

Religión y salud mental

César MUREDDU TORRES - Rosa de Gpe. ROMERO ZERTUCHE

UAM-Xochimilco

dmureddu@correo.xoc.uam.mx - rzrg2111@correo.xoc.uam.mx

RESUMEN

Los autores analizan distintas posturas frente al 'hecho' religioso. Plantean la posibilidad de abordarlo por dos caminos distintos, ubicando su estudio en el cruce de ambos para sustentar desde ahí la viabilidad de tal hecho como objeto de estudio de múltiples disciplinas. Al tomar la ruta psicológica exponen las teorías de Freud y de Jung, concluyendo que éste último proporciona más elementos para observar los efectos benéficos de la religión respecto a la salud mental.

Palabras claves: Salud mental, Psicología Analítica, Religión, Religiosidad, Interpretación Freudiana, Interpretación Junguiana.

Mental Health and Religion

ABSTRACT

The authors conceive the religion as a fact. They set out two paths as possible theoretical frameworks studying it, and locate their point of view in the cross of both, showing this chose as an understanding when one takes the religion as subject for several disciplines. The psychological path allows them to expose the Freud's and Jung's theories, concluding that the last provides more elements to observe the benefits of religion regarding mental health than the first.

Key words: Mental health, Analytic Psychology, Religion, Religious feeling, Freudian interpretation, Jungian interpretation.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. Uno de los caminos del cruce. 2. El otro camino. 3. El nivel psicológico de análisis. 4. La religión desde la salud mental.

FECHA DE RECEPCIÓN: 11 DE 12 DE 2007
FECHA DE ACEPTACIÓN: 22 DE 01 DE 2008

0. INTRODUCCION

Se pueden enumerar varios fenómenos sociales en el mundo contemporáneo que nos pueden indicar o remitir al aumento de acciones humanas que bien pudieran calificarse de manera negativa, psicológicamente hablando. Algunas de estas acciones pertenecen al ámbito estrictamente individual, tal puede ser el caso del aumento del número de suicidios en el mundo entero y la cota de edad, cada vez más temprana, en la que este tipo

de acciones aparece. Lo mismo puede ocurrir, en el ámbito colectivo, con los ataques violentos que afectan a poblaciones inocentes, llevados a cabo en nombre de los más dispares fines, ideales, complejos, frustraciones o razones. Lo mismo se puede decir de una serie de actividades, sobre todo aquellas ligadas a la producción económica, aunque no sean las únicas, que afectan de tal manera el entorno que pueden llegar a hacerlo inhabitable para cualquier especie de seres vivos, lo cual nos indica una dosis no indiferente de tendencias negativas ante nuestra propia existencia y la de los demás seres vivos plantas y animales que nos acompañan. Podríamos seguir enumerando un considerable número de actividades humanas, en los más diferentes ámbitos del actuar colectivo e individual en lo público o en lo privado, cuyo sentido puede inducir a pensar en torno a la validez de los motivos e impulsores que están detrás del actuar humano contemporáneo.

Frente a este panorama, que para algunos bien puede fundamentar una visión con cierto cariz de catastrofismo y, por ende, calificarse con los más despiadados y acusadores adjetivos, se encuentra, también, en este mismo escenario otra serie de actividades que no pueden ser negadas y que remiten a otras maneras de entender el estar en este mundo. Bien pudiera ser que incluso haya personas que participen en ambos escenarios. Se trata de aquellas acciones humanas que remiten a una dimensión, llamémosla provisionalmente, *religiosa* del destino humano en este plano de la existencia concreta en la que nos encontramos. También esta manera de entender al ser humano presenta manifestaciones muy concretas e incluso diversas. Pueden ir desde la extrema finura de conciencia de una persona que siempre intenta seguir los dictados de su convicción religiosa, hasta aquellas otras manifestaciones que tienden al fanatismo, pasando por folklorismos más o menos pintorescos.

Si nos ubicamos en el cruce de ambas posturas e intentamos describir, lo más objetivamente posible las consecuencias de cada una de ellas en la vida cotidiana del ser humano quizás podamos entender mejor lo que se plantea al poner a la religión en la ruta de la salud mental. Por lo tanto, estas reflexiones partirán de una somera descripción de hechos, empíricamente comprobables, que pertenecen, o que proceden, de ambas formas de enfrentar la vida.

1. UNO DE LOS CAMINOS DEL CRUCE

Es indudable que hoy, en el entorno cultural que hemos dado en llamar el occidente el actuar humano está determinado por una multitud de intencionalidades humanas que poco o nada tienen que ver con los axiomas básicos de la religión que ha prevalecido en este ámbito cultural durante los últimos dos mil años. La anterior aseveración quiere decir que en este contexto socio-cultural del occidente el proceder humano general se basa en cualquier cosa que se pretenda alcanzar, sobre todo con el grande y poderoso caballero, como calificara Don Francisco de Quevedo al dinero¹,

¹ Francisco de Quevedo, *Poderoso caballero es don Dinero*, en Obras Selectas, Madrid, Edimat, 2000, p. 429

sin mirar a las consecuencias que pueda tener aquello que se pretende para consigo mismo y menos aún para con los demás. Podríamos decir que el gran conjunto entre la acumulación, uso y goce del dinero junto con el avance científico tecnológico, logrado en esta región del planeta, ha dado una nueva dimensión al actuar humano al momento mismo en que ha desplazado su interés hacia aquello que puede lograrse en este mismo plano de los bienes materiales, por el propio esfuerzo, convertido ahora en poder adquisitivo.

Sin embargo, el exceso de este mismo poder nos enfrenta a uno de los problemas más fuertes del momento actual, aquel que procede del binomio producción-consumo. En efecto, puesto tal proceso fuera de la regulación del propio ser humano, se convierte en una ruta que lo conduce invariablemente a la constatación de su insaciabilidad. Es decir, que puesto ahí, y de esa manera, acabamos convertidos todos los seres humanos en uno más de los pasos del proceso que nosotros mismos inventamos, como piezas necesarias del mismo pero reemplazables, tan desechables como cualquiera de los bienes fútiles que usamos y tiramos sin sentirlo. Así lo vemos mientras no se nos acerque a nosotros ese mismo peligro del reemplazo.

