



Revista Colombiana de Ciencias Sociales
E-ISSN: 2216-1201
revista.csociales@funlam.edu.co
Fundación Universitaria Luis Amigó
Colombia

Serra Undurraga, Jacqueline Karen A.
JUSTIFICAR, FUNDAMENTAR Y PENSAR: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL USO DE LAS
BASES FENOMENOLÓGICOEXISTENCIALES EN EL ENFOQUE HUMANISTA EN
PSICOLOGÍA
Revista Colombiana de Ciencias Sociales, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 159-174
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=497856276010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

JUSTIFICAR, FUNDAMENTAR Y PENSAR: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL USO DE LAS BASES FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIALES EN EL ENFOQUE HUMANISTA EN PSICOLOGÍA

TO JUSTIFY, TO GROUND AND TO THINK: A REFLECTION ON THE USE OF PHENOMENOLOGICAL-EXISTENTIAL BASES WITHIN THE HUMANISTIC APPROACH IN PSYCHOLOGY

Jacqueline Karen A. Serra Undurraga*

Universidad de Chile, Chile

Recibido: 15 de agosto de 2014 – Aceptado: 9 de diciembre de 2014

Forma de citar este artículo en APA:

Serra Undurraga, J. K. A. (enero-junio, 2015). Justificar, fundamentar y pensar: una reflexión sobre el uso de las bases fenomenológico-existenciales en el enfoque humanista en psicología. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 6(1), 159-174

Resumen

Este artículo toma los aportes de autores que se han dedicado a pensar las bases del enfoque humanista en psicología como: Villegas, Quitmann, Gendlin, Moreira, Martínez, Kriz, Gondra, Capra, Sassenfeld y Moncada, para reflexionar en torno a los usos que se le han dado a las bases fenomenológico-existenciales en el enfoque humanista. Para esto, se analizan los postulados de importantes exponentes de este enfoque como: Maslow, Rogers, Gendlin y Perls. A partir de esta reflexión crítica se propone una diferenciación entre el *justificar*, el *fundamentar* y el *pensar*, como tres usos que se le dan a las bases fenomenológico-existenciales en el enfoque humanista en psicología. En el artículo se desarrolla que, a su vez, estos usos reflejan distintos modos de aproximarse al conocimiento: *justificar* se refiere al uso de las bases filosóficas para la validación académica, *fundamentar* tiene relación con el uso de las bases filosóficas para estructurar la teoría y *pensar* tiene que ver con utilizar la fundamentación de forma dialógica para seguir pensando. Se concluye que existe una filosofía implícita cartesiana, objetivista y atomista, al usar las bases fenomenológico-existenciales solo al nivel de la *justificación*; con esto se propone que algunos psicólogos humanistas a pesar de afirmar poseer bases filosóficas fenomenológicas existenciales, no aplican estas a sus postulados. Por último, se resalta la importancia de *pensar* dialógicamente la psicología para cuestionar la teoría y avanzar en el conocimiento.

Palabras clave:

fenomenología, existencialismo, escuelas psicológicas, psicología humanística, filosofía, filosofía de la psicología.

* Psicóloga Clínica. Postítulo en Psicodrama. Candidata a Magíster en Psicología Clínica. Correo electrónico: ps.karenserra@gmail.com.
Página web: www.ps.karenserra.cl.

Abstract

This article draws on the contributions of authors who have devoted to think about the foundations of the humanistic approach in psychology, such as: Villegas, Quitmann, Gendlin, Moreira, Martinez, Kriz, Gondra, Capra, Sassenfeld and Moncada, to reflect on the uses that they have given to the phenomenological-existential bases in the humanistic approach. Thus, the principles of major representatives like Maslow, Rogers, Gendlin and Perls; are analyzed. From such a critical reflection, it is suggested a distinction among *justifying*, *grounding*, and *thinking*, as three uses that are given to the phenomenological-existential bases in the humanistic approach in psychology. The article elaborates on the fact that, in turn, these uses represent different ways of approaching knowledge: *justifying* deals with the use of the philosophical basis for academic validation. *Grounding* relates to the use of the philosophical basis for structuring the theory. *Thinking* has to do with the use of grounding in a dialogical way to keep reasoning. It is concluded the fact that there is an implicit objectivist and atomistic Cartesian thought when using the phenomenological-existential basis only at the level of *justification*. Here it is proposed that some humanistic psychologists do not apply phenomenological existentialist philosophical principles to their postulates even though they assert on having such bases. Finally, the importance of *thinking* psychology dialogically as to questioning the theory and make progress in knowledge is highlighted.

Keywords:

phenomenology, existentialism, psychological schools, humanistic psychology, philosophy, philosophy of psychology

Bases del enfoque humanista en psicología

El enfoque humanista en psicología, fue definido por Maslow como *La tercera fuerza* siendo las primeras dos el conductismo y el psicoanálisis. Esta fuerza se diferencia de las anteriores sobre todo por su crítica al determinismo, a la patologización y por su creencia en el potencial humano (Capra, 1982/1992; Maslow, 1982, Kriz, 1985; Moreira, 2001; Henao Osorio, 2013).

