

# **PSICOTERAPIA Y RELIGIÓN:**

## **UNA PERSPECTIVA PSICOSOCIAL**

**Jaime R. Robert J.\***

Desde la perspectiva psicosocial, el influjo religioso en la práctica terapéutica en general, y su concreción terapéutica en particular, se nos presenta de manera inmediata, no como una cuestión de interés profiláctico ni tampoco gnoseológico o metafísico, sino ético ideológico, esto es, de construcción/disolución de la sociabilidad y la identidad sociopersonal históricamente posibles.

Lo que resulta pertinente a este nivel es determinar el sentido que en el interjuego de lo personal-conversacional-público, tienen el acto terapéutico y su articulación con lo religioso,

No obstante, en la medida en que nos referimos al objeto de la intervención terapéutica, no podemos menos que cuestionarnos psicosocialmente la validez de algunos postulados existenciales y normativos propios de los discursos religioso y terapéutico.

Para empezar, quisiera dejar sentada mi convicción de que la enseñanza religiosa en el hombre y la mujer occidentales contemporáneos constituye una cuestión de profunda raigambre que ningún saber de lo humano que se precie de ser serio puede ni debe eludir.

Así, si bien lo divino y lo diabólico -esquema significativo del acto teoterapéutico cristiano- como entidades, no constituyen principios explicativos o comprensivos del actuar humano, su construcción mental sí.

Las representaciones que sobre Dios y el o los demonios, lo sagrado y lo profano, lo terreno y lo ultraterreno podamos construir, y sobre todo de como tales ideas inciden en la cotidianidad de nuestras vidas es lo que constituye un fenómeno de significación psicosocial.

En segundo lugar, lo que interesa a la Psicología social del fenómeno religioso no está referido a su trascendencia metafísica, sino a su materialidad ideológica: En tanto

---

\* Profesor de la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica.

práctica de sujeto toda manifestación religiosa acontece en el campo de la acción comunicativa, justo ahí donde se realizan las transacciones simbólicas.

Lo religioso, en tanto práctica semiótica, se nos revela como efecto y condición de los procesos de constitución y fractura de la intersubjetividad históricamente posible.

Desde la perspectiva psicosocial, la cuestión a resolver es en qué medida las representaciones y vivencias religiosas potencian o debilitan la autodeterminación personal y su compromiso con formas de interdependencia fraternizante, y no en juzgar sobre la validez metafísica de tales representaciones.

Esta premisa resulta válida no sólo para la experiencia religiosa, sino también para la práctica psicoterapéutica en general: La cuestión psicosocial con respecto al ceremonial psicoterapéutico está referida, no a su eficacia y peculiaridades técnicas, sino a su gestión emancipatoria y solidarizante o sojuzgante y egoísta a nivel de la intersubjetividad.

Ya articulando lo religioso con lo psicoterapéutico, el asunto psicosocial se conceptualiza en términos de en qué medida las representaciones y vivencias religiosas del analizando se constituyen en facilitadores u obstaculizadores de la autodeterminación personal y la responsabilidad social, e incluso, gira alrededor de asuntos como el de determinar hasta donde la incorporación de recursos como la oración o el conjuro en la terapia potencian en una u otra dirección.

En tercer lugar, cuando nos referimos a la significación de lo religioso en la actividad humana y a su influjo en la práctica terapéutica, estamos hablando de una cuestión polisémica que va desde la religiosidad sin dios, tal como las enseñanzas de Lao-Tse, hasta el fanatismo fundamentalista judeo-cristiano e islámico.

Resulta evidente entonces que distintos tipos y compromisos de fe religiosa tendrán también diverso significado en la existencia humana e influirán en multiplicidad de maneras la práctica terapéutica.

Finalmente, esta reflexión no puede realizarse hoy al margen de la polémica acerca de la modernidad y el sentido que reviste este debate en las peculiares coordenadas de nuestras culturas mestizas y formaciones periférico dependientes. No nos puede resultar indiferente que al hablar de lo religioso y lo terapéutico estamos haciendo referencia al encuentro de dos metarrelatos (Lyotard,1992) sustancialmente diversos en los dominios ontológico y gnoseológico aunque no necesariamente en el

performativo, siendo el psicoterapéutico una forma discursiva propia de las tecnociencias modernas de secularización y emancipación progresiva de la razón y la libertad, y lo religioso un relato más bien mítico de interconexión sacralizante de las experiencias.

