lo inconsciente acerca de sí misma, del otro, y de la sexualidad. Esta falta, esta carencia, la podemos ver

⁵ La palabra *agencement* ha sido traducida al español como disposición o agenciamiento, según el traductor.

como el deseo primario de alcanzar ese estado de satisfacción de la necesidad, que ya no puede alcanzarse porque satisfacción de la necesidad que nunca más podrá alcanzarse porque pertenece al pasado, pero aún funciona como fuente o motor del psiquismo. Estas faltas ponen en movimiento todo su “aparato anímico”, y a partir de allí es que podrá construir y sostener el camino que tiene por delante. ¿Tiene lugar en ella el deseo como producción, como deseo de un conjunto? Si, también podemos hacer esta lectura. Psique no desea a Eros en tanto “individuo”, más bien desea el conjunto en el que se encuentran ella y Eros, las pasiones que ese encuentro desea, la potencia y las afecciones que se ponen en juego, lo que es posible en ese acontecimiento. Y también será este deseo el que le dará esa potencia necesaria: “Desde esta concepción el deseo es como una plenitud, como una alegría, como una potencia de crecimiento, si algo falta, sin duda se conquista” (Larrauri, M, 2000, p 12.)

Ver estas dos perspectivas sobre el deseo permiten problematizarlo. ¿Son opuestas, se contradicen? ¿Una de ellas es verdadera, y la otra está errada? ¿O quizá ambas dan cuenta de una parte de algo que es mayor que cualquier conceptualización que podamos hacer sobre eso mismo, es decir, sobre el deseo? Podemos plantearnos si acaso no ocurre aquí con el deseo lo mismo que con el amor: cualquier intento de definirlo, de conceptualizarlo, atenta contra su propia naturaleza, e indefectiblemente se quedará corto.

Me parece pertinente en este punto recordar la parábola india de los ciegos y el elefante. En este relato, un grupo de personas ciegas están discutiendo acerca de cómo son los elefantes. Para ponerse de acuerdo, piden que les lleven un elefante, y cada uno procede a hacer su investigación. El primero toca sus colmillos y saca sus conclusiones: “Los elefantes son duros, fríos y puntiagudos”. El segundo toca su trompa: “Te equivocas. Los elefantes son largos y escurridizos, como las serpientes”. El tercero toca su pierna: “¡Todos están equivocados! Los elefantes son firmes y anchos, como el tronco de una palmera!”. Así, cada uno define al elefante desde un único aspecto, que es real, pero no absoluto, limitando el alcance de su propia percepción de la realidad.

Volvemos a la pregunta anterior: ¿Quién tiene razón? ¿Hay un “deseo” verdadero? Claramente, las descripciones del elefante-deseo son correctas en cuanto abarcan una parte de él, una característica que le es propia; pero el elefante-deseo es más que cada parte por separado, y, aún más, forma un todo que es más que la suma de las partes, y eso es lo que lo hace, de cierta manera, inasible.

El camino de pruebas

Uno de los ejemplos más encantadores y mejor conocidos [del camino de pruebas] es el de las “tareas difíciles” que Psique tuvo que desarrollar para recobrar a su perdido amante, Cupido [Eros] (Campbell, 1959, p. 61).

Ante la pérdida de Eros, Psique entra en la desesperación. Tanto es así, que su primer impulso es suicidarse: decide tirarse a las aguas de un río, pero por obra divina este se torna manso para no dañar a la compañera del dios Eros. Este intento de suicidio le vale una advertencia del dios Pan, quién puede ser visto como un primer guía en su camino al invitarla a transformarse: “No tornes a lanzarte dentro del río, quita el luto, deja de llorar.” Su segundo paso es dirigirse hacia los castillos donde viven sus hermanas, y mediante el engaño las dirige a su muerte, vengándose así de su envidia y sus malos consejos. Sin embargo, la venganza no es ninguna cura, y Psique sigue dolorida buscando a Eros de pueblo en pueblo. Este último, mientras tanto, está en casa de su madre, enfermo a causa de la herida que le provocó la quemadura de aceite. Como no puede ser de otra manera, ante la enfermedad de Eros el mundo pierde vitalidad, deja de existir el placer entre las personas, al igual que la gracia y la hermosura; todo se encuentra rústico, grosero, sucio, feo, enojoso; no hay lugar para el amor ni la amistad.

