

**UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE MEDICINA
ESCUELA DE POSTGRADO**

*

Clínica Psiquiátrica

psiquiatría y religión

Dr. Roberto Almada Carreño

INDICE

I. RELIGION

- 1.A. Una aproximación al fenómeno religioso
- 1.B. Historia natural de la religión
- 1.C. Magia, ciencia y religión

II. PSICOLOGIA DEL HOMBRE RELIGIOSO

- 2.A. Psicología de la religiosidad
- 2.B. Religiosidad en el niño
- 2.C. Religiosidad en el adulto
- 2.D. Religión como experiencia comunitaria

III. RELIGION Y PSIQUIATRIA

- 3.A. La religión en la historia de la psiquiatría
- 3.B. La religión y las tendencias doctrinales en psiquiatría
 - 3.B.1. Sigmund Freud
 - 3.B.2. C. G. Jung
 - 3.B.3. Wilhelm Reich
 - 3.B.4. Erich Fromm
 - 3.B.5. Victor Frankl
 - 3.B.6. Henri Ey

IV. RELIGION, SALUD Y ENFERMEDAD MENTAL

- 4.A. Salud y enfermedad en religión
- 4.B. La histeria y lo obsesivo
- 4.C. Constitución epileptoide
- 4.D. Delirio y experiencia mística
- 4.E. El espíritu sectario, una patología comunitaria

V. ASPECTOS PRACTICOS

- 5.A. Distintas actitudes del paciente y el terapeuta frente a lo religioso
- 5.B. Sacerdotes, pastores y rabinos frente a la psicología
- 5.C. Utilidad de la religión en el proceso terapéutico
- 5.D. Metamorfosis del fenómeno religioso o religiosidad canalizada fuera de la religión

Introducción

Umberto Eco recomienda que las tesis sean útiles, y aun que el título de este trabajo parezca condenarlo a los límites de un interés puramente informativo, pretende también servir en forma concreta.

En primer lugar, deseo que pueda ayudar a los psiquiatras que la lean a superar la indiferencia con que muchas veces toman los aspectos religiosos de sus pacientes y a comprender los profundos cambios psicológicos que la experiencia religiosa provoca en una persona.

Al mismo tiempo pretende ser un rescate. Dentro del todavía controvertido tema de salud y enfermedad, queremos afirmar, también en este campo, que así como se manifiestan fenómenos específicamente patológicos, formas claramente anormales de vivir lo religioso, como contrapartida y consecuencia misma de esta constatación, descubrimos una religiosidad sana en los ilimitados matices de la vida humana.

Hace alrededor de 5 siglos, Jean Weyer rescató la enfermedad mental de la herejía religiosa. Este otro rescate que se está dando al final de nuestro siglo, tiene una misma finalidad. En aquél momento se le daba al enfermo mental el derecho de padecer dignamente su enfermedad y por ende a ubicar el trabajo terapéutico en el ámbito de las ciencias médicas, y en este momento se busca para el hombre sano el derecho de no ser psiquiatrizado en sus valores.

En el trabajo recorreremos un camino histórico. La psiquiatría y la religión pasan períodos de indiferenciación, períodos de prescindencias, períodos de intromisiones y de agresiones. Hoy asistimos a un proceso de individualización que prepara un diálogo fructífero para ambas.

El que realiza este trabajo, hombre de fe religiosa que se forma en psiquiatría, siente este diálogo bullir en su interior y contribuir al mismo es el tercer y más importante objetivo de la monografía.

I. RELIGIÓN

1.A. Una aproximación al fenómeno religioso

Antes de entrar en el tema que nos ocupa, la relación entre la psiquiatría y la religión en la historia y en nuestros pacientes, quizás sea importante conceptualizar estos elementos a los que trataremos de poner en diálogo en este trabajo.

Ciertamente sabemos claramente que la psiquiatría es la rama de la medicina que tiene por objeto el estudio de las enfermedades mentales; y si bien profundizar y analizar esta definición puede llevarnos a agudas polémicas, en el enunciado estamos generalmente de acuerdo.

No es así con la religión y es por ello que se hace necesario todo un capítulo para aclarar, diferenciar y profundizar conceptos para encuadrar bien el tema.

Una cosa es clara, lo religioso existe, al menos como fenómeno. En la investigación encontramos innumerables intentos de conceptualización. Aun los pensadores convencidos de que algo como la religión no existía como realidad efectiva, se hallaron obligados a determinar la causa de la aparición de este fenómeno, como Nietzsche que hablaba de un sentimiento masoquista de esclavo o Marx que encontraba en ella un modo de reforzar políticas opresivas.

William James, filósofo norteamericano (1842-1910), el primero que impuso la psicología como ciencia autónoma en la cultura norteamericana y uno de los fundadores del pragmatismo, abordó este tema.

En 1900-1901 se lo invitó a dar unas conferencias en las universidades escocesas. Estas conferencias fueron publicadas bajo el título "The varieties of religious experiences". A esta obra se la considera una de sus mejores creaciones como psicólogo y básica para quien aborde el estudio de la religiosidad. El subtítulo es significativo: "Estudio sobre la naturaleza humana". En una carta en la que comentaba sus propósitos decía: "El problema que me he planteado es duro: ante todo defender la experiencia contra la filosofía como la verdadera espina dorsal de la vida religiosa del mundo...y, en segundo lugar, inducir al oyente o lector a creer lo que yo mismo creo invenciblemente, a saber que, aun cuando todas y cada una de las manifestaciones de la religión puedan haber sido absurdas (me refiero a los distintos credos y teorías), sin embargo la vida de ella en su conjunto, es la función más importante de la humanidad". William James reivindica la necesidad de considerar la religiosidad como genuina actividad psíquica.

En su primer conferencia, considera la necesidad de hacerse dos preguntas frente a un hecho religioso: cómo se ha formado, su origen y su historia, y la segunda cuál es su importancia, su significación y sus valores. Continúa diciendo que respondiendo a los primeros interrogantes, nos formamos un juicio "existencial", es decir, describimos el hecho tal como se presenta, sin entrar en la valoración del mismo. Al segundo orden de interrogantes respondemos con un "juicio de valor".

Y... qué hechos subjetivos podemos considerar propiamente religiosos? Es sumamente difícil definirlo, ya que para él no hay hechos exclusivamente religiosos, sino que todos los hechos psíquicos pueden adoptar una tonalidad religiosa y ésta se caracterizará en forma predominantemente afectiva: **religioso es todo lo que sentimos como solemne, serio y conmovedor frente a una realidad primordial, "divina"**.

Hay una diferencia entre la "experiencia" moral y la "experiencia" religiosa. La primera se apoya en un esfuerzo; la segunda se presenta como un don.

Otro que intenta definir lo religioso es Rudolf Otto, teólogo alemán (1869-1937), que en su libro "Lo Santo" (donde intenta comprender el fenómeno religioso desde una perspectiva kantiana) expresa que **la religión es un sistema de dogmas en los cuales creer y de ritos que practicar**.

Leonard la definía en su faz observable, como una experiencia vivida que comporta una serie de ideas, elecciones, actitudes y comportamientos.

Bastide, en su libro "Elements de sociologie religieuse", clasifica las definiciones de religión propuestas en definiciones introspectivas, intuitivas y objetivas.

Ejemplos de las primeras: la impresión de sumergirse en un mar de misterio (Spencer), un sentimiento sea de infinito (Max Muller), sea de nuestra dependencias a un ser que nos supera (Schleiermacher) en fin, el instinto que nos atrae hacia lo bueno (Feuerbach). Las definiciones introspectivas adolecen, según Bastide, de ser demasiado individualistas y por ende de no poder abarcar toda la generalidad del hecho religioso.

Cita también a Henri Bergson (1859-1941) que propone una forma original de comprensión a través de la intuición: "Si el hombre pudiera, por un esfuerzo supremo, huir de la influencia del medio, olvidar por un momento lo que la sociedad ha depositado en él como bagaje intelectual o sentimental, se llegará pasando por estratos superficiales a la esencia misma de la vida religiosa". El gran mérito de este método sería el de llegar, a través de lo social, a lo biológico, hasta el lugar donde la biología llega a ser objeto de conciencia. Bastide no está tampoco convencido de que este camino nacido de una metodología tan original lleve a un concepto de religión universalizado.

Y llega entonces, al método objetivo: el comparativo, de modo que confrontando religiones antiguas y modernas, primitivas y civilizadas, vivas y muertas, se llegue a determinar elementos comunes.

Por este método se llegan a definiciones del tipo de Frazer y Durkheim. El primero señala que la religión aparece con la noción de dios, o de todas maneras de espíritus particulares, de almas de muertos, fuerzas de la naturaleza en forma antropomórfica. En cuanto a los ritos primitivos y míticos los considera esencialmente magia sin nada de específicamente religioso. Durkheim por otro lado le objeta a Frazer la existencia, en pueblos civilizados, de grandes religiones sin la noción de dios (Ej., budismo, brahmanismo) y propone el siguiente elemento común a todas las religiones: **"Todas las creencias religiosas conocidas suponen una clasificación de las cosas en dos tipos, dos géneros opuestos, designados por dos términos que se podrían traducir como sagrado y profano. Por cosas sagradas no se puede simplemente significar seres personales que se llaman dios o espíritus; una piedra, un árbol, una casa, una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada... Esta no es una simple distinción, es una oposición de naturaleza, existe entre ellas una heterogeneidad absoluta"**.

Tal multitud de definiciones nos da derecho a buscar en el origen etimológico de "religión" una clave de lectura.

RELEGERE (latín) tiene un doble significado: es el cuidado y atención que se pone en observar todo lo referente a las cosas divinas (significado objetivo), y expresa también la "ligazón" personal e interna del hombre con Dios (significado subjetivo).

Con Maffei¹ consideramos útil el uso de dos palabras para cada uno de los siguientes significados dejando claro que con RELIGIÓN, "nos referimos al aspecto universal, objetivo y estético de nuestras relaciones con Dios y con RELIGIOSIDAD referimos la faceta personal, subjetiva y dinámica de dichas relaciones, en cada edad, en cada pueblo y en cada cultura".

J. Saurí² concuerda con Maffei en distinguir estos dos términos, dando a la palabra religiosidad un aspecto eminentemente práctico: "Puede ser que Pedro se presente a la consulta y diga ser religioso y que practique, con mayor o menor convicción, todo aquello que suponen sus creencias. Ante tal manifestación conviene distinguir lo religioso, esto es, la estructuración comprometida de la existencia con una determinada fe, de la religiosidad o conjunto de actos destinados a cumplir las normas y obligaciones religiosas. El primer caso se refiere a un modo de existir que impregna la vida, y el segundo a un modo de hacer; y es por aquí por donde corre la división... En una palabra, que si lo religioso se integra al orden de las creencias, la religiosidad se relaciona con el mundo de las vigencias".

De aquí llegamos a comprender que las ciencias psicológicas pueden abordar el fenómeno desde la religiosidad. Volveremos a este tema en el subcapítulo "Psicología del hombre religioso". Aquí seguiremos, ayudados por la antropología, el camino de la religión en la vida del hombre, su relación con el mito y la magia, culminando con un esbozo de una psicología a de la religiosidad.

1.B. Historia natural de la religión

Es difícil discrepar con Manet cuando dice que "las huellas de la religión y de todas las mayores instituciones de la humanidad persisten hasta desvanecerse del todo precisamente en el momento mismo en que el hombre desaparece".

La interpretación mágico religiosa de las pinturas paleolíticas encontradas es absolutamente cierta. En una gruta en Font-de-Gaume, cerca Les Evzies en Dordoña, sobre una vertiente de los Pirineos, se han descubiertos frescos perfectamente conservados. Luego de un largo túnel obstruido por estalactitas, las paredes de la gruta se ven todas pintadas; y es exactamente al final donde encontramos en ocre rojo, con perfecto arte, pintado un rinoceronte. Esa disposición, que parece indicar un cortejo hacia la representación más importante, situada en actitud particularmente recatada, se repite también en otras grutas. El hombre de la edad de piedra, que vivía en estado nómada y se nutría de los productos de la caza, pensaba que podía influir favorablemente sobre sus condiciones de vida, no solo con medios y estratagemas de carácter técnico (armas, batidas de caza), sino también con acciones de carácter religioso que le asegurasen éxito en la caza y aumento en el número de hijos.

Importantes testimonios de la mentalidad de los primeros hombres son sus sepulturas. En el paleolítico son características las tumbas recubiertas de ocre rojo o de tierra roja. Se cree que aquellos hombres consideraban la sangre como el fluido vital, cuya privación causa la muerte. Si se hubiese podido dotar de nueva sangre al difunto, hubiese éste recuperado la vida.

En síntesis, estos testimonios nos muestran las aptitudes constructivas y artísticas y también la mentalidad de los primeros hombres: una relación con el mundo en orden a los problemas de alimentación (la caza), del crecimiento (la fecundidad) y de la supervivencia (las sepulturas). Esta relación no se expresa en forma material, sino como una acción sobre fuerzas ocultas y misteriosas, en abierto contraste con lo que la sola experiencia de los sentidos hubiese podido dar de sí a cerca de los acontecimientos de la caza y de la cópula.

¹ Maffei, Julio, "Neurosis y Religiosidad", revista de Medicina Psicosomática Argentina, No. 21.

² Saurí, capítulo "Psiquiatría, cultura y religión", libro "Psiquiatría", Vidal Alarcón y col...

Todavía en el Paleolítico, con la agricultura y la cría de ganado se pasa a una vida sedentaria y la religiosidad cambia. Tener que proveer a la reserva de alimentos para la mala estación, conservar las semillas para la siembra del año siguiente, domesticar y criar los animales, transportar sobre ruedas, usar el fuego, etc., son todas ellas actividades en las cuales el hombre realiza, junto con su capacidad de dominio, la limitación y la dependencia de su existencia frente a fuerzas que le son superiores. El hombre trata de hacérselas propicias mediante una comunicación de carácter religioso: establece emblemas sacros, templos; dedica a ellas personas, días o circunstancias particulares. Todo lo cual indica el reconocimiento, institucionalizado ya y materializado en costumbre social, de un mundo espiritual que existe ya en el hombre del neolítico y es para él una realidad psicológica inderogable.

"El primer hombre", escribe Kerényi, "no ha sido todavía descubierto por la ciencia. Es más bien el verdadero objeto de la mitología". Justo es entonces, en este esbozo de la religiosidad en los primitivos encarar el tema del **mito**. Considerado como una falsedad sostenida por motivos interesados por los iluministas, como la fuente misma de la cultura humana, del arte y la poesía por los románticos, como una fase primitiva del desarrollo, llamado a desaparecer con el perfeccionamiento de la razón y la ciencia, por los filósofos racionalistas y positivistas, el mito se abre ya desde principio de siglo, a una nueva interpretación y valorización.

Más allá de la historicidad, Malinowski³ afirma que los mitos son "la afirmación de una primitiva, grande e importante realidad, de la cual depende la vida, el destino y la acción de la humanidad".

Giorgio Zunini en su obra "Homo religiosus", expresa la utilidad del mito para el hombre primitivo: "Es la expresión de una experiencia subjetiva, transmitida de generación en generación,...`creación' típicamente humana. Tal como tiene necesidad de utensilios para hacer frente a las necesidades de la vida y los prepara, así el hombre primitivo, para comprender el mundo, para darle un sentido, recurre a su experiencia interior, y crea el mito".

La evolución del pensamiento de Lucien Lévy Bruhl con respecto al mito se desarrolló en forma muy interesante. En un primer momento lo atribuye a una mentalidad prelógica, que no toma en cuenta las contradicciones entre lo que dice y lo que la experiencia le pone ante los ojos, "impenetrable a la experiencia": de manera que entre nuestra mentalidad y la mentalidad de los primitivos habría un abismo, una diferencia cualitativa. Pero después, en sus últimos escritos, "Los Carnets", no sostiene ya el prelogismo, sino que afirma la existencia de un pensamiento dirigido, no al mundo de los objetos sino al mundo "mítico": un pensamiento que no se expresa en una actividad práctica, sino en una actividad interpretativa. Es decir, el hombre primitivo "conoce" menos, pero "siente" más, y su sentir escapa a la presentación en términos cognoscitivos, como el goce de una música escapa a la descripción técnica de las notas que la constituyen.

También Frankfort⁴ es de la idea que no conviene usar el término "pensamiento prelógico" que implica un empleo de categorías lógicas para actos sumamente emotivos. Realizó un sumario con las características del pensamiento mítico:

1. Carece de distinción entre subjetivo y objetivo.
2. Lo que parece, es.
3. No hay distinción entre símbolo y objeto simbolizado.
4. Reconoce la causalidad en una situación concreta, pero se niega a aceptar nuestra concepción de una causalidad impersonal, mecánica, gobernada por leyes. Cuando busca la causa no busca el cómo sino el quién.
5. El espacio y el tiempo son vivenciados diversamente.
6. La naturaleza es vista como una persona en diálogo con el yo.

³ Malinowski, "Crime and Custom in a Savage Society".