Es quizás el famoso axioma “memento mori” el más grande antídoto y el mayor acicate ante ese panorama. Indudablemente Heidegger fue el primero, después de los estoicos y de algunos de los pensadores cristianos, en plantear, desde el razonamiento filosófico, el valor existencial que para nosotros los humanos puede tener ese dato *existenciarío* exclusivo de la realidad del ser-ahí, *irreferente e irrebasable* como es el propio finar². Analizar, aceptar o reformular el modo como intentó este autor resolver e integrar tal realidad excede lo que aquí se pretende hacer. Basta decir que ninguno de los procesos productivos de la etapa industrial e incluso post-industrial, ni tampoco los esfuerzos por hacer que el Estado o la Sociedad perpetúen en su memoria la presencia de los grandes próceres, mediante el culto civil a sus proezas, llenan el cúmulo de incógnitas que desata, en el individuo humano, la constatación fenomenológica lograda por Heidegger.

2. EL OTRO CAMINO

Así como hemos constatado, empíricamente, lo que ocurre entre los seres humanos sumergidos en la vorágine de los procesos económicos, rastreando sus consecuencias hasta el planteamiento filosófico, también es posible constatar otro tipo de respuesta de los seres humanos frente a otra postulación en torno al destino humano. Se trata, como dijimos en la introducción, del llamado fenómeno religioso. Qué pueda entenderse por tal adjetivo puede ser motivo de discusión, en este caso únicamente estamos determinando un hecho: Hay circunstancias en la existencia humana en las que la resolución del problema que se presentaba es atribuida únicamente a la irrup-

² M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, 1980, (reimp.), Segunda Sección, Capítulo Primero, pp. 258ss.

ción de una fuerza, energía o presencia de otro nivel diferente a aquél que constituye lo que denominamos ámbito meramente humano. En tal sentido lo define Carl G. Jung³, siguiendo a Rudolph Otto⁴ como una irrupción de lo numinoso en el terreno de la conciencia de la vida cotidiana. Como puede verse aquí lo más importante consiste en comprender claramente lo que significa “numinoso”. Numen, en latín significa dios, por lo mismo el adjetivo significa lo relativo a dios, es decir lo divino. El propio Jung lo define: «Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos la regla universal»⁵. Con el concepto de *numinoso*, Otto⁶ reúne todas las manifestaciones fundamentales que acompañan a lo religioso, además de aquella que le es propia la del misterio: vida, pasión, sensibilidad, voluntad, fuerza, movimiento, excitación, actividad, impulso. Todo ello, la experiencia religiosa lo atribuye a la irrupción de lo divino. Pues bien, en muchas ocasiones encontramos que la gente menuda, las personas en general, pueden encontrarse en situaciones tales, cuya resolución únicamente la pudieron encontrar mediante la intervención de lo numinoso.

Más de uno pudiera afirmar que tales atribuciones son arbitrarias, propias de gente de poca instrucción, debidas, casi en su totalidad, a la ignorancia y por tanto, no resisten el más mínimo análisis científico. Pudiera ser que así sea. Sin embargo, enfrentando el hecho como un dato sociológico empíricamente constatado, no es posible negar que hay muchas, diríamos, demasiadas manifestaciones concretas en las más diversas latitudes del globo terráqueo que nos obligan a aceptar el fenómeno religioso como un hecho que acompaña al ser humano. Qué lo pueda provocar, es otra cuestión. Quizás en su posible explicación puedan ser aducidas las pruebas de las más diferentes ramas de las ciencias sociales e, incluso, de la filosofía. Sin embargo, ninguna de ellas podrá negar la existencia del fenómeno religioso entre los seres humanos.

En este punto podremos afinar la mirada y empezar a registrar muchas de las manifestaciones con que se reviste el fenómeno religioso en nuestros días. Hoy conviven formas muy distintas, a veces, en el mismo contexto nacional. Se puede observar que hay regiones enteras de nuestro planeta, como son aquellas en las que se ha consolidado el Islam hasta afectar a la vida cotidiana de sus miembros en los más pequeños detalles, en las cuales la vida humana transcurre regida directa y ostensiblemente por los preceptos religiosos de esta modalidad de creencia. Basta, simplemente, ver algunas noticias referentes a los países que se encuentran en el medio oriente islámico para tener que aceptar que la vida en esta región del globo está inmersa en un sentido religioso de extremada fuerza y profundidad, que rige hasta los momentos colectivos y obligatorios de oración, sin importar qué actividades políticas, económicas, sociales o culturales se vean

³ C. G. Jung, *Psicología y Religión*, Buenos Aires, 1987.

⁴ R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 2005.

⁵ C. G. Jung, *op. cit.*, p. 22.

⁶ R. Otto, *op. cit.*

afectadas en su proceder, debido a los preceptos religiosos que norman la vida cotidiana de sus miembros.

Sabemos que una vez fue así, también, en el occidente cristiano cuya vida, a lo largo del día, fue regida por el toque de las campanas conventuales o catedralicias durante un prolongado período a lo largo de la etapa que hemos dado en llamar Edad Media. Decimos que eso ya no está vigente y que la gente aprendió a guiar y dar sentido a los actos de su cotidiano vivir mediante las normas que otros impulsores, como la producción o el comercio, han introducido en el quehacer diario. Hasta no hace mucho, sin embargo, incluso estas actividades, sobre todo las mercantiles y comerciales, estaban también sujetas bien fuese al descanso sabatino judaico o al descanso dominical cristiano. De hecho, el descanso semanal obligatorio que se introduce en los principales contratos colectivos de trabajo en la época moderna industrial y en la época actual son reminiscencias de aquellas modalidades de descanso obligatorio que la conciencia cristiana implantó en todas las regiones que estuvieron bajo su influjo.

