REVISTA CASTALIA 42 | PRIMER SEMESTRE 2024 | pp. 93-110
ISSN: 0719-8051. https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/index

Pensar la historia de la psicoterapia desde la espiritualidad: un diálogo entre filosofía e historia alrededor de la correspondencia de Freud

Matías Ulloa[1]

Pontificia Universidad Católica de Chile- Universidad Alberto Hurtado

(Santiago, Chile)

RESUMEN

Este artículo propone contextualizar la escritura de la historia de la psicoterapia contemporánea, en concreto, sus inicios psicoanalíticos, desde la reflexión filosófica sobre los conceptos de espiritualidad y ejercicio espiritual. En este sentido, se abordarán aspectos metodológicos referidos al uso de los conceptos como dimensiones comprensivas de lo histórico, para luego analizar el potencial uso del concepto de espiritualidad como grilla de lectura de la historia de la psicoterapia mediante un análisis de fuentes históricas. Estas fuentes son las cartas de Freud con dos discípulos importantes: el psiquiatra Carl Jung y el pastor Oskar Pfister. En estas cartas se puede atestiguar un vínculo entre el psicoanálisis temprano y la espiritualidad y, más específicamente, una relación entre la psicoterapia y la tradición del cuidado del alma (*Seelsorge*).

Palabras clave: Historia de la psicoterapia, Psicoanálisis, Espiritualidad, Historia de la filosofía, Filosofía de la historia.

Thinking the history of psychotherapy from spirituality: a dialogue between philosophy and history around Freud's correspondence

ABSTRACT

This article proposes to contextualize the writing of contemporary psychotherapy history, in particular its psychoanalytic beginnings, through philosophical reflection on the concepts of spirituality and spiritual exercise. In this sense, methodological aspects related to the use of concepts such as comprehensive dimensions of the historical will be addressed. Subsequently, the potential use of this concept of spirituality will be explored to read the history of psychotherapy through an analysis of historical sources. These sources consist of Freud's correspondence with two important disciples: psychiatrist Carl Jung and pastor Oskar Pfister. In these letters, can be seen a connection between early psychoanalysis and spirituality, more specifically, a relationship between psychotherapy and the tradition of soul care (*Seelsorge*).

Keywords: History of psychotherapy, Psychoanalysis, Spirituality, History of philosophy, philosophy of history.

[1] Docente en la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad Alberto Hurtado. Licenciado en Psicología, Psicólogo. Santiago, Chile. Código ORCID: https://orcid.org/0009-0006-2301-6584. Correo electrónico: mulloav@uc.cl.

DOI: 10.25074/07198051.42.2678

Artículo recibido: 15/04/2024

Artículo aceptado: 17/06/2024

INTRODUCCIÓN

La escritura de una historia de la psicoterapia atraviesa numerosos nudos filosóficamente problemáticos y de cuyas posibles resoluciones se desprende una gran cantidad de maneras de pensar esa historia. En este sentido, resulta especialmente relevante para este trabajo la controversia sobre el fin, el horizonte o la naturaleza de la psicoterapia (Zohn-Muldoon et al., 2016), de la cual podemos abstraer dos conjuntos de perspectivas.

Por un lado, habría una forma tradicional de pensar el ejercicio psicoterapéutico, a saber, toda la familia de posiciones que la entienden como una extensión del discurso médico, o sea, una práctica científica para la corrección de personas "anormales" con trastornos mentales o de la conducta (Foucault, 2007). Por otro lado, habría todo un conjunto de perspectivas alternativas, más rupturistas, en donde la definición del ejercicio psicoterapéutico no estaría basada en una corrección en pos de lograr cierta normalidad estandarizada, sino que tendría como eje el desarrollo, la realización o el descubrimiento personal.

Este último conjunto, bastante heterogéneo, buscaría criticar al enfoque médico tradicional y advertir el riesgo de entender la psicoterapia como una mera instancia disciplinaria de normalización. Puede parecer problemático lo difuso que podrían resultar conceptos como "realización", "descubrimiento personal" o similares, sobre todo considerando lo diferentes que podrían resultar sus definiciones desde marcos distintos como, por ejemplo, entre el psicoanálisis (Allouch, 2007) o la psicología transpersonal (Guajala, 2021). Sin embargo, lo que nos interesa aquí, más que la definición concreta, es la intención de erigir una idea de psicoterapia distinta a lo médico y las consecuencias de ello en la forma de pensar la historia de la psicoterapia.

Dentro de estas perspectivas alternativas de entender el espacio terapéutico, resultan particularmente novedosas las que vinculan a la psicoterapia con la espiritualidad. Quien ha hecho esto al interior del psicoanálisis ha sido Jean Allouch (2007), en su influyente trabajo *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Michel Foucault*. Texto que, al trasladar al psicoanálisis una tematización de la espiritualidad nacida en la filosofía, potenció la reflexión sobre el carácter espiritual de la terapia.

En dicho texto, Allouch (2007) enfatiza la diferencia entre los conceptos de terapia y psiquiatría desde las etimologías de ambas palabras. Por un lado, lo terapéutico estaría emparentado con *therapeutiké*, palabra usada en griego antiguo para aludir tanto al acto de sanar como al de cuidar, servir y rendir culto, y que, vinculado a la palabra griega para

alma (*psykhe*), estaría apuntando al cuidado de un sí mismo no necesariamente corporal. De ahí que, por ejemplo, un grupo de personas retiradas de la ciudad, preocupadas solo del cuidado de sus almas, se denominen terapeutas (*therapeutai*) en el famoso trabajo de Filón de Alejandría, o que Epicteto reproche a sus estudiantes por buscar en la filosofía aprender retórica y no curarse (*therapeuthesomenoi*) (Foucault, 2002b).

Debido a esto último, en las tradiciones religiosas y filosóficas se habría preferido el uso de conceptos relacionados con esta "terapia" que aquellos emparentados con la *atrike*, palabra reservada para el tratamiento corporal y muy usada en la tradición médica (Foucault, 2002b). Así, para Allouch (2007), la psiquiatría, a diferencia de la psicoterapia, sería un tratamiento y cuidado del cuerpo, o sea, una mera normalización corporal.