⁴ H. Frankfort, Before Philosophy, 1954.

Especifiquemos el punto 5 . El primitivo no concibe la categoría "espacio como una relación abstracta entre distintos objetos. Se refiere más bien a direcciones concretas, a esquemas concretos: alto bajo, oriente occidente, vinculados a un valor emotivo (Cielo Infierno: vida muerte), sentidos como familiares o extraños, como hostiles o amistosos. La categoría "tiempo" no es una sucesión de momentos o una duración uniforme. Hay un "tiempo biológico" resultante de las distintas fases de la vida: infancia, adolescencia, madurez, ancianidad, separada la una de la otra por una crisis, acompañada por su respectivo ritual.

Podemos concluir con Zunini (ob. cit.), que los mitos demuestran una actitud de autoafirmación y de participación, de existencia y de obligación, característica de las actividades religiosas.

Podemos preguntarnos cuales son las relaciones entre mito y religión. Bergson, recordemos el método intuitivo, nos habla de dos tipos de religión: una histórica, producida por la presión social, por la fabulación, y establecida en formas que se transmiten de generación en generación: la religión estática; y la religión que surge de una atracción, de un íntimo anhelo que rompe las formas convencionales y se abre a la libertad: la religión dinámica. El mito pertenecería a la primera, la religión personal a la segunda. Entonces existiría, según Bergson, una dicotomía mito-religión.

Jensen⁵ no es de ese parecer y se explica dividiendo al mito en dos fases: una de expresión y otra de utilización. La expresión brota de un impulso incontenible; la utilización de una regulación. Ambos procesos son tan impetuosos, que no es posible prever por la primera fase lo que ocurrirá en la segunda, y es difícil por la segunda fase reconstruir el verdadero significado de la primera. También Cassirer, más que de dicotomía, habla de compenetración: el mito, en sus comienzos, es una expresión religiosa, y la religión, aun en sus manifestaciones más elevadas, contiene elementos míticos.

Concluimos con esta síntesis de Zunini: "Si a la palabra mito se le sustrae su significación peyorativa (es decir, la de algo no verdadero), para insistir en su significado esencial: 'expresión sentida y vivida de una verdadera experiencia', es inevitable que en toda concepción religiosa haya un pensamiento genuinamente humano no deshumanizado en fórmulas lógicas. La religión viva tiene también hoy ese carácter".

1.C. Magia, Ciencia y Religión⁶

⁵ A. E. Jensen, "Mito y cultura en los pueblos primitivos", 1954.

⁶ Revista LA NACIÓN, Buenos Aires, 15 de enero de 1989.

Dicen los asiáticos que una imagen dice más que mil palabras. Y esta tira cómica expresa en forma inigualable lo que la magia es fundamentalmente: la necesidad humana de ejercer un dominio, de poseer y sojuzgar a sus deseos lo que a ellos se opone.

Edgar Dacqué⁷, antropólogo alemán, hace notar que el hombre primitivo está convencido de poder influir sobre cuanto lo rodea, con medios no físicos sino también psicológicos, y en esto no encuentra diferencia con la ciencia y escribe: “El sortilegio y el ceremonial del cazador eran más que un danzar en derredor de una flecha clavada en el suelo, eran más que un golpear mecánico o fantástico sobre el fetiche. Era el empleo de fuerzas naturales para producir una circunstancia deseada o para alejar otra temida: exactamente lo mismo cuando, envolviendo una barra de hierro con alambre y haciendo introducir en éste la corriente eléctrica, transformamos la barra en imán. Ambas cosas tienen un efecto real: el ahuyentar los espíritus de la naturaleza que nosotros hoy -tan simbólicamente como el primitivo- denominamos ‘fuerzas naturales’, ambas son magia... Un ser humano de otros milenios, para quien nuestras representaciones matemáticas y nuestros conocimientos físicos fuesen indiferentes o incomprensibles, vería en nuestras fórmulas sólo una superstición”.

¿Es entonces la magia una forma primordial de ciencia? Zunini (ob. Cit.) se responde de esta forma: “Sí y no. Sí, en el sentido de que es una primera toma de posesión del mundo en el afán consciente de modificarlo; pero no, en el sentido de que queda ella cerrada en sí misma y obstruye más bien el camino que el esfuerzo intelectual. No obstante, es verdad también que la ciencia, a su vez, no está inmune del mismo peligro de acaparamiento y exclusividad, en la medida en que prepara para el hombre un mundo en el cual sólo el progreso técnico tiene derechos absolutos y las demás necesidades humanas se ignoran simplemente o se las contraría sin más”.

A la magia, dada la convicción de poder influir en los acontecimientos naturales y la fe que exigen sus prácticas, se la juzgó una forma primitiva de religión. Zunini, en su obra, investiga las diferencias: “Tiene la magia caracteres religiosos, que vemos permanecen en las religiones más desarrolladas. Sin embargo, hay que destacar, con Bergson, que tiene caracteres antitéticos. Ante todo la magia es egocéntrica, por no decir egoísta: es la exteriorización de la voluntad de someter los acontecimientos al propio deseo, al propio interés, y, si se invoca a una potencia superior, es para tenerla de protectora y colaboradora. La magia, por sí misma, se ejerce sobre un medio impersonal, materializado... Al egoísmo, al dominio, a las fuerzas impersonales de la magia, la religión contrapone actitudes antitéticas: la admiración, la imploración de un “Tu” misterioso, aunque personalizado en divinidades diversas, y aun en muchas formas de politeísmo, de un Ser indefinido, misterioso, supremo. Se comprende, pues, que las formas de religión superiores persigan la magia como la degradación al mundo material de un esfuerzo que debe reservarse, en cambio, para los valores espirituales. Persisten ciertamente formas rituales que parecen mágicas, pero con la entonación opuesta: la de aproximar el hombre a Dios, más que la de someter Dios al hombre. Hay que reconocer el peligro de recaer en el formulismo mágico está continuamente presente en toda religión. Habría que concluir que magia y religión se separan a partir de un origen común -el reconocimiento de participación en un mundo gobernado por fuerzas misteriosas-, pero que la religión insiste en la admiración y la dedicación, y propone ideales superiores, al paso que la magia permanece empeñada exclusivamente en el acaparamiento y el dominio”.

⁷ E. Dacqué, “Urwelt, Sage und Menschheit”, 1931.

II. PSICOLOGIA DEL HOMBRE RELIGIOSO

2.A. Psicología de la religiosidad

Entramos en un tema arduo de frente al cual se nos abren un sinnúmero de preguntas. ¿Existe verdaderamente en el hombre una actitud religiosa? (actitud vista en el sentido de Kresch, es decir una organización durable de procesos motivacionales, emocionales, perceptivos y cognitivos que se refieren a un aspecto del mundo del hombre).

¿Es esta actitud religiosa expresión del hombre total?

¿Cómo debe encara la psicología su estudio? Cuáles son sus límites?

Y por qué no mencionar, aunque no podemos dar respuesta en el ámbito de esta monografía, la pregunta más acuciante: ¿Esta intencionalidad religiosa del hombre, tiene un destino?, o más explícitamente, ¿ese "algo" al que se dirige esta actitud religiosa, existe efectivamente?.

Para intentar, al menos, responder estos interrogantes comencemos por analizar la religiosidad del hombre en aquello que salta a nuestra vista: **sus conductas**.

Zunini (ob. cit) imagina un ser extraterrestre, dotado de una gran capacidad de observación y comprensión al estilo humano que decide estudiar específicamente el comportamiento religioso, lo hallaría como algo irracional, absurdo y hasta cruel: "Hombres que se inclinan tanto ante objetos inanimados como ante otro hombre que puede disponer caprichosamente de su vida y su muerte; que apenas prestan atención a un animal feroz que los ataca, y miran con el máximo respeto a animales inocuos e indiferentes; que en ritos orgiásticos se dejan arrastrar hasta las disoluciones más repugnantes; hombres que se hacen venerar como dotados de poderes sobrenaturales y exigen homenaje incondicional a sus efigies; hombres que se creen obligados a matar a otros porque no aceptan la fe que ellos predicán; hombres que a costa de duros sacrificios construyen hermosísimos edificios para un Ser al que no se ve; hombres que se reúnen en silenciosa espera, o emitiendo gemidos o entonando cantos; hombres que se apartan de la convivencia humana, viven aislados en las condiciones más miserables y dicen haber logrado en ellas el estado de beatitud; hombres que profesan una dedicación plena y efectiva a ideales de bondad y de justicia, y hombres que perezosa, pero tenazmente, realizan actos de dependencia respecto de algo o alguien invisible, solo porque se acostumbra a hacerlo así, y que, protegidos por la honorabilidad, realizan las acciones más en contradicción con los ideales que ellos mismos dicen profesar".

Parece difícil, por no decir imposible, formarse un concepto de religiosidad limitándose a los objetos o a las acciones que Zunini acaba de enumerar como religiosos, y concluimos con él que no se trata de objetos o situaciones, sino de una particular actitud del hombre: "La religiosidad no puede buscársela `fuera' del hombre,

sino dentro de él: es un particular modo de ser, una toma de posición, una actitud, que se refleja sobre los objetos más diversos. Es pues una particular experiencia subjetiva".

Ya estamos de frente al hecho. Podemos ahora volver a preguntarnos: ¿Hasta qué punto la psicología puede explicarlo? ¿Podrá hacerlo globalmente o en forma parcial?

Rodríguez Amenabar intenta responder a estas preguntas en el primer capítulo de su libro "Psicología y religión" de la siguiente manera: "La psicología puede dar su visión de lo que acaece en la persona individual que se conductualiza con una intención religiosa, pero sólo desde el punto de vista de sus procesos psíquicos, como suceder a con cualquier otra conducta. No puede dilucidar cuál es la esencia de lo religioso, ni decidir sobre la autenticidad o falsedad de la religión misma. Mucho menos le compete el juicio de existencia del objeto trascendente llámese Dios o dios. En suma, debe circunscribirse a lo que `es' evidente y no necesita demostración, es decir, al `hecho' de que alguien aparece como creyente. Su campo de estudio entonces, está dado por la personalidad, ya sea como individuo o como formando grupos o instituciones, e incluso por la institución misma, todo ello en integración con el medio histórico cultural. Pero esa visión no puede ser meramente descriptiva, sino que debe abarcar también el descubrimiento de los procesos inconscientes que subtienden al quehacer consciente. La visión de la psicología es tan valiosa como parcial".

Rodríguez Amenabar continúa afirmando que ninguna ciencia podrá abarcar exhaustivamente todo el fenómeno religioso y que una comprensión completa podría venir de la convergencia de datos proporcionados desde distintos enfoques, según el ángulo a partir del cual cada disciplina acosa a su objeto de estudio. Y concluye: "En suma, la psicología puede abarcar los aspectos de lo religioso en lo que pertenece al plano de la naturaleza o soporte biopsíquico inevitable de toda conducta".

Otra cosa difícil para el estudioso de la psicología es abordar el fenómeno religioso en forma absolutamente imparcial. Uno de ellos, Bartlett⁸, lo confiesa: "De cuando en cuando tiene que parecer que soy parcial en favor de una opinión. Cuando así ocurra, quiero recordarme a mí mismo y a los demás que debo hacerme cargo de que, aunque hable como psicólogo, soy también un hombre como cualquier otro. Hay cosas que amo y hay cosas que odio. Poseo mis esperanzas y mis deseos, que tengo, incluso, que secundar amorosamente. Todo ello se traslucirá a veces. Cuando así acaezca, tómese lo por lo que valga".

Por otro lado, y partiendo del concepto de intencionalidad (Brentano) de la actividad psíquica hacia el objeto permaneciendo independiente de él, constatamos que en la experiencia religiosa el objeto que pone en juego esta forma particular de actividad psíquica es huidizo, fugaz.

Resumiendo, hemos repasado tres grandes pasos a dar antes de afrontar una aproximación psicológica de la experiencia religiosa: delinear los límites del abordaje, conscientizar nuestras parcialidades y estar dispuestos a estudiar una actividad que tiene por objeto (u Objeto) el misterio.

Trataremos, con Zunini (ob. cit.) de estudiar este modo típico de organización psíquica específicamente en cuanto a temperamento, actividad cognitiva, afectividad, conducta, etc... Usemos como punto de referencia provisional una definición de Pratt⁹ de la religiosidad desde el punto de vista psicológico: "**La actitud seria y social de individuos frente al poder o los poderes que piensan ellos que ejercen definitivo control sobre sus intereses y destinos**".

Zunini estudia las características psicológicas de la religiosidad, teniendo en cuenta algunas funciones de la psicología clásica, fundamentalmente descriptivas.

Constitución corpórea: "Aunque predeterminada hereditariamente, la constitución corpórea lleva una impronta individual y se extiende hasta las características histológicas y bioquímicas. Puesto que la actividad psíquica está irremediabilmente conexas a los procesos biológicos, tampoco la religiosidad se desvincula de

⁸ Fr. Bartlett, art. "Religion as experience, belief, action", 1950

⁹ J. B. Pratt, Religious Consciousness, N. York, 1920.

ellos", así Zunini descarta la idea de considerar remota la relación entre temperamento y religiosidad y sigue: "Lo cierto es que el sentimiento religioso aparece diferentemente coloreado según sea el tipo de la persona y según sean los períodos de vida o hasta las situaciones de la misma persona (infancia, adolescencia, ancianidad; estado de salud, de euforia, de depresión, de cansancio)".

En correspondencia a estas condiciones fisiológicas globales siente necesidades y tendencias que una vez intelectualizados denominamos deseos, así: "La seguridad y la protección contra los peligros, el hambre, el impulso sexual, la tolerancia o intolerancia para el dolor o el malestar físico, la necesidad de aire, de movimiento, de reposo, etc." Todas éstas inevitablemente influyen sobre la experiencia religiosa.

A las necesidades anteriores alguno las llamó viscerógenas en oposición a necesidades psicógenas, es decir que implican la satisfacción de exigencias de todo el individuo. A ellas se refiere Zunini en esta forma: "El hombre necesita no sólo 'explorar', sino también 'conocer'; necesita distinguir una 'verdad' de una 'no verdad'; un 'bien' de un 'mal'; una 'belleza' de una 'fealdad', y así sucesivamente. Esas exigencias elementales parecen un tanto misteriosas ante un examen crítico; pero se dan... Sobre esas necesidades se construyen los **valores**, es decir, los principios que orientan la apreciación de objetos, situaciones o personas...son esas tendencias psicógenas las que dan a la existencia humana su carácter propio de dramaticidad y grandeza. Que estén ellas presentes en la religiosidad y que ésta les imparta un tono particular, surge inmediatamente a la más superficial de las observaciones: en la religiosidad están implicados valores positivos y negativos...".

Actividad cognitiva: Zunini rechaza la idea de que la religiosidad sea un hecho solamente emotivo y la consiguiente conclusión de emparentarla con lo irracional. Así se expresa: "En realidad, la distinción que por lo común hacemos entre actividad informativa y actividad afectiva, apunta, por motivos sistemáticos, más a las diferencias que a su enlace íntimo. No hay actividad afectiva que no sea a la vez cognoscitiva, ni actividad cognoscitiva, por abstracta que se la suponga, que no se apoye en la afectividad".

Pero entonces podemos preguntarnos cómo interviene la actividad cognoscitiva, el pensamiento lógico en la religión. Zunini aclara dos cosas antes de encarar el problema: primero, que el pensamiento lógico y el pensamiento intuitivo no se dan nunca separadamente y al estado puro, y segundo, que nuestra actividad cognoscitiva no se limita sólo a objetos físicamente definibles (cosas o personas), sino que se extiende también a estados de ánimo y a actividades psíquicas. Lo explica así: "Sabemos que estamos alegres, tristes, aburridos, como sabemos también que hacemos voluntariamente tales o cuales cosas, o que nos vemos, por el contrario, constreñidos a realizarlas. Este tipo de información es más primitivo y tenaz que el que se realiza por la vía del pensamiento. Nos acordamos mucho más del aburrimiento experimentado al escuchar una lección que del argumento de ella; y sentimos (a veces con una pena a la cual tratamos de sustraernos) que hemos hecho o no hecho algo, o que lo habíamos soportado con rebeldía o lo habíamos acogido con placer. Nótese que en este tipo de información se acentúa el aspecto afectivo, aun sin dejar de ser información indiscutiblemente. Todo lo cual indica que en la experiencia religiosa, aunque se trata de una información diferente de la habitual, de una estructura noética particular, sin embargo el aspecto cognoscitivo es inevitable". Luego recuerda que muchos hombres viven esta experiencia religiosa en el esfuerzo intelectual de responderse preguntas de índole netamente racionales: ¿Quién soy? ¿Qué lugar ocupo en el universo? ¿Hay vida después de la muerte?, etc., y en esta búsqueda racional de encontrar estas respuestas se integra la función cognitiva a la constelación de la experiencia religiosa.

Afectividad: Nos preguntamos cómo el hombre responde a nivel afectivo a "estas fuerzas que aun envueltas en el misterio" tienen una acción decisiva para él.