Kriz (1985) puntualiza que en el enfoque humanista en psicología hay homogeneidad paradigmática y metodológica, con heterogeneidad teórica, la cual se explica históricamente, ya que en su fundación reunió abordajes distintos que compartían “el deseo de deslindarse de manera explícita de la concepción determinista, mecanicista, monocausal (al menos en su tendencia) del hombre, [que] tuviera bases biológicas (psicoanálisis) o invocara el mecanismo de estímulo-reacción (conductismo)” (p. 219).

Maslow (1982), por su parte, se interesó por problemas psicológicos que no pudo resolver con “la estructura científica clásica de la época (la psicología conductista, positivista, ‘científica’, no valortativa y mecanomórfica)” (p. 21). Entonces, propuso el enfoque humanista, que tendría otro abordaje; así, el psicólogo estadounidense cuestiona la posibilidad y aun la conveniencia de un acercamiento neutro al objeto de estudio, si ese objeto es un ser humano o cercano a él. El autor considera que amar lo que se estudia contribuye a llegar a un nivel mayor de conocimiento, ya que el amor hacia ese ser humano permite que este se abra y se muestre. También menciona que este amor contribuye a que no se quiera cambiar ni controlar a ese objeto. Es por esto que el autor propone que esta forma de conocimiento es más objetivamente verdadera.

En consonancia, Capra (1982/1992) habla del surgimiento del enfoque humanista como una forma distinta de entender el mundo. Hace una comparación entre el paradigma newtoniano, mecanicista, biomédico, con un paradigma integral donde los exponentes del enfoque humanista cobran relevancia.

Martínez (1982/2009), de forma similar, realiza una crítica al método científico usado en el ámbito de la psicología. Analiza que esta, como ciencia joven, siguió el modelo de la ciencia por excelencia: la física. Sin embargo, se quedó en el alcance newtoniano de esta. Este autor propone el desarrollo de un enfoque de la meta-ciencia, es decir, que entienda que todo método y forma de comprensión ocurre en un determinado contexto, y por tanto, que todo tiene una filosofía implícita que influye en cómo se conceptualiza el objeto y los métodos que se utilizan, por esto, es importante explicitarla. Martínez es partidario de utilizar el método de la fenomenología junto con un pensamiento crítico para acercarse al estudio del ser humano.

Maslow (1982), igualmente, hace una crítica a los científicos por ser solamente verificadores y propone “abrir nuevos caminos, explorar y originar, más que aplicar, validar, comprobar y verificar” (p. 22). Así, Maslow coincide en criticar a la ciencia (positivista, mecanicista, determinista) como método de estudio del ser humano (Capra, 1982/1992; Kriz, 1985; Martínez, 1982/2009; Maslow, 1982; Quitmann, 1985). En este punto es que el enfoque humanista podría encontrarse con la fenomenología, como el método científico del existencialismo (Quitmann, 1985). Esto es relevante ya que las raíces filosóficas del enfoque humanista se sitúan, entre otras influencias, en la filosofía existencialista y en la fenomenología (Gendlin, 1966; Kriz, 1985; Martínez, 1982/2009; Moreira, 2001; Quitmann, 1985; Sassenfeld y Moncada, 2006).

Fenomenología y existencialismo

Estas son dos ramas que se desarrollaron de forma paralela en el tiempo e independientemente la una de la otra. Por un lado, la filosofía existencialista con Kierkegaard, Bergson, Jaspers y Buber; y, por otro lado, la fenomenología con Brentano y Husserl. Estas corrientes se unen a partir de Heidegger y se siguen desarrollando con Sartre, Merleau Ponty y Marcel (Quitmann, 1985).

Sassenfeld y Moncada (2006) recuerdan que la fenomenología se basa para su investigación en el fenómeno y la experiencia. El primero se refiere a cómo el objeto se presenta a la conciencia de un observador. La segunda se refiere a la forma particular de una persona de experimentar la existencia en el mundo y los fenómenos en cada momento. Es importante recalcar que fenómeno y experiencia están en unidad, uno implica al otro. Esto debido a la intencionalidad, concepto desarrollado por Brentano y continuado por Husserl, lo cual quiere decir los procesos psicológicos siempre están haciendo referencia a algo que se percibe en la realidad exterior, es decir, están situados.

Esto es consonante con lo que menciona Gendlin (1966) sobre el existencialismo, que concibe al ser humano como un *ser en* y un *ser con* y no como un individuo que es afectado por determinados estímulos. Es decir, anteriormente se consideraba primero lo individual y a partir del individuo había una interacción con, por ejemplo, otro individuo. El existencialismo invierte este orden, el ser humano se constituye en relación: “El ser-en-el-mundo y el ser-con-otros es la primera consideración del existencialismo; el individuo como entidad independiente solo es explicable en un segundo lugar” (Gendlin, 1966, p. 42). Así, se perfila una crítica a la separación sujeto/objeto y a la pretensión de neutralidad u objetividad, como si se pudiera acceder al fenómeno con independencia del observador.¹

¹Al respecto, se hace necesario aclarar que, como mencionan Sassenfeld y Moncada (2006), Husserl tiene varias etapas, entre ellas la fenomenología descriptiva y la trascendental. Esta última se inclina hacia la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo, es por esto que no es influyente en la psicología humanista. A diferencia de la fenomenología descriptiva, que es anterior en el pensamiento de Husserl (Yontef, 1998, 2004, citado en Sassenfeld y Moncada, 2006) y es a la que se está refiriendo en este trabajo.