Esta tematización de la psicoterapia psicoanalítica como práctica espiritual ha sido continuada por diversos autores (García-Huidobro, 2018; Longhi, 2021). Sin embargo, el foco de este trabajo no es analizar las implicancias éticas y técnicas de pensar la terapia desde la espiritualidad, para ello los trabajos antes citados son mucho más convenientes, sino que el objetivo es acercar esta tematización a la reflexión histórica de la psicoterapia, abordando así la potencialidad de pensar una historia de esta disciplina orientada por el concepto de espiritualidad, así como su consideración como un capítulo importante de la historia espiritual de Occidente.

Con este propósito el presente artículo se propone el objetivo de analizar la correspondencia entre tres personajes importantísimos en los orígenes de la psicoterapia contemporánea, a saber, Freud y dos discípulos: el psiquiatra Carl Jung y el pastor Oskar Pfister, en el entendido de que estas cartas permiten establecer una conexión histórica entre los orígenes de la psicoterapia y la historia de la espiritualidad.

Resignificación de los conceptos de espiritualidad y ejercicio espiritual en filosofía

A continuación, expondremos el desarrollo que han tenido los conceptos de *espiritualidad y ejercicio espiritual* en la filosofía contemporánea. Así comprenderemos mejor a que se hace alusión cuando ciertos autores (Allouch, 2007; García-Huidobro, 2018), deudores del psicoanálisis, han recurrido a estos conceptos para contextualizar la psicoterapia. De esta forma, podremos evaluar su extrapolación al análisis histórico de la psicoterapia.

El concepto de espiritualidad, según el teólogo Josef Sudbrack (1985), tiene un origen inherentemente cristiano, apareciendo en torno a los siglos V y VI. Una definición más técnica fue canalizada durante el siglo XVII para referirse a la dimensión más personal del ejercicio de la religión, la vida acorde al Espíritu Santo, algo relacionado íntimamente con la dogmática, pero en algún grado diferenciable. En consecuencia, el concepto *espiritualidad* termina comprendiendo dos "ciencias" que para la teología comenzaban a distinguirse: la ascética y la mística. Sin embargo, ante su uso tradicional surge, desde la segunda mitad del siglo XX, desde varias ramas del conocimiento el interés de definirla de manera menos teológica.

Jean-Paul Vernant (1993), historiador y antropólogo francés especializado en la Grecia antigua, es un antecedente relevante en la apropiación y la resignificación del concepto de "ejercicio espiritual" en filosofía. Él lo utilizó para referirse a las prácticas de purificación y salvación de grupos tanto religiosos como filosóficos de la Grecia antigua. De hecho, Vernant (1992) deducía que estas prácticas eran un elemento de continuidad entre la naciente filosofía y su antecedente más directo, a saber, los cultos, sectas, cofradías y grupos místericos, basados en el secreto, que cohabitaron con la religión pública en el universo religioso de la *polis*. En este contexto, el dilema de la filosofía habría sido navegar entre sus dos tendencias originales, por un lado, su inclinación al conocimiento vedado, el misterio y el sectarismo, visibles en el pitagorismo, y, por otro, su función pública, presente en los sofistas.

Para Vernant (1992), estos ejercicios podían ser de diferente formato, como los ejercicios de concentración, éxtasis y separación del alma y el cuerpo; como también hubo destinados al recuerdo de las vidas anteriores (Vernant, 1993). Estos últimos, amparados en la idea de la metempsicosis, los rastreaba en obras como *Las purificaciones* de Empédocles y en el personaje cuasi mítico de Pitágoras, que influyeron en toda la filosofía a través de Platón con su manera de entender el acto de conocer y la vida filosófica. En lo referido al acto de conocer, Platón concibió el conocimiento como la rememoración del orden perfecto que el alma, previamente, había experimentado antes de quedar atrapada en el cuerpo. Y, en relación con la vida filosófica, consideró a la filosofía como un ejercicio de salvación destinado a preparar la propia muerte (Vernant, 1993).

Sin embargo, aun cuando Vernant haya usado la expresión "ejercicio espiritual" para abordar estas prácticas de salvación y purificación, su uso fue esporádico, poco sistemático y hasta llegó a desaconsejar su uso, considerándolo más bien un atrevimiento (Vernant, 2001). Será Pierre Hadot (2006), un exsacerdote, filólogo, filósofo e historiador de la filosofía francés, quien utilizará este concepto de manera regular con el fin de explicitar una propuesta de lectura, ya no solo de un grupo acotado de ejercicios colindantes con el misticismo, como hizo Vernant, sino de toda la filosofía antigua. Al tener conciencia de la extrañeza que pudiese despertar en la academia su planteamiento, Hadot (2006) aclarará:

> «Ejercicios espirituales». […] [E]s preciso resignarse a emplear este término puesto que los demás adjetivos o calificativos posibles […] no cubren todos los aspectos de la realidad que pretendemos analizar. Evidentemente podría hablarse de ejercicios del pensamiento […]. Pero la palabra «pensamiento» no expresa de manera suficientemente clara que la imaginación y la sensibilidad participan de forma importante en tales ejercicios. […]. «Ejercicios éticos» podría ser una expresión sin duda a considerar puesto que […] colaboran poderosamente en la terapéutica de las pasiones […]. Y sin embargo esto nos sigue pareciendo un punto de vista demasiado limitado. De hecho, estos ejercicios […] corresponden a un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad. La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo (pp. 23-24).

Para Hadot (1998), la esencia de la filosofía antigua no radicó en un conocimiento de naturaleza secreta o aristocrática, incomprensible para las masas, de hecho, la denominación "filósofo" para personajes como Empédocles, Parménides o Heráclito la considera posterior. Pero tampoco tiene que ver con la tendencia en extremo democratizante de los sofistas que, en su opinión, vendían el saber a todo el mundo. La noción filosofía y filósofo cobrarían su valor con la figura de Sócrates, quien declaró no saber nada, no escribió nada y que se hizo célebre por su forma de vida y su actividad dialógica.

Estos elementos distintivos de Sócrates llaman la atención al considerar la filosofía académica actual. Pues si hoy la filosofía es la elaboración teórica, depositada en algún medio escrito, sobre los fundamentos de la realidad o cualquiera de sus facetas, su mismísimo fundador no se estaría ajustando a su actual representación. Por lo tanto, para la antigüedad (Hadot, 2006), la filosofía habría sido una instancia laica para el perfeccionamiento, para aplacar el malestar, lo que habría demandado cierta forma de vida diferente caracterizada por la búsqueda de la serenidad del espíritu (*ataraxia*), una libertad interior o independencia (*autarkeia*) y una conciencia cósmica, entendida como una dilatación realizadora del yo. Lo teórico y los escritos, si bien importantes, habrían tenido un lugar secundario y auxiliar, siendo una suerte de mapa para la asimilación de la forma de vida filosófica.