Saurí (Ob. Cit.) manifiesta que el hombre se acerca al "misterio" dominado por dos sentimientos el "tremens" y el "fascinans" (temor y fascinación).

El objeto de estos sentimientos es el misterio que es "incomprensible en cuanto a su estatuto pero no en cuanto a su actuación". Y... ¿Cuáles son las características propias de este objeto que no se comprende? Saurí dice: "Esta misma incomprensibilidad le acuerda un litigio y un valor especial que hacen que dicha incomprensibilidad parezca patente, como si estuviera fuera del alcance de la razón y de la imaginación. No significa esto que el misterio no pueda ser develado, sino que sólo se logra hacerlo parcialmente; aunque lo

despojemos de todas sus capas, aunque podamos racionalizarlo, su núcleo siempre se nos escapa. En otras palabras, podemos acercarnos a él discursivamente, pero esto no alcanza para aprehenderlo de modo cabal. El misterio se vive, no se razona. Mas lo numinoso no es misterio a secas; es poderoso, domina, y esto atrae y rechaza a la vez. Es "tremens et fascinans" y el hombre se acerca a él con temor.

El mismo autor, basándose luego en escritos del Antiguo Testamento, analiza fenomenológicamente la diferencia entre temor y miedo... "Si bien el miedo remite a la interacción de entes de igual condición óptica (o imaginariamente igualables) el peligro que motiva la aparición del temor va unido al desnivel de una vinculación donde uno de los entes en juego detenta el poder. Ello hace caducar la distinción entre sujeto y objeto, pues uno de los participantes es tan radicalmente diferente del otro que éste sólo puede vivirse y nombrarse como lo absolutamente otro. Mas la otredad mentada por el temor no es caracterizable con los síntomas habituales de quien la vive: su condición siempre misteriosa, la sitúa allende esta posibilidad. El proceso de personalización, se desarrolla como una red en forma dialéctica tanto en el orden individual como en el social. En el caso del miedo éste se construye entre la soledad y el abandono y en el del temor con referencia a la Alteridad a la cual está religado (religión). De la contraposición y como síntesis de estos fenómenos surge, configurada como 'libertad-hacia', una elección constante: la capacidad de disponer de. Y así, como el temor, oponiéndose al miedo que hace presente al encierro, muestra la posibilidad de la libertad. Esta característica es capital, ya que al mostrar el camino para abrirse hacia el Otro induce la creación de una importante vía de desarrollo, donde se ordenan los diversos vínculos, y con ello origina una normativa.

Aunque temas al Señor oye sus lecciones, aquellos que lo buscan encuentran su gracia. Aquel que escruta la Ley está satisfecho pero, para el hipócrita, ella es un escándalo.

Eclesias. 32,14

De este modo, esta normativa colorea la vida social -así lo demuestran, por ejemplo, los rituales iniciáticos de los pueblos primitivos- y contribuye a la ordenación de sus vínculos; en este sentido es, como lo aseguran las Escrituras, comienzo de la sabiduría. Ello marca otra diferencia con el miedo, cuyo carácter...

...no es otra cosa que renunciar a la ayuda de la reflexión; y cuanto menos se cuenta interiormente con esa ayuda, mayor le parece a uno la causa desconocida de su tormento.

Sab. 17, 12-13

Mas si frente al miedo no hay medidas de impedimento, el temor puede ser neutralizado por la reflexión o controlado por lo imaginario. En efecto, al introducir al nomos, modalidad de conducta ajustada a las normas prescritas por la Ley, el temor marca un derrotero al proceso de personalización. Ello no significa que el camino esté hecho; por el contrario, es menester trazarlo y aventurarse en hacerlo. En esta tierra, sin embargo, el miedo puede ser usado como protección y el nomos esconder medidas de impedimento. 'Si cumplo no será castigado': esta afirmación indica que lo que aquí realmente está en juego es el miedo, lo cual, lejos de llevar a trascender, hunde al sujeto en la inmanencia. Y si cabe tal posibilidad es porque el temor no promueve al ciego cumplimiento sino que deja un margen donde actúa a la señalada 'libertad-hacia'.

En el miedo el peligro amenaza, en el temor habita el sujeto: "En estas condiciones, el peligro no se limita a amenazar, como lo hace el miedo, sino que 'habita' al sujeto haciendo mansión en él; entonces la absoluta alteridad lo descentra totalmente e induce la aparición de modos de enajenación tales como el arrobamiento y la posesión... que arrancando al sujeto de su orden, no lo deja librado a sí sino que lo inserta en la esfera ajena y misteriosa de lo absolutamente otro, religándolo a él y poniéndolo a su merced".

Saurí sigue este análisis diciendo que la amenaza en el miedo produce el 'suspense' mientras que el carácter temporal del temor es la 'espera': "Así como en la amenaza, la nota de suspense, conjugándose con el estrechamiento del espacio vivido, conducía a la coartación y la retracción, en lo tremendo la espera, aun aunándose a la búsqueda, dilata, empuja hacia lo lejano y lleva a trascender la finitud temporal". San Agustín en sus Confesiones expresa con perspicacia este sentimiento de búsqueda: "Tú me agujoneas con estímulos interiores para que estuviera impaciente hasta que no fueses cierto por la mirada interior".

Luego Saurí recurre a Kierkegaard para diferenciar en esta búsqueda, indagación de profundización: "Lo profundo es una cualidad transformadora que permite pasar de un estado a otro, posibilitando el salto existencial del cual habla Kierkegaard. Ello impulsa a la personalización, a un andar que es peregrinar en tanto y en cuanto en todo peregrinaje la actividad va enderezada hacia un término. En efecto, quien peregrina está, como lo indica su etimología latina 'peregre', 'en el extranjero', esto es, fuera de su habitual morada y la busca. De allí que peregrinar sea andar en búsqueda de algo que se espera y que aún no ha dado alojamiento al sujeto...esta casa es la ubicación real del ser respecto a mismo, lograda por la profundización".

Y termina diciendo que "esta búsqueda temerosa rechaza la seguridad, la instalación y el reposo, alentando por el contrario, los caracteres opuestos".

Hasta aquí hemos seguido un estudio fenomenológico de alguno de los sentimientos que se mueven en la experiencia religiosa.

Encarando el tema desde una perspectiva dinámica, se ha tratado de relacionar la ansiedad freudiana con la experiencia religiosa. Cargnello¹⁰ ve un progresivo proceso, en Freud, desde una concepción energética de la ansiedad hacia una concepción de relación interpersonal. La ansiedad pasa de ser un conflicto endopsíquico entre dos instancias inconscientes a una relación entre sujetos distintos en la época de la primera infancia: niño, padre, madre. La ansiedad entonces surgiría como resultado de una relación coexistencial contrariada.

Esta concepción de la ansiedad tiene relación íntima con la experiencia religiosa, que se presenta como encuentro, comunicación, protección, sumisión, entre el Hombre y otro Ser. La ansiedad religiosa es la esfera que hace superar el hecho concreto, que estimula a ir más allá, en busca de algo que se oculta tras lo concreto; y se torna profundamente dolorosa y acuciante cuando un obstáculo o una ruptura hacen fracasar el esfuerzo.

Actividad: Zunini (ob. cit.) pone en evidencia el aspecto conductual de la experiencia religiosa: "La religiosidad, entendida como reacción a una necesidad de comprender y a la ansiedad que la acompaña, no se detiene en una receptividad pasiva: exige un paso a la acción. Por eso la religiosidad implica no sólo una determinada interpretación de los acontecimientos y una sensibilidad característica, sino todo un estilo de vida. Personal, en su origen y su desarrollo, la religiosidad lo es también en la práctica".

Personalmente, creo que este punto no necesita demostrarse: desde las acciones litúrgicas, las grandes instituciones caritativas, hasta las guerras por motivos religiosos y el fanatismo nos hablan bien a las claras de que la religiosidad "pasa a la acción".

2.B. Religiosidad en el niño

Piaget: Siguiendo a Piaget, encontramos que el desarrollo del pensamiento procede desde el niño hasta el adulto a través de una sucesión de fases características, cada una de las cuales utiliza la anterior, logrando así una mayor eficiencia y una progresiva desvinculación de las condiciones concretas y particulares. "El pensamiento lógico es la culminación del desarrollo intelectual, y constituye la conclusión de una construcción activa, y de una 'discusión' con el ambiente, que se prolonga durante toda la infancia. La construcción intelectual, que desemboca en la operación lógica, se funda primeramente en acciones sensoriomotoras, más tarde en representaciones simbólicas que tengan evidencia plástica, y por último, en operaciones mentales lógicas".¹¹

Esquemáticamente el niño caracteriza su pensamiento por:

- el realismo por el cual atribuye una existencia real a hechos subjetivos (sueños, imaginación, palabras, reglas).

¹⁰ D. Cargnello, "Del naturismo psicoanalítico a la fenomenología antropológica", 1961.

¹¹ J. Piaget y B. Inhelder, "La psicología della prima infanzia", en "Trattato di Psicologia", 1960.

- la acción da significado al objeto (carácter mágico).

- el juicio moral está más vinculado a las consecuencias materiales del acto que a una valoración crítica de la intención.

- El niño habla para sí (egocentrismo).

Luego de los 7 años comienza un período de socialización hasta llegar a la adolescencia en la cual se deben adaptar los esquemas mentales a la realidad, superando los datos perceptivos y reconstruyéndolos en esquemas generales, en un pensamiento abstracto y creador.

Este esquema muy escueto del pensamiento de Piaget, sirve para introducirnos en las conclusiones que dejaron en relación a las concepciones religiosas.

Se concluyó, entonces, que el pensamiento lógico deductivo era el único que ofrece garantías de seguridad, y que, por lo tanto, las concepciones religiosas de los niños estarían destinadas a hundirse con la aparición del pensamiento lógico del adulto. Y como contrapartida, la concepción de que el pensamiento religioso del adulto respondería a restos de pensamiento infantil.

Al respecto leemos en Zunini (ob. cit.): "El egocentrismo, el artificialismo, el pensamiento mágico se insinúan en el monólogo ante un Ser que no aparece, en el cual se busca el cumplimiento de las propias necesidades y los propios deseos, y a quien se pretende reducir al propio provecho mediante acciones y fórmulas absurdas, con la observancia más de la letra que del espíritu de ciertas prescripciones, y reiterando en orden a él las relaciones sociales que se han tenido con los progenitores o con otras personas".

Pero inmediatamente, Zunini se pregunta si estas supervivencias infantiles no se encuentran en todo los hombres y también en forma especial en el pensador, en el científico, en el artista, que viven en un mundo que les es propio, y en el cual el diálogo se resuelve en monólogo.

Y concluye que es imposible eliminar el pensamiento infantil, como andamiaje, que es del pensamiento adulto ejemplificando de esta manera: "Si del pensamiento realista del hombre adulto se quisiese eliminar la imaginación porque es predominante en el niño, se reduciría el hombre a un autómatas, incapaz de toda iniciativa". Piensa que ocurriría lo mismo si se privara al hombre de su religiosidad, llevaría a éste a crearse sucedáneos no menos exigentes y cuanto más peligrosos.

2.C. Religiosidad adulta

Es muy difícil definir la madurez psicológica, premisa de una definición de religiosidad madura. Un psiquiatra respondió sagazmente la cuestión: "Aunque pueda parecer paradójico, es justamente inmaduro imaginar que todo ser humano pueda ser completamente maduro. Cuanto más madura se hace una persona, más se da cuenta de que no hay maduros perfectos. Ni aun estoy seguro de que, tal como muchos la conciben la madurez sea un ideal muy satisfactorio para quien aspira a ella. Pues, si tenemos éxito en nuestro afán por superar o erradicar todas nuestras características infantiles, no echamos la soga tras el caldero? Cuando se describe esta condición de madurez, escapa la vida misma".

De todas formas siempre se ha intentado reunir criterios de madurez que fueran universales, lo suficientemente pocos para que sea un listado práctico y lo suficientemente completos para abarcar toda la realidad psicológica del hombre. Allport¹² enumera seis, haciendo notar sutilmente que es el número justo entre las listas demasiado escuetas y las demasiado sutiles. Son ellos:

¹² G. W. Allport, "Pattern and Growth in Personality", 1961.

- 1 - Extensión del yo;
- 2 - cálidas relaciones con los demás;
- 3 - seguridad emotiva;
- 4 - percepción realista, habilidades específicas, responsabilidad de trabajo;
- 5 - objetivación y valoración exacta de sí mismo;
- 6 - una concepción unificadora de la vida.

Cabe aclarar que no se trata de hombres concretos, sino de un tipo de referencia.

Entonces podremos paralelamente a los seis ítems de Allport aventurarnos a enumerar los criterios de religiosidad madura, con la misma salvedad que hicimos anteriormente: sólo pueden ser usados como punto de referencia.

- 1 - La extensión del yo que es para Allport la superación de la dominante referencia de la personalidad a misma, se da en la religiosidad como la exigencia de ponerse frente a algo que supera y domina al individuo.
- 2 - la relación interpersonal está ahondada en la pertenencia religiosa que es eminentemente social (hablaremos más adelante);
- 3 - la estabilidad emotiva está favorecida por este temor que no es miedo, del que ya hablamos;
- 4 - la percepción de los objetos es libre ya que realizada desde un punto de referencia que supera al individuo;
- 5 - la objetivación de sí mismo es neta y decidida ya que refiere a una instancia extrasubjetiva;
- 6 - y obviamente la concepción unificadora de la vida queda particularmente acentuada en la religiosidad.

De la misma manera que pocos acceden a los criterios de madurez de Allport, repasando estos últimos criterios, vemos que pocos hombres han desarrollado un sentimiento religioso de estas características. Desarrollarse en este sentido significa entrar en una lucha interior (que conocen las personalidades de religiosidad madura) entre un dios hecho a imagen y semejanza del hombre y el Dios que contradice sus designios.

La religiosidad madura no es, entonces, un desarrollo intelectual de abordaje a la "problemática religiosa" ni un misticismo que se complace en mismo:

" ¿Por qué recitas tus plegarias, si no entiendes lo que dices?", preguntaba un joven hebreo a su abuelo, que recitaba regularmente sus oraciones en lengua hebrea, que no conocía." Y, ¿por qué tengo yo que comprenderlas, si El las comprende?" era la respuesta habitual del abuelo, que indicaba, perfectamente, una auténtica madurez religiosa.

2.D. Religiosidad como experiencia comunitaria

Como premisa, es interesante rescatar la distinción que hace Saurí (ob. cit.) entre lo social y lo comunitario: "Lo social, diríamos, es lo público, aquello que compartimos con otros -la moda, las ideologías, las jerarquías-; lo comunitario va más allá y desde el nacimiento el sujeto está ligado, para bien o para mal y de modo vital, con sus propios familiares, con su propia cultura, con su propio pueblo. Y si podemos comparar lo social como un área a la que se entra, lo comunitario es un área a la que pertenecemos 'a radice' y que corresponde al plano antropológico, esto es a los entresijos mismos de las personas".

La religiosidad entraría en el ámbito de lo comunitario.

Mac Murray¹³ llama la atención sobre el hecho que gran parte de las palabras empleadas para describir sentimientos religiosos llevan una impronta social, interrelacional: compañía, comunidad, enemistad, alejamiento, culpa, perdón, reconciliación, admiración, respeto, temor, confianza, amor, etc.. "Todas las distintas formas en que se ha manifestado la religiosidad, escribe, se encuentran directamente en las formas simples y usuales de las relaciones humanas; y la mayor parte de las paradojas que han torturado la mente de los teólogos y los filósofos, y han parecido a algunos la prueba de que la religión es un tejido de concepciones irracionales, son simplemente la descripción de hechos tan comunes y universales en nuestra experiencia cotidiana, que difícilmente los advertimos".

Esto prueba lo eminentemente comunitario de la religiosidad individual que está impulsada a la asociación, al agrupamiento. Esto conlleva ciertas exigencias: la fijación de reglas y la creación de instituciones. Para que esta religiosidad asociada permanezca dinámica y viva deberá luchar contra el peligro de que las formas en que se expresa se tornen vacías de sentido.

En su libro "Elements de Sociologie Religieuse", Bastide demuestra con innumerables ejemplos las influencias recíproca entre religión y sociedad.

Volveremos a este tema en el capítulo dedicado a E. Fromm y al abordar el espíritu sectario como patología de la religiosidad comunitaria.

¹³ Mac Murray, *The Structure of Religious Experience*, 1938.

III RELIGIÓN Y PSIQUIATRÍA

3.A. La Religión en la historia de la Psiquiatría

Sigamos la historia de la Psiquiatría en base a la evolución de las ideas psiquiátricas. Este enfoque es útil al psiquiatra ya que le proporciona la clave para comprender en profundidad los conocimientos que maneja en su quehacer cotidiano.

Sucesivos sistemas teóricos cambian continuamente las concepciones de enfermedad mental a lo largo de la historia. A todos estos sistemas que se escalonaron y que se fueron también repitiendo en distintas pocas, debemos algo, que poco o mucho, conscientizados o no, hacen a nuestra práctica diaria.