Otras regiones, más desconocidas y misteriosas en su vivir cotidiano también muestran esa característica de ritmos impuestos por la tradición religiosa. Tailandia e India son ejemplos clásicos de estas modalidades un tanto alejadas del occidente.

También más de uno podrá decir que son resabios de épocas en las que ha reinado la ignorancia y que, por lo mismo, el ámbito religioso tuvo ocasión de moldear y de entrometerse en los asuntos de la vida cotidiana. En tales regiones ha faltado, podrían seguir afirmando quienes así piensan, un proceso de secularización que ponga cada cosa en su sitio y cada ámbito en su propio estrato y esfera de influencia. También es posible que sea verdad. Sin embargo, aun en regiones como las del occidente que han presentado ya hace varios siglos tal proceso de separación entre lo sagrado y lo profano, sin querer viene a la mente el libro homónimo de Mircea Eliade⁷, también en dichas regiones se presentan cotidianamente las manifestaciones de lo religioso, aun cuando muchas de ellas hayan sucumbido al impacto del comercio y del consumo como principales impulsores. Piénsese si no en la época navideña o en Semana Santa.

Sin embargo, a pesar de esas intromisiones de otros niveles del actuar humano es posible registrar en el testimonio de muchas personas que se sienten movidas a tener tales actividades, bien sea en Semana Santa, o en Navidad, o en la promesa de recorrer el camino de Santiago, o de visitar Lourdes, Fátima, Roma, Jerusalén, La Villa de Guadalupe, el Santuario de Ntra. Señora de San Juan de los Lagos o cualquier otra advocación de la piedad popular, en virtud de haber “sentido” la irrupción de tal presencia.

Se puede decir que sociológicamente es imposible negar la existencia, entre los seres humanos, de actos y de actividades que remiten a un nivel diverso de sentido que rebasa lo meramente humano, al que normalmente le llamamos divino, o repi-

⁷ M. Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid, 1967.

tiendo a Otto, numinoso. Hasta aquí bien puede decirse que la religión y lo religioso, en distintos niveles de las manifestaciones de actividad humanas, satisfacen el nivel que requiere la sociología para aceptar un objeto de estudio.

Sin embargo, consideramos oportuno, avanzar aun más, en algunas conductas observables en el ámbito social que pudieran servir de anclaje para asumir como válido el estudio de este fenómeno, siquiera porque de una u otra forma alguien en alguna vez lo haya podido haber experimentado. En este aspecto, una de las situaciones que se presentan con mayor frecuencia se denomina: *síndrome del sobreviviente*. Quienes hayan tenido la fortuna o el infortunio de haber vivido una experiencia en la que cesó la vida de muchos de los que allí estaban, pero de manera incomprensible alguien sobrevivió, lo más importante consiste en lo que esa o esas personas experimentaron. El ejemplo que viene a la mente, por sus dimensiones y por la cantidad de personas que se encontraron en las condiciones más adversas y que sobrevivieron, a pesar de todo, es aquella situación vivida por los habitantes de la Ciudad de México en el terremoto de 1985. Parece justo presentar este tipo de ejemplo debido a que en él no interviene la voluntad humana y, por ende, aparece con mayor claridad esa irrupción numinosa. Podemos hablar de los accidentes provocados por la mano del hombre, sobre todo aquellos que provienen de los fanatismos, pero se opacaría un poco el hilo de aparente casualidad que rodea a aquellos que corrieron con la suerte de sobrevivir. Sin embargo, lo mismo podría decirse de quienes sobrevivieron al ataque y posterior derrumbe de las torres gemelas o a la explosión de los trenes de cercanías que estaban llegando a la estación de Atocha. Es preferible ceñirnos al primer tipo de hechos por haber tenido la oportunidad de constatar y observar las reacciones. En el caso, pues, del terremoto de la Ciudad de México, quienes tuvimos la fortuna o el infortunio de haberlo vivido recordaremos que en ese momento todos nos sentimos involucrados y, más aún, todos los habitantes de la ciudad, de una u otra forma conocimos a alguien que ahí terminó su existencia, de la misma forma que conocimos a otros que, aun cuando estuvieron en los momentos y en los lugares más castigados, o no sufrieron daño alguno o escaparon con apenas algunos rasguños o, en su última expresión, algunos fueron salvados en condiciones tales que muy pocos habrían sobrevivido. Probablemente todos tenemos en la memoria lugares y nombres. La pregunta que en muchos de nosotros surgió en ese momento es muy simple de enunciar, pero muy difícil de responder: ¿por qué a mí no?

Quizás ante esta prueba empírica de la irrupción de algo distinto a lo que ocurre en la vida cotidiana más de uno de nosotros pudiera quedar totalmente indiferente. En efecto, alguien se puede considerar ajeno a ello, bien sea porque no tuvo esa experiencia a la que estamos haciendo alusión o porque tienda a pensar que ahí hay una posible manipulación de los datos y quizás estemos frente a una generalización ilegítima. Ante tal dificultad quedan dos caminos: 1º) Probar que tal acusación no se aplica a este caso; 2º) Plantear otro ejemplo que tenga menos dificultades para ser aceptado. Como puede comprenderse es preferible el segundo. Preferimos ponernos en el camino de la propia constatación. Afirmamos anteriormente que el misterio es

una de las dimensiones que acompañan al ser de este ente tan curioso que en todo caso es cada ser humano.