Venus, al tanto de las aventuras de su hijo, y enterada también de que va a ser abuela, busca la manera de culminar la fallida, y ahora renovada, venganza contra Psique, que ahora es también una venganza (o una lección) hacia su hijo por desobedecerla. Decide mandar a las diosas Ceres y Juno en busca de Psique, además de ordenar a Mercurio que pregone de pueblo en pueblo la orden de capturarla, la recompensa ofrecida, y el castigo que espera a quien la ayude a esconderse.

Psique acude al templo de estas diosas (Ceres y Juno) en busca de ayuda y consejo, con la intención de que intervengan a su favor ante la ira de su suegra. Estas se niegan a apoyarla, pero tampoco cumplen con la orden de Venus y la dejan libre, temerosas de contrariar a Eros. Quisiera destacar un momento del diálogo entre Ceres y Psique. Cuando la Diosa llega a su templo, se encuentra con que Psique está ordenando las ofrendas y los objetos que están tirados en el suelo, buscando ganarse su favor. Al verla, le dice "(...) y tú ahora estás aquí teniendo cuidado de mis cosas. ¿Cómo puedes tú pensar en otra cosa sino lo que cumple a tu salud?" (Apuleyo, n.d, p. 72). Esta intervención nos remite

a la *epimeleia heautou*, ya que puede ser entendida como un recordatorio de la necesidad de dirigir la atención hacia sí misma, de cuidar de ella.

Al caer en la cuenta de que está sola ante Venus, sin posibilidad de huir o esconderse, se dirige por su propia voluntad a su encuentro. Venus la recibe con un primer castigo: una paliza, a través de sus sirvientas Costumbre y Tristeza. Junto con eso, le da la noticia de que la boda con Eros no es legítima, y que su hijo nacerá bastardo.

A continuación Venus impondrá una serie de pruebas a Psique como castigo por su osadía. En primer lugar, debe separar, a partir de un montón de granos mezclados, montones individuales de granos de trigo, cebada, mijo, simientes de adormideras, garbanzos, lentejas y habas. Esta tarea parece imposible, pero Psique logra cumplirla gracias a la ayuda de las hormigas, que intervienen a su favor, deseosas de apoyar a la compañera de Eros. Venus desconfía de que lo haya logrado por sí misma, y le plantea una segunda prueba: debe conseguir ciertas lanas de unas ovejas, sin advertirle que son tremendamente agresivas y la matarían al intentarlo. Nuevamente la intervención divina: una caña le habla advirtiéndole del peligro al que está expuesta, y le enseña cómo puede hacer para cumplir con su misión. Psique escucha y cumple. Nuevamente, Venus sospecha que no fue obra de sus propios méritos, y le exige otra prueba más: "yo quiero experimentar si por ventura tú lo haces con esfuerzo tuyo y prudencia o con ayuda de otro". Ahora tiene que subir a una montaña de la que salen arroyos infernales, y traer un vaso lleno de su agua. Psique, viendo lo imposible de la tarea, va corriendo hacia esa montaña, pero no para buscar el agua sino para saltar desde allí y poner fin a su vida. Al llegar a la base de la montaña, se encuentra con que es imposible escalarla, y esto impacta fuertemente en ella. "Aunque estaba presente con el cuerpo, estaba ausente con el sentido". Estaba con mucho miedo del peligro que tenía por delante. Sin embargo, la providencia la acompaña: viene Júpiter en forma de Águila, recordando que le debía un favor a Eros, y le consigue la dichosa agua.