Meyer¹⁴ nos ayuda en este seguimiento: "La enfermedad mental, en las sociedades arcaicas, primitivas o preliterarias, es atribuida a la acción de causas sobrenaturales: violación de un tabú, posesión demoníaca, maleficio, inclusión de un objeto mágico, raptó del alma, etc. En forma destacada, la posesión por un mal espíritu es una explicación muy frecuente para todo tipo de enfermedades mentales. El pensamiento arcaico admite la unidad psicósomática en contraposición de la dicotomía mente cuerpo de la tradición occidental. Se ha mostrado además sensible a ciertos fenómenos de la vida psíquica que, sólo tardíamente, la psicología científica descubrirá (las formaciones del inconsciente)".

"La explicación animista o extranatural de la locura gozó, y goza aún, de amplia aceptación en la cultura occidental. Al margen de su primera inclusión por los griegos en sus esquemas patológicos, el consenso social se inclinó, y en amplias zonas se inclina aún, por esta concepción de la locura. Este fenómeno se dio especialmente durante gran parte de la Edad Media, en el Romanticismo alemán y reaparece en las corrientes contemporáneas del irracionalismo".

"Para esta concepción el sanador es un exorcista, como el chaman siberiano o el curandero, pero en la ceremonia participa también el grupo social, pues su finalidad no reside solamente en la curación del enfermo sino también en su purificación, que le permite reintegrarse a la comunidad. Las prácticas mágicas incluyen la oración encantatoria, la invocación de espíritus, la fumigación, las técnicas de éxtasis, la utilización de la música, de los cantos, de la danza, los trances colectivos, ciertas técnicas quirúrgicas como la trepanación y la utilización de diversas sustancias, entre las cuales se encuentran algunas que tienen efectos alucinógenos".

Ey¹⁵, sin embargo, no es de la opinión de considerar sólo explicaciones "sobrenaturales" en la concepción de la enfermedad mental de la edad antigua y media. Él piensa que para que naciera la Psiquiatría el concepto de enfermedad mental debía liberarse de estas explicaciones y de la noción de ser enfermedad de órganos y funciones; y que ya el primer desprendimiento se podía observar en "la medicina grecolatina y árabe que había considerado ya la manía, la melancolía, la epilepsia, la histeria, el delirio, como 'vesanías' de origen natural, y, más tarde, en la Edad Media, muchos teólogos (como Santo Tomás) defendieron esta tesis".

Pero, "en el inicio del siglo XV comenzaron a surgir diversos tratados de brujería, y el auxilio de la imprenta, apenas inventada, contribuyó a la difusión de estas creencias. El punto más alto de adhesión a los dogmas demonológicos fue alcanzado en el año 1484, cuando el papa Inocencio VIII dictó una bula que alentaba a no tener dudas en la firme persecución de estos acusados. La bula papal fue seguida por el **Malleus Maleficarum** (El martillo de las brujas), libro escrito por los dominicanos Jacob Sprenger y Heinrich Kramer¹⁶".

Este libro es una especie de manual de diagnóstico de brujas, tan lleno de detalles sexuales que bien podría considerarse un tratado de perversiones sexuales. Cabe señalar en honor al olfato clínico de los componentes de los tribunales inquisitorios (sobre todo de los españoles) que generalmente los enfermos mentales eran considerados "débiles de mente"

¹⁴ L. Mecer, "Historia de las ideas psiquiátricas", capítulo del Manual de Psiquiatría de Vidal Alarcón.

¹⁵ Henri Ey, Tratado de Psiquiatría, 1965.

¹⁶ Kaplan y Sadock, Compendio de Psiquiatría, 1973.

o "exuberantes de imaginación" y no eran condenados; sí, en cambio iban sin mucho trámite a la hoguera los herejes (personas que pensaban y predicaban doctrinas diversas de los dogmas de la Iglesia) y los que se dedicaban a prácticas rituales consideradas satánicas.

Pero, si bien la Inquisición fue más una institución "política" que "médica", como estas distinciones no eran precisas, muchos enfermos mentales fueron tratados como endemoniados. El Renacimiento vio un auge de fusión entre enfermedad mental y causa "sobrenatural".

En el siglo XVI un grupo de hombres, Jean Wier o Weyer el más prominente, libra una batalla para hacer aceptar la idea de que los "poseídos" y las "brujas" podrían estar afectados por una enfermedad natural.

Humberto Casarotti¹⁷, de acuerdo con Henri Ey, ve en este momento histórico rico el nacimiento de la psiquiatría a: "La psiquiatría a nace en el siglo XVI, en pleno auge de la demonología y de las condenas de brujas y hechiceros, cuando se genera una discusión entre quienes pensaban que esos fenómenos eran sobrenaturales y los que eran partidarios de una explicación natural. Esta discusión prolongada a lo largo de varias generaciones, culminó con el triunfo de la tesis naturalista; ella comprendía a que los fenómenos en cuestión, si bien se presentaban como desórdenes de valores humanos (en el caso concreto, valores religiosos), tenían de los valores sólo la apariencia".

"Afirmar que estos fenómenos no eran ni sobrenaturales ni culturales, era definirlos como formas naturales, era conceptualizarlos como desorganización de un orden natural del cuerpo. Era en suma, diagnosticar a estos fenómenos como enfermedad mental, es decir, distinguirlos de los comportamientos injustos, inmorales, geniales o heroicos. Era diferenciar a la locura propiamente dicha (desorden natural), de la locura del hombre, en sus vicios y virtudes".

Concluimos que la historia de la psiquiatría a no fue indiferente a lo religioso (ya que debe perderlo para nacer). Y no son indiferentes tampoco las tendencias doctrinales de la psiquiatría a contemporánea a las que dedicamos el siguiente sub-capítulo.

3.B. La religión y las tendencias doctrinales en psiquiatría

Hoy en día, el psiquiatra -dice Ey (ob. Cit.)- "no puede evitar de referirse a un esquema teórico que le obliga, incluso a pesar suyo, a tomar posición con respecto a los problemas difíciles, en los cuales compromete necesariamente su concepción y su terapéutica de la enfermedad mental. Es decir que, en definitiva, está obligado a adoptar una cierta manera de juzgar o de prejuzgar las relaciones entre lo físico y lo moral, el cerebro y el pensamiento, la constitución de la persona y el medio, etc.."

Queremos entonces evidenciar los aportes de estas escuelas a la comprensión del fenómeno religioso.

3.B.1. Sigmund Freud

El fundador del psicoanálisis no eludió la tarea de alcanzar una explicación científica del fenómeno religioso. Es más, pareciera que el tema le interesó en forma notoria. Dedicó cuatro ensayos a tratarlo de expreso:

- 1- "Actos obsesivos y práctica religiosa" (1907)
- 2- "Totem y tabú " (1912-13)
- 3- "El futuro de una ilusión" (1927)
- 4- "Moisés y el monoteísmo" (1938)

¹⁷ Humberto Casarotti, Psiquiatría y Salud Mental, 'Relaciones' número 42, 1987.

Además, alude al fenómeno religioso en muchos de sus trabajos: "Psicología grupal y el análisis del yo" (1921), "La civilización y sus descontentos" (1930), así como en "El Moisés de Miguel Ángel" (1914).

Tratamos de sintetizar cada uno de los cuatro trabajos principales en pocos renglones, conscientes de empobrecer con el resumen, los conceptos del austríaco:

"Actos obsesivos y práctica religiosa": En este trabajo Freud detalla las coincidencias del ceremonial religioso y la neurosis obsesiva y llega a estas conclusiones: "podemos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como un equivalente patológico de la práctica religiosa, así como indicar la neurosis como una religión individual, y la religión como una neurosis obsesiva universal".

"Totem y Tabú": A base del subtítulo programático: "De algunas concordancias en la vida psíquica de los salvajes y de los neuróticos", en este trabajo indaga en la historia de la humanidad la situación que diera origen a la neurosis obsesiva universal, la religión, del mismo modo como inquiría en las impresiones precoces de la infancia la causa de las neurosis individuales. Adopta de Darwin la hipótesis de que los hombres primitivos vivieron en pequeñas hordas, cada una de ellas sometida a la tiranía del varón más anciano, y de Atkinson la idea de que aquel régimen patriarcal terminó con una rebelión de los hijos, que mataron al padre y se lo comieron. Freud sigue la teoría totémica de Robertson Smith; los hermanos victoriosos sobre el padre renunciaron a las hembras, por causa de las cuales habían matado al padre, e impusieron la exogamia. Pero el padre constituía aún para los hijos objeto de celos (por la posesión de la madre) y de temor, y en virtud de una convención social, en sustitución del padre se adoptó como símbolo suyo un animal, el Totem, el espíritu protector que no se podía perturbar ni matar: pero una vez al año se lo mataba y se lo devoraba en común, en un banquete del que tenían que participar todos, ya que era la reiteración de la liberación de la tiranía paterna y el comienzo de un nuevo reordenamiento moral y social. Estos son los orígenes de los ceremoniales religiosos.

"El futuro de una ilusión": En este trabajo, Freud considera la posibilidad de una religión no fundada ya en impulsos oscuros y obsesivos, sino en convicciones científicamente demostradas. A la religión la define como "ilusión". La ilusión brota de un deseo intenso y es una satisfacción más o menos válida de ese mismo deseo, y por lo tanto no se la puede ni demostrar ni refutar. Puesto que también el científico ha de proponerse, para él y para los suyos, la felicidad y la dicha, tiene que indicar una religión que libere del peso de las prescripciones rituales. Freud vaticina, entonces, una religión científica que no sea ilusoria satisfacción de deseos, sino una conquista real de felicidad.

"Moisés y el monoteísmo": Partiendo de una conjetura de Sellin, sostiene que Moisés no era hebreo de nacimiento, sino egipcio, incapaz de hablar el idioma hebraico, y sacerdote del culto solar en la forma monoteísta más estricta. Moisés se hizo jefe de los hebreos, les impuso un monoteísmo estricto y los convenció de la asistencia particular de Dios sobre ellos. Pero el yugo de su ley resultaba pesado, y los hebreos lo asesinaron en el desierto. Después de su muerte, y tras un período de latencia, su figura volvió a imponerse a los hebreos como la representación de Dios mismo. Moisés y el monoteísmo se identificaron, haciéndose una sola cosa. Del asesinato de Moisés la religión monoteísta de los hebreos habría a extraer no sólo su elevación espiritual, sino también la rigidez de observancia ritual que tiene caracteres comunes con la neurosis obsesiva.

Sintetizando, y basándonos en una conferencia de Antoine Vergote, dictada en el ITU (Instituto Teológico del Uruguay), cuyo tema era precisamente "Freud y la religión", podemos concluir:

1- Freud no fue indiferente al tema religioso. Tenía como la intuición de que la religión podría decir algo importante acerca del psiquismo del hombre.

2- Con una visión de conjunto de los trabajos freudianos sobre el tema, podríamos decir que Freud basó el origen de la religiosidad en estos tres mecanismos:

- A- La culpabilidad
- B- El deseo
- C- El mito

A- La culpabilidad: Leemos en "Totem y Tabú": "De la investigación que hasta aquí hemos desarrollado en la forma más sintética podemos deducir como resultado que en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte, coincidencia que se nos muestra perfectamente de acuerdo por la demostración aportada por el psicoanálisis de que este complejo constituye el nódulo de todas las neurosis". Y refiriéndose al asesinato original del padre dice: "Admitimos que la conciencia de la culpabilidad emanada de un acto determinado que ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían ya saber de dicho acto, y reconocemos que un proceso afectivo que pudo nacer en una generación de hijos maltratados por su padre, ha subsistido en nuevas generaciones sustraídas a dicho maltrato, por la supresión del padre tiránico".

La religión nace entonces, de la culpabilidad de este crimen original (nótese la analogía con la teología del pecado original).

La crítica que se le hace desde una perspectiva metapsicológica es la de una imposible génesis de culpabilidad sin una ley moral anterior. Lacán hace notar que el orden simbólico es siempre primero. Para sentir culpa por asesinar al padre era necesario haber estructurado con anterioridad el símbolo "padre".

B- El deseo: Es en "El porvenir de una ilusión" donde se evidencia este mecanismo: "Las ideas religiosas, que nos son presentadas como dogmas", dice Freud, "no son precipitadas de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa situación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal, mucho más poderoso".

Vemos como el deseo (fruto de la pulsión de autoconservación) es la real causa de la idea religiosa, de donde esta sería sólo una ilusión. Aunque Freud, más adelante, honestamente afirma: "No entra en los fines de esta investigación pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas reconocido como ilusiones en cuanto a su naturaleza psicológica".

Hacemos un paréntesis para referir que el contacto con personas religiosas nos hacen constatar en muchos esta realidad: la idea religiosa fruto del deseo. Demuestran este mecanismo la experiencia de crisis religiosas de frente al sufrimiento, oraciones que no son más que pretensiones narcisistas, etc.. Aunque, paralelamente, en el libro de Job, en los profetas, en los místicos, encontramos un deseo que no se podría a interpretar desde las pulsiones de autoconservación, sino desde las pulsiones libidinales: es el deseo del Otro.

C- El mito: Para Freud, también el mito era fuente de ideas religiosas. Nos permite aseverar esto su afirmación en "Moisés y la religión monoteísta": "Todo lo que está relacionado con el origen de una religión -y seguramente también con el de la judía- posee algo grandioso que no ha sido captado por nuestras precedentes explicaciones. Tendría que intervenir a otro factor que tuviese pocas analogías y ningún símil; algo único y de la misma magnitud que su producto, que la propia religión". ¿Será este factor el mito? Desde su perspectiva, pensamos que sí; o quizás dejó, Freud, una puerta abierta para futuras investigaciones...

3- Se le puede criticar a Freud el hecho de derivar conclusiones acerca de la religión (fenómeno muy complejo) desde una perspectiva reducida a lo psicopatológico. Esta crítica puede ser evitada si se encaran estos temas en el ámbito de los estudios psicoanalíticos. Por otra parte, si los juzgamos desde la teología o la antropología a los descartaríamos, acusándolos de reduccionistas y perderíamos la genial intuición del austríaco. Es sabido que en ambientes religiosos, cristianos y judíos, se ha armado con Freud una leyenda negra, con bastante de negro y mucho más de leyenda. Queda ahora desandar un camino...

3.B.2. Carl Jung

Carl Jung (1875-1961) fue un psiquiatra suizo, discípulo de Freud desde 1906 al 1912. No sólo discípulo, fue amigo, admirador (y admirado) del maestro. Colaboró y defendió las ideas freudianas en tiempos en que se consideraban heréticas. Manteniendo una independencia de juicio elaboró gradualmente su propia teoría que maduró en el libro "Psychology of the unconscious" en 1912 que Freud consideró incompatible con su doctrina.

Las contribuciones prestadas por Jung a la psiquiatría moderna fueron tanto de orden práctico como teórico. En cuanto a la práctica, su psicoterapia es particularmente útil para personas de mediana edad. Y en el aspecto teórico, sus conceptos de arquetipo, introversión y extroversión y los distintos tipos psicológicos pasaron a formar parte de la nomenclatura general de la psiquiatría y del vocabulario contemporáneo.

Pasemos ahora a encarar las ideas junguianas con respecto a la religión. Estas sufrieron una larga evolución desde 1909 hasta 1952. Nos ayudamos de un interesante trabajo de Giorgio Zunini al respecto, de su obra citada, "Homo religiosus".

En 1909, todavía a gravitando en la órbita freudiana, escribe un opúsculo titulado "La influencia del padre en el destino del individuo". En él coincide plenamente con Freud sobre el origen del sentimiento religioso: "Podemos volver a encontrar en la evolución del individuo el mismo proceso que se da en la historia universal -dice- en lo que atañe al origen y la evolución de la idea de Dios. El poder de los progenitores gobierna desde el principio la vida del niño, con un destino supremo. Pero, a medida que el niño se hace mayor, comienza en él la lucha entre la constelación infantil (o prehistórica) y su personalidad. El influjo de los progenitores se reprime en el inconsciente. Pero no se lo elimina. Guía a todavía con hilos invisibles las creaciones, aparentemente individuales, del hombre maduro. Como todo lo que cae en el inconsciente, la constelación infantil suscita en la conciencia sensaciones misteriosas. Multiplica los presentimientos que inducen a creer en el influjo de una potencia del más allá, que los guiaría en secreto. He ahí las raíces de la sublimación religiosa. A la figura del padre, con sus virtudes y sus defectos, sustituye por un lado, la idea de un Dios poderoso y perfecto, y por el otro, la idea del Diablo".