Aún más, la misma lectura psicosocial de esta relación constituye ya un posicionamiento desde la modernidad y su metarrelatos analíticos y prospectivos, por lo que la reflexión del presente trabajo debe ser entendida en el marco de las prácticas y tradiciones modernistas, el sentido que la sacralización de la cotidianidad pueda tener en la dinámica de su sociedad de masas, la continua y diversa sucesión de satisfacciones y sufrimientos que experimentan sus sujetos y sus esperanzas y posibilidades de un "ir más allá del padre" (Freud, 1936).

Tradiciones como las indígenas, tan significativas en el escenario de la América mestiza, e incluso campesinas, no deben ser consideradas como referentes de esta lectura que requeriría de importantes reformulaciones no sólo en sus presupuestos utópico-emancipatorios sino en sus mismas posibilidades críticas.

Y sin embargo, el carácter híbrido de nuestras culturas y la naturaleza transitoria y siempre excepcional (Sonntag y Valecillos, 1980) de nuestra institucionalidad moderna, parecen demandar hoy una actitud menos esquemática, para la que no creemos estar debidamente preparados y con respecto a la cual solo podemos tomar nota y señalar sus incidencias ahí donde nuestro parcial enfoque nos lo permita.

Con estas salvedades, quisiera entonces delimitar aquí mis consideraciones a la significación que para el hombre y la mujer modernos tiene la religiosidad de tipo fundamentalista de tradición cristiana, y a su influjo en la práctica psicoterapéutica. por presuponer que es sobre este sujeto y desde esa veta religiosa que se proyecta el acontecimiento que hoy día en nuestras urbes identificamos más popularmente como teoterapéutico.

## RELIGIOSIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

La actividad humana es por naturaleza normativa, las reglas religiosas de la vida, que se inculcan desde la primera infancia, constituyen una de las principales fuentes en la construcción cotidiana de la realidad.

No tiene nada de trascendental que la gente perciba, piense, sienta y actúe según el Juego religioso de la vida, ni que experimente su desviación de las reglas que lo gobiernan, o la desviación de otros, como violación de preceptos sagrados, expresión de

prácticas satánicas o efecto de posesiones diabólicas, tanto más cuando la devocionalidad cristiana ha mantenido una actitud ambigua con respecto a las creencias en deidades perversas y al carácter de sus presuntas prácticas y seguidores.

Tampoco es de sorprender que las personas encuentren alivio y reconciliación en prácticas como la oración, la sanidad divina, la cristoterapia, la teoterapia o incluso el exorcismo.

Desde el punto de vista de las Ciencias Humanas modernas en general y del saber psicosocial en particular, el asunto a resolver es si esas representaciones y prácticas potencian, debilitan o atentan contra la autodeterminación personal y la responsabilidad social.

Y aquí es donde la Psicología social encuentra que tales estrategias resultan sumamente riesgosas, transitorias y contraindicadas.

Lejos de fomentar la flexibilidad yoica y su versatilidad y capacidad en la asimilación y acomodación al entorno o favorecer las prácticas de tolerancia y solidaridad, metas tanto de la medicina mental como de la hermenéutica humanística, los rituales cristoterapéuticos o teoterapéuticos tienden a potenciar el anclamiento, el desvalimiento y la incompetencia e incluso la hostilidad chovinista y xenofóbica.

Y es que las reglas religiosas de la vida están construidas, para el hombre moderno, sobre un trasfondo sincrético y animista, extraño a la organización analítico instrumental de la racionalidad moderna.

Pero además, en su forma cristológica y mariana, las reglas religiosas de la vida constituyen el prototipo de normas que fomentan la incompetencia interpersonal y reducen la autoconfianza adulta.

No obstante lo dicho, no debería ignorarse, por sus implicaciones en la autoconstrucción humanística históricamente posible, que también son constitutivas de estas reglas religiosas de la vida prácticas y actitudes que, como el sentimiento antiidolátrico del dios innombrable de Moisés, la discusión escolástica contra el determinismo celestial y en favor del libre albedrío y la reforma protestante, habrían de desempeñar un papel fundante en el despliegue mismo del humanismo renacentista -condición y efecto del pensamiento crítico-utópico moderno- y en la constitución decimonónica de las tecnociencias del hombre y su afán terapéutico.

Sus efectos sobre la vida contemporánea, entonces, dependerán en gran medida de la heurística liberal o fundamentalista con que se interpreten estas reglas religiosas de la vida.

Nuestra tesis es que, en su versión fundamentalista, misma que esperamos bosquejar en el siguiente apartado, estas reglas religiosas de la vida están en pugna con los valores del crecimiento personal y la responsabilidad social que animan tanto al pensamiento crítico-utópico como a las tecnociencias humanas modernas y a la práctica psicoterapéutica en particular.