Quitmann (1985) reflexiona acerca de cómo la fenomenología le dio el fundamento al enfoque humanista para el alejamiento de las ciencias tradicionales:

En la exigencia de Husserl a la fenomenología de ser “psicología descriptiva” y de volver “a las cosas mismas” se basa el no reconocimiento de las ciencias tradicionales. El hombre no es el resultado o el punto de intersección de causalidades varias que determinan su cuerpo o su psique; el hombre no puede concebirse como parte del mundo ni como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología; ni agotarse completamente en el universo de las ciencias; todo lo que el hombre sabe sobre el mundo, incluso lo aprendido a través de la ciencia, lo conoce a partir de su visión o experiencia del mundo, sin la cual los símbolos de las ciencias carecerían de sentido. (p. 46)

El autor considera que la fenomenología no aportó al enfoque humanista solamente en la superación del método científico mecanicista, sino también en la comprensión del ser humano como en relación a su contexto, en una unidad indivisible:

En el caso de las experiencias fenoménicas no se trata de estados en el interior del hombre, sino de intencionalidades, es decir, de distintos tipos de ser en el mundo. Un análisis intencional de este tipo tiene como base el sentido con el que aparece ante nosotros el mundo en cada caso. Si me fijo en lo que el mundo significa para mí comprendo simultáneamente quién y qué soy yo mismo. (p. 47)

Entonces, el enfoque humanista en su crítica a la ciencia mecanicista y a la concepción del ser humano en unión con su contexto, encuentra una base filosófica en la fenomenología y el existencialismo. Esta forma de acercamiento que realizan Quitmann (1985), Gendlin (1966), Martínez (1982/2009), Moreira (2001), Sassenfeld y Moncada (2006) es el *fundamentar*, es decir, cuando se conocen los principios básicos y se construye el edificio teórico y metodológico en consonancia. Esto sería tener bases o fundamentos fenomenológico-existenciales.

Crítica a la concepción del enfoque humanista en psicología con bases fenomenológico-existenciales

Villegas (1986) introduce una visión crítica a este respecto, cuestionando las raíces fenomenológico-existenciales del enfoque humanista. Él realiza una argumentación histórica y contextual para dar fuerza a su tesis de que el enfoque humanista es un movimiento fundamentalmente americano y que la filosofía existencial junto con el método fenomenológico tuvieron poca injerencia en su surgimiento.

Por su lado, Sassenfeld y Moncada (2006) si bien asumen que la fenomenología es uno de los fundamentos del enfoque humanista existencial, llaman la atención sobre el conocimiento que los psicólogos humanistas existenciales tienen acerca de la fenomenología que muchas veces es inexacto y vago.

Villegas (1986) en un recorrido histórico por el enfoque humanista, declara que los psicólogos humanistas americanos no tienen inspiración directa en la fenomenología ni en la filosofía existencial. Rogers confesaba abiertamente en una entrevista que:

En realidad no he recibido una gran influencia de la filosofía existencial. La descubrí cuando ya había formulado mis propios puntos de vista y encontré que existían grandes coincidencias. Pienso que los autores que causaron mayor impacto en mí fueron Kierkegaard y Martin Buber... Ni Heidegger, ni Sartre, en cambio, influyeron nunca en mi investigación. (Villegas, 1982, citado en Villegas, 1986, p. 13)

Por su lado Maslow (1962, citado en Villegas, 1986), consideraba a los filósofos existenciales de muy difícil lectura y no había proseguido en un esfuerzo por entenderlos. Maslow (1961, citado en Villegas, 1986) dice en el Simposium sobre psicología Existencial en la Convención de 1959 de la APA:

No soy existencialista, ni siquiera un estudioso dedicado y cabal de este movimiento. Así mismo debo confesar que estudié el existencialismo, más que por su valor intrínseco, por el propósito de saber qué puede darme como psicólogo. Por eso traté de traducirlo constantemente en términos que yo pudiera usar. Ello explique acaso, porqué no encontré en él una nueva y total revelación, sino una acentuación, una confirmación y un redescubrimiento de diversas tendencias existentes en la psicología norteamericana. (p. 13)

Bühler (1972, citado en Villegas, 1986) también habla sobre la independencia en su origen y parecido entre las ideas europeas y norteamericanas. Villegas (1986) mantiene la postura de que el enfoque humanista surgió en la sociedad norteamericana y que la psicología fenomenológica solo se utilizó como marco justificativo y factor amplificador.

Moreira (2001), por su lado, también afirma que Rogers empieza tardíamente a hacer alusiones a la filosofía existencial y fenomenológica. Y Gondra (1981) expone que en la primera etapa del pensamiento de Rogers había un énfasis más científico, bastante alejado de la fenomenología.

Fundamentar o justificar: ¿Para qué buscar bases fenomenológico-existenciales?