Al reeditararlo, en 1949, comenta: "Freud opina que todas las representaciones de la divinidad tienen sus orígenes en la imago del padre. Que provengan de esa imago no podría negarse. Pero, ¿cuál es la relación exacta de ellas con la imago paterna? He ahí lo que hay que explicar. La imago de los progenitores está dotada de una fuerza extraordinaria. Influye ella sobre la vida psíquica del niño, y es cuestión de preguntarse si cabe atribuir un poder casi mágico a simples mortales. Es indiscutible que ellos disponen de ese poder. Pero no se puede evitar la pregunta: ¿les pertenece propiamente a ellos? El hombre está en posesión de muchas cosas que no ha adquirido personalmente, sino que ha heredado de sus antepasados. Cuando nace, no es una tabla rasa, sino, solamente un ser inconsciente".

Comparemos ambos pasajes: En el primero, Jung acepta que el sentimiento religioso es la proyección de la imagen de los progenitores y que en la historia de la humanidad vuelve a encontrarse lo que ocurre en el desarrollo del niño. Vemos un total acuerdo con la doctrina de Freud. Estas ideas en 1941 sufren un cambio en base a un interrogante: ¿Cuál es la relación exacta de las representaciones de la divinidad con la imago paterna? Y responder afirmando que la imago de los progenitores está dotada de una fuerza extraordinaria y que el hombre está en posesión de muchas cosas que ha heredado de sus antepasados. Los cambios son claros y para comprenderlos debemos ver como evolucionó su doctrina en todos esos años.

En su libro, ya citado, "Psychology of the Unconscious", Jung se desliga de la posición biológica sexual de la libido y la presenta como energía a primigenia, que se actualiza, no solo en la sexualidad, sino también en todas las manifestaciones psíquicas del hombre. Es decir que mientras que para Freud toda sublimación, estética o religiosa es sexualidad disfrazada, para Jung es manifestación original genuina y auténtica ya que describe la libido como simple energía. Paralelamente nace la idea de los "arquetipos" como estructuras psíquicas patrimonio de la especie, que está por detrás de todo recuerdo individual. Detrás del regazo físico individualizado de la madre está el regazo arquetípico de la Gran Madre, tras el padre físico, el Padre arquetípico, tras la manifestación de la libido sexual procreativa, el Espíritu Universal que crea y recrea. Si Dios es esta imagen arquetípica, el padre sería el primer sustituto. Para Jung no es Dios un padre agrandado; sino que el padre es un Dios empequeñecido.

El hecho de que estos arquetipos se expresen en formas aparentemente diferentes pero substancialmente idénticas en la vida del hombre y de la humanidad induce a Jung a afirmar la existencia de un "inconsciente colectivo" y, mientras iba

profundizando la idea de que la religión funcionaba, no como un epifenómeno, sino como necesaria e inevitable expresión del dinamismo psíquico, crecía a su preocupación de mantener independiente sus afirmaciones en el campo psicológico de aquellas del "Jung religioso" (cosa no fácil). Esto lo vemos reflejado en sus escritos:

"El mito religioso, pese al engaño o de los símbolos, da todavía al hombre la fuerza y la seguridad de no ser dominado por los monstruos del universo...Pienso que la fe debe ser superada por la comprensión: conservaremos entonces la belleza del símbolo, pero quedaremos al mismo tiempo libres del resultado deprimente de la sujeción a la fe. Esta deber a ser la cura psicoanalítica para la fe y para la falta de fe" (ob. cit.)

"La religión es psicológicamente verdadera" (1937). Y la define como: "una actitud mental en la que hay esmerada observación y consideración de ciertos factores dinámicos que se denominan potencias, espíritus, demonios, dioses, leyes, ideas, ideales o cualquier otra denominación que el hombre haya dado a tales factores en su mundo. Y los encuentra tan poderosos o útiles como para tomarlos en consideración, tan grandiosos, bellos y suficientemente significativos como para venerarlos y amarlos devotamente"¹⁸.

También la define como "la actitud de la conciencia transformada por la experiencia de los sagrado", y para no salirse del ámbito psicológico, da a esa instancia de la conciencia, que para Jung se confunde con el concepto de Dios del lenguaje corriente, el nombre de "selbst" (sí mismo).

"Si, pues, en mi calidad de psicólogo -escribe- afirmo que Dios es un arquetipo, con estas palabras designo el tipo de alma (tipo de typos, es decir golpe, impronta)"¹⁹. Para Jung la psicología a podía sólo indagar ese sello, decir si éste era llamado con razón "imagen de Dios", sin poder decir nada de la existencia de Dios.

Y en sus "Memorias", cuando se refiere a su personal experiencia religiosa, escribe: "experiencias de esta índole ejercen sobre el hombre un efecto benéfico o un efecto destructor. No las puede asir, comprender, dominar, ni puede tampoco librarse de ellas. Razón por la cual las considera superiores a él. Reconociendo con razón, que no brotan de su personalidad consciente las denomina, maná, demonio, Dios. La ciencia se sirve del nombre "inconsciente" con lo cual admite que no sabe nada de ello, ya que no puede conocer nada de la existencia del alma, puesto que el alma es precisamente su único medio de conciencia. De ahí que la validez de estos términos, maná, demonio, Dios, no pueda ser ni confirmada ni refutada. Podemos establecer, de todos modos que el sentimiento de extrañeza relacionado con algo objetivo es efectivamente auténtico"... "Los tres términos (maná, demonio, Dios) tienen el mérito de comprender y evocar la cualidad emotiva del "numen", mientras que el término "inconsciente" es demasiado neutro y racional para que pueda, prácticamente, ayudar a la imaginación". Pero, reflexiona que el término "inconsciente" fue pergeñado para fines científicos y discusiones desapasionadas, entonces, continúa: "Prefiero, pues, el término "inconsciente", sabiendo que podría hablar no menos bien de Dios...; sé perfectamente que 'maná', 'demonio', 'Dios' son sinónimos del inconsciente, pues de los primeros sabemos tanto o tan poco como del último".

En síntesis, el Jung psicólogo afirma que la religiosidad es el elemento integrativo de la personalidad sana como aspecto existencial no distinto del psiquismo.

3.B.3. Wilhelm Reich

Reich es un psicoanalista. Su idea central es ésta: la causa de las neurosis reside en el hecho de que los instintos sexuales son reprimidos (prohibidos desde el nacimiento) por la familia y por la sociedad, y por eso el hombre no puede sentirse realizado hasta que no haya destruido en sí el miedo y la dependencia de todas las formas de autoridad que perpetúa an tal represión, para poder vivir su propia vida de forma autónoma, siguiendo los impulsos primarios y naturales. La moral es la cárcel del hombre y la familia es la primera estructura moralizadora basándose en la autoridad del padre y la idealización de la madre. Toda sociedad, en su estructura, apoya esta forma de moralización para mantener sometidos a

¹⁸ C.G.Jung, *Psychology and Religion*, 1938.

¹⁹ C.G.Jung, *Psicología y alquimia*, 1941.

los hombres y su cómplice es toda forma de religión que sanciona leyes morales apoyándose en un presunto poder divino. En lugar de ayudarles a adorar la vida, a vivir la vida, la religión invertiría a los hombres con una coraza de moralidad a través de la educación, de tal forma que les haría perder la nostalgia de la libertad y del retorno al verdadero dios, o sea, a la naturaleza, con sus impulsos biológicos primarios.

3.B.4. Erich Fromm (1900-1979)

Nace en Alemania y allí se forma como psicoanalista. Hizo práctica en los institutos de Psicoanálisis de Munich y de Berlín. Se traslada a los EE.UU. en 1933, continuando allí su actividad como psicoanalista y profesor.

La orientación de su doctrina es decididamente de corte social, aún profesando la fe psicoanalista. Su talento y fuerza como escritor, su lenguaje simple, han hecho que sus libros hayan trascendido el ámbito de la psicología y hayan tenido una divulgación masiva. Su tema fundamental es el aislamiento y la soledad del hombre, debido a su separación de la naturaleza. De esta soledad huye, y contra ella no tiene más recursos que él mismo ("Man for himself"). Siguiendo esta línea de pensamiento, escribe en 1961 un libro cuyo título es precisamente: "Psicoanálisis y religión", que así presenta: "Este libro puede ser considerado como la continuación de los pensamientos expresados en Man for Himself, un examen de la psicología de la ética. La ética y la religión están íntimamente relacionadas y, por lo tanto, hay entre ellas una cierta superposición. Pero en este libro he tratado de enfocar el problema de la religión, mientras que en Man for Himself me dediqué enteramente a la ética. Las opiniones de este libro no son, en forma alguna, la representación del 'psicoanálisis'. Hay psicoanalistas que son religiosos practicantes, como hay otros que consideran el interés por la religión como un síntoma de problemas emocionales por resolver. La posición tomada en este libro difiere de ambas y es, en todo caso, la representación del pensamiento de un tercer grupo de psicoanalistas".

Fromm coincide con Jung en que la religión tiene un timbre y estilo psicológico: "Religión es todo sistema de pensamiento y de acción que dé al individuo un marco de referencia o un objeto de devoción".

También considera la religión como inevitable: "El problema no es religión o no religión, sino qué tipo de religión: si una religión que promueva el desarrollo del hombre, el despliegue de sus capacidades específicamente humanas, o que las paralice", y en otro momento: "el hombre no es libre entre tener o no ideales, pero es libre de elegir entre distintas clases de ideales".

En consecuencia, "el psicólogo tiene que estar vivamente interesado en los contenidos específicos de la religión porque lo que le interesa es la actitud humana que expresa una religión, y la clase de efecto que tiene sobre el hombre, ya sea buena o mala, para el desarrollo de las potencias humanas. Está interesado no sólo en un análisis de las raíces psicológicas de varias religiones, sino también de su valor".

Fiel a esta línea de pensamiento discrepa con Freud: "Fue Freud quien vio la relación entre la neurosis y la religión; pero aunque interpretó la religión como una neurosis infantil colectiva de la humanidad, su declaración puede ser mirada a la inversa. Podemos interpretar la neurosis como una forma particular de religión, más específicamente, como una regresión a formas primitivas de religión que chocan con las normas oficialmente reconocidas del pensamiento religioso".

En la parte central de su trabajo, Fromm distingue fundamentalmente entre religiones autoritarias y religiones humanísticas: las primeras insisten en la obediencia, la reverencia, el culto, y por lo tanto presuponen una potencia superior al hombre, que lo domine; las religiones humanísticas se centran, por el contrario, en el hombre y en las fuerzas humanas: el hombre tiene que desarrollar su razón, tiene que reconocer la verdad; debe amar a los otros hombres, a fin de conseguir por medio de la razón y del amor la experiencia de su participación en el Todo. Para las religiones autoritarias, Dios es el símbolo del poder y del dominio sobre el hombre; para las religiones humanísticas, Dios es el símbolo del poder con el cual el hombre realiza su vida. Estos dos tipos de religión reflejan la dicotomía del hombre entre su necesidad de libertad y su necesidad de vínculo.

Denuncia las instituciones religiosas que se han "preocupado más de ciertos dogmas que de practicar el amor y la humildad en la vida diaria".

En cambio la religión humanística, "tiene como centro al hombre y su fuerza. El hombre tiene que desarrollar sus poderes de razón con el fin de comprenderse, y comprender su relación con los demás hombres y su posición en el universo. Tiene que reconocer la verdad, con respecto a sus potencialidades y a sus limitaciones. Tiene que desarrollar su capacidad de amor por los demás, y por mismo, y experimentar la solidaridad de todos los seres vivos. Tiene que tener principios y normas que le guíen hacia este fin. La experiencia religiosa de este tipo de religión es la experiencia de la unidad con el Todo, basada en la relación del uno con el mundo, captada a través del pensamiento y del amor. La finalidad del hombre en la religión humanística es lograr la mayor fuerza, no la impotencia; la virtud en la autorrealización, no la obediencia. La fe es la firme convicción basada en la propia experiencia de pensamiento y sentimiento, no el asentimiento ciego de las proposiciones. El estado de espíritu prevaleciente es la alegría, mientras que en la religión autoritaria es la pena y la culpa". Ejemplos de religiones humanísticas, para Fromm, son el budismo primitivo, el taoísmo, las enseñanzas de Isaías, Jesús, Sócrates, Spinoza, ciertas tendencias de las religiones cristianas y hebreas (particularmente el misticismo), la religión de la Razón de la Revolución Francesa.

Para terminar con Fromm, y como resumen de la distinción mencionada, cito otro paso de su libro: "Por sus frutos los conoceréis. Si las enseñanzas religiosas contribuyeron al desarrollo, fuerza, libertad y felicidad de sus creyentes, veremos los frutos del amor. Si contribuye a la reducción de las potencialidades humanas, a la desdicha y falta de productividad, no puede haber nacido del amor, diga lo que diga el dogma".

3.B.5 Viktor Frankl

Nace en Viena en el año 1905, hijo de un israelita observante muy estimado por su protagonismo político tico y cultural en favor de la juventud.

Es muy útil para comprender las ideas de Frankl conocer algunas experiencias de su vida. Frankl es un hombre profundamente religioso, es un científico y su vida está jalonada de experiencias particularmente extraordinarias, como la persecución nazi seguida de alrededor de 3 años de vida en campos de concentración. La conjunción de estas tres cosas da nacimiento a una nueva escuela de psicoterapia, "la Logoterapia", con su encuadre doctrinal existencialista y la religiosidad actuando como elemento de unidad (por ende salud) psíquica. Encaró en forma inigualable el problema existencial del hombre en busca de un sentido a su vida y creó algunas técnicas psicoterapéuticas (de corte conductual) para la resolución de distintos trastornos psíquicos.

Entraremos de lleno en el abordaje de sus ideas con respecto al fenómeno religioso. Las mismas se encuentran detalladas en su libro: "La presencia ignorada de Dios", al que justifica en el prólogo de esta forma: "Ante la neurosis de masas, que se propaga con ritmo creciente en nuestros días, nadie que sea sincero y tome en serio la psicoterapia puede hoy como antes eludir su confrontación con la teología".

Luego de un primer capítulo introductorio en el que explica su análisis existencial de la persona en base a su búsqueda de sentido, aborda la idea del hombre como ser responsable. Dice: "Hemos de afirmarlo, el ser responsable o, en su caso, el tener responsabilidad es la base fundamental del ser hombre en cuanto que constituye un algo espiritual, y no meramente impulsivo; el análisis existencial tiene por objeto el ser hombre precisamente no como ser impulsado, sino como ser responsable; dicho de otro modo, la existencia (espiritual!)".

Esto lo lleva a la idea de que existe un inconsciente espiritual: "el inconsciente no se compone únicamente de elementos impulsivos, tiene asimismo un elemento espiritual; el contenido del inconsciente aparece así fundamentalmente ampliado, y el inconsciente mismo clasificado en impulsividad inconsciente y espiritualidad inconsciente".

Luego considera el problema de "la existencia espiritual frente a la facticidad psicofísica", que en su psicoterapia tiene relevancia práctica: "Efectivamente en la psicoterapia se trata en todo momento de movilizar y hacer valer una y otra vez la existencia espiritual, precisamente en el sentido de un estado de responsabilidad libre que nos ponga dicha existencia ante los ojos, contraponiéndola a la condicionalidad, sólo en apariencia tan fatal, de la facticidad psicofísica. Frente a esta facticidad es menester, pues, despertar la conciencia de libertad, de esa libertad y responsabilidad que constituye lo propio del ser hombre". Concluye que la persona "tiene" un algo psicofísico y "es" algo espiritual.

Dedica luego un capítulo a la interpretación analítico existencial de sueños demostrando la existencia de una religiosidad inconsciente.

Sigue con un análisis existencial de la conciencia en relación a su trascendencia: "Toda libertad tiene un 'de que' y un 'para que' es libre el hombre, la respuesta es: de ser impulsado, es decir que su yo tiene libertad frente a su ello; en cuanto a 'para que' el hombre es libre, contestaremos: para ser responsable. La libertad de la voluntad humana consiste, pues, en una libertad de ser impulsado para ser responsable, para tener conciencia". Y sigue: "sólo podría ser siervo de mi conciencia si, al entenderme a mí mismo, entiendo esta última como un fenómeno que trasciende mi mero ser hombre, y por tanto me comprendo a mí mismo, comprendo mi existencia, a partir de la trascendencia".

En base a esto, debe aceptar la instancia "extrahumana" que si bien reconoce no poder definirla, la considera de un forzoso carácter personal. Concluye, en base a este "inconsciente trascendental", que habría a siempre en los hombres una tendencia inconsciente hacia Dios. Es decir podría a darse una relación inconsciente pero intencional con Dios (de ahí el título del libro: "La presencia ignorada de Dios").

Esto nos trae a la memoria las ideas junguianas; Frankl aclara que si bien Jung tiene el mérito de haber visto dentro del inconsciente también el elemento religioso, cometió el error de "elloificar" la religiosidad inconsciente. Para Jung la religiosidad es un fenómeno "impulsivo"; para Frankl tiene "carácter decisivo". De hecho dice: "La religiosidad o es existencial o no es en absoluto".

3.B.6 Henri Ey

La concepción de H. Ey también hace un aporte interesante al tema que nos ocupa.