Venus, una vez más, la recibe con risas, aunque su mirada hacia Psique ha cambiado: ahora la ve como una maga y hechicera, por la forma en que logró cumplir los desafíos. De todas formas le ordena una última prueba: debe descender al mismísimo infierno, a pedirle a Proserpina una cajita con un poco de su belleza. Psique piensa algo así: "¿cual es el camino más rápido al infierno? la muerte". Cuando se va a suicidar, una torre le advierte que de esa forma no logrará su cometido: "Una vez tu alma fuere apartada de tu cuerpo, bien podrás ir de cierto al infierno. Pero, créeme, que en ninguna manera podrás tornar a salir de allí". Y la instruye en cómo ir por una vía alternativa, la de los vivos. "En este monte está una puerta del infierno, y por la boca de aquella cueva se muestra un

camino sin caminantes". Le da una serie de instrucciones que debe seguir cuidadosamente para poder llegar, ya que cualquier desvío implica la imposibilidad de retornar. Sobre todo, no debe abrir la cajita con el regalo que le dará Proserpina. Psique cumple a la perfección todas las instrucciones, pero, al tener la caja con la belleza de Proserpina en su poder, no puede resistirse a abrirla. Nuevamente, su condición de "temerosa curiosidad" se impone, y su mayor virtud (la belleza) se convierte en su condena.

El contenido de esta caja era "un sueño infernal y profundo", que la hizo caer dormida "como una cosa muerta". Este fue el límite que Eros pudo tolerar, y al verla en peligro se escapa de la habitación en la que estaba y va a socorrerla, con un regaño incluido: «¿Aun tú, mezquina de ti, no escarmientas, que poco menos fueras muerta por semejante curiosidad que la que hiciste conmigo? Pero ve ahora con la embajada que mi madre te mandó, y entre tanto, yo proveeré en lo otro que fuere menester.» Dicho esto, se dirige a Júpiter y le pide ayuda en el pleito en el que se encuentran él, su madre, y Psique. Júpiter, el más poderoso de los dioses del Olimpo, interviene y arregla el asunto de una vez por todas. Celebran un nuevo casamiento, pero antes invita a Psique a tomar el vino de los dioses, diciendo: «Toma, Psique, bebe esto y serás inmortal; Cupido [Eros] nunca se apartará de ti; estas bodas vuestras durarán para siempre.» De esta forma Psique alcanza, luego de su largo recorrido, su propia divinidad. Este nuevo casamiento ya no es, como el primero, un casamiento entre una mortal y un dios, sino que ahora son dos divinidades quienes se casan, y tienen una hija, llamada Voluptas (Placer).

Cuando la unión de Eros y Psique se lleva a cabo al final, ya no es la unión entre lo humano y lo divino, sino una unión entre dos entidades divinas, que el narrador de la historia nos muestra a través de la intervención de Zeus, pues adivinamos que después de regresar del reino de la muerte la identidad de Psique ha cambiado a través del reconocimiento de su naturaleza divina original. (Naranjo, 2014)

Psique y el camino espiritual

Si observamos con atención, vemos que el último paso que debe dar Psique para convertirse en una diosa es beber “el vino de los dioses”. Igualmente podemos recordar que, al llegar a su primer paraíso (el transitorio), Psique ya había tomado esta bebida, pero sin que esta actuara sobre ella, sin que se produjera ninguna transformación. ¿Qué nos quiere decir esto, qué es lo que cambió de aquel momento a este? ¿Cómo puede ser que la misma bebida en un momento no sea más que un vino, delicioso, pero vino al fin; y en otro momento sea una sustancia capaz de convertirla en diosa? Podemos responder estas preguntas retomando la *epimelleia* del capítulo anterior, si partimos de la idea de que lo que cambió no fue nada en el vino, sino que hubo una transformación en la propia Psique. Recordemos cómo, en esa forma específica del vínculo sujeto-verdad, es inconcebible que el sujeto pueda acceder a la verdad sin haber atravesado antes una transformación de sí mismo, que se produce a través del cuidado de sí, es decir, a través de las prácticas y actitudes orientadas a conocer y ocuparse del alma. Siguiendo esta línea, podemos ver al camino que recorre Psique como su propio camino espiritual, el recorrido que debe realizar para que la verdad tenga un efecto sobre ella. Foucault plantea este camino como un *precio a pagar* por el acceso a la verdad, y sin duda a Psique no le fue gratuita. ¿Cuál es la verdad a la que accede Psique, cuál es *su verdad*? Es aquello que en un primer momento era externo y ajeno, y finalmente se convirtió en algo interno, en una característica propia, o mejor aún, algo tanto externo como interno: su propia divinidad. Volvamos, una vez más, a Foucault,