Para ver esa dimensión e intentar desde ella remontarnos a otros niveles de aparición de lo religioso vamos a utilizar un recurso que escuchado, por primera vez, en el Aula Magna de la Universidad de Santo Tomás en Roma, expresado por el Dr. Enrico Medi, Presidente de la Academia Italiana de la Ciencia, en la segunda parte de la década de 1960 y miembro, también, de la Academia Científica Vaticana en ese entonces. El Dr. Medi nos puso al auditorio a tomar en cuenta la siguiente consideración, dijo: ¿Alguna vez habían pensado ustedes que todos lo que nos hallamos presentes en esta Aula somos fruto de un acto generativo cuya probabilidad de obtener el resultado observable que, en cada caso, corresponde a cada quien de nosotros fue de $1/1.250,000$ y que sin embargo, salió ésta que nos constituye a cada uno de nosotros? Continuando esa reflexión que hiciera en ese entonces el Dr. Medi seguimos la indagación y encontramos que, adicionalmente a esa pequeñísima probabilidad que asistió a la juntura de los elementos masculino-femeninos que nos dieron origen, hay otra que no es menor, sino que quizá nos remite a un enigma aun más profundo, que llega a ser misterioso. Por ello ahora se amplía la pregunta: ¿había pensado alguna vez quien esto lee que ya iniciado el proceso de juntura de los elementos paterno-maternos que intervinieron en el acto generativo de cada uno de nosotros, hubo una probabilidad de $1/23^{23}$ de llegar a ser aquel que hoy mostramos con mayor o menor contento a los demás? Es decir, ¿habían pensado alguna vez que la forma en que pudieron unirse los cromosomas que nos integran a cada quien estuvo sometida a una probabilidad igual a uno sobre 23 elevado a la 23^{era} potencia? Es decir, la probabilidad de que esté ahora leyendo quien está pasando su vista por estas líneas hoy, con la forma y figura humanas que hoy ostenta es menos que mínima... y aquí estamos, quienquiera que sea el que esto lea y quienes lo hemos escrito.

Como ven ahora sí no es posible hacernos a un lado respecto de esa dimensión misteriosa, incomprensible, que nos acompaña. ¿Qué quieren decir, entonces Jung o Rudolf Otto cuando afirman que lo religioso es esa presencia de lo numinoso que provoca un cambio en la conciencia humana? ¿Qué quiere decir si se afirma que lo religioso pudiera iniciar con la irrupción de algo, en la tranquilidad de la vida cotidiana que no puede ser reducido a los marcos referenciales de la misma, ni de aquellos otros fundados en el abordaje científico? No es otra cosa que la dimensión religiosa del ser humano. Lo anterior quiere decir que estamos ante la dimensión simbólica por antonomasia. Estamos conscientes de haber utilizado una frase extremadamente enigmática, incluso más que la anterior, referida a lo religioso. Pareciera que estamos caminando entre los dichos de los antiguos sabios y alquimistas quienes para explicar una cuestión difícil y oscura se remitían a otra aún más oscura. En efecto, no es posible entrar en el terreno de lo religioso sin que, de manera natural e inmediata entremos también en el terreno de lo simbólico y, en estricto sentido, (a diferencia de lo folklórico) uno y otro sí son coextensivos. Es decir, que muy pro-

bablemente no hay auténtico símbolo que no remita a lo religioso y todo lo religioso es, por sí mismo, eminentemente simbólico.

Como un preludeo a la siguiente parte de este análisis terminemos con una extraordinaria distinción que hiciera un famoso filósofo francés que fue galardonado con el premio Nobel de literatura, nos referimos a una de las obras más famosas de Henri Bergson, quien afirma que no es lo mismo religión que religiosidad⁸. En el primer caso tendríamos una desinencia propia de lo institucional, mientras que en el segundo estaríamos más cercanos a lo que es una disposición, como en el caso de la amabilidad. En efecto, religión dice referencia a lo codificado, a lo normado, a lo propio de una institución. En este caso se pueden normar formas, ritos, comportamientos, etc. En el segundo estamos más en lo concerniente a una inclinación, a una cierta disposición a hacer algo de una determinada manera, a comportarnos de determinada forma, sea que esté normada o no. Asumida una religión, tampoco es lo mismo que sea cultivada de manera estática o de manera dinámica. Tal es el sentido de todo el libro mencionado.

A la exigencia social Bergson le encontrará una exigencia mucho más interesante. Esta última ya no radica únicamente en el imperativo social, puede ser que en algún caso una sociedad cerrada conlleve a la práctica de una religión estática, de la misma forma que una religión dinámica sea expresión más propia de una sociedad abierta⁹. Lo más importante consiste en que hay un fondo en lo humano que Bergson vio con extraordinaria claridad¹⁰. Apoyado en su concepción de la vida, como aparece en esta otra obra, considerada como una de sus más conocidas, este particularísimo fenómeno vital se nos presenta envuelto en la materia, pero contradice a las leyes de la materia, sobre todo a la entropía. Y aunque no la venza, la retrasa. En virtud de esa consideración llega a encontrar en el fondo de este curioso ente que en todo caso es el nuestro, un destello que lo lanza hacia otra dimensión. Este ente se presenta como una curiosa mezcla de materia, vida y conciencia, en la cual la materia y la vida pueden llegar a ser conscientes de sí mismas.

En este punto sobresale el motivo fundamental de lo que caracteriza al nivel de lo religioso. Es en virtud de ese nuevo hecho, la conciencia, por el cual se genera el nivel simbólico. Mediante él le atribuimos a los hechos que acaecen una dimensión que no está en ellos mismos. Esa valoración que asignamos a lo que ocurre en la naturaleza, sin nuestro concurso, es posible porque tenemos una facultad propia, cuyo fruto es diverso sea al conocimiento que tenemos del hecho, sea al hecho en sí mismo considerado. Ya nos habíamos referido a este nivel, a la capacidad simbolizadora¹¹, por cuya acción relacionamos lo que ocurre con nosotros mismos y le asignamos un valor adicional al hecho mismo. El resultado de tal acción es un nuevo

⁸ H. Bergson, *La doble fuente de la moral y la religión*, México, 1990.