En su libro "La conciencia", cuando le toca referirse a la construcción y a la organización estructural del yo como persona haciéndose, dice:

"La ontogénesis del Yo tiene su base en la maduración de las funciones nerviosas (especialmente en la organización del lenguaje, de la inteligencia senso-motriz y de la estructuración del campo de la conciencia), pero su desarrollo esencial, en cuanto es construcción de la persona, se prosigue a lo largo de toda su existencia".

Concibe formas progresivas de construcción "como niveles dinámicos de integración":

1. La formación del yo como sujeto de su conocimiento.
2. La constitución de su mundo.
3. La concepción del personaje.
4. La autonomía del carácter.

Pasemos revista a este tema en forma sumaria para abordar la estructura dinámica del Yo:

"El eje dinámico de la persona es su unidad y su continuidad, tales como aparecen a sí mismo y a los demás, como una 'trayectoria' que toma su origen en la constitución de las primeras experiencias y se dirige hacia sus experiencias

ulteriores y sus fines últimos. La misma finalidad del sujeto, y después de la persona como agente de su existencia, constituye su primer carácter estructural” (ob. cit.).

“Esta ‘temporalidad’ que le tiene en vilo y le proyecta fuera de él mismo, no deja nunca, por lo demás, de volver a sus primeros orígenes y a su propia organización, como si el desarrollo del tiempo, sin retrasarse en las actualidades de sus experiencias sucesivas, las atravesara y las orientara”.

“Digamos aquí simplemente que el eje de la persona está, en algún modo, imantado y polarizado, es decir, dispuesto según una función vectorial asumida por el Yo. Este jamás es consciente de sí mismo (ya que se despierte, ya sea que se concentre para reflexionar) más que afirmándose como el agente y no solamente como el soporte de esta trayectoria existencial” (ob. Cit.).

“El eje de esta trayectoria es axiológico, en el sentido de que no consiste en el intervalo de dos momentos de tiempo cronológico o de dos puntos de espacios geométricos. No es ni una línea ni cosa: es valor. Es el sentido mismo del movimiento por el que el Yo asigna su norma y su normativa. El Yo, en efecto, es promulgador de sus fines y creador de su propio sistema de información. El es, al dotarse él mismo de un sistema de valores. Sin duda estos valores no son solamente suyos, porque una escala humana de valores sobrepasa necesariamente al individuo y porque la ley que se inscribe en ella está recogida de una legalidad exterior o trascendental. Pero lo que no lo es menos es que la cultura, la religión, los valores en general, deben ser incorporados a este sistema propio para formar la información, la lógica o la moral, la sintaxis o las reglas sociales de esta axiología personal. La incorporación de este sistema, cuyos progresos de organización hemos recordado más arriba, es el ser del Yo. Es verdadero en este sentido en que el Super Yo de Freud está precisamente en el Yo, ya que el Yo no puede constituirse sin el ideal que lo fundamenta” (ob. Cit.).

Esta fenomenología de la estructura axial del Yo es una gran contribución de Henri Ey al estudio que nos ocupa. Vemos los valores como hechos objetivos que sobrepasan al individuo pero que éste debe necesariamente incorporar en la estructuración dinámica del Yo.

Volveremos a Ey en el encare del tema ‘Experiencia mística’ y su distinción y analogías con la experiencia psicodélica en el próximo capítulo: “Religión, salud y enfermedad mental”.

IV. RELIGION, SALUD Y ENFERMEDAD MENTAL

4.A. Salud y enfermedad en religión

El encare freudiano de la religión en términos psicopatológicos llevó a Odier²⁰ a extraer la consecuencia: una religiosidad mórbida presupone una religiosidad sana. Esto nos hace entrar de lleno en el tema salud-enfermedad mental.

Un psiquiatra de valía, H. C. Rumke, se expresó muy claramente en el V Congreso Internacional de Toronto, en 1954: "No creo exagerar -dijo- si afirmo que estamos rozando el tema central, del que depende la solución de todos los problemas...Se trata ni más ni menos que del interrogante acerca de las relaciones enfermedad y salud... Cuando se reconoce que la salud no es simplemente la ausencia de enfermedad y que, por tanto, no es posible promover la salud combatiendo únicamente la enfermedad, se hace, entonces, necesario conocer las leyes de la salud, las bases en que ellas se fundan y las fuerzas que las rigen. Pues bien, esas fuerzas y esas bases nos son desconocidas. No sabemos que es en su esencia la salud".

Al preguntarse si de la comprensión de la neurosis podría llegarse a la comprensión del hombre, responde resueltamente: "No. Eso es precisamente lo que no acepto. Este paso no está demostrado... Esa es una de las tentaciones en las que podría sucumbir la psiquiatría. Tengo, en cambio, la firme convicción de que la comprensión de las perturbaciones del enfermo puede contribuir muy poco a la comprensión del hombre normal. Demasiado a menudo confundimos la vida psíquicamente perturbada con lo más profundo del ser: es ésta una dolencia profesional típica de la psiquiatría. Ciertamente, echamos una mirada a profundidades inimaginables; sin duda, una y otra vez (aunque no a menudo) se nos aparecen visibles las profundidades y las alturas de las posibilidades humanas. Pero son alturas y profundidades patológicas. Es el artista quien abre y da vida a la forma más profunda, no el psiquiatra. Esa vida no aparece en el hombre enfermo, sino en los momentos supremos del hombre normal. Momentos de breve duración. Inmediatamente la vida retorna al nivel ordinario; nivel más o menos razonable, según el temperamento de la persona. Al retornar a ese nivel, la vida se cierra: y ése es, precisamente, el signo de la normalidad. La vida del enfermo mental aparece abierta de par en par; queda visible sin rubor, extrañamente iluminada, insana. El caso patológico carece de estilo. Se torna evidente que la diferencia entre enfermedad y normalidad es problema de forma. El psiquiatra, que con su psiquiatría cree ser el conocedor de los hombres, corre el peligro de juzgar mal al hombre normal, y no ve lo que al enfermo le falta. Y es precisamente el afán de encontrar lo que le falta lo que está ausente: es decir, las grandes cualidades del amor y la creatividad".

"Fundando nuestro juicio en los contenidos, tendríamos que calificar de enfermos a la mayor parte de los hombres a quienes tenemos por normales. E inversamente: los contenidos no permiten diagnosticar entre enfermo y normal, aunque alguno de ellos puedan hacernos sospechar alguna enfermedad".

"Es una ofensa a la dignidad humana llamar 'enfermedad' a sus luchas y caídas".

No siendo el tema Salud y Enfermedad Mental centro de esta monografía, no nos detendremos más en estas conceptualizaciones y pasaremos de lleno a una confrontación entre formas normales (de las que ya hablamos en el Capítulo I) y patológicas de vivir lo religioso. Seguiremos el esquema del libro "Dette et desir. Deux axes chretiens et la d rive pathologique" de Antoine Vergote, autor ya citado, sacerdote católico y psicoanalista, el curso que dicho autor dictara en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) sobre patología de lo religioso y apuntes de la Cátedra de Psicopatología Religiosa de la carrera de Psicología de la Universidad Católica del Uruguay.

²⁰ Ch. Odier, Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale, Neuchatel, 1947.

Vergote encara la psicopatología religiosa desde una perspectiva psicoanalista y siguiendo un esquema freudiano menciona cuatro funciones típicas de la salud mental:

- Capacidad de trabajar
- Capacidad de comunicarse (lenguaje)
- Capacidad de amar
- Capacidad de gozar

Estos caracteres distintivos de la salud psíquica no son netamente separables unos de otros, son cuatro dimensiones fundamentales de la existencia humana, y como tales se compenetran y se interrelacionan unos con otros.

Se pregunta Vergote si estos cuatro criterios de salud psíquica pueden extrapolarse a la salud religiosa. O, dicho de otro modo, si pueden servir para la construcción de una especie de psicopatología religiosa. Se responde, considerando que la religión, para ser sana, debe retomar la realidad humana del hombre y en este sentido no puede estar nunca desconectada de su realidad psíquica. La religiosidad es sometida, como por otro lado ya vimos, a la lógica de lo psíquico. La psicopatología religiosa por consecuencia debe basarse en la psicopatología general porque todo lo psíquico se halla integrado en la religión como en el trabajo y el amor.

Siguiendo el análisis de Vergote vemos que el número de cuadros de la psicopatología religiosa es limitado y coincide con los grandes síndromes de la psicopatología general, lo que no debe extrañar a nadie según lo que acabamos de decir. La obra de este autor, anteriormente citada, se dedica al análisis detallado de dos grandes neurosis de la religión: la obsesiva y la histérica.

Cada una de ellas, para este autor, hace referencia a una dimensión fundamental de la existencia y de la religión: la obsesiva moviliza la "dette" (falta), la culpabilidad mórbida, la angustia de culpabilidad religiosa, la ambivalencia religiosa, el perfeccionismo, el ritualismo, el legalismo, los sacrificios-mutilaciones, etc..

La histeria pone en movimiento el deseo religioso que, aunque reprimido, retorna en las distorsiones religiosas históricas y en ciertos misticismos.

La psicopatología religiosa de Vergote se mueve alrededor del tema del deseo. Este tema ocupa un lugar de privilegio en la obra freudiana y en la lacaniana. Freud nos habla sobre todo del aspecto pulsional del deseo; Lacán lo magnifica poniéndolo en una estructura de campo simbólico, el lenguaje.

Nótese que el término alemán usado por Freud, que se traduce deseo, es el de WUNSCH, que significa más bien "aspiración" hacia una cosa que no se tiene (se aspira a ser feliz, por ejemplo).

Recordemos que Freud en "El Porvenir de una Ilusión" nos dice que la religión es una ilusión basada en un deseo (esencialmente el deseo de un poder protector). Pero existe la mística, que es deseo del Otro, que Freud no tuvo en cuenta, ya que tomó la religión sólo como un conjunto de "dogmas y creencias". Lacán diferencia un deseo de necesidad y de demanda; e inserta el deseo en la estructura del lenguaje (podríamos decir deseo de diálogo, de relación).

En base a esto, Vergote define el deseo como la aspiración a llenar un vacío y la fuerza que empuja a conquistar el objeto del cual uno espera que suprima esa sensación de sentirse carente, otorgando la calma, la plenitud. Esta definición, además de expresar que carencia y deseo van siempre juntos, hace referencia a lo que llama "la posición oral del deseo". Aclarémosla:

Por la naturaleza misma del ser corporal que somos, la primera carencia, insistente, que sentimos -y que continuamos sintiendo- es el hambre y la sed (el trauma del nacimiento como primera carencia hace también referencia a una carencia con respecto a la madre).

El seno materno o su sustituto, como lo decía Freud, es el primer objeto de placer y de plenitud. Esta primera experiencia de carencia y saciedad imprime en el psiquismo una marca que el psicoanálisis ha llamado oralidad. Sería, para Vergote, el deseo religioso, también una "búsqueda materna" y la mística, la dimensión paradigmática de este deseo, deseo de unión con Dios.

Concluye, Vergote, con sus cuatro criterios fundamentales del deseo religioso:

- La religión pertenece al orden del deseo (Freud).
- Es deseo de Otro (distinto a mí).
- Este otro debe ser llamado por su nombre (Lacán).
- El deseo religioso implica la experiencia de una falta.

4.B. La histeria y lo obsesivo

En base a estos criterios la religión puede ser falsa en dos modos:

Hipotrofia del deseo religioso:

La religión suprime el deseo, el elemento de goce y pone el acento en el deber. Es la religión obsesiva: se quiere excluir todo elemento personal en la relación con Dios y los demás.

Quitando la posibilidad de gozar de la relación con Dios y de la vida, la religión se enluta, se viste de negro, religión de culpa, de Super-Yo, de Ley, de Dios-Ley.

Abrimos un paréntesis diciendo que la mayor parte de las posiciones freudianas con respecto a la religión, se refieren a este tipo de religión neurótica; sólo en "El Porvenir de una Ilusión" encara, aunque en forma limitada, la perspectiva del deseo.

Hipertrofia del deseo religioso:

Aquí, por el contrario, el goce, el aspecto subjetivo es de tal modo buscado que se desconoce la falta, y desconociéndola no se reconoce ni se nombra a Dios. Estamos en el registro de lo imaginario, del narcisismo especular. Es la religión histérica y la del misticismo.

En esta psicopatología religiosa hay un deseo humano, erótico (edípico sobretodo) frustrado y sustituido por el deseo religioso.

Es interesante aquí, un apartado clínico con respecto a estas dos "neurosis religiosas". Vergote reporta en su libro un caso clínico de obsesión religiosa:

Es un hombre de 40 años, con título universitario, soltero, que lleva una vida profesional muy activa, demasiado activa. Sufriendo fuertes dolores de cabeza y trastornos intestinales. Consulta a varios especialistas que al final recomiendan una terapia.

En el proceso terapéutico relata que desde hace años se siente torturado por la angustia de no cometer "pecados mortales". Por períodos se confesaba todos los días, a veces dos veces por día, felizmente también el sacerdote lo derivó a un terapeuta. De todo se hace dudas torturantes de posibles pecados. Las ideas de orden sexual dominan sin embargo el cuadro. El simple hecho de mirar a una mujer que le agrada, le resulta un gran pecado y a veces en la misma misa no pasa de la confesión a la comunión por temor a que en ese breve intervalo haya cometido algún pecado.

De los síntomas obsesivos clásicos se destacan las dudas, la tendencia a la verificación, ritos, etc.. Lo que interesa destacar en este trabajo es como la obsesión puede tomar una forma religiosa, entonces la culpa

obsesiona al hombre y la verificación y el ritualismo dominan la vida religiosa. El rito, que para el creyente es una práctica simbólica que le permite una verdadera comunicación con lo sobrenatural, se transforma en ritualismo permanente e interminable.

Domina, en este trastorno de la religiosidad, la culpabilidad, y hasta el mismo rito de la confesión, hoy llamado sacramento de la reconciliación, no tranquiliza al escrupuloso. Se pone el acento en la ley y en la transgresión.

La ambivalencia afectiva, típica del obsesivo, se traslada a Dios y a la institución religiosa. Clínicamente esto se expresa en conductas y pensamientos insólitos: mirando el crucifijo se imaginan a Jesús desnudo, en el momento de la Comunión les asalta la idea de morder el cuerpo de Cristo, quisieran vociferar contra Dios y la Iglesia, etc.

Es raro que la neurosis religiosa de culpabilidad se instale en la niñez. Generalmente se anuncia en la infancia a través de algunas representaciones religiosas un poco exageradas y en conductas ritualistas, afirmándose en la pubertad y en la edad adulta.

Los neuróticos obsesivos religiosos son muy crueles, a su vez, en sus juicios frente a los demás creyentes. Toleran muy mal los otros credos así como el cambio en las formulaciones doctrinales o en los ritos. Cualquier cambio al "sistema" les parece un sacrilegio porque les hace aflorar sus dudas obsesivas.

Como la histeria es menos circunscrita y más móvil que la neurosis obsesiva, se hace más difícil de describirla clínicamente. Lo haremos siguiendo una lista de ítems:

1- La identificación especular, la dramatización y el teatralismo se ven en la ostentación y exhibición de los sentimientos religiosos de ciertos grupos o personas. Santa Teresa de Ávila decía sentir repugnancia por este tipo de ostentación tan común en el misticismo renacentista. Por otro lado, esta religiosidad exige la imitación de modelos en forma pedestre.

2- El fantasma del rechazo: Vergote cita el caso de una mujer histérica, analizada por él, que se volvió no creyente a partir de los 17 años al comprender la imposibilidad de una unión exclusiva y "excluyente" con Dios. Si Dios incluye a los otros, ella se siente excluida. Dios funciona como un parche que tapa la ruptura de la entrada del tercero.

3- El lenguaje del cuerpo. Cuando la estructura histérica de la persona ha sido suficientemente confirmada se pueden interpretar los famosos fenómenos de los estigmas como síntoma histérico.

4- Conversiones religiosas exaltadas que más que amor a Otro es simple fascinación narcisista y mágica de la propia afectividad.

5- La idealización, tan típica en la histeria, se da con respecto a sacerdotes y líderes religiosos.

6- El deseo religioso hipertrofiado crea entonces fenómenos tales como las visiones, apariciones, voces, posesiones y delirios religiosos; que nos obligan a un buen diagnóstico diferencial con ciertas experiencias no patológicas de tipo extraordinarias. La Iglesia Católica u otras instituciones religiosas, pueden pedirnos un peritaje técnico al respecto.

Para este diagnóstico diferencial, las impresiones subjetivas del sujeto son de poco valor si nos atenemos a las grandes similitudes que existen entre las experiencias místicas verdaderas y la de los enfermos gravemente histéricos, delirantes o intoxicados con alucinógenos (ver más adelante un interesante estudio de Henri Ey).

Un criterio objetivo lo da la misma Iglesia Católica que, en una posición casi obstinada y frecuentemente en oposición a una rápida fascinación por lo maravilloso, ha desconfiado siempre de estas impresiones subjetivas a la hora de acordar una significación a fenómenos extraordinarios, físicos y psicológicos.