Además, esta progresión a la sabiduría, al estar enmarcada en una escuela filosófica particular, no fue un trabajo individualista, sino que era colectivo (Hadot, 1998). Estaba enmarcada en la Academia o el Liceo, en el caso de Platón y Aristóteles; en el Jardín de Epicuro; en la Stoa o la relación fraterna que tuvieron algunos estoicos como Séneca. Y tampoco carecieron de horizontes políticos, véase el texto de *La República de Platón*, donde el dominio de sí mismo y la pedagogía están íntimamente implicadas en un estado deseado; los estoicos igual tuvieron tratados políticos; y hasta el neoplatónico Plotino albergó el deseo de convencer a un emperador romano de intentar replicar la república de Platón.

Sin embargo, entre estas escuelas, a saber, el platonismo, el estoicismo, el epicureismo, el cinismo y otras, no había acuerdo en lo que se entendía por bienestar o realización, y tampoco en los medios para alcanzarlo. Pero, aun así, seguían requiriendo la ejecución de una serie de ejercicios espirituales que ayudaran a la transformación. Estos, según Hadot (1998), podían ser de naturaleza física, discursiva o intuitiva, como los regímenes alimenticios, el diálogo, la meditación reflexiva, el análisis de las representaciones y los placeres o la contemplación.

La resonancia del trabajo de Hadot fue enorme y el filósofo francés Michel Foucault resultó uno de los autores más receptivos. Tanto así, que lo citó en varios trabajos, como en el segundo y el tercer tomo de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2002a, 2010); lo postuló para una cátedra vacante en el Collège de France y dedicó sus últimos cursos a la filosofía antigua (Roca, 2017).

Este interés de Foucault podría tener varios motivos. Podría provenir de cierta desilusión por la lucha política, manifestada en mayo del 68 o la Revolución iraní. Como también pudo provenir de las aporías de su propio pensamiento, a saber, la tematización de un implacable poder disciplinario que todo lo engulle (Roca, 2017). En este caso, un Sócrates, Diógenes o Séneca podían mostrar la posibilidad de resistir y ser libre, aunque sea en sí mismo, ante un desproporcionado poder materializado en la democracia ateniense, Alejandro Magno o Nerón, respectivamente.

La cátedra de Foucault en el Collège de France se llamaba "Historia de los sistemas de pensamiento" y la versión de 1982 se subtituló "La hermenéutica del sujeto". En este curso, Foucault (2002b) definió la espiritualidad de la siguiente manera:

> Llamemos "filosofía" a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos "filosofía" a eso, creo que podríamos llamar "espiritualidad" a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará "espiritualidad", entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (p. 33).

Luego, precisó dos cosas. Primero, enfatizó que esta necesidad de transformación, para acceder a la verdad, evidencia que en el contexto de la espiritualidad se entiende a la verdad como no disponible de pleno derecho para todos en primera instancia, algo muy distinto a la concepción moderna y científica de la verdad. Y, en segundo lugar, señaló que esta verdad no es solo cognitiva, como en la modernidad, sino que es también liberadora o salvífica (Foucault, 2002b).

Es desde este contexto que delinea una suerte de historia de la espiritualidad filosófica antigua occidental, dividiéndola en tres períodos: 1) socrático-platónica; 2) helenístico y romano, y 3) cristiandad (Foucault, 2002b). El eje vertebral de este análisis es la noción griega de la *epimeleia heautou*, traducida en latín como cura sui, o sea, inquietud o cuidado de sí. En esta línea continuó la argumentación de Hadot (2006), y muchos otros, de poner énfasis en la continuidad entre las prácticas de la filosofía antigua y el cristianismo, sin obviar las evidentes rupturas y diferenciaciones.

En conclusión, la tradición filosófica estaría íntimamente ligada al fenómeno espiritual en Occidente. Pues, por un lado, las ideas y las prácticas de filósofos antiguos, como Platón o los estoicos, no solo generaron tradiciones estables por varios siglos, sino que, a través de personajes como San Agustín, condicionaron e influyeron en las prácticas cristianas. Y, por otro lado, de los filósofos antiguos derivan también prácticas e ideas de las tradiciones espirituales alternativas de la historia occidental, visibles en el neoplatonismo, el gnosticismo, la alquimia, el esoterismo y, la más actual, la New Age (Lenoir, 2005).

La espiritualidad del psicoanálisis

En resumidas cuentas, algunos filósofos han intentado delinear la espiritualidad como una dimensión práctica, de ejercicios concretos, en pos de una realización existencial. Así, cada corriente filosófica o autor ha asumido la labor de precisar aquello que se entiende por "realización" y los ejercicios necesarios para su logro. Además, esta delimitación de la espiritualidad la convierte en una dimensión potencialmente diferenciable de los planos económicos, políticos, médicos, metafísicos o sobrenaturales, si bien nunca pierde totalmente su relación con estas otras dimensiones. Es desde esta forma de entender la espiritualidad que varios autores, entre ellos Allouch (2007) y García-Huidobro (2018), se han sentido cómodos contextualizando a la psicoterapia psicoanalítica como un ejercicio espiritual.

De hecho, Foucault (2002b), si bien en el curso mencionado se volcó a las escuelas filosóficas antiguas, no pudo evitar destacar la evidente similitud de estos grupos, y sus prácticas, con el psicoanálisis de su tiempo. Haciéndose cargo de este parecido emitió unos pocos comentarios, que, si bien fueron escuetos, abrieron la puerta a reflexiones como la de Allouch y pueden entenderse como un matiz a su pasada crítica al psicoanálisis como poder pastoral (Foucault, 2007):

> [T]anto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes (Foucault, 2002b, p. 43).

Siguiendo esta cita, y llevándola al plano de la escritura de la historia, una potencial historia de la espiritualidad, definida como la filosofía y el psicoanálisis, han delimitado este concepto, que ya no discrimina entre movimientos filosóficos, religiosos, esotéricos y demás. Por lo tanto, esta historia estudiaría cómo, a través del tiempo, las personas han buscado medios para transformarse y alcanzar algún tipo de salvación o bienestar (vinculable, pero autónomo, del bienestar económico, jurídico o corporal).