⁹ Cfr. H. Bergson, *op. cit.*

¹⁰ H. Bergson, *La Evolución Creadora*, Barcelona, 1994.

¹¹ *Simbolizante* sería, quizás, más acertado decir. En este punto se centran muchas de las discusiones contemporáneas en torno a la hermenéutica, después de Coreth y Gadamer, vid. Giovanni Vattimo, Andrés Ortiz Osés, Mauricio Beuchot, entre otros.

producto humano, un símbolo, que se carga del sentido que nosotros le hayamos atribuido a la relación que, como especie tuvimos con el hecho. Por tanto el valor se convierte en sentido. Sentido que, por último nos permite dirigir nuestras propias acciones, de acuerdo a lo codificado y siguiendo una inclinación, constatada en el ser humano, a adecuar nuestro actuar a un código de valores asignado. En este último punto se asienta la dimensión religiosa y ética, como lo dijera Bergson¹² al discutir la fuente de esa inclinación.

3. EL NIVEL PSICOLÓGICO DE ANÁLISIS

¿Será suficiente el que aparezca entre los seres humanos este tipo y nivel de actividades para que la psicología lo tome, a su vez, como objeto de preocupación y de estudio? ¿Es el nivel simbólico el que no sólo permite sino que exige que el tratamiento psicológico de la religión inicie allí?

Pareciera ser que el elemento más importante para determinar la validez de un posible estudio desde el ámbito de lo psicológico deberá estar sustentado en actitudes y conductas observables de los seres humanos. En ese terreno lo sociológico que hasta el momento hemos constatado pudiera servir, también, de base para iniciar el análisis en este nivel. Se podría decir que lo misterioso es una dimensión que acompaña al peculiar modo de ser de este ente que en todo caso somos nosotros mismos. Cuando eso misterioso se excita por alguna circunstancia ajena a nuestras voluntades, cuando se presentan en nuestras vidas experiencias que no pueden ser reducidas a los marcos referenciales habituales, que rompen con nuestro cotidiano caminar y, por ende, con la rutina que lo caracteriza, cuando incide en ello la capacidad de atribuir un sentido al hecho, distinto al que pudiera tener en sí mismo, entonces bien puede ser que estemos frente a una irrupción de lo “numinoso”. No es que sea necesariamente así, pero cuando la experiencia se halla al límite mismo de la comprensión que brindan la certeza de la ciencia y la seguridad de la vida cotidiana, entonces pudiera ser que estemos accediendo al terreno que nos estamos empeñando en delimitar.

En tal sentido es imposible negar la existencia del fenómeno religioso, pues éste transcurre y se presenta en la conciencia humana. Ese mismo dato hace del fenómeno religioso un hecho digno de ser tenido en cuenta como objeto de estudio de la psicología.

Una vez admitido, sin meternos necesariamente a determinar validez, verdad o exclusividad de su posible contenido, en la historia de la psicología, sobre todo en sus inicios como aproximación científicamente válida, hay dos posiciones metodológicas fundamentales para abordarlo:

¹² Cfr. Henri Bergson, *La doble fuente de la moral y la religión*, pp. 48ss.

- a. la primera, atribuida a Freud¹³, sobre todo en la última obra a la que hacemos referencia, consiste en conceptualizar la religión como parte de residuos desfigurados de fantasías, basadas en un profundo sentimiento de dependencia y formas de evasión de la dureza impuesta por la renuncia pulsional, como ilusiones «como satisfacciones de los deseos más antiguos, más fuertes y más imperiosos de la humanidad». De esta forma Freud llega a comparar el desarrollo religioso de la humanidad con el desarrollo del niño. De hecho Freud afirma que «la religión sería [no es otra cosa que] la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre»¹⁴.
- b. La segunda se finca en el modo en que Carl G. Jung¹⁵ aborda el nivel de lo simbólico, estrictamente hablando, sobre todo cuando conceptúa de manera similar lo onírico y lo simbólico, haciendo hincapié en cómo el sujeto tanto en su ensoñar como en su función simbolizadora está excedido por el contenido que se presenta en ambas actividades, por lo cual el origen se encuentra, según Jung en el inconsciente, pero en su carácter colectivo. Por ende, el sujeto no es el yo del individuo, sino el sí mismo, el *selbst*¹⁶, como lo afirma en otros trabajos¹⁷.

Sin duda alguna es importante sacar las consecuencias que para la salud mental se desprenden de cada una de estas dos modalidades de abordar el problema que nos ocupa. Sin duda alguna, el análisis de las dos líneas que se han presentado nos llevará a distintas conclusiones. He aquí lo que resulta de cada una de ellas.

En el primer caso, no podemos negar que para Sigmund Freud la religión en el ser humano presenta los rasgos de una enfermedad mental más o menos grave. Tal es el sentido de considerarla una “neurosis obsesiva”, cuya presencia en múltiples colectividades, o en toda colectividad humana, le confiere el carácter de universal de la humanidad. Quizás resulta un poco duro decir que la humanidad entera está enferma, pero para Freud eso no es obstáculo, ya que: «El conflicto original, del que se derivan las neurosis, es el que se produce entre las pulsiones conservadoras del yo y las pulsiones sexuales. Las neurosis responden a un subyugamiento más o menos parcial del yo por la sexualidad, una vez que aquél ha fracasado en el inten-

¹³ Cfr. Sigmund Freud, *Totem y Tabú*, Obras Completas, vol. 13, Buenos Aires, 2003 (escrita en 1913), *Idem*, *Moisés y la religión monoteísta*, Obras Completas, vol. 23, Buenos Aires, 2004 (escrita en 1939), *Idem*, *El porvenir de una ilusión*, Obras Completas, vol. 21 Buenos Aires, 2001 (escrita en 1927).

¹⁴ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, Obras Completas, vol. 21, p. 43.

¹⁵ C. G. Jung, *Símbolos en transformación*, Buenos Aires, 1993.