Moreira (2001) habla acerca de la necesidad de fundamentación que existe dentro de los psicoterapeutas humanistas. Argumenta que, como este enfoque de la psicología enfatiza la vivencia emocional, dándole prioridad a la experiencia,² la teorización queda en un segundo plano. Es por este

²Es importante distinguir cómo se está conceptualizando experiencia. Desde el punto de vista fenomenológico se piensa que experimentar es nuestra forma de ser-en-el-mundo (Varela, 1996). De esta forma, desde la fenomenología la distinción entre experiencia y conceptualización se difumina: la conceptualización es una de las formas de la experiencia.

motivo que se les ha acusado de usar la intuición³ y la subjetividad como única metodología (Moreira, 2001). Así también “Maslow (1961) no veía en la filosofía existencial más que ‘la base filosófica que actualmente le falta (a la psicología)’” (Villegas, 1986, p. 15).

Resulta interesante formular la pregunta: ¿con esto se está buscando una *fundamentación* o una *justificación*? El buscar los fundamentos, como lo dice la palabra tiene que ver con indagar los cimientos. Siguiendo la metáfora del edificio, la base queda oculta a la vista, pero tiene que ser lo suficientemente profunda como para soportar la altura del edificio. En cambio, en la *justificación* por sí sola, ya no hablamos propiamente de bases o fundamentos, ya que no hay un conocimiento apropiado de los principales postulados sobre los que se erige el edificio del enfoque humanista. Continuando la metáfora de la construcción, la *fundamentación* sería el cimiento del edificio (que tiene que ser lo suficientemente profundo para que el edificio resista) y se podría pensar la *justificación* como el afiche exterior que hace una propaganda acerca de las características del edificio y las ventajas de adquirir un departamento ahí. Si alguien invierte en la *justificación*, pero no en el *fundamento*, su edificio teórico-metodológico no será muy firme.

¿Para qué buscar una *justificación*? Se podría considerar que históricamente una teoría y una práctica con bases filosóficas serían más válidas que una teoría y una práctica sin estas. Esta respuesta se ve apoyada por los postulados de Villegas (1986) acerca de que la filosofía se buscó para *justificar* algo que ya había sido pensado. Al *justificar* algo que ya se pensó se infiere que la persona forzosamente no modifica la filosofía implícita desde la cual teorizó; un peligro de esta situación es malinterpretar una teoría. Por ejemplo, Gendlin (1966) habla sobre la calificación del existencialismo como subjetivista: acá, implícitamente, se está interpretando la filosofía existencial desde el dualismo: los que hicieron esta crítica no pudieron entender que el existencialismo plantea que se existe desde la relación con el mundo.

Más allá de la justificación: pensando filosóficamente la psicología clínica

Gendlin (1966) usa al existencialismo como base para *pensar* la psicoterapia. Dice:

El pensamiento existencial no avanza de concepto a concepto mediante implicaciones lógicas. Más bien avanza mediante el detalle experiencial, mediante diferenciaciones que producen sensación experiencial y que habilitan experiencias posteriores (...). Las experiencias no se definen por los conceptos sino, al contrario, los conceptos se definen por los pasos del experienciar. (p. 33)

³ La intuición es definida en fenomenología de forma distinta a como es definida usualmente, es decir, como algo erróneo o místico. Como dice Varela (1996), en fenomenología se refiere a una forma de acceder al fenómeno que es evidente por sí misma, “la inmediatez de la evidencia que es impuesta en nosotros, más allá de las cadenas lógicas de razonamiento simbólico” (p. 274). Así, el razonamiento y la intuición son formas complementarias de conocer: “la intuición sin razonamiento es ciega, pero las ideas sin intuición están vacías” (p. 275).

Así, el autor propone este nuevo uso de los conceptos como esencial para la psicoterapia. Los conceptos se utilizan pero de forma experiencial; es esta última la que los va encadenando y dando sentido y no de forma lógica.⁴

Gendlin (2003) habla sobre la importancia de la relación entre la experiencia y los conceptos para la práctica psicoterapéutica. Postula a la filosofía como una ayuda para entender esta relación. Sin embargo, pareciera ser que no muchos combinan psicoterapia y filosofía, aunque, en su opinión, la filosofía aporta una crítica a los conceptos que utiliza la psicología. Así, él *piensa* los conceptos filosóficos, pone en diálogo la filosofía con la práctica clínica; de esta forma, llega a proponer una ampliación al campo de la filosofía que se relaciona con los conceptos desarrollados desde el experientiar. Es decir que este psicoterapeuta no toma a la filosofía como una mera *justificación* ni como *fundamentación* de su teoría; va más allá: usa a la filosofía para *pensar*.

El desarrollo que realiza Gendlin (1966; 2000; 2003) *piensa* las bases fenomenológico-existenciales del enfoque humanista en psicología, esto es, las pone en diálogo con la práctica clínica y así sigue pensando. El *pensar* incluye a la fundamentación y la trasciende. Si se continúa con el ejemplo del edificio, el pensar estaría situado fuera de la estructura misma, el *pensar* permite tomar cierta distancia de los postulados fundamentales y ponerlos en cuestionamiento y en diálogo con otros. Así, *pensando* probablemente no se termine solo con ese edificio sino más allá de él.⁵ Por el contrario, si se apela a *justificar* y *fundamentar* la psicología existente, con las bases conceptuales filosóficas, entonces, resulta un estancamiento del pensamiento: lo que se busca es la mera justificación o validación, y no ponerse en relación con esas ideas, de modo de seguir pensando.