Aproximación metodológica: el problema del vocabulario en la escritura de la historia

Habiendo expuesto cómo ciertos autores contemporáneos han delimitado el concepto de espiritualidad se requiere, antes de utilizar dicho concepto como marco teórico para el análisis histórico de la psicoterapia, tener en cuenta algunos aspectos metodológicos referidos a la escritura de la historia. En específico, tendremos que explicitar una cuestión clave en la historiografía y la filosofía de la historia implicada en este trabajo: la complejidad del vocabulario histórico. En otras palabras, lo delicado de la elección de palabras y conceptos como dimensiones u horizontes comprensivos de lo histórico.

En este sentido, si entendemos la historia, siguiendo al historiador francés Marc Bloch (2001), como el estudio comprensivo de los seres humanos en el tiempo, se vuelve necesario, para su ejecución, escoger activamente dimensiones analíticas, pues los fenómenos de interés para el estudioso se encuentran anclados en un complejo contexto preteórico. Es decir, la investigación histórica no es una pasiva recopilación de datos ni hechos pues, por ejemplo, lo "económico", lo "político" o lo "religioso" no se encuentran de manera transparente y separada en la experiencia, sino que se requiere una definición de tales dimensiones sociales, aunque sea escueta, para poder abstraer y constituir una historia económica, política, religiosa o cualquier otra.

Asimismo, para Bloch, el historiador, además de generar estas distinciones gruesas y artificiales que le permiten aislar el aspecto que quiere abordar, se ve obligado también a verter cierta nomenclatura más fina. Esto conlleva el problema de la elección del vocabulario en la escritura de la historia, puesto que se puede elegir entre palabras naturales al contexto estudiado, como república o *servus* en el mundo romano, y otras que le son ajenas, como clase social o género.

Sin embargo, estas complejidades metodológicas son mucho más profundas, pues hay conceptos que, aún preservándose, ya no denotan lo mismo. Bloch ejemplifica esto con la palabra *coche*, originalmente un carro tirado por caballos, pero que hoy remite más a un automóvil (Godoy y Hourcade, 1992). También hay fenómenos que se han mantenido en el tiempo, pero cuyas palabras asociadas han variado, como lo actualmente entendido por *esclavo*, que en la Roma antigua se denominaba *servus*, palabra que en el medioevo denotó el fenómeno emparentado, pero diferente, del siervo (Godoy y Hourcade, 1992). Y el lío aumenta más al tener conciencia de que ciertas palabras usadas por la disciplina, como *modernidad o capitalismo*, siguen transformando su significación por el uso cotidiano y público.

Esta complejidad también la notó otro historiador francés, Antoine Prost (2001). Él agrega que mucho del vocabulario usado en la disciplina son conceptos prestados, o sea, que no son inherentes al contexto fáctico estudiado y ni siquiera son propios de la disciplina histórica, sino que son generalizaciones de cierto conocimiento empírico de otras ciencias. Por ejemplo, la historia política recurre a conceptos del derecho constitucional o de la ciencia política, y la historia económica a los economistas.

Lo anterior reafirma la importancia que tiene, para la historiografía contemporánea, el diálogo crítico con las demás ramas del conocimiento (Aurell, 2008), ya que la historia siempre está dialogando con otros dominios en lo referido a la definición de los conceptos, las dimensiones y la nomenclatura con las que se aborda el pasado. De esta forma, y siguiendo al filósofo Ludwig Wittgenstein (1988), las palabras serían una caja de herramientas, las cuales tendrían diversos usos, siendo algunas más apropiadas que otras para exponer cierto aspecto del pasado.

Desde esta perspectiva, se entiende que los conceptos de espiritualidad y ejercicio espiritual no necesariamente son los marcos comprensivos que los primeros terapeutas

habrían usado para describir su quehacer, pero aquí los adoptamos desde el entendido de que los conceptos están en constante evolución al interactuar con la realidad social, tal como lo señala la historia conceptual (Koselleck, 2012). De esta forma, se hipotetiza que la evolución contemporánea de los conceptos de espiritualidad y ejercicio espiritual los habilita como categorías interesantes para el análisis comprensivo de la historia de la psicoterapia. Esto último lo analizaremos a continuación a partir del estudio de la correspondencia de Freud con Carl Jung y el pastor Oskar Pfister

RESULTADOS

Psicoterapia, psicoanálisis y Freud

Este análisis epistolar permitirá enfatizar que, desde un marco tradicional, muchas veces se pasa por alto que la psicoterapia psicoanalítica, la primera psicoterapia contemporánea (Feixas y Miró, 1993), significó una apertura histórica en lo referido a las prácticas[2]. Más específicamente, se tiende a pasar por alto la novedad, rápidamente asimilada por Occidente, de tener una instancia laica para hablar en extenso sobre un sufrimiento vital o existencial (García-Huidobro, 2018). Al contrario, se suele dirigir el debate hacia su valor intelectual, su cientificidad o el grado de su "efectividad" terapéutica.

La relevancia del establecimiento de este espacio práctico se vuelve evidente cuando consideramos el abordaje de la salud mental en el tiempo anterior al psicoanálisis, o sea, cómo se trataba a las personas que sufrían vital y existencialmente. En esa época se llegó a utilizar electricidad, drogas (opio, morfina, cocaína, entre otras), duchas frías, operaciones quirúrgicas, internación de casos leves y moderados, hipnosis, etcétera (Roudinesco, 2015). Esto ha sido tematizado como un *nihilismo terapéutico*, pues la medicina estaba más interesada en una descripción acabada, y un estudio de las causas de los "trastornos", que en la elaboración de una terapéutica (Gabay y Bruno, 2017).