Oposición que, sin embargo, enfrenta al hombre y a la mujer contemporáneos al dilema de que si bien no se sienten ya satisfechos con esta visión teológica de la naturaleza, aún no parecen estar preparados para confiarse en el enfoque pragmático-científico de la vida, cuando no es que no encuentran en éste la gratificación sustitutiva prometida o, lo que es peor, experimentan en los "tiempos postmodernos" un desgarramiento y vacuidad yoicos que reactivan nostálgicamente los engramas de bosquejos simbióticos de interacción, volubles al discurso religioso de la vida y en particular a los rituales arcaicamente comunitarios del neopentecostalismo y el movimiento carismático que el reaganismo y el Vaticano potencian a principios de los 80.

Y estas apreciaciones parecen especialmente correctas en un contexto que, como el nuestro, está signado por procesos de secularización refleja en yuxtaposición y entrecruzamiento con el misticismo mágico indígena y afro-caribeño y el catolicismo colonial. Los grandes movimientos de secularización decimonónica y su cristalización en instituciones políticas y culturales laicas deberán coexistir, o más propiamente refundirse, con hábitos "arcaicos".

Tal constituye, creemos, el fundamento anímico del enorme impacto que en la región tendrá el fundamentalismo cristiano a partir de los setenta, y en particular cuando a principios de los ochenta es fuertemente estimulado por la administración norteamericana de Ronald Reagan, el "Instituto para la Religión y la Democracia", como parte de una estrategia para enfrentar la crisis de gobernabilidad que, interpretan, existe en la región y asocian a una subversión profunda de los valores tradicionales, como resultado, entre otras cosas, de la alianza estratégica del comunismo con los movimientos de derechos humanos, reivindicación de las minorías y la llamada "Teología de la Liberación".

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO Y TEOTERAPIA

Portador de una visión cosmogónica teocéntrica, el fundamentalismo cristiano se nos presenta como una concepción arcaica (Campos y Rodríguez, 1985) en la que se igualan animistamente leyes naturales y morales, y se estructura una ética basada en la confrontación metafísica de poderes divinos y satánicos que semantizan todo el acontecer humano en sus diversas manifestaciones públicas, conversacionales y privadas.

La existencia humana se constituye así en el escenario de una confrontación trascendental, objeto o campo de batalla de fuerzas sobre las que no se tiene más albedrío que el de reconocerse en su impotencia y desamparo.

Salud y sociabilidad resultan dones de la gracia divina al sometimiento individual, en donde indicadores de tal gracia lo constituyen la ausencia de enfermedad física, y un sentimiento de feliz resignación organizado alrededor de una estructura yoica débilmente integrada en una moral estereotipada, un modelo simbiótico de interrelación, y una actitud de sumisión autoritaria y autopunitiva.

Así, los estados de zozobra, miseria, fracaso y toda suerte de incapacidades, pueden interpretarse como metas deseables ya que, al igual que al bebé hambriento se le ofrece el pecho materno, del mismo modo al hombre y a la mujer desvalidos se les promete la benevolencia y la ayuda omnímoda de Dios una vez aceptada su puerilidad e indefensión. Complementariamente, la competencia, la confianza en sí mismo, la eficacia y el sentimiento de orgullo por los logros personales son considerados actos de soberbia punibles.

Estas máximas se constituyen en normas de una práctica ritual de sanidad, o teoterapia, en donde merced al acto de sometimiento a la palabra del pastor, o del teoterapeuta en este caso, signo inequívoco de la aceptación del Nombre del Padre, el sujeto es liberado del influjo de fuerzas sobre-humanas malignas que quebrantan la salud física e introducen la discordia produciendo dolor y desdicha.

La práctica teoterapéutica moderna, o de salud divina, encuentra sus antecedentes más directos en los rituales de exorcismo del Santo Oficio contra la posesión demoníaca y la brujería en los propios albores de la modernidad. Conserva de él la regla constitutiva de que el ser humano es una entidad dual -eso sí, ahora reformulada en el trísmo cuerpo mente espíritu- compuesta por un cuerpo pecaminoso y un alma divina; el imperativo terapéutico de que la tortura del cuerpo constituye el camino más seguro de ennoblecimiento del alma y la norma regulativa de que el criterio diagnóstico para determinar una posesión es estrictamente el mismo para establecer una creencia: se

informa a partir del discurso del sujeto, esto es, por vía testimonial o mejor aún, en este caso particular, de confesión de partes (Szasz, 1968).

Eso sí, a diferencia de su precursor, la teoterapia abandona la consecuencia práctica de la hoguera como último recurso para lograr la salvación eterna del alma, única meta digna del ser humano.