Para cerrar esta reflexión, se recurre a Martínez (1982/2009) quien presenta su idea de la meta-ciencia como parte del enfoque humanista en psicología: esta sería una forma de acercarse al conocimiento que tome en cuenta justamente el cómo se da esta aproximación a lo que se quiere estudiar. El autor declara que toda teoría y todo método tienen una filosofía particular de fondo: “toda teoría tiene su parte filosófica o metateoría” (p. 7). En este sentido Martínez propone el explicitar los presupuestos filosóficos, pues influirán en cómo se conceptualiza al objeto y los métodos que se utilizarán. Siguiendo a Heidegger (Sassenfeld, 2010) se podría pensar que estos presupuestos funcionan como estructuras pre-reflexivas y, por lo tanto, guían determinadas interpretaciones.

⁴ Hay que dejar claro que si bien se hace una diferencia entre los conceptos desarrollados experiencialmente y los desarrollados según implicaciones lógicas, hablando estrictamente, ambos son formas de experientiar. Siguiendo a Varela (1996) la fenomenología se ocupa del experientiar como la forma de ser-en-el-mundo que es el ser humano. Todo lo que conocemos, incluso la ciencia tradicional, es a partir del experientiar.

⁵ Es importante dar cuenta de que sí podemos realmente comprender y fundamentar nuestra práctica clínica con las bases fenomenológico-existenciales. Probablemente fundamentar sea lo mismo que pensar, ya que estas bases incluyen al observador y por tanto la posibilidad de ir más allá de la dicotomía sujeto/objeto.

A partir de esta idea, se procura dar respuesta a la pregunta: ¿para qué sirve pensar la práctica clínica utilizando conceptos filosóficos? Primero, porque hay presupuestos filosóficos en toda teoría y en todo método (Martínez, 1982/2009), y si no se explicitan, simplemente se está *siendo hablado*⁶ por estos. Si se hacen explícitos, se pueden cuestionar, poner en diálogo, etc., es decir, seguir *pensando*.

Pensar versus justificar

Como lo enfoca Villegas (1986), la filosofía existencial y el método fenomenológico fueron utilizados como amplificador y marco justificativo del enfoque humanista de la psicología. Pareciera ser que el acercarse a la filosofía desde esta intencionalidad, la de justificar algo que ya se pensó, resulta bastante infértil.

El mismo hecho de utilizar el conocimiento en filosofía para justificar está dentro de un paradigma distinto del establecido por la fenomenología y el existencialismo. El usar un conocimiento para validar otro, está dando por sentado que puede haber una verdad y no lo sitúa en el nivel reflexivo del cómo se concibe el llegar a pensar en verdades, ni tampoco considera que una verdad está situada y en relación. Sería distinto si se conciben la filosofía, la epistemología y la genealogía en un diálogo con la teoría y la práctica clínicas. Si se utiliza a la filosofía para cuestionar, para examinar el contexto histórico de donde emergen las ideas... para pensar desde qué marco epistemológico, se miran las cosas y qué consecuencias va implicando este gesto.

¿Desde dónde se habla y qué implicancias tiene? El caso de Maslow

Maslow (1962, citado en Villegas, 1986) afirma en una entrevista refiriéndose al enfoque humanista, al desarrollo de la filosofía existencialista y el método fenomenológico: “Naturalmente, en parte, este desarrollo simultáneo en diferentes países indica que las personas que con independencia mutua han llegado a la misma conclusión, están todas ellas respondiendo a algo real, exterior a ellas mismas” (p. 13). Se puede inferir que en esta frase se está concibiendo *algo real* fuera de la interpretación situada históricamente de cada persona, esto tomando casi literalmente las palabras del autor. Podemos pensar entonces, en un paradigma epistemológico objetivista, de separación entre el observador y lo observado. Esto parece bastante ajeno a la concepción desde la fenomenología, que justamente, empieza a estudiar las cosas tal y como se le presentan a la persona. Se podría pensar a Maslow *siendo hablado* desde este paradigma (cartesiano, objetivista), sin tener mayor conciencia de ello, y por tanto sin poder tener mayor manejo al respecto.

⁶Con esto se quiere decir que al no manejar el pensamiento filosófico que está a la base de nuestros postulados, se habla desde un paradigma sin saber de ello, por eso se utiliza la expresión de *ser hablado*, para remarcar la inconsciencia que existe al respecto.

Es así como Maslow (1982), para estudiar al ser humano desde su salud y potencial, propone usar como objeto de investigación a “buenos ejemplares (ejemplares superiores) elegidos como muestras biológicas para estudiar las capacidades superiores de la especie humana” (p. 24). Él considera a la persona autorrealizada como psicológicamente superior, y busca comprobar, mediante la investigación, que también tienen una capacidad biológica sensorial superior. En este estudio pretendía seleccionar al 2% más sano a través de “las mejores técnicas entonces disponibles –entrevistas psiquiátricas, tests proyectivos, de desempeño, etc.–” (p. 24).