¹⁶ Para comprender mejor las consecuencias de cada una de las posiciones mencionadas, sobre todo dirigidas hacia la salud mental, se recomienda consultar el apéndice, en el cual aparecen las dos concepciones de la estructura de la psique humana, de manera simplificada.

¹⁷ Cfr. C. G. Jung, *Tipos Psicológicos*, Buenos Aires, 1985 y *Psicología y Religión*, Buenos Aires, 1987.

to de someter a ésta»¹⁸. A pesar de que su opinión se matizó a lo largo del tiempo, el hilo conductor es el mismo, como puede verse: «Las neurosis son afecciones del yo, y no es de extrañar que éste, mientras siga siendo débil, no esté plenamente desarrollado y sea poco resistente, fracase en las tareas que acomete»¹⁹.

No obstante la posible amplitud de la afirmación freudiana, Jung reconoce a Freud como el creador de una psicología de la neurosis, como lo afirmó en 1943: «Es a Freud a quien corresponde el mérito inmortal de haber establecido las bases fundamentales para una psicología de las neurosis»²⁰. Pero de ahí a que la religión se reduzca a una neurosis colectiva dista mucho en el pensamiento del maestro de la escuela de Zurich. Para Jung es mucho más importante entender el sentido y significación de la neurosis en el marco de la personalidad de cada paciente. Más importante para él que el diagnóstico es comprender el alma enferma. Así lo afirmaba en 1941, ya que al acudir al tratamiento a él, llega «Un alma entera y con ella todo un trozo de mundo»²¹.

De la represión y del super-yo Freud extrajo una de las consecuencias que atañen a nuestro problema. Para él no se trataba de un problema pequeño. Son varias las obras en que Freud trató el problema de la religión, como ejemplo, podemos recordar *Tótem y Tabú* de 1913, *El porvenir de una ilusión*, de 1927, *El malestar en la cultura* de 1929 y en su último libro, *Moisés y La religión monoteísta* de 1939. En el contexto de su teoría general del inconsciente y de la función represora que ejerce el super-yo, la totalidad de las muestras culturales le parecieron que no eran otra cosa que una consecuencia de las represiones pulsionales. Ya habíamos apuntado que el margen de incertidumbre, misterio e inexplicabilidad que nos rodea puede generar un temor terrífico y de inseguridad, a ello Freud añadió la sensación de impotencia y de desamparo. No es de extrañar que caracterizara a la religión como una respuesta de la humanidad infantil ante el complejo de Edipo, como apuntamos anteriormente²².

Pasemos ahora a plantear algunos de los postulados que implica la propuesta de Jung. En efecto, Jung aborda el problema religioso como lo indicamos anteriormente en la forma en que se presenta la posibilidad de una especial modificación de la conciencia en virtud de una irrupción, bien sea de una propiedad de un objeto visible o del influjo de una presencia invisible, denominada por él *lo numinoso*, como lo planteara Rudolph Otto²³. Algunas de sus obras son particularmente signi-

¹⁸ S. Freud, *Das Interesse an der Psychoanalyse*, 1913 (Gesammelte Werke, vol. VIII, p. 410) citado por L. Frey-Rohn, *De Freud a Jung*, México, 1993, pp. 202ss.

¹⁹ S. Freud, *Abrisse der Psychoanalyse, 1938* /Gesammelte Werke, Vol. XVII, p. 111), Cfr. L. Frey-Rohn, *Ibidem*.

²⁰ C.G. Jung, *Sobre la Psicología de lo inconsciente*, en Obras Completas, Vol. 7, Madrid, 2007, p. 14.

²¹ C.G. Jung, *La Psicoterapia en la actualidad*, Obras Completas, Vol XVI, Madrid, 2006, p. 98.

²² Puede observarse el nivel de la respuesta religiosa, en la simplificación de la estructura de la psique propuesta por Freud, que presentamos en el apéndice, como una respuesta desde el dolor de la represión pulsional.

²³ Necesitamos constatar el modo como Jung plantea la estructura de la psique para ubicar en ella la posibilidad del surgimiento de lo religioso, al igual que en el caso anterior.

ficativas a este respecto. Por ejemplo, *Psicología y Religión*, *Psicología y Alquimia* y aquel famoso tratado que tituló con una de las expresiones más significativas del pensamiento griego, *Aion*, son algunas de las obras que nos remiten al problema que ahora comentamos.

El punto de arranque para la exposición de las opiniones junguianas en torno a la religión debe comenzar por lo que el propio autor denominaba *la verdad y la realidad psicológicas*. Mediante ellas es dable distinguir a las actividades psíquicas a) como expresiones individuales o colectivas de la realidad de la propia psique o b) como sucesos, acontecimientos o hechos que existen justamente porque se dan.

En tal sentido para Jung la psicología se ocupa del fenómeno de la expresión religiosa en tanto que actividad psíquica. Si el ser humano tiene ideas religiosas en torno a Dios o no las tiene, esto es un hecho que ocurre en el ser humano. De manera similar a cuando expusimos la consistencia social del hecho religioso y concluíamos que no puede ser negado que ocurra puesto que quien así lo hiciera podría parecer como fuera de este mundo a quien está observando que existen y se dan en los grupos humanos y en los individuos las actividades y los hechos religiosos, así para Jung la dimensión psicológica del hecho religioso tiene el mismo status. De esta forma no puede confundirse el plano epistemológico del plano psicológico.

Por consiguiente, para Jung la religión, las ideas religiosas y lo que piensa el ser humano acerca de Dios son hechos psicológicamente reales, que compete analizar y estudiar a esta ciencia, justamente porque surgen en la psique humana²⁴. Jung no podía aceptar que todas las manifestaciones religiosas y culturales surgiesen de procesos represivos y neuróticos, de la misma manera que no podía aceptar que las imágenes de incesto fuesen únicamente procesos libidinosos, en contraposición a lo que pensaba Freud.