Es en este contexto, y concentrados en la misteriosa enfermedad de la histeria, que Freud y Breuer (2006 [1895]) van a comenzar el tránsito hacia algo muy distinto, a saber, validar la voz de los enfermos y plantear una curación desde ese discurso. Así, desde esta perspectiva, la creación de tal instancia terapéutica, que Anna O[3] llamó la *talking* cure (Freud y Breuer, 2006 [1895]), puede valorarse como el mayor aporte del psicoanálisis, incluso mayor que sus aportes teóricos, que han sido criticados en extenso (Popper, 1983; Eysenck, 1988)

Por lo mismo, no hacemos una diferenciación explícita entre psicoanálisis y psicoterapia, pues si consideramos a las demás escuelas de psicoterapia, a saber, la psicología analítica de Jung (Robertson, 2002), los enfoques cognitivo-conductuales (Ellis, 2007), las terapias

[2] En una carta de Freud a Fliess, con fecha del 30 de enero de 1899, en la que se explaya sobre su investigación sobre la histeria y su tratamiento, especula un área nueva de investigación teórica y práctica: "la psicología clínica me gustaría llamarla" (Freud, 1986, pp. 373-374).
[3] Paciente de Breuer que padecía una histeria con múltiples síntomas psicosomáticos. Su tratamiento fue en base al método catártico, una versión rudimentaria de la posterior psicoterapia psicoanalítica que aún recurría a la hipnosis. Este caso fue posteriormente muy comentado por Freud y la tradición psicoanalítica.

sistémico-familiares (Ceberio, 2019) y las corrientes humanistas (Bocian, 2015) y transpersonales (Grof, 2002), todas están vinculadas históricamente a Freud y al psicoanálisis temprano. Tal continuidad no necesariamente es teórica, sino que lo preservado es el espacio práctico de la psicoterapia.

No obstante, hablar de la psicoterapia psicoanalítica freudiana como un ejercicio espiritual puede ser polémico. Esto debido a que Freud parece oscilar entre una comprensión cientificista de sus ideas y prácticas, y una concepción más crítica. Es decir, si bien se observa que Freud alegaba que su aproximación no entraba en conflicto con la ciencia, a la vez intuía que lo que "descubría" y practicaba podía, de alguna forma, exceder lo estrictamente científico:

> No he sido psicoterapeuta siempre, sino que me he educado, como otros neuropatólogos, en diagnósticos locales y electroprognosis, y por eso a mí mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico. Por eso me tengo que consolar diciendo que la responsable de ese resultado es la naturaleza misma del asunto, más que alguna predilección mía; es que el diagnóstico local y las reacciones eléctricas no cumplen mayor papel en el estudio de la histeria, mientras que una exposición en profundidad de los procesos anímicos como la que estamos habituados a recibir del poeta me permite, mediando la aplicación de unas pocas fórmulas psicológicas, obtener una suerte de intelección sobre la marcha de una histeria (Freud, 2006 [1895], p. 174).

Esta relación compleja entre Freud y la cientificidad de su tiempo puede interpretarse como inevitable si se considera que este exploró el "alma de la máquina" que los médicos decimonónicos habían ignorado. Esta exploración lo llevó a abordar temas muy alejados de la neurología y psiquiatría, los cuales dieron origen a obras como *Tótem y tabú* (2006 [1913]) o *El porvenir de una ilusión* (2006 [1927]), entre otras. Incluso, con el pasar del tiempo, el psicoanálisis llegó a transformarse en un movimiento cultural con bases institucionales independientes de la normatividad médica: las asociaciones de psicoanálisis.

Sin embargo, para exponer a la psicoterapia psicoanalítica temprana como la reaparición, y la consolidación, de prácticas laicas para el cuidado de sí se requiere más que enfatizar las tensiones entre Freud y la cientificidad de su tiempo. Para ello, analizaremos a continuación un documento de naturaleza más íntima: las cartas. Es en ellas que, sin la autocensura propia de un texto destinado al público, destacan maneras de entender la terapia poco asociadas a la figura de Freud y sus discípulos.

La dimensión espiritual en la correspondencia de Freud y Jung

La correspondencia entre Freud y Jung muestra cómo, tempranamente, era evidente la existencia de un elemento más allá de lo médico y lo científico en el psicoanálisis. En este sentido, Jung ve con claridad un carácter transformador y novedoso que no solo alude al plano de lo personal, sino que también se ramifica a lo político o lo cultural. La lectura de

sus cartas recuerda cómo Hadot (1998) enfatiza que el trabajo espiritual, en la filosofía antigua, teniendo como fin una liberación personal, necesariamente se encontraba en un contexto social y, potencialmente, podía tener resonancias políticas:

> Creo que se ha de dejar aún tiempo al psicoanálisis para infiltrar a los pueblos, a partir de múltiples centros, para reanimar en lo intelectual el sentido de lo simbólico y lo mítico, para retransformar al Cristo en el profético dios de la Vid, que era, y absorber así aquellas energías pulsionales estáticas del cristianismo, para un fin: convertir al culto y al mito sagrado en aquello que eran, en la fiesta alegre y embriagadora en la que el hombre, dentro del ethos y la santidad, puede ser animal.
>
> [...]
>
> En cuanto a la práctica: plantearé a la asamblea de Núremberg esta cuestión primordial y práctica del ψα [psicoanálisis] [Carta de Jung a Freud, 1 de febrero de 1910, fragmento] (Freud y Jung, 2012, pp. 316-317).

El que primariamente iba a ser el heredero de Freud, el discípulo amado que le quitaba al psicoanálisis el epíteto de ser una ciencia judía (Roazen, 1978), no tenía reparos en insistir en este elemento ajeno a lo médico. Como era de esperarse, esto sonó atrevido:

> En la sociedad ψα [psicoanalítica] he hablado acerca de mi futuro trabajo [Discusiones histórico-psicológicas sobre un poema religioso], lo cual ha afectado a muchos teólogos y en especial a Pfister. Yo considero a esta orientación absolutamente espiritual del ψα, tal como se está formando actualmente en Zurich, como más ventajosa que las tentativas de Bleuler y Adler para embutir todo en la biología (bio-física) [Carta de Jung a Freud, 23 de diciembre 1910, fragmento] (Freud y Jung, 2012, pp. 401-402).