Para cuidarse a uno mismo, hay que conocerse a sí mismo. Contemplarse en un elemento similar, un espejo: el elemento divino, que es el principio del saber y el conocimiento. (...) este conocimiento de uno mismo en tanto que expresión máxima y soberana de sí mismo da acceso a la verdad y a la verdad en general; en fin, en tercer y último lugar está el hecho de que el acceso a la verdad permite al mismo tiempo conocer lo que debe existir de divino en cada uno. (2014, 52).

Podemos observar en el mito un primer momento donde Eros representa ese espejo divino, principio del saber y el conocimiento, en dónde Psique se ve reflejada. Digamos que en un primer momento Psique se encandila con el reflejo, y no logra verse a sí misma, sino que ve lo divino como algo externo; hasta que, luego de recorrer su camino de transformación, encuentra lo divino en ella misma. Tal como vimos en el capítulo anterior,

es el ser mismo del sujeto lo que está en juego, y el precio que deberá pagar para acceder a la verdad es su propia transformación. A su vez, este movimiento se realiza a través del impulso del eros (que despoja al sujeto de su estatuto) y por medio del trabajo del sujeto sobre sí. En esto parece estar de acuerdo Ana María Fernández (2017) al plantear: “Ahora bien, la fuerza responsable del movimiento del alma es el deseo, el Eros, el cual es el movimiento que impulsa a su objeto.” (p. 288).

Psique realiza este recorrido a través de Eros, entendido como lo que conecta, produce, genera, en definitiva, como agenciamiento. Eros es agenciamiento en tanto que se ubica en el entre de la relación, compone, une, mezcla, y permite una disposición particular del conjunto. Eros permite la multiplicación y la multiplicidad, la transformación, la afección, la novedad. No es singular, no es individual, es colectivo, impersonal, y moviliza infinidad de potencias en agenciamientos concretos y finitos.

Si nos detenemos en las transformaciones de Psique, retomando la *épiméleia*, podemos observar como parte del *stultus* (ignorancia, estupidez) a un lugar de saber, donde lo que antes le era ajeno, ahora es propio, y su mirada se ha transformado. La *stultus* es entendida como el polo opuesto a la práctica de uno mismo, un estado de “mala salud”, el peor de los estados en el que una persona se puede encontrar (Foucault, 2014, p. 59). En este estado la persona está vulnerable a las influencias del mundo exterior, recibe acríticamente las representaciones, y mezcla su contenido con sensaciones y elementos subjetivos. Existe en este estado una desconexión entre la voluntad y uno mismo: la voluntad se encuentra a la deriva, no se dirige a ningún fin, no es libre, y quiere cosas distintas (e incluso opuestas) al mismo tiempo (p. 59). Podemos ver esto con claridad en Psique en el momento que la influencia externa de sus hermanas la convence de ver el rostro de Eros, y su voluntad entra en el conflicto entre el esposo amado que conoce, y la serpiente horrible que teme.