Se pueden observar una serie de supuestos en Maslow, como el creer sin cuestionamiento en el resultado de los tests, dividir a la persona en áreas de medición, etc., que reflejan un trasfondo atomista y objetivista. En cambio, la fenomenología intenta estudiar las cosas tal como son experimentadas por la persona; esta *ciencia de la experiencia* “no sólo podría estar en iguales condiciones que las ciencias naturales, sino que, de hecho, les otorgará la base que necesitan, porque todo conocimiento emerge necesariamente de nuestra experiencia vivida” (Varela, 1996, p. 268). Con esto, se puede pensar que la fenomenología está en un nivel de reflexividad mayor que lo que está proponiendo Maslow: la fenomenología está preocupada del cómo conocemos en primer lugar; a partir de esto, no se puede calificar de subjetiva, en el sentido de no-científica, ya que está ocupada en el problema “sobre la manera en que las nociones derivadas como objetivo y subjetivo, pueden surgir en primer lugar” (1982, p. 276).

Por otro lado, Maslow (1982) está haciendo una clasificación de valores entre bueno y malo. Las palabras: mejores, sanos, superiores y buenos aparecen repetidamente en su escrito. Se puede deducir que el autor está igualando autorrealización con bueno, sano, superior y mejor, sin preguntarse cómo, en primer lugar, llega a esta categorización. Esta sería una pregunta fenomenológica. En *El hombre autorrealizado* (1989) propone una jerarquía de las necesidades que se van implicando una en la otra, es decir, no se puede ir a la superior sin haber realizado la anterior. Esta pirámide de las necesidades va desde las fisiológicas hasta las de autorrealización. Cabe preguntarse: ¿qué implicancias tiene socialmente esta pirámide? Esta pregunta es muy relevante ya que se puede inferir de ese desarrollo teórico que un ser humano con escasos recursos nunca podría llegar a la autorrealización.

Además, siguiendo a Gendlin (1966) el existencialismo aporta en concebir al ser humano como en contexto y en relación. No es que exista un individuo afectado por su contexto y sus relaciones, sino que el individuo está siempre en proceso de formarse a través de su interacción situada. Esto tiene relación con la famosa frase de Sartre (1946): “*la existencia precede a la esencia*”, esto es, en la existencia se va formando la identidad que nunca es definitiva. Este modo de pensar parece contradictorio con una calificación esencialista de las personas en su grado de realización.

Surgen las preguntas: ¿por qué abrir posibilidades/dialogar puede ser relevante?, ¿quién y desde dónde juzga qué es autorrealización (por ejemplo) y que eso sea bueno? Y más allá: ¿qué implicancias puede tener socialmente el hacer esa división? No hace falta recordar que grandes atrocidades se han cometido en nombre de considerar una verdad, superior y buena, o hablar de los horrores que ha provocado la consideración de cierta clase de hombres mejor que otra.

Relevancia de pensar la psicoterapia: el caso de Perls

Continuando con las dificultades que puede provocar el no *pensar* la psicoterapia, Yontef (1995) realiza un análisis histórico de la terapia gestáltica, la cual se clasifica dentro del enfoque humanista (Kriz, 1985). Yontef sitúa un primer período de la gestalt que se caracterizó por la rebelión contra el autoritarismo entre 1947 y 1951, donde existía un énfasis intelectual sociopolítico, en el cual destaca a Sullivan y Fromm. En esta etapa Perls era confrontado por su desapego a lo intelectual. Yontef plantea que en este período se dio énfasis al contacto, al diálogo, al enfoque fenomenológico y a las teorías de campo, en oposición la visión psicoanalítica mecanicista con dicotomías newtonianas y aristotélicas.

Sin embargo, en un segundo período, en los años 60, se dio un nuevo paradigma muy influenciado por la figura de Perls. Este se caracterizaba por una desestimación de la teoría, de la estructura y la organización. Yontef (1995) llama la atención ante el hecho de que en este período no se conocían las bases teóricas acerca de lo que se estaba luchando, lo que dio lugar a errores muy importantes, como lo son el enfatizar la expresión, expansión y confrontación, con lo cual muchos pacientes terminaban profundamente dañados. Además Yontef analiza que el liderazgo carismático del psicólogo en estos grupos terapéuticos se volvió esencial, de modo que resultaba difícil distinguir si la intervención servía para alimentar las necesidades narcisistas del terapeuta o para sanar al paciente.

Es importante dejar en claro que no sea afirma aquí que el uso de la filosofía o el énfasis intelectual en sí mismo sean la cura a estos peligros. Más bien se propone que la manera en que se usen esos conceptos, de forma más dogmática/justificadora/cerrada o de forma más reflexiva/pensante/abierta puede marcar una diferencia con respecto a estas implicancias sociales. Podría aportar mucha riqueza al pensamiento y a la práctica clínica el poder ser conocedor de este trasfondo filosófico en vez de *ser hablado* por él, sin tener conciencia de otras opciones.