Benito XIV que ha consagrado una inmensa obra crítica a la beatificación de los santos, basa ésta en una vida de acuerdo con la fe profesada, donde haya virtudes heroicas y ejemplares, restando importancia a los fenómenos extraordinarios (visiones, estigmas, etc..).

En la clínica un elemento de capital importancia es el discurso del sujeto. Habría, según Vergote, una ley clínica general: es patológico aquel discurso religioso que pretende sustraerse a las leyes universales que rigen a todo hombre. Frente a los fenómenos particulares como las visiones, estigmas, etc., y otras alteraciones es necesario incluirlas en las leyes universales antes señaladas y no considerarlos de antemano como hechos sobrenaturales. Pero tampoco debemos considerarlos como hechos necesariamente patológicos. Debemos cuidarnos, para terminar, del doble prejuicio de calificar rápidamente de "sobrenatural" o de "patológico", es decir, de dejarnos fascinar por lo maravilloso o juzgar anormal de antemano una experiencia inhabitual.

4.3. Adhesión a lo religioso de la constitución epileptoide

Desde otra perspectiva, tratemos de encontrar la base de la adhesión a lo religioso de los epilépticos.

Minkowska²¹ en una investigación, comparando dos familias, una originada en un epiléptico y la otra originada en un esquizofrénico, sacó las siguientes conclusiones con respecto a la afectividad de los epileptoideos: "Se trata de una afectividad concentrada, condensada, recogida, viscosa, que se adhiere a los objetos del ambiente y no se separa de ellos tan fácilmente como lo exigen las variaciones del medio; no sigue ya el movimiento de éste y está, por así decirlo, siempre en retardo. El epileptoide es un ser afectivo por excelencia (lo que le distingue del esquizoide), pero esta afectividad es viscosa y carece de movilidad".

"Experimentando dificultad en vibrar al unísono con las personas (como lo hacen los sintónicos), estos individuos de preferencia fijan su afectividad en las agrupaciones (como la familia y el país), así como en ideas de orden general de matiz sentimental o místico (como la paz universal, la religión); en sus relaciones con sus semejantes falta la nota individual, en cambio predomina la apreciación moral; se conducen así, sin darse cuenta de ello, como portadores de una misión moral y a veces religiosa".

Y cuando intentó describir la esfera individual se expresó así: "Son lentos y amortiguados; se atrasan en los pormenores y pierden de vista el conjunto; el cambio y las cosas nuevas no los atraen; aman lo que dura y lo que es estable; son trabajadores pero tienen poca iniciativa y no crean nada nuevo; en cambio, conservan con piedad las tradiciones y representan el factor estable y conservador, en el buen sentido de la palabra".

Este análisis fenomenológico de la Minkowska nos resulta útil en la comprensión de las preocupaciones religiosas de los epilépticos.

4.D. Experiencia mística y delirio místico

²¹ E. Minkowski, "La Esquizofrenia", PAIDOS, 1980.

Con Vergote hemos profundizado en clave dinámica la forma neurótica de la religiosidad. Cabe abrir el campo a las psicosis. En un manual de psiquiatría de 1943²², se lee con respecto al delirio místico, "desde todos los puntos de vista esta forma delirante se presta a discusión con los profanos y por ello el psiquiatra debe proceder con gran tacto antes de formular su diagnóstico. Aquí, como siempre, de lo sublime a lo ridículo hay solo un paso". Para alcanzar "con tacto" este diagnóstico nos ayuda Seglás, un clásico, que nos dejó una exquisita semiología de los delirios religiosos en el "Trait de Pathologie Mentale du Ballet" (1903). En este extenso trabajo, comienza aclarando que el delirio místico no corresponde a una forma mórbida especial, sino que al evaluar el comienzo, la evolución, las características clínicas y psicopatológicas y los síntomas concomitantes se lo debe valorar incluyéndolo en las formas mórbidas conocidas. Luego nos hace recorrer la nosografía de la época (no tan distinta de la actual) con su forma de producción delirante en relación a lo religioso. Describe las ideas de condenación y posesión de los melancólicos. Las ideas de posesión demoníacas de los delirios sistematizados, patías, son clasificadas por Seglás en externas (el demonio es situado fuera del sujeto), internas (el demonio "habla" dentro del sujeto) y de transformación (para estos delirantes el demonio es el sí mismo). Al lado de las demonomanías describe las teomanías (posesión divina) que pierden el carácter persecutorio para entrar en lo megalomaniaco. Refiere que en algunos pacientes coexisten las demonomanías con las teomanías.

Los "alienados razonantes" (trastornos de la personalidad), "sin presentar ideas delirantes netamente formuladas", dice Seglás, "se pueden caracterizar por su exaltación mística, la exageración de sus prácticas religiosas en sujetos con excesivos escrúpulos; se lanzan al estudio de lo maravilloso con un lenguaje, prácticas cabalísticas, atuendos especiales, afiliaciones a sectas religiosas o filosóficas bizarras, se transforman en apóstoles, se automutilan para ganar el cielo y no rechazan el cometer crímenes dictados por su fanatismo convencidos de cumplir una misión divina".

Los débiles pueden presentar, para Seglás, episodios delirantes con temática religiosa donde "encontraremos el sello de la puerilidad y la estupidez".

También observa frecuentemente en los paroxismos delirantes epilépticos, la temática religiosa. Estos delirios los caracteriza por su comienzo brusco, su incoherencia, el carácter onírico, la presencia de alucinaciones, la finalización tan brusca como el comienzo y la amnesia consecutiva.

Encuentra también en los histéricos fenómenos de delirio místico. Además de la presencia de las características fundamentales del estado mental histérico descrito por Janet (desdoblamiento, alternancia de los estados de conciencia, la puesta en juego de elementos inconscientes), pone en evidencia el hecho que, dada la sugestionabilidad de estos pacientes, ofrecen un terreno adecuado para el contagio, y entre ellos son frecuentes las "epidemias" de delirio religioso.

Termina su descripción mencionando las ideas místicas de la Parálisis General, caracterizadas por su forma megalomaniaca, pueril y extravagante, y los delirios místicos de causa tóxica.

El delirio místico nos abre la investigación a la experiencia mística y a su diferencia con aquél. Para este tema, nuevamente un estudio de Henri Ey es clarificador. Lo extraemos de su "Trait des hallucinations". La alucinación fue un tema que lo "fascinó" desde los primeros años de psiquiatra, por ser el "misterio en el que se transparenta el milagro de la percepción". Ey en uno de los capítulos quiere llegar a una distinción entre la experiencia psicodélica y la experiencia mística. Encuentra la solución del dilema en un análisis existencial de los fenómenos.

"Todos los místicos", dice Ey, "sea en su técnica, sea en su teología dan el primado a un oscurecimiento de la vida psíquica, la necesidad de 'vaciar las profundas cavernas de los sentidos' (San Juan de la Cruz). De donde las expresiones que surgen sin cesar para expresar estos símbolos son 'noche', 'tinieblas', 'oscuridad', 'sombra', 'vacío', etc.. Sería como un retraer los investimentos libidinales

²² E. Mira y Lopez, "Manual de Psiquiatría", 1943.

de la realidad y del uso de la razón que da comienzo a la experiencia mística". Más adelante refiere que sería como una suerte de estructura negativa que preludia la unión con Dios (estructura positiva). Con respecto a esta última los místicos la refieren (con gran consenso entre muchos de todas las épocas y religiones) con imágenes de 'fuego', 'matrimonio divino', 'extrema felicidad en la pasividad total de la ciencia infusa'.

Ey sigue: "No podemos que constatar que estas referencias a estas experiencias de los místicos sean absolutamente idénticas en las expresiones vivenciales, a las experiencias delirantes o a las experiencias psicodélicas. En consecuencia, la comparación 'punto por punto' de una tela fantástica de un pintor que hace lo fantástico y de una producción delirante de un esquizofrénico que es lo fantástico, amenaza necesariamente con identificarse, pero los métodos más rigurosos que tienden a tomar los movimientos dialécticos de su producción, consagran, al contrario, las diferencias estructurales de su forma de creación". Hay que colocarse, dejando el puntillismo, en una perspectiva más dinámica: la de la trayectoria existencial del místico o del drogado.

Ey pasa reseña a estudios que intentaron llegar a este diagnóstico diferencial en base al EEG y al test de Rorschach. La única diferencia se da en el EEG, que mientras en el éxtasis eidético artificial (LSD o cannabis) aparece una sincronización neurótica cortical rápida, en el éxtasis místico (sectas yoguis, monjes zen) se ve una sincronización neurótica lenta. Ninguna de las dos presenta otras alteraciones electroencefalográficas. Concluye Ey, que el primero llama a un estado de exaltación y el segundo a un estado de adormecimiento.

Este completo estudio de Ey trae además un catálogo de características del estado de conciencia místico elaborado por Pahnke en 1963. Los ítems son 9:

- 1- Unidad interior y exterior del estado de conciencia sin pérdida de la conciencia.
- 2- Trascendencia del tiempo y del espacio.
- 3- Estado espiritual positivo, profundamente sentido.
- 4- Sentido de lo sacro.
- 5- Objetividad y realidad.
- 6- Estado paradójal.
- 7- Inefabilidad.
- 8- Carácter transitorio.
- 9- Efectos persistentes sobre el comportamiento y las actitudes de la conciencia.

Vistos desde este ángulo se concluye la similitud entre ambas experiencias (psicodélica y mística).

Entonces Ey afirma: "La diferencia está, como indica el último criterio de Pahnke, en el sentido y en la función de estas experiencias en la existencia.

Y en este sentido debemos diferenciar en primer lugar las "técnicas" preparatorias y operatorias. En todos los místicos asistimos a un largo trabajo ascético de purificación y desapego, largos ejercicios espirituales, innumerables pruebas y tormentos que debe pasar el alma. Ey comenta: "Se trata de una paciente metamorfosis..., las visiones de Santa Teresa nunca fueron revelaciones fulgurantes, sino piedras preciosas laboriosamente talladas por un largo trabajo de experimentación espiritual y ejercicios de purificación".

El otro hecho fundamental que marca la diferencia es la fecundidad de la experiencia mística. Vemos en los místicos una fuente de obras bien hechas.

Ey insiste, con Ajuriaguerra, en no "psiquiatrizar" estas experiencias espirituales, "pues si bien ellas tienen con las experiencias psicodélicas un radical común, se separan con el movimiento mismo de la ascesis y la contemplación o, si se quiere, de la sublimación".

4.E. El espíritu sectario (una patología comunitaria)

Para este tema he desechado el título de "Las sectas" como al programar el trabajo fue pensado, ya que este término viene usado por las iglesias tradicionales cristianas, justificadamente o no, para denominar a los movimientos religiosos libres. De esta forma queda ampliada la posibilidad de entender este tipo de patología comunitaria en el marco de cualquier institución, religiosa o no, que en mayor o menor grado la puede desarrollar.

Cuvelier (ob. cit.) enumera algunos atributos del espíritu sectario:

- 1- Separación del ambiente y rechazo para utilizar criterios humanos de discernimiento.
- 2- No utilización de un espíritu crítico.
- 3- Creencia en un discurso o sistema más allá de toda referencia crítica.

Agregamos la neta distinción entre perteneciente o extraño al grupo y el prejuicio. Zunini (ob. cit) dice a este respecto: "Existe un juicio desfavorable anterior a todo examen, que incluso exime de ese examen mediante la remisión expeditiva a juicios previamente dictaminados y difundidos en el grupo y hechos, de ese modo casi intangibles".

Th. Adorno y col.²³ realizan un estudio donde podemos encontrar el perfil psicológico de las personas proclives a grupos de gran tendencia sectaria: "una sujeción a los progenitores que disfrazaría una rebelión íntima; la clasificación de los demás hombres en dos únicas categorías, buenos y malos; la intolerancia de la ambigüedad, es decir, la incapacidad de admitir situaciones complicadas y mal definidas; el atribuir a causas externas lo que corresponde al ámbito de la decisión personal; la preservación de un orden social, cualquiera que él sea; un ciego espíritu de disciplina".

Cabe concluir que el espíritu sectario en los grupos religiosos podría ser el resultado de carencias psicológicas de los componentes.

²³ Th. Adorno and col., *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

V. ASPECTOS PRÁCTICOS

5.A. Distintas actitudes del paciente y el terapeuta frente a lo religioso

Hemos dejado para el último capítulo, el abordaje de los aspectos prácticos del tema que hasta ahora hemos tocado sólo en forma teórica. Justifica terminar así el trabajo, situaciones concretas que llaman la atención, referidas a las terapias cuando abordan aspectos religiosos de los pacientes, y al trabajo pastoral de las instituciones religiosas en lo que respecta a los aspectos psicológicos de su feligresía.

Lovinger²⁴ pone en evidencia el hecho de que el 30 % de los pacientes psiquiátricos en los EE.UU. consultan por primera vez consulta a una persona comprometida en lo religioso, y de éstos el 20 % no pasan a psiquiatra. Por otro lado, afirma que en EE.UU., el entrenamiento general de los terapeutas, en las distintas áreas, ha sido encarado en forma secular, racional, liberal, basado en las ciencias naturales. Revisando los textos de introducción a la Psicología, el autor encuentra que se ignora totalmente el tema religioso o se lo menciona en forma esporádica y muy pobremente. Encuentra que dentro de los grupos académicos (los menos religiosos de EE.UU.) el grupo psicológico es el menos religioso. A pesar de que las raíces de la psicología están en la religión y en la filosofía, las tradiciones religiosas son vistas como incompatibles con la ciencia y con las humanidades. Lovinger enumera las ideas cardinales de esta incompatibilidad así:

1- La afirmación religiosa de la existencia de realidades no materiales, chocan con el énfasis científico y su método.

2- El sustento que la religión pone en la creencia y en la fe, no concuerda con el énfasis científico puesto en la curiosidad y en la interrogación.

3- La aceptación de fuentes intuitivas, no racionales va en contra del procedimiento científico racional.

Esta situación hace que se dé un fenómeno de contraste entre pacientes con sentimientos religiosos importantes y terapeutas indiferentes y desinformados.

Lovinger sigue opinando que los terapeutas deben tener clara su posición frente a lo religioso, ya que esto les permitirá, liberarse de sus restricciones y déficits de información, ayudar mejor a su paciente. Sistematiza su análisis - describiendo las actitudes típicas de los terapeutas frente a lo religioso, esquematizándolas así:

1- Terapeuta no religioso

- a- indiferente
- b- contrario
- c- el que fue religioso

2- Terapeuta religioso

- a- no "convertido"
- b- "convertido"

²⁴ Lovinger, "Working with religious issues in therapy". Este texto fue trabajado en lectura grupal en el ámbito del CEIP (Centro de Estudios e Investigación en Psiquiatría Henri Ey) en el primer semestre de 1988. Se aclarará en que momentos nos referimos a este autor directamente o a las reflexiones de este trabajo.

No nos detendremos en la descripción detallada que Lovinger hace de cada una de estas actitudes, sino para poner en evidencia algunos conceptos que llaman la atención. El primero, es la similitud que encuentra entre el terapeuta contrario a lo religioso y el que lo fue. Encuentra un telón de fondo de resentimiento, agregándosele al segundo tipo un residuo de amargura y de cierta culpa. Otra consideración clave es que una actitud de fondo fuertemente antirreligiosa puede indicar experiencias no resueltas (a nivel de identificaciones parentales) lo mismo que una actitud extremadamente a favor.

Veamos como describe a los terapeutas religiosos. Lovinger distingue los convertidos de los no convertidos. La conversión es un concepto religioso, que expresa un cambio trascendental en la vida de un individuo con el encuentro de determinada religión.

Estudiantes en entrenamiento para ser psicoterapeutas, religiosos, demostraron, en un estudio realizado por Willams y Kremens en 1974, tener un puntaje más alto que sus colegas no religiosos en escalas preparadas para evidenciar tendencias al dogmatismo. Era de esperarse este resultado; pero, en el mismo estudio, en base a cuestionarios de múltiples respuestas hecho a los pacientes de estos estudiantes, se demuestra que los no religiosos eran más directivos en la terapia, y los pacientes de los religiosos se sintieron más comprendidos en sus vivencias; cosa aparentemente contradictoria.

En el grupo de trabajo del CEIP se reflexionó sobre este fenómeno, concluyendo que, por un lado, el grupo de terapeutas religiosos acostumbrados a moverse en un ambiente hostil a sus ideas, a defenderse en sus convicciones se hace más tolerante a las ideas de los otros. Y se vio que otra característica que los distingue y que podría haber contribuido al resultado de este estudio norteamericano, es el hecho de que el terapeuta religioso es consciente que su creencia se mueve en el ámbito de lo subjetivo, mientras que el no religioso puede absolutizar su afiliación a una escuela de psicoterapia funcionando muchas veces como si esta doctrina fuese "la verdad objetiva".

Los terapeutas convertidos forman un grupo especial. En ellos, se acentúa el dogmatismo en los primeros años de conversión y con él, el peligro de inmiscuir su vivencia personal en la terapia. El Dr. Casarotti, en el grupo de lectura ya mencionado, afirma que en esos momentos la creencia, que es energía libre que en el plano del "ello" rápidamente se identifica con aspectos sádicos, orales, etc..