Mucho del trabajo de Jung puede analizarse como un intento de vincular a la psicología, y a la psicoterapia, con las tradiciones espirituales y la dimensión que aquí hemos llamado espiritualidad. Sin embargo, esta conexión no se establece a través de una relación con las tradiciones religiosas o filosóficas, como plantean Allouch (2007) o García-Huidobro (2018), sino que recurre a tradiciones esotéricas intermediarias. Dentro de estas están el gnosticismo, la alquimia, el ocultismo y otras. Las denominamos intermediarias porque también están conectadas a la original "espiritualidad filosófica", en especial al neoplatonismo (Foucault, 2002b; Hanegraaff, 2021):

> Hemos de conquistar también el ocultismo. Y me parece que a partir de la teoría de la libido. Ahora le estoy dando vueltas a la astrología, cuyo conocimiento aparece como imprescindible para la comprensión de la mitología. En estos oscuros dominios existen cosas maravillosamente extrañas. Déjeme, por favor, vagar a mis anchas por esas infinitudes. Traeré un rico botín para el conocimiento del alma humana. Tengo que embriagarme durante cierto tiempo con aromas mágicos, para llegar a comprender por completo qué clase de misterios alberga el inconsciente en sus abismos [Carta de Jung a Freud, 9 de mayo de 1911, fragmento] (Freud y Jung, 2012, pp. 436-437).

No obstante, Freud no vio con buenos ojos esta contextualización jungiana tan osada de su gran empresa. Freud le advirtió: "a mí no me ha de considerar usted como fundador de una

religión, mis intenciones no llegan tan lejos" (Freud y Jung, 2012, p. 318). Pero podemos afirmar que no fue este el motivo del quiebre entre Freud y Jung, de hecho, Jung no era el único interesado en la vinculación entre psicoanálisis y el ocultismo, Ferenczi también estaba en ese proyecto (Freud y Jung, 2012, p. 437). Y si bien Freud reprendió a Jung por ver en el psicoanálisis una forma de reactivar pulsiones ligadas a lo religioso, le dio su beneplácito para sus investigaciones no sin darle una advertencia cortés (de la misma forma que a Ferenczi):

> Ya sé que sus tendencias más íntimas le impulsan a usted al estudio del ocultismo y no dudo que retornará usted ricamente cargado. En contra de ello no hay nada que hacer y tiene razón aquel que sigue la concatenación de sus impulsos. Su fama procedente de la Demencia resistirá durante algún tiempo al insulto de "místico". Pero no se quede usted ahí, en las colonias tropicales, es necesario gobernar en casa [Carta de Freud a Jung, 12 de mayo de 1911, fragmento] (Freud y Jung, 2012, p. 438).

Con el pasar de los años los caminos de estos dos gigantes se separarían. Los jungianos alegaron que el quiebre se produjo por el materialismo, la poca apertura filosófica, la obsesión por lo sexual y la negación de la relevancia de lo religioso y lo místico de parte de Freud (Antier, 2011). Y los psicoanalistas clásicos dirán que Jung derivó en un esoterismo metafísico, que incentivaba un retorno a un mundo premoderno encantado contrario a la modernidad realista y materialista, que muchos psicoanalistas imaginaron como ideal (Roazen, 1978).

Lo más probable, no obstante, es que la separación se haya debido más a diferencias teóricas, en especial en lo referido a la definición de la libido y la preponderancia de lo sexual, como también a diferencias personales en la gestión del psicoanálisis naciente, que al interés o el repudio de lo asociado a la religiosidad y la espiritualidad. La correspondencia muestra que Freud, aunque con resquemores hacia lo esotérico y lo "parapsicológico", no prohibió la investigación sobre esas temáticas. Y la crítica con respecto a lo religioso en Freud (2006 [1927]), si bien presente en obras ampliamente conocidas, apunta más a un factor "sedante" que a lo que en este trabajo llamamos "espiritualidad".

La dimensión espiritual en la correspondencia de Freud y Pfister

No habría que pensar esta perspectiva comprensiva de la psicoterapia como exclusiva de Jung. Una de nuestras citas textuales de Freud muestra cómo captaba que lo médico y lo científico tenían dificultades para comprender la histeria. Ahora bien, tal dificultad para enmarcar el psicoanálisis y la psicoterapia psicoanalítica no implicó una aceptación de las insinuaciones de Jung que acercaban la psicoterapia a lo religioso.

Aun así, la reflexión de Freud con respecto a la naturaleza de la psicoterapia no se iba a acabar ahí. Otra correspondencia interesante, que se dio en paralelo con la de Jung, es la que tuvo con el pastor suizo Oskar Pfister. Este personaje, iniciado en la lectura del psicoanálisis por Jung, se embarcó en una tarea aparentemente imposible: hacer dialogar la teología pastoral con el psicoanálisis. Tal labor demandaba una gran dedicación y

esfuerzo, lo cual impresionó a Freud de manera favorable, aunque, al mismo tiempo, le causaba cierta gracia[4].

Sin embargo, esa amistad improbable, entre un orgulloso ateo y un pastor protestante, pudo sortear de manera satisfactoria sus enormes diferencias (Domínguez, 1999). No solo eso, sino que el pastor Pfister llegó a ser apreciado por la familia Freud por su buen humor y cordialidad:

> Pfister ha llegado a ser muy querido por todos nosotros. Es realmente un sacerdote al que se puede aceptar y me ha hecho incluso un bien, al saber actuar mitigando mi impulso de mi propio complejo paterno.
>
> Muy pronto nos comportamos como viejos amigos; es algo entusiasta, pero su cordialidad carece de la nota falsa de la exageración. Me parece dudoso que a la larga llegue a conservar el resto de creencia; está tan solo al comienzo de una evolución de largo alcance y sus "malas compañías" no pueden dejar de tener consecuencias en ese sentido [Carta de Freud a Jung, 16 de mayo de 1909, fragmento] (Freud y Jung, 2012, p. 249).

Esta carta a Jung muestra la tónica de su amistad con Pfister; por un lado, sincero aprecio, y, por otro, cierto grado de suspicacia en relación con la fe de Pfister, que nunca llegará a ser suficiente como para afectar la relación. Será con él que Freud vinculará el psicoanálisis con la tradición de ejercicios espirituales.

En los inicios de su relación con el pastor luterano, Freud le reconocerá algo incómodo, si pensamos la psicoterapia como una práctica médica, el hecho de que funciona mejor en gente sana o en un "estado normal".

> Acostumbramos reprochar a nuestro psicoanálisis, parte en broma pero también en serio, de que necesita un estado normal para poder ser aplicado y que encuentra una barrera en las anormalidades organizadas de la vida espiritual, de tal manera que alcanza el máximo éxito de su utilidad en donde no se necesita, o sea en los sujetos sanos, y ahora tendría que decir que este máximo podrá realizarse en las circunstancias dentro de las que usted actúa [Carta de Freud a Pfister, 18 de enero de 1909, fragmento] (Freud Pfister, 1966, p. 13).