Los casos de Rogers y Gendlin

Resulta interesante a este respecto pensar en la relación entre Rogers y Gendlin. De la unión de ellos, las teorías de cada uno se fueron enriqueciendo y reformulando. Gondra (1981) separa en tres las etapas del pensamiento de Rogers, una primera llamada *etapa no directiva* centrada en las técnicas, en lo que puede hacer el terapeuta para desarrollar una terapia exitosa. En esta etapa Rogers intenta hacer una terapia científica y no es afín con conceptos que sean poco claros en su operación como *sí mismo* al que consideraba “un término vago, científicamente carente de sentido que, con la desaparición del introspecciónismo había sido suprimido del vocabulario psicológico” (Rogers, 1959, p. 200).

Luego, y en cooperación con Gendlin, comenzaría la segunda etapa *centrada en el cliente* donde se le da menos peso a las técnicas y más peso a la relación humana. Rogers (1950) enfatiza que un cambio relevante que ha tenido su forma de hacer terapia es el de privilegiar la actitud terapéutica en lugar de la técnica. En esta etapa comienza a utilizar conceptos como *sí mismo*, alejándose de lo científico y entrando a la fenomenología, es decir, a la percepción de la realidad y de sí, que tienen los clientes.

Por último, está la *etapa experiencial* que va a desarrollar propiamente Gendlin con una base fenomenológica y existencial muy clara y con algunas diferencias importantes con Rogers.

Entonces, se puede apreciar como en la interacción de Rogers y Gendlin, ambos se vieron afectados y a través de *pensar*, es decir, de dialogar, de abrir distintos puntos de referencia, pudieron dar fruto a un avance importante de la teoría.

Conclusiones y aplicaciones a la clínica

En este trabajo se abordó la problemática de la relación entre bases fenomenológicas-existenciales y el enfoque humanista en psicología. La pregunta central fue: ¿cómo se utilizan y para qué sirven estas bases?

En el curso de la argumentación se comenzó con la posición que arguye bases fenomenológico-existenciales en el enfoque humanista. Luego se pasó a la posición que cuestiona esas bases históricas y asume que solo ha sido utilizado como marco justificativo. Posterior a esto, se hizo un cuestionamiento acerca del para qué buscar bases filosóficas. Así, se pensó en distintas formas de acercarse a las bases fenomenológicas-existenciales: uno, a través de la *justificación*, que por sí sola no implica un manejo conceptual adecuado del enfoque. De hecho, se concluye que muchas veces el utilizar las bases filosóficas solo para justificar implica una reducción de esa filosofía al propio marco de referencia, generalmente objetivista, ya que se piensa como accediendo a un conocimiento

objetivo y verdadero, con independencia del observador. La segunda forma de acercarse a las bases fenomenológicas-existenciales es la *fundamentación*; esta implica un conocimiento adecuado de la teoría y sus presupuestos fundamentales; si se fundamenta adecuadamente según un marco fenomenológico-existencial, entonces se derivará en la tercera forma de acercarse que es *pensar*. Esta forma implica a las anteriores y las trasciende: se trata de tener una mirada reflexiva sobre los presupuestos teóricos, dialogar con estos, ponerlos en conversación y así seguir pensando. Con esta forma de acercamiento, el conocimiento nunca se queda estancado y sigue evolucionando a nuevos alcances, como es el paso de la fenomenología a la hermenéutica. El acercarse a través del *pensar* es congruente con un marco filosófico fenomenológico-existencial, ya que este integra al observador y sitúa todo conocimiento en contexto y en relación.

De esta forma, siguiendo a Martínez (1982/2009), toda teoría tiene una meta-teoría, en ese sentido, resulta útil el *pensar* filosóficamente la práctica clínica para poder tener explícitos esos presupuestos filosóficos que guían nuestras conceptualizaciones y metodologías, ya que de otra forma, se está *siendo hablado* por un paradigma filosófico sin tener mayor manejo al respecto. Si se concibe, fenomenológicamente, que el acercamiento a los fenómenos es siempre a partir de la experiencia, entonces se hace muy relevante el reflexionar acerca de cómo se hace este proceso de conceptualizar, aplicar, etc.

Siguiendo a Foucault (Morey, 1981), la filosofía nos puede servir para poder *pensar lo otro*, para no ser esclavo de las ideas hegemónicas, del etnocentrismo. Es interesante pensar cómo esta actitud se puede hacer relevante en la práctica clínica. Como se esbozó arriba, una idea como la de autorrealización (Maslow, 1982) puede tener muchas implicancias, incluso peligrosas, si se utiliza como si fuese una descripción de la realidad, desde un paradigma objetivista y cartesiano. Por ejemplo, si una persona o un grupo de personas son las autorrealizadas: ¿qué relaciones se podrían dar entre ellas o con otros? Hay relaciones de poder que están implícitas en esta idea y en todas las ideas. No hay una filosofía que sea inocua o que no influya en cómo se conceptualiza y aborda determinada problemática y por lo tanto en cómo se da la estructura relacional entre las personas implicadas.