Para Jung todos los fenómenos psíquicos llevan consigo una realidad tanto del factor espiritual como del significado simbólico de las imágenes arcaicas. Por tanto la religión, en tanto que fenómeno psíquico, debe responder a ambos, tanto al factor espiritual, como al factor del significado de dichas imágenes. Estas últimas emergen en el fenómeno religioso, más allá de la experiencia estrictamente personal. Por ello Jung plantea una estructura psíquica en la cual la libido, llamada por él energética psíquica, puede ser entendida sin el carácter eminentemente sexual que Freud le asignó y que además permite entender mejor la dinamicidad de su funcionamiento²⁵.

En contra de lo que Freud pensara en torno a los mitos, como formas de la psicología de los pueblos, como residuos desfigurados, en efecto, escribía: «La investigación de esas formas de la psicología de los pueblos, (mitos, etc.) en modo alguno está terminada, pero resulta totalmente probable, por ejemplo, que los mitos correspondan a residuos desfigurados de fantasías deseosas de naciones enteras, a sueños seculares

²⁴ Cfr. C. G. Jung, *Psicología y Religión*, Buenos Aires, 1987, pp. 19ss.

²⁵ Revisar la propuesta de estructura psíquica, sobre todo la ubicación del inconsciente colectivo y del *selbst*.

de la joven humanidad»²⁶. Jung argumenta en contra de esta apreciación centrándose en dos puntos fundamentales: a) el contenido de las expresiones inconscientes de lo religioso no indica, para nada infantilismo, al contrario; b) quienes formularon o aceptaron esas expresiones eran humanos adultos, por lo menos tan inteligentes como nosotros²⁷. La diferencia estribaría en el tipo de pensamiento que produjo aquellas representaciones, así como el tipo de lógica a la que responde, que no necesariamente es consciente. Por ello, Jung distinguirá dos tipos de pensamientos: la lógica del lenguaje que corresponde al pensamiento dirigido y la lógica de la asociación que corresponde a la imagen. En ellas el segundo no se expresa por palabras, sino por imágenes, que se suceden unas a otras de manera libre, respondiendo a una lógica diversa de aquella que guía al pensamiento dirigido. Es en estas manifestaciones impersonales e ilógicas donde emerge la carga simbólica. En tal sentido tanto lo religioso, como lo onírico son terrenos que Carl Gustav Jung conceptúa como simbólicos.

Por tanto, se impone una pregunta ¿quién es o quién puede ser el sujeto que elabora tales imágenes en la psique? ¿a qué sujeto se le pueden atribuir imágenes y símbolos que superan, a veces, enormemente la capacidad del individuo en quien surgen? No puede ser el *yo* puesto que éste se encuentra igualmente rebasado muchas veces en cuanto a la complejidad que suponen las imágenes tenidas²⁸. Todavía es más claro que el *yo* no puede ser el sujeto de tales manifestaciones cuando observamos que en el sueño surge una voz, como de alguien que está al mando y que exige que se le obedezca. Obviamente esa voz no es del soñante. Para hacer ver que está excedido en todo quien tiene una experiencia de este tipo, Jung nos pone un ejemplo sumamente claro y nos dice únicamente alguien puede decir que es suya esa manifestación, como cuando dos amigos se encuentran y al pasar por el lugar de trabajo de uno de ellos, que resulta ser un banco, le dijera al otro, «fíjate ese es mi banco»²⁹. Obviamente es verdad, porque el empleado pertenece a la organización que es la propietaria del banco, pero no a él en lo personal. A este respecto Jung no tiene duda alguna. Por ello al avanzar en su hipótesis en torno al posible sujeto de tales manifestaciones nos dice:

Conceptúo un error funesto considerar a la psique como algo sólo personal y explicarla desde un punto de vista personal. Tal explicación únicamente vale para el individuo en tanto se halla entregado a sus ocupaciones y relaciones comunes, habituales; pero en cuanto se presenta una ligera variante... se dejan ver las fuerzas instintivas... Es sorprendente la transformación que se opera en el carácter de un individuo al irrumpir en él las fuerzas colectivas.³⁰

²⁶ S. Freud, *Análisis de los sueños*, (edición de 1909), citada por C. G. Jung, *Símbolos de transformación*, Barcelona, 1993, p. 43.

²⁷ Cfr. C. G. Jung, *op. cit.*, p. 31ss.

²⁸ C. G. Jung, *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obras Completas, Madrid, Vol. IX/1 pp. 3ss.

²⁹ C. G. Jung, *Psicología y Religión*, pp. 67-69

³⁰ C. G. Jung, *op. cit.*, p. 33.

Jung (*Psicología y Religión*, pp. 67-70) se ocupa más a fondo en esta exposición de los elementos de la religión y nos indica con suma claridad quién puede ser el sujeto de tales manifestaciones. El sujeto no es otro que el *sí mismo* (*selbst*)³¹. A partir de esta ubicación privilegiada que Jung concede al sujeto general de la totalidad de la psique, en esa misma obra, puede entenderse lo que afirma este autor cuando se refiere a las formas confesionales con que se revisten estas manifestaciones religiosas, dice así:

A lo que corrientemente y por lo general acostúbrase denominar *religión* representa en tan asombroso grado un sustituto, que me pregunto con toda seriedad si tal religión –a la que yo preferiría llamar *confesión*– no desempeñará una importante función en la sociedad humana. Un sustituto persigue la finalidad evidente de reemplazar la experiencia inmediata por una selección de símbolos adecuados envueltos en un dogma y ritual firmemente organizados³².

Este es el punto clave que nos permitirá concluir en torno a la función psicológica que tiene la religión con respecto a la salud mental.

4. LA RELIGIÓN DESDE LA SALUD MENTAL

Como consecuencia, se puede afirmar que la posición junguiana es más cercana y promueve, con mayor claridad, la conexión entre el ámbito de lo religioso con el equilibrio que tiende a establecer el flujer energético al interior de la psique, para garantizar, en lo posible, la salud mental del sujeto.