En esta carta, Freud podría estar aludiendo al hecho de que una terapia se lleva mejor cuando la persona, primero que todo, puede hablar tranquilamente. También podría estar insinuando algo hoy sumamente sabido, a saber, que en los trastornos más "agudos", como las psicosis, la psicoterapia es auxiliar a otras formas de abordaje.

Pero también podría estar sugiriendo que el fin o el "éxito" de la terapia, si bien coyunturalmente puede significar una mejora de la salud, tiene un horizonte distinto. Esto recuerda el matiz entre la psico-terapia y la psiqui-atria de Allouch (2007), como también la diferencia entre el cuidado de sí y otras formas de autocuidado (económico, político o

[4] En una carta a Jung, fechada el 25 de enero de 1909, muestra esta actitud, pues Freud escribe: "He recibido de Pfister una inteligente carta, muy rica en contenido. Lo que hay que ver: ¡Yo y los *Protestantische Monatshefte*"

corporal) en Foucault (2002b). En efecto, Freud le dice esto a Pfister no para vilipendiar su propia práctica, sino para incentivarlo a ejercer la terapia en el contexto que se mueve: el cuidado pastoral. Así, para Freud, la psicoterapia no estaría del todo en el plano de lo médico y la salud, y la religión tampoco sería un impedimento; la instancia terapéutica se sitúa en otro registro:

> En sí el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral del que puede servirse tanto el religioso como el laico siempre que se utilice para liberar a los que sufren [Carta de Freud a Pfister. 9 febrero de 1909, fragmento] (Freud y Pfister, 1966, p. 15).

También es interesante el hecho, observable en las pocas cartas que de Pfister se conservan, de que Freud parece buscar que Pfister se sienta cómodo con él y, más importante, que se sienta con el espacio suficiente para ampliar sus propias reflexiones. En este sentido, Freud hace insinuaciones y Pfister las amplifica. Esto se ve en su respuesta a la carta anterior:

> Respetable señor profesor: Su carta ha confirmado aún más mi entusiasmo por la ciencia iniciada por usted. Fue para mí una satisfacción saber, por sus palabras, que he entendido correctamente, en lo fundamental, el papel del psicoanálisis como método en la cura de almas [Seelsorge]. [...] Nosotros, los pastores evangélicos modernos nos sentimos totalmente como protestantes y tenemos la seguridad (?) de haber sido reformados demasiado poco [Carta de Pfister a Freud, 18 de febrero de 1909, fragmento] (Freud y Pfister, 1966, p. 15-16).

Y, a diferencia de lo que pasó con Jung, Freud no desincentivó ni desaconsejó esta vinculación de la terapia con la tradición del cuidado del alma. Es más, llegó incluso a reconocerle esa suerte de historización del psicoanálisis que entendía la terapia no solo emparentada históricamente con prácticas surgidas en la medicina, como la hipnosis, sino también con ejercicios propios de la cura de almas cristiana:

> Nuestros antecesores en el psicoanálisis, los pastores de almas católicos, no tuvieron deliberadamente el propósito de tomar en consideración para nada los temas sexuales, sino que preguntaban ampliamente por todos los detalles [Carta de Freud a Pfister, 18 de marzo de 1909, fragmento] (Freud y Pfister, 1966, p. 19).

Psicoanálisis como práctica secular del cuidado del alma.

El espíritu ilustrado de Freud encontraba mayor resonancia con el luteranismo liberal de Pfister, enfocado en el acompañamiento pastoral y la labor social, que con la perspectiva barroca, romántica y más esotérica de Jung. En este sentido, Pfister le ofrecía a Freud una manera de autocomprenderse vinculada con la larga tradición de ejercicios espirituales, pero desde una noción cercana a lo que podría denominarse como una espiritualidad

secular o laica; una secularización entendida tanto de manera institucional como ontológica.

Es decir, Jung enlazaba también el psicoanálisis y la terapia con la tradición de prácticas espirituales, pero este diálogo pasaba por "reencantar" el horizonte comprensivo de la psicoterapia. Esto implicó no solo que la escuela jungiana siguiera profundizando en sus estudios de religión, mitología, alquimia, astrología, tarot y otras prácticas, sino que estos, además, se convirtieron en un fundamento importante, sobre todo por la idea de las sincronías y su vinculación con los avances de la física cuántica, de lo que se ha denominado el "misticismo cuántico" y la New Age (Lenoir, 2005).

En cambio, el vínculo de la espiritualidad con la psicoterapia y el psicoanálisis en Pfister es distinto, pues para él lo significativo no es la potencialidad del psicoanálisis de abordar lo metafísico y sobrenatural, y así asimilarse a las prácticas espirituales religiosas u ocultistas. Lo verdaderamente novedoso del psicoanálisis sería, en cambio, en tanto práctica espiritual, su prescindencia de aludir a lo metafísico y sobrenatural para problematizar existencialmente la vida[5]. Esta postura probablemente se debía a que el propio Pfister minimizaba la importancia de lo metafísico y sobrenatural, incluso en el ámbito del acompañamiento espiritual:

> Así como el protestantismo eliminó la diferencia entre legos y sacerdotes, así también la cura de almas debe ser secularizada y privada de toda influencia clerical [Carta de Pfister a Freud. 9 de febrero de 1929, fragmento] (Freud y Pfister, 1966, p.122).

Otro elemento muy interesante de esta correspondencia es la delimitación de la figura del terapeuta. Si la terapia fuera concebida como algo estrictamente médico sería un despropósito poner a no médicos a ejercerla; pero Freud pensaba distinto:

> No sé si ha adivinado usted la relación oculta entre el "análisis laico" [*¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* (1926)] y la "ilusión" [*El porvenir de una ilusión* (1927)]. En el primero quiero proteger al análisis frente a los médicos, y en la otra frente a los sacerdotes. Quisiera entregarlo a un grupo profesional que no existe aún, al de pastores de almas profanos, que no necesitan ser médicos y no deben ser sacerdotes [Carta de Freud a Pfister, 25 de noviembre de 1928, fragmento] (Freud y Pfister, 1966, p. 121).