Es impactante la fuerza de las implicancias concretas que tiene la forma de concebir a la psicoterapia, por ejemplo, si se cree que hay una realidad verdadera *independiente* del observador, ¿qué actitud se tendrá con el paciente?, ¿se tratará de hacerle ver la realidad objetiva que como psicoterapeuta se puede ver? Del tipo: que tiene algún diagnóstico, que está proyectando, etc. Igualmente es muy importante pensar qué consecuencias podría tener esta forma de relación para el vínculo terapéutico. Siguiendo al *Boston Change Process Study Group* [BCPSG] (2002), si la mejoría en psicoterapia es

alcanzar una forma de estar con el *otro* más cómoda, flexible y posibilitante: ¿qué forma de estar con el otro se da cuando como psicólogo se cree tener una verdad a la que el paciente debería acceder también?

Así, el *pensar* la práctica clínica con la filosofía puede ser útil al abrir la posibilidad al diálogo, al cuestionamiento y a la evolución del pensamiento. No se trata de si hay o no bases filosóficas, no se está hablando de citar al mayor número de filósofos de peso ni de encontrar más o menos coincidencias entre lo que dice determinada corriente filosófica y psicológica. Todo esto sería utilizar la filosofía para *justificar* y para *fundamentar*. Tampoco se plantea que este ejercicio sea en vano; sí se considera que es insuficiente.

La actitud de *justificar* puede tener su anclaje en un paradigma objetivista, cartesiano. Es decir, en primer lugar, separar la experiencia y la elaboración conceptual y pensar que solo hay una vía *correcta* de conexión entre ambas.

Para finalizar, siguiendo a Morey (1981), todos los discursos poseen implicancias con respecto al poder, y los discursos que se abren como verdades trascendentes aplastan la posibilidad de germinación de otras voluntades, impiden *pensar lo otro*. O, como se ha dicho en este trabajo: aplasta la posibilidad de *seguir pensando*.

Referencias

Boston Change Process Study Group [BCPSG]. (2002). Explicating the implicit: The local level and the microprocess of change in the analytic situation (Trad. A. Sassenfeld). *International Journal of Psychoanalysis*, 83, 1051-1062. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/147389906/Explicitando-lo-implicito-copy>

Capra, F. (1982/1992). *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Estaciones.

Gendlin, E. (1966). Existencialismo y psicoterapia experiencial. En C. Alemany, (Ed.), *Psicoterapia experiencial y focusing: la aportación de E.T. Gendlin* (pp. 31-57). Bilbao: Desclée De Brouwer.

- Gendlin, E. (2000). The “mind”/“body” problem and first person process: three types of concepts. In R. D. Ellis & N. Newton (Eds.), *Advances in consciousness research: Vol.16. The caldron of consciousness: Motivation, affect and self-organization – An anthology.* (pp. 109-118). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. Recuperado de http://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2104.html
- Gendlin, E. (2003). Más allá del postmodernismo: de los conceptos a la experiencia (Trad. L. Robles Campos). En R. Frie (Ed.), *Understanding Experience: Psychotherapy and Postmodernism* (pp. 100-115). Routledge, 2003. Recuperado de: <http://www.focusing.org/es/masalladelpostmodernismo.html>
- Gondra, J. M. (1981). *La psicoterapia de Carl Rogers: sus orígenes, evolución y relación con la psicología científica.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Henao Osorio, M. C. (enero-junio, 2013). Del surgimiento de la psicología humanística a la psicología humanista-existencial de hoy. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 4(1), 83-100. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/RCCS/article/view/951/873>
- Kriz, J. (1985). *Corrientes fundamentales en psicoterapia.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Martínez, M. (1982/2009). *La psicología humanista: fundamentación epistemológica, estructura y método.* 2^a ed. México: Trillas.
- Maslow, A. (1982). *La personalidad creadora.* Barcelona: Kairós.
- Maslow, A. (1989). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser.* Buenos Aires: Troquel.
- Moreira, V. (2001). *Más allá de la persona: hacia una psicoterapia fenomenológica mundana.* Santiago: Universidad de Santiago.
- Morey, M. (1981). Introducción. En M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines.* (pp. 9-44) Barcelona: Paidós Ibérica.
- Quitmann, H. (1985). *Psicología humanística: conceptos fundamentales y trasfondo filosófico.* Barcelona: Herder.
- Rogers, C. (1950). The significance of the self-regarding attitudes and perceptions. En M. Reymert, (Ed), *Feelings and emotions: The Mooseheart Symposium* (pp. 374-382). New York: McGraw-Hill.

- Rogers, C. (1959). A theory of therapy, personality and interpersonal relationships as developed in the client-centered fragmenwork. En S. Koch, (Ed), *Psychology, a Study of a Science. Vol. 3* (pp. 185-252). New York: McGraw-Hill.
- Sartre, J. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- Sassenfeld, A. (2010). Algunas reflexiones sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su relación con la práctica de la psicoterapia. *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 6(4), 427-448.
- Sassenfeld, A. y Moncada, L. (2006). Fenomenología y psicoterapia humanista-existencial. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 15(1), 89-104.
- Varela, F. (1996). Neurofenomenología: un remedio metodológico para el difícil problema. En *El fenómeno de la vida* (pp. 257-291). Santiago: Dolmen.
- Villegas, M. (1986). La psicología humanista: historia, concepto y método. *Anuario de Psicología*, 34, 7-46.
- Yontef, G. (1995). *Proceso y diálogo en gestalt: ensayos de terapia gestáltica*. Santiago: Cuatro vientos.