La voluntad de la *stultus* no puede, por sus propias características, ocuparse de uno mismo, y aquí es donde se hace necesario el otro, que mediará en el camino entre el individuo *stultus* y el individuo *sapiens*, entendido como aquel que alcanza cierto dominio de sí, cierto placer sobre sí mismo. (pp. 60-61). Además, es importante rescatar que en ningún momento de este viaje implica para Psique una renuncia a sí misma en la forma cristiana, sino que cada acontecimiento moviliza todo (angustia, deseo, belleza, amor, etc.) hacia un nuevo plano, una nueva serie de acontecimientos.

Psique no hubiera podido transitar su camino espiritual sin la intervención de maestros y maestras, simbolizadas en el mito tanto en personas como en dioses y objetos de la naturaleza.

El cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo el desarrollo del cuidado de sí (Foucault, 1999. pp. 399-400).

¿Quiénes son, en el mito, estas figuras de maestro? Sin duda el dios Pan, que interviene para que no se quite la vida y la orienta en su camino en el momento que Eros la acaba de abandonar; también la diosa Ceres con su diálogo recordando que, en ese momento tan crítico, debe ocuparse de sí misma; y los elementos de la naturaleza que intervienen en las distintas pruebas para decirle una verdad que ella no sabía: la caña que le explica cómo puede conseguir la lana de las ovejas sin que estas la maten y la torre que le cuenta cómo puede llegar y salir del inframundo sin quitarse la vida.

Cómo vimos a lo largo del relato, su mayor virtud (la belleza) se convierte en su enemiga, una y otra vez. Por su belleza despierta la ira de Venus, por su belleza Eros se enamora de ella, pero para que este amor sea posible le impone una condición que atenta contra su propio deseo, y por su propio deseo de seguir siendo “la más bella” para no perder nunca más el amor de Eros, es que abre la caja que contiene la belleza de los muertos. Podemos entender esta condena al observar cómo “Psique: la más bella de las mortales” es el lugar que ella ocupa en su entorno, en sus vínculos, y a partir de ahí configura su *identidad*. Desde la perspectiva deleuziana, siguiendo a Maite Larrauri, vemos cómo asumir una identidad sujeta “el desarrollo de nuestra potencia de vida a los deseos y las formas propias de esa identidad que nos incorpora” (Larrauri, 2000. p. 8).

Sobre el descenso al inframundo, Campbell (1959) dirá: “El viaje de Psique al mundo subterráneo es una de las innumerables aventuras iguales que emprendieron los héroes del cuento de hadas y del mito” (p. 61). Este parece ser el momento más difícil del camino de Psique, y podemos entenderlo, al igual que las otras dificultades, como un indicio de que el trabajo sobre sí es, en parte, un recorrido por los lugares internos que más nos cuestan, un proceso de transformación que no está libre de los estados “infernales”: la pérdida de sentido, el dolor, el enojo, la desesperación.

También podemos ver en este descenso al inframundo, el mundo de los muertos, como un simbolismo de la muerte, como si cierta parte de Psique estuviera muriendo para que pueda renacer en todo su potencial, una muerte en vida que remite a la transformación necesaria en el camino espiritual, el precio que debe pagar para acceder a la verdad. A su

vez, pasar por el mundo de los muertos, ser consciente de la muerte, puede permitir a Psique una transformación de su mirada respecto a la vida, un acercamiento a lo divino de estar viva.

4 Espiritualidad y psicoanálisis

Para finalizar, me gustaría presentar brevemente la articulación realizada por el psicoanalista francés Jean Allouch (2007) entre la espiritualidad tal como es presentada por Foucault en los textos trabajados y el psicoanálisis, sobre todo desde la perspectiva lacaniana. Comienza su libro *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, estableciendo que iniciar un análisis es tener un cuidado de sí mismo, del propio ser, como a su manera lo hacían los terapeutas. Iniciar y sostener el análisis implica la percepción de que la forma en la que uno se estaba cuidando a sí mismo, hasta ese momento, no era suficiente. (p. 31). Resalta como las antiguas prácticas de cuidado de sí que Foucault presenta en *La hermenéutica del sujeto* son muy cercanas al ejercicio psicoanalítico. Por tanto, plantea que el psicoanálisis es una nueva configuración de las mismas piezas, los mismos elementos, que existían dentro de las diferentes escuelas filosóficas y terapéuticas (p. 35). De esos elementos compartidos por las viejas escuelas del cuidado de sí y el psicoanálisis, destacará seis:

- Dinero
- Transmisión
- Pasaje por otro.
- Salvación
- Catarsis
- Flujo asociativo.