## LA CRITICA PSICOSOCIAL DE LA TEOTERAPIA

Desde su fundador, Sigmund Freud, la práctica psicoanalítica ha tendido a demostrar, fehacientemente, hasta dónde, a nivel personal, la normativa religiosa de la vida se corresponde con una disposición caracterial del sujeto humano a conservar (y retornar a) vínculos infantiles aún en su vida adulta, y como las representaciones de Dios y de Satanás, constituyen la proyección disociada de la imagen infantil sobre la ambigua figura paterna.

Ahora bien, la Psicología social de orientación crítica -estructuralista o hermenéutica- no comparte las tesis freudianas sobre la determinación sociobiológica de dicha actitud, que recrean, desde coordenadas antropológicas, el mito bíblico de la gracia perdida.

Desde la Psicología social crítica, esta actitud resulta más bien el efecto de condicionantes e interrelaciones socioculturales de potenciación e inhibición en la estructuración de experiencias plausibles.

En esta dirección, tanto el mito de Prometeo encadenado, como el bíblico del castigo de Adán y Eva o el del hijo pródigo, ilustran la función que las prescripciones religiosas fundamentalistas tienen como condicionantes culturales en el aniramiento, desvalimiento, incompetencia y neuroticismo singulares.

Salta a la vista la existencia de un conflicto insuperable entre el rol psicoterapéutico, que desde la perspectiva psicosocial es concebido como una estrategia de autorreflexión emancipatoria que, en la reestructuración dialógica de lo suprimido y excomunicado de la experiencia privada y conversacional, interpela al sujeto en su relación con lo público y sus reglas del desdecir, y el rol de cualquier confesor o "médico de almas", adscrito necesariamente a narratologías míticas, aún y cuando éstas no constituyan ya el fundamento de legitimación y motivación del mundo de la vida moderna.

Si bien, en uno y otro caso, hay un interés por poner "orden en el alma", lejos está la intervención psicoterapéutica de inscribirse en una ética ilusionista del desvalimiento y la ayuda, y de señalarle al sujeto demandante de consuelo, el camino que lleva a recuperar el paraíso perdido, mientras fomenta el desarrollo de la incompetencia interpersonal y restringe la responsabilidad social y la autoconfianza de hombres y mujeres adultos.

La ética teoterapéutica del desvalimiento se opone a toda regla humanística moderna que subraye la imperiosa necesidad de que el ser humano se esfuerce por alcanzar el dominio, la responsabilidad y la confianza en sí mismo y en la interdependencia mutuamente cooperativa, y constituye una fuente de legitimación de las restricciones culturales que llevan a la abundante producción de reglas que gratifican todo tipo de incapacidad y a castigar la autosuficiencia y el crecimiento personal.

Mientras el creyente debe cultivar la irresponsabilidad y la dependencia infantil, en una acción terapéutica de abandono total a los designios del portador de la palabra divina, el psicoterapeuta renuncia a esta "vía di mettere" y sometimiento del paciente, por una opción emancipatoria en la que por la "vía di levare" se procura fomentar las reglas de la reflexividad y el saber posibles, de acuerdo con la concepción democrática o humanística moderna de la responsabilidad y autodeterminación adultas.

El mandato bíblico, en su versión fundamentalista, descansa en un acto reparador de la dinámica del amo y del esclavo, que resulta incompatible con una ética y una Psicología de la libertad y la igualdad, y constituye una contundente confirmación de la validez de las acusaciones marxistas y freudianas sobre lo ilusorio de las promesas religiosas. Su abandono como discurso social y reglas de implementación psicoterapéutica se erige en demanda de una práctica emancipatoria y humanística que no necesita de ilusiones sustitutivas o narcolépticas quimeras en la construcción de un decir posible que, en la propia subsunción de la conquista modernista de lo mítico, no puede pretender más universalidad que la del reconocerse en la diferencia, la tolerancia y lo virtual.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Alvaro y Mario Rodríguez (1985); Religión e ideología: Análisis Psicosocial de Tres Sectas Pentecostales del Área Metropolitana de San José. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Psicología.  
Universida de Costa Rica



Freud, Sigmundo (1936). "Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis". En Obras Completas. Argentina: Amorrortu, Vol XXI 1

Lyotard, Jean Francois (1992). La Posmodernidad. (Explicada a los niños). España: Gedisa.

Sonntag, Heinz y A. Vallecillos (1980); El Estado en el Capitalismo Contemporáneo. México: Siglo XXI

Szasz, Thomas (1968). El Mito de La Enfermedad Mental. Buenos Aires: Amorrortu editores