Así, el espacio que inaugura el psicoanálisis de Freud, la psicoterapia como la entendemos hoy, no sería dominio del médico, ni de su ciencia del cuerpo; y tampoco del sacerdote, ni de su teología metafísica, sino que sería dominio de una suerte de pastor de almas profano. Esta idea puede resultar muy diferente a la expuesta por el psicoanálisis tradicional, pero es la que Freud le llega a transmitir personalmente a Pfister.

[5] Este entusiasmo de Pfister queda patente en una carta enviada a Freud, fechada el 10 de septiembre de 1926, en la que llega a declarar que "indudablemente que habrá el oficio de pastor de almas fuera de la Iglesia, inclusive no religioso" (Freud y Pfister, 1966, p. 100).

CONCLUSIONES

La correspondencia analizada deja en evidencia que, en los orígenes históricos de la psicoterapia, el horizonte comprensivo desde donde se entendía el ejercicio terapéutico no fue exclusivamente médico ni científico. Por lo tanto, este vínculo entre psicoterapia y espiritualidad no sería solo una apreciación contemporánea (Allouch, 2007; García-Huidobro, 2019; Longhi, 2021), sino que se encuentra de manera incipiente en Freud y sus discípulos.

En este sentido, pensar la psicoterapia psicoanalítica, usando palabras presentes en el intercambio epistolar entre Freud y Pfister, como una cura, o cuidado, de almas (Seelsorge), ejercida por un pastor de almas profano y destinada a liberar a los que sufren, posibilita una contextualización muy diferente al clásico discurso médico. Es más, esta manera de describir la terapia y la aceptación, por parte de Freud, de un vínculo histórico entre el psicoanálisis y los ejercicios espirituales católicos, la enlaza explícitamente con la tradición del cuidado de sí mencionada por Foucault.

Finalmente, se vuelve interesante para futuras investigaciones seguir ahondando sobre el lugar que tendría el psicoanálisis, la primera corriente de psicoterapia contemporánea, en una hipotética historia de la espiritualidad que continuase la reflexión de Hadot y Foucault. En este potencial proyecto, el psicoanálisis –en estricto rigor la psicoterapia, en sentido amplio– implicaría una reapertura de la posibilidad de un ejercicio espiritual sin el influjo de instituciones religiosas, y sin la alusión al plano de lo sobrenatural y lo metafísico. Todo ello desarrollado inicialmente en la medicina decimonónica, pero trascendiendo sus tópicos.

REFERENCIAS

Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Foucault*. El Cuenco de Plata.

Antier, J. (2011). *Jung: O la experiencia de lo sagrado*. Kairós.

Aurell, J. (2008). *Tendencias historiográficas del siglo XX*. Globo.

Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Fondo de Cultura Económica.

Bocian, B. (2015). Fritz Perls en Berlín, 1893-1933: *Expresionismo, psicoanálisis, judaísmo*. Cuatro Vientos.

Ceberio, M. (2019). Paul Watzlawick: *En búsqueda del cambio*. Herder.

Domínguez, C. (1999). *Sigmund Freud y Oskar Pfister: Historia de una amistad y su significación teológica*. Gráficas del Sur.

Ellis, A. (2007). *All out!: An autobiography*. Prometheus.

Eysenck, H. (1988). *Decadencia y caída del imperio freudiano*. Nuevo Arte Thor.

Feixas, G. y Miró, M. (1993). *Aproximaciones a la psicoterapia: Una introducción a los tratamientos psicológicos*. Paidós.

Foucault, M. (2002a). *Historia de la sexualidad* (Vol. 2). Siglo XXI.

Foucault, M. (2002b). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France (1973-1974).* Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad* (Vol. 3). Siglo XXI.

Freud, S. (1986). *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*. J. L. Etcheverry (Trad.). Amorrortu.

Freud, S. (2006 [1913]). Totem y tabú. En *Obras completas* (T. XIII) (pp. 1-164). J. L. Etcheverry (Trad.) Amorrortu.

Freud, S. (2006 [1927]). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas* (T. XXI) (pp. 1-56). (J. L. Etcheverry (Trad.). Amorrortu.

Freud, S. y Breuer, J. (1895/2006). Estudios sobre la histeria. En *Obras completas* (T. II) (pp. 23-342). J. L. Etcheverry (Trad.). Amorrortu.

Freud, S. y Jung, C. (2012). *Correspondencia*. Trotta.

Freud, S. y Pfister, O. (1966). *Correspondencia 1909-1939*. Fondo de Cultura Económica.

Gabay, P. y Bruno, M. (2017). La evolución histórica de los paradigmas de atención en psiquiatría. Vertex, *Revista Argentina de Psiquiatría*, 28(135), 344-352. https://revistavertex.com.ar/ojs/index.php/vertex/article/download/422/360

García-Huidobro, V. (2018). *Filosofía, psicoanálisis y espiritualidad: La psicoterapia después de Heidegger y Lacan*. Fondo de Cultura Económica.

Godoy, G. y Hourcade, E. (1992). *Marc Bloch: Una historia viva*. Centro Editor de América Latina.

Grof, S. (2002). *La psicología del futuro*. Liebre de Marzo.

Guajala, B. (2021). *Psicología transpersonal: Descripción de un paradigma*. (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Central del Ecuador.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.

Hadot. P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.

Hanegraaff, W. (2021). *Esoterismo occidental: Guía para perplejos*. Sans Soleil.

Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos*. Trotta.

Lenoir, F. (2005). *La metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*. Alianza.

Longhi, R. (2021). *Psicoanálisis y espiritualidad: Del diván a la meditación*. Herder.

Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.

Prost, A. (2001). *Doce lecciones sobre la historia*. Cátedra.

Roazen, P. (1978). *Freud y sus discípulos*. Alianza.

Robertson, R. (2002). *Introducción a la psicología junguiana*. Obelisco.

Roudinesco, E. (2015). *Sigmund Freud: En su tiempo y el nuestro*. Debate.

Roca, L. (2017). Ejercicios espirituales para materialistas: El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault. Terra Ignota.

Sudbrack, J. (1985). Espiritualidad. En Rahner, K. et al. (Eds.). *Sacramentum mundi: Enciclopedia teológica* (Vol. 2). Herder.

Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.

Vernant, J. P. (1993). *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Ariel.

Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia.* Paidós.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.

Zohn-Muldoon, T., Gómez-Gómez, E. y Enríquez, R. (Coords.) (2016). *Psicoterapia y problemas actuales: Debates y alternativas.* ITESO