Rodríguez Amenábar²⁵ es también consciente de la importancia que el terapeuta no sea indiferente al hecho religioso, sino que más bien lo integre en su trabajo analítico. Se basa en el hecho de que "el lenguaje de lo religioso, a nivel de interioridad está constituido por multitud de imágenes, que no son ajenas a la persona del que cree, sino que son esa misma persona en un modo concreto de ser tal. En la conducta expresiva de lo religioso combinan la 'intención religiosa específica' y las 'fantasías' de cada uno, como en cualquier otra conducta humana". Concluye este concepto dando una buena pauta para el trabajo científico: "Nosotros (terapeutas) nos quedamos con la fantasía, con la ambición de poder llegar a establecer cuáles son las imágenes que más corrientemente se mueven en la conducta que expresa lo religioso, y la dinámica de fondo que las sostiene".

5.B. Sacerdotes, pastores y rabinos frente a la psicología

En la historia universal encontramos a los sacerdotes de todas las religiones como personas a las cuales se podía recurrir en busca de consejo y ayuda. Esta ha sido una necesidad universal desde la antigüedad del hombre. Los antiguos sacerdotes babilonios, egipcios y asirios mezclaban su trabajo estrictamente sacerdotal con el oficio de la Consejería. El grupo Asclepeion de Epidauró, en Grecia, mezclaba las prescripciones de orden médico con las de orden psicológico y religioso. Esa tradición la continúan los sacerdotes de Esculapio, en la antigua Roma. En la era cristiana el papel de consejero lo asumen los ermitaños, monjes y religiosos.

²⁵ Rodríguez Amenábar, *Metapsicología y hecho religioso*, 1979 EUDEBA, Buenos Aires.

Al nacer el Psicoanálisis pudo pensarse que la función consejera y "psicoterapeuta" del sacerdote tocaba a su fin, pero no fue así. El mismo Freud en el prefacio al libro de Oscar Pfister (1913) admite la posibilidad de que el sacerdote utilice la técnica psicoanalítica y así muchas veces pueda obviar la intervención del médico. Por otro lado, los papas, por ejemplo Pío XII (1956) y el Concilio Vaticano II, insisten en la formación psicológica de los sacerdotes. El decreto sobre la formación sacerdotal "Optatum Totius", Número 19-22, dice explícitamente que se forme a los seminaristas en las ciencias "pedagógicas, psicológicas y sociológicas".

En los EE.UU., desde 1954, existe la "Academy of Religion and Mental Health", a la cual se han adherido millares de sacerdotes católicos, médicos, psiquiatras, pastores protestantes y rabinos. Son decenas las publicaciones de esta institución sobre el tema.

El estudio específico del psicoanálisis freudiano atrajo a muchos sacerdotes, pastores y rabinos que comenzaron a estudiarlo en profundidad (en este trabajo hemos utilizado muchos conceptos de A. Vergote, sacerdote y psicoanalista).

Más tarde fueron muy bien acogidas en estos ambientes las terapias humanistas, la de Carl Roger, la junguiana y el conductismo.

Sin embargo los sacerdotes, pastores y rabinos, en general, se dedican a lo que podríamos llamar un servicio de "Consejería", haciendo una clara distinción con las psicoterapias. Mucho se ha dicho sobre la distinción entre Consejería y psicoterapia. En un libro del psicólogo colombiano Rafael Prada ("Terapia a su alcance"), dedicado a dar nociones de psicología a sacerdotes católicos, se especifica a este respecto, que el término "consejero" es asimilable al término inglés "Helper", es decir, el-que-ayuda. Así el proceso del counseling (consejería) ser a un proceso de ayuda, es decir, una relación en la que una persona más competente (asesor, psicólogo, sacerdote o educador) ayuda a otra (cliente, paciente, fiel o educando).

A modo de conclusión, podríamos decir que el trabajo de Consejería que durante siglos vinieron desarrollando sacerdotes, pastores, rabinos, hoy se vio enriquecido por las nuevas escuelas de psicoterapia. ¿De qué modo? Estos líderes de las instituciones religiosas comprenden más el principio de aceptación, dejando de lado una concepción exclusivamente moralizadora que llevaba sólo a corregir, evaluar y condenar a las personas en busca de consejo. Se evita, gracias a este aggiornamento psicológico, caer en el reduccionismo religioso que aconsejaba sólo oración y penitencia como remedio a toda dificultad que el consultante traía. El sacerdote, pastor o rabino de este siglo sabe que debe aclarar, orientar e iluminar al consultante para que él tome una decisión personal, evitando el paternalismo que puede hacer que el proceso hacia la libertad se convierta en un proceso hacia la dependencia.

5.C. Utilidad de la religión en el proceso terapéutico

Cuántas veces en la consulta oímos decir a nuestros pacientes: "Doctor, desde que estoy conversando con el pastor y asistiendo a la `escuela dominical' estoy menos deprimida"; o: "Desde que vamos a la sinagoga los sábados, nuestra relación de pareja mejor mucho"; o: "Doctor, empecé a trabajar en el comedor infantil de la Parroquia y estoy menos angustiada"; y hasta cuestionándonos un diagnóstico de delirio místico, escucharemos: "Recibí un don de sanación por intermedio del Espíritu Santo y ya no necesito de Usted".

Estas afirmaciones, que son práctica corriente nos pueden poner la siguiente pregunta: La experiencia religiosa, ¿cura las enfermedades mentales?; o al menos esta otra: ¿Es un factor positivo en el proceso terapéutico? o ¿Es un bastón inconsciente que mientras está presente nos justifica afirmar una inmadurez psicológica?. Algunos autores también se hicieron estas preguntas...

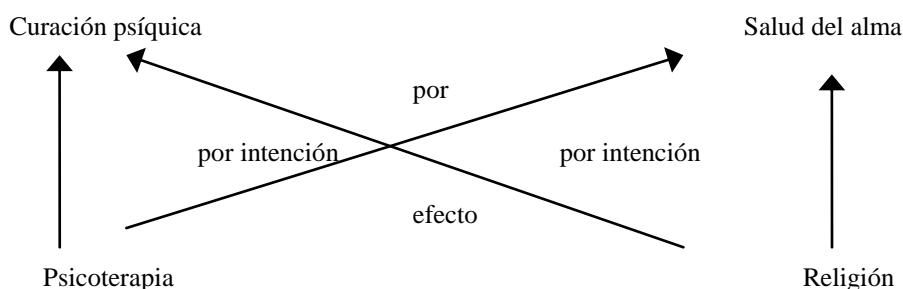
Henri Ey, en el Manual²⁶, junto con Mac Kenzie (1951) distingue "la religión legalista, prohibitiva y perfeccionista; la religión de dependencia, estructura neurótica de miedo a la libertad y de los conflictos; y

²⁶ Henri Ey, Tratado de Psiquiatría, 8o. edición, junio 1980.

finalmente, la religión del espíritu, en la que la creencia religiosa no es ni represiva ni disociadora, sino unificadora y sana".

Viktor Frankl²⁷ aborda el tema distinguiendo bien los objetivos de la religión y los de la psicoterapia: "El fin perseguido por la psicoterapia es la curación psíquica, el fin de la religión consiste en la salud (o salvación) del alma. Cuan distintos sean uno del otro estos dos fines podría deducirse del hecho que el sacerdote en ciertos casos luchará por la 'salud' del alma de su creyente, aun exponiéndolo conscientemente a aumentar en éste las tensiones emocionales, y no hará nada por evitárselas, ya que primariamente y ante todo al sacerdote no le mueve motivo alguno psicohigiénico; la religión es algo más que un simple medio de evitar a la gente úlceras de estómago. Ahora bien, por más que la religión sea, según su intencionalidad primordial, ajena a toda curación o profilaxis de tipo médico, sucede que en sus resultados, y no según su intención, produce efectos psicohigiénicos e incluso psicoterapéuticos, al originar en el hombre un sentimiento de alivio y anclarle en algo que no ha podido hallar en otra parte, a saber, en la trascendencia, en el Absoluto".

En definitiva, éste es su esquema:



Con Frankl nos queda claro una neta distinción en los objetivos que debe guiar nuestro trabajo (sea psicoterapéutico o de Consejería a espiritual o religiosa). Los efectos pueden ser los mismos por distintos caminos.

Frankl pone en guardia contra un peligro, algunos terapeutas esperando efectos benéficos de la religión del paciente, intentan provocarla en forma autoritaria: "La verdadera religiosidad", dice, "puesto que es existencial, ha de llegar también a un punto en que brote espontáneamente. Jamás un hombre ha de ser apremiado a ello. Podemos pues afirmar lo siguiente: A una auténtica religiosidad el hombre no puede ni ser impulsado por un Ello ni apremiado por un médico".

Se podría decir lo mismo de algunos terapeutas, que conscientemente o no, están convencidos de que la salud mental es asimilable al ateísmo, y no dan por curados a sus pacientes mientras quede un atisbo de religiosidad en ellos.

Conclusión: las cosas no están todavía claras. Se impone, en este aspecto, una tarea de seguimiento, realizada por un equipo multidisciplinario e ideológicamente pluralista que con rigor científico lleve a cabo la tarea de contestar la pregunta fundamental que encabeza este sub-capítulo: "La Religión, ¿es un hecho positivo en el proceso terapéutico?".

5.D. Metamorfosis del fenómeno religioso o religiosidad canalizada fuera de la religión.

Muchos autores se interesaron por este fenómeno actual. Erich Fromm²⁸, piensa que es necesaria una religiosidad sana en la vida de los no-creyentes y así se expresa: "...el problema de la religión no es el

²⁷ Viktor E. Frankl, La presencia ignorada de Dios, Psicoterapia y religión, 1986.

²⁸ Erich Fromm, Psicoanálisis y religión, 1961.

problema de Dios, sino el problema del hombre... Algunos del los `ateos' más ardientes dedican su vida al mejoramiento de la humanidad, a actos de fraternidad y amor, y dan muestra de fe y de una profunda actitud religiosa. Centralizar la discusión religiosa en la aceptación o negación del símbolo Dios, cierra el camino al entendimiento del problema religioso, como problema humano, y evita el desarrollo de esa actitud humana que puede llamarse religiosa en el sentido humanista”.

También está convencido de que esta religiosidad de "los no-creyentes", puede dar muestras de patología sectaria y se ejemplifica con el Stalinismo y el Nazismo.

Saurí (ob cit) es también de éste parecer: "La religiosidad, en tanto envoltura sin núcleo vivo, bien puede transformarse, y lo hace muchas veces, en una modalidad social o personal de autoengaño o de falsa conciencia".

Fromm (ob. cit.) termina su libro con una llamada a todos los hombres a vivir una religiosidad común basada en la negación de la idolatría (que según su línea de pensamiento, es todo lo que puede hacer al hombre menos libre): "...podremos unirnos en una firme negación de la idolatría, y quizás hallar en esta negación una fe común más que en las declaraciones afirmativas acerca de Dios. Indudablemente, hallaremos más humildad y amor fraterno".

No conscientizar nuestra religiosidad conlleva un grave peligro, del cual Frankl (ob. cit.) previene: la reaparición de una fe reprimida, en forma desfigurada e infantil, en la superstición, en doctrinas científicas cargadas de dogmatismo, en los despotismos y en fenómenos tan difíciles de explicar como el fanatismo deportivo. Parafraseando a Freud, afirma: "En este sentido, muchas cosas de la situación cultural de nuestro tiempo nos merecerían, en efecto, el calificativo de `neurosis obsesiva de la humanidad', muchas, excepto una: precisamente la religión".

También Frankl, como Fromm, no define una religiosidad sana por la creencia o no en Dios. Para él, el hombre religioso es el que cree en la trascendencia de su conciencia y el irreligioso: "...por consiguiente, aquél que acepta su conciencia en la facticidad psicológica de ésta, el que ante este hecho prácticamente se detiene en lo mero inmanente, se para, por decirlo así, antes de tiempo. En efecto, considera la conciencia como una cosa última, como la última instancia ante la cual ha de sentirse responsable. Sin embargo, la conciencia no es el último `ante que' del ser responsable; no es una `ultimidad', sino una `penultimidad'". Añade, por otro lado, una definición de Paul Tillich: "Ser religioso significa preguntarse apasionadamente por el sentido de nuestra existencia". Una definición así supone dejar atrás una visión de Dios para el que sólo cuenta una cosa: que el mayor número posible de hombres crea en él, y ello además en la manera prescrita por una determinada confesión religiosa. Dice Frankl: "Sencillamente no puedo imaginarme un Dios tan mezquino".

De esto concluimos que el estudio de la religiosidad abre un gran panorama a la Psiquiatría Social que encontrará en ésta mecanismos psicopatológicos para comprender fenómenos que quizás, a simple vista, no refieren al tema. Pero, lo que es todavía más importante, ya fuera del plano psiquiátrico, es que estudios como los de Fromm, Frankl dan elementos de encuentro entre los hombres, que dejando atrás posiciones fruto de omnipotencias sectarias, se aprestan a descubrirse `humanidad una', más allá de sus creencias o no creencias.

OBRAS CITADAS

- ADORNO, Th., and col., The authoritarian personality, New York, 1950.
- ALLPORT, G. W., Pattern and growth in personality, 1961.
- BARTLETT, Fr., art.: Religion as experience, belief, action, 1950.
- BASTIDE Roger, Element de Sociologie religieuse, 1947.
- BERGSON H., Les deux sources de la morale et de la religione.
- BIBLIA, edición pastoral, Ediciones Paulinas.
- CARGNELLO, D., Del naturismo psicoanalítico a la fenomenología antropológica, 1961.
- CASAROTTI, H., Psiquiatría y Salud Mental, Rev. Relaciones No 42, 1987.
- CUVELIER, A., Psychiatrie et Religion, Encycl. Med. Chir., Paris, Psychiatrie, 37 888A 10, 2-1981.
- DACQU , E., Umwelt, Sage und Menscheit, 1931.
- DURKHEIM, E., Le forme elementari della vita religiosa, 1963.
- ECO, U., Come se faz uma Tese, 1977.
- EY, H., Tratado de Psiquiatría, 8o. ed., 1980.
- EY, H., La Conciencia, Madrid, 1o reimpresión, 1976.
- EY, H., Traité des hallucinations, Paris, 1973.
- FRANKFORT, H., Before Philosophy, 1954.
- FRANKL, V., La presencia ignorada de Dios, 1986.
- FREUD, S., Actos obsesivos y prácticas religiosas, 1907.
- FREUD, S., Totem y tabú, 1913.
- FREUD, S., El porvenir de una ilusión, 1927.
- FREUD, S., Moisés y el monoteísmo, 1938.
- FROMM, E., Psicoanálisis y religión, 1961.
- GRIEMBERG, C., Historia Universal, 1967.
- JAMES, W., The varieties of religious experiences, 1902.
- JENSEN, A., Mito y cultura en los pueblos primitivos, 1954.
- JUNG, C. G., Phsychology and Religion, 1938.

- JUNG, C. G., *Psicología y Alquimia*, 1941.
- KAPLAN Y SADOCK, *Compendio de Psiquiatría Dinámica*.
- KERENYI, K., *Der erste Mensch*.
- LEVY-BRUHL, L., *Les carnets*, 1952.
- LOVINGER, R., *Working with religious issues in therapy*, 1984.
- MAC MURRAY, *The structure of religious experience*, 1938.
- MAFFEI, J., *Neurosis y religiosidad*, *Revista de Medicina Psicosomática Argentina*, No. 21, 1970.
- MALINOWSKI, B., *Crime and custom in a savage society*, 1926.
- MATT & MATT, *Revista La Nación*, No. 1018, Buenos Aires, 1989.
- MEYER, L., *Historia de las ideas psiquiátricas*, *Manual de Psiquiatría de Vidal Alarcón*.
- MINKOWSKI, E., *La esquizofrenia*, 1980.
- MIRA Y LOPEZ, *Manual de Psiquiatría*, 1943.
- ODIER, Ch., *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 1947.
- OTTO, R., *Lo santo*, 1917.
- PIAGET, J. y INHELDER, B., *La psicología della prima infanzia*, en *Trattato di psicologia*, 1960.
- PRATT, J., *Religious Consciousness*, 1920.
- RODRIGUEZ AMENABAR, *Metapsicología y hecho religioso*, 1979.
- RODRIGUEZ AMENABAR, *Psicología y religión*, 1981.
- RUMKE, H., *Discurso al V Congreso Internacional de Higiene Mental*, Toronto, 1954.
- SAURI, J., *Psiquiatría, cultura y religión*, del *Manual de Psiquiatría de Vidal Alarcón*.
- SEGLAS, del *Trait de Pathologie Mentale du Ballet*, 1903.
- VERGOT, A., *Dettes et desirs. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*.
- ZUNINI, G., *Homo religiosus*, *Estudios sobre psicología de la religión*, 1977.