Dinero: En cuanto el contexto de estas escuelas es el de “un mercado donde “cada uno procura vender su propio modo de vida [su propia manera de analizar, diríamos] reclutando alumnos” (p. 36)

Transmisión: Aquellos sujetos que hayan atravesado por sí mismos la experiencia de psicoanálisis son quienes, a su vez, pueden acompañar a otras personas en esta experiencia. Este mismo dispositivo funcionaba ya entre los epicúreos, donde todos los sucesores de Epicuro necesitaron directores, guías; al igual que en el psicoanálisis todos

los y las psicoanalistas necesitaron de un psicoanalista previo, pudiendo rastrear esta cadena hasta el propio Freud, que comenzó la cadena transmitiendo su saber.

Otro elemento destacado de la transmisión es que, para que esta funcione, era necesario que hubiera entre los dos participantes una relación afectiva, que implicaba una determinada manera de decir, una ética de la palabra, llamada *parrhesía*. Este concepto es presentado por Allouch retomando a Foucault, y consiste en la disposición a hablar francamente, desde la apertura del corazón, sin esconder nada; de la misma manera en que Freud incitaba a sus pacientes a que abrieran su corazón y sean francos.

Pasaje por el otro: Las antiguas escuelas del cuidado de sí compartían la idea de que uno no puede adquirir por sí mismo la capacidad de cuidar de sí. La salida de la *stultitia* implica, como ya vimos, la necesidad de pasar por otro, y a la vez el saber como salir en un momento dado de esa dependencia necesaria.

Salvación: Este tema estaba presente en la filosofía helenística y romana antes del cristianismo, como nos recuerda Foucault (p. 41), con la diferencia de que no consistía en absoluto en una “salvación en otro mundo”. De igual manera, en psicoanálisis podemos observar cierta idea de salvación en el pasaje de un estado a otro del sujeto (p. 42).

Catarsis: Consiste en “un determinado número de operaciones mediante las cuales el sujeto debe purificarse a sí mismo y en su propia naturaleza volverse capaz de estar en contacto con el elemento divino y reconocer el elemento divino en él” (p. 43). Podemos encontrar el método catártico en los orígenes del psicoanálisis, ligado a la hipnosis. La catarsis es el efecto que se espera de una abreacción adecuada del trauma (Laplanche, J, 1996, p. 428). A medida que el método psicoanalítico fue evolucionando cambió la hipnosis por la sugestión y finalmente la asociación libre. En estos distintos momentos la catarsis pierde el lugar central que ocupaba en la hipnosis, pero no por ello deja de ser importante: “el efecto catártico vuelve a encontrarse en las distintas modalidades de la repetición en el curso de la cura, y especialmente en la actualización transferencia” (p. 429).

Flujo asociativo: Este elemento es presentado por Allouch como la más sorprendente de estas vinculaciones entre la cultura del cuidado de sí y el psicoanálisis. (2007, p. 44). La asociación libre ya existía, sin que sea nombrada de esta manera, en el cuidado de sí. La novedad de Freud es, según Allouch, una nueva relación con el flujo asociativo.

Los ejercicios espirituales de los estoicos sobre el flujo de las representaciones consistían en dejarlas aparecer (al igual que en Freud) pero con el fin de estudiar su contenido *objetivo* (a diferencia de Freud). Los elementos son los mismos: el flujo de las representaciones, un objeto, una mirada. Lo que varía es la relación del sujeto con este flujo, ya que mientras en la antigüedad se pretendía una mirada objetiva “desde lo alto”, desde el punto donde Dios ve el mundo, esta mirada está destinada a caer en Freud. (p. 47).