Pareciera ser que Freud cancela esa dimensión salutífera de la religión y de lo religioso en el preciso momento en que la califica como una manifestación neurótica. Por lo tanto no puede ser sino un ataque a la salud mental del sujeto y, en consecuencia, habría que eliminarla como cualquier neurosis, con sus efectos.

Para Jung, por el contrario, la religión, al formar parte de los contenidos simbólicos de la psique, los cuales no pueden ser negados pudiera llegar a ser un sustituto, como lo indica el pasaje citado al final del apartado anterior. En efecto, sigue en ese tenor su análisis y se expresa todavía con mayor claridad al decir: «Antes que los hombres aprendieran a producir pensamientos, los pensamientos les vinieron. No pensaron, sino que percibieron su función espiritual»³³.

El principio que permite dar el salto hacia una consideración salutífera de la religión se presenta en Jung en virtud de una constatación en la cual coincide Freud, pero de la cual ambos tienen distinto punto de vista. Se trata de “la dimensión” o “la

³¹ Cfr. C. G. Jung, *op. cit.*, p. 70 y 71 (nota al pie de página).

³² *Idem*, p. 75.

³³ *Idem*, p. 79.

extensión” de lo inconsciente. En un primer momento Freud trabajó con los mecanismos de defensa relacionados con la represión y la representación. De entre ellos, para comprender el proceso psíquico, sobre todo el proceso generador de neurosis propuso entre otros, la represión, la regresión, el aislamiento, la formación reactiva, el desacontecer, la negación, la introyección, la proyección y la sublimación. En un primer momento, lo reprimido para Freud fue igual a lo inconsciente, aunque luego, escribió: «Tenemos que admitir que lo inconsciente no coincide con lo reprimido. Sigue siendo cierto que lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es también reprimido»³⁴.

A este respecto Jung fue mucho más claro, por ello escribo, con ocasión de ser invitado a las Terry Lectures³⁵:

No me complazco en argumentos filosóficos que admiren por sus complicaciones. Aun cuando mi argumento pueda parecer abstruso, es, por lo menos, un intento honesto para formular los hechos observados. Para ponerlo de manera simple, uno podría decir: Desde el momento mismo en que nosotros no conocemos todo, prácticamente cada experiencia, hecho u objeto contiene algo desconocido. Por tanto, si hablamos de la totalidad de una experiencia, la palabra ‘totalidad’ puede referirse únicamente a la parte consciente de ella. Como no podemos asumir que nuestra experiencia cubra la totalidad del objeto, es claro que su absoluta totalidad deba contener necesariamente la parte que no ha sido experimentada. Esta verdad es válida, como ya mencioné, para toda experiencia y también para la de la psique, cuya absoluta totalidad cubre una área mayor que la parte consciente. En otras palabras, la psique no es la excepción a la regla general según la cual el universo puede ser establecido únicamente en la misma medida en que lo permite nuestro organismo psíquico³⁶.

Puestos, pues, en esa ruta se entiende lo que plantea en el análisis del protestantismo en esa misma ocasión y que resulta sumamente esclarecedor del efecto que Jung otorga a la religión con respecto a las modalidades de irrupción de las fuerzas inconscientes:

El protestantismo al destruir muchos muros cuidadosamente erigidos por la Iglesia, comenzó a experimentar inmediatamente el efecto desintegrador y cismático de la revelación personal...Con la demolición de los muros protectores el protestante perdió las imágenes sagradas que expresaban importantes factores

³⁴ S. Freud, *El yo y el Ello*, Obras Completas, Vol. XIX, Buenos Aires, 2003, p. 19.

³⁵ Famosas conferencias de la Universidad de Yale en torno a la religión. Su edición de 1937 estuvo a cargo de Jung y dio como resultado el libro conocido en castellano como *Psicología y Religión*, editado en español en 1987, correspondiente al Volumen XI de sus Obras Completas.

³⁶ C. G. Jung, *op. cit.*, pp. 71 y 72.

inconscientes, junto con el ritual que, desde tiempos inmemoriales ha sido un camino seguro para trabajar con las fuerzas impredecibles de lo inconsciente. Una inmensa cantidad de energía se liberó, por tanto, e instantáneamente se vertió en los viejos canales de la curiosidad y el afán de posesión. Europa se convirtió en madre de dragones que devoraron gran parte de la tierra³⁷.

¿Qué ocurre pues en el inconsciente cuando se vacía de sentido una mediación simbólico-mítica que organiza el mundo y da sentido al vivir cotidiano?

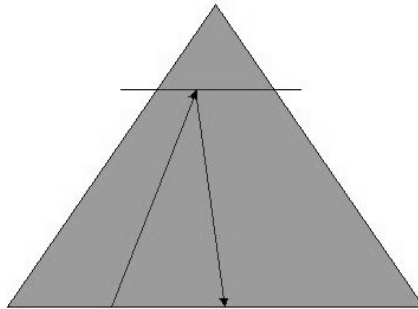
La energía de la psique no se queda tranquila, porque la dimensión de simbolización y de interpretación del propio destino no se acaba, ni se agota con unos resultados científicos siempre cambiantes. Por el contrario, persiste en sus exigencias y en sus manifestaciones. Jung (1958) diría que pertenece a las exigencias de la “función trascendente”³⁸ y el no atenderlas, el simplemente negarlas, en vez de ayudar empeora las cosas. Por ello afirmó que la demolición de los muros simbólicos protectores trajo consigo la liberación de una enorme cantidad de energía psíquica la cual pudo llegar a ser inmanejable para los seres humanos en su nivel consciente.

Queda, pues claramente establecida la mayor cercanía que para con la salud mental muestra el modo que tiene Jung de abordar la religión y lo religioso, por comparación con la posición freudiana. En efecto, pareciera ser que el simbolismo propio de rituales y prácticas religiosas normadas