Luego de este recorrido, Allouch plantea la necesidad de desprender al psicoanálisis de la “función psi”⁶, reivindicando una terapéutica no psicológica, una terapéutica espiritual. Para ello, se vuelve fundamental centrar la cuestión del psicoanálisis en la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, como destaca Foucault (citado en Allouch, 53). Esta es la cuestión espiritual que, según Foucault, es retomada por Lacan: el precio que el sujeto tiene que pagar para decir la verdad, y el efecto de esta sobre el sujeto debido a que puede decir, y ha dicho, la verdad sobre sí mismo. (pp. 53).

Hasta ahora, el analista, como lo sabe por Foucault, ha permanecido ciego ante lo que hacía, ante el lugar mismo que ocupaba en la cultura. El nombre oculto de su disciplina no es “psicoanálisis” sino “spycanálisis” [*spychanalyse*], un nombre que suprime el “psy” y lo reemplaza por el “spy” de “espiritual” [*spirituel*] (donde mantengo la “y” que señala que el lugar del analista es un borde). (p. 57)

Señala por último la importancia de distintos movimientos actuales, tales como los feminismos y los movimientos por la diversidad, son a su vez movimientos espirituales, en los que se trata de un cuidado de sí: una transformación que el sujeto elige por sí mismo para atenerse a su verdad. (p. 58)

⁶ La “función psi” es nombrada por Foucault, ubicada “en todas partes donde sea necesario hacer que funcione la realidad como poder” (Foucault, en Allouch, 25). Implica que el portador de esta función lleve las marcas de un saber supuesto, con un efecto opresivo y normalizador.

Reflexiones finales

Una idea central atraviesa este trabajo, desde el principio hasta el final del texto escrito, y desde el principio hasta el final del proceso de construcción. Esta idea no es una teoría acerca de la mitología, ni del amor, del deseo, la espiritualidad o del alma. Es una forma de ver todos estos elementos, su vínculo con la Psicología, y la Psicología en sí.

La idea que lo atraviesa es una de las múltiples dimensiones de la Psicología, que da cuenta de como esta no puede ser reducida ni agotada en una ciencia, ni una teoría o conjunto de teorías, ya que habitan, en su interior, distintos elementos que son del orden de lo inefable, no son abordables por las palabras ya que su propia naturaleza escapa, divertida, burlona, de cualquier intento que podamos hacer de recortar y definir, de catalogar, de clasificar. Elementos que no son nuevos, sino que fueron abordados desde distintos lugares según la cultura y el momento histórico, y que se relacionan con lo mitológico, lo artístico, lo espiritual, y las más diversas formas de expresión humanas. Esto queda reflejado, en este momento y en este trabajo, en lo problemático que es acercarse al deseo y al amor; pero puede expandirse a otros aspectos que componen la Psicología o “lo psicológico”: los afectos, las intensidades, la intuición, la vida y la muerte, la existencia, los misterios, la razón misma... la lista es interminable.

La Psicología está atravesada por lo inefable, lo efímero y lo etéreo, y asumir esto no implica renunciar a las teorías y conceptos, sino que es un llamado de atención, un recordatorio a tener en cuenta de que aquello sobre lo que se está teorizando siempre escapa a cualquier recorte que se le haga, no puede ser reducido a objetividades puras. Es como si quisiéramos tomar el océano entero en nuestras manos y nos diéramos cuenta de que, más allá de cualquier esfuerzo, nuestro mejor resultado será un par de manos mojadas, con olor a mar, gusto salado, algún alga, y quizá un poco de arena: imágenes, sensaciones, sabores del océano, pero nunca el océano en sí. Nuevamente me encuentro recurriendo a lo metafórico y metonímico para intentar transmitir estas ideas, y no puede ser de otra manera: cuanto más lineal la transmisión, menos transmite; cuanto más simbólica, abstracta, y cercana a los límites del lenguaje, más significativa se vuelve.

Es por eso que toman especial valor la poesía, la literatura, la pintura, la música, los mitos, y las prácticas espirituales para aproximarse a este campo, ya que en ellos tiene igual valor lo dicho que lo no dicho, lo abstracto y lo concreto, lo real y lo simbólico. Tanto el arte como la mitología se ubican allí donde la realidad no puede ser reducida, donde el juego con los límites de lo posible y lo imposible abre todo un abanico de significados inalcanzables a la razón humana. Las prácticas espirituales pueden acompañar una transformación que nos

acerque un poco más a estas verdades, a esto que no puede ser captado desde el razonamiento.

Abro aquí la pregunta de cómo podemos acercar la psicología y la espiritualidad. Allouch plantea su perspectiva del psicoanálisis como un ejercicio espiritual, pero me gustaría retomarlo más allá del psicoanálisis. Como vimos a lo largo del trabajo, la espiritualidad implica siempre una transformación sobre sí para poder acercarnos a la verdad. Entonces, ¿qué transformaciones son necesarias en la Psicología, en qué aspectos debe transformarse la psicología a sí misma, para poder acercarse a su verdad? Es una pregunta interesante, más allá de que no estoy seguro de que tenga una respuesta. Quizá la consciencia de lo inefable en su interior, y junto con ella el acercamiento a diversas formas de abordarlo, puedan ser un punto de partida que le permita ampliarse, expandirse, reconstruirse.

Referencias bibliográficas

Allouch, J. (2007) *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michele Foucault*. Argentina: El cuenco de plata.

Allouch, J. (2011) *El amor Lacan*. Bs. As.: El cuenco de plata.

Apuleyo, L. *El asno de oro*. Disponible en: <https://biblioteca.org.ar/libros/89461.pdf>

Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Campalans, L. (2018). *Deseo. Concepto fundamental*. Buenos Aires: Psicolibro Ediciones.

Commelin, P. (2017). *Mitología griega y romana*. Madrid: La Esfera de los Libros.

Deleuze, Gilles. (1995). *Deseo y placer*. Barcelona: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura

Eliade, M. (1994). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.

Fernandez, A. M. (2017) *De la espiritualidad en el amor, la muerte y la locura. Efectos en la clínica psicoanalítica*. Tesis doctoral. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/43343/1/T38919.pdf>

Foucault, M. (1988) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos aires: Paidós, 2008.

Foucault, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2014) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M (2018) *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editora.

Freud, S. (1991). *Obras Completas. Tomo V.* Buenos Aires: Amorrortu Ed.

Freud, S. (1985) *Obras Completas. Tomo II.* Buenos Aires: Amorrortu Ed.

Grimal, P., Payarols, F., Pericay, P., Pericay, P., & Picard, C. (2018). *Diccionario de mitología griega y romana.* Barcelona: Paidós.

Lacan, J. (1960-61 [2003]) *El Seminario Libro 8. La transferencia.* Buenos Aires.: Paidós.

Lacan, J. (2014) *Seminario 6. El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós

Laplanche, J.; Lagache, D; Pontalis, J. (1996) *Diccionario de Psicoanálisis.* Barcelona: Paidós.

Larrauri, M. (2000) *El deseo según Deleuze.* España:Tandem.

Naranjo, C. (2013) *El viaje interior en los clásicos de Oriente* Barcelona: La llave

Naranjo, C. (2014). *Cantos del despertar: el mito del héroe en los grandes poemas de occidente.* Barcelona: La Llave

Nietzsche, F. (2002) *La genealogía de la moral.* Madrid: Alianza Editorial

Platón (1989). *El banquete.* Madrid, Alianza Ed.

Rodríguez Zamora, J. M. (2009) *El héroe, literatura y psicología analítica.* Filología y Lingüística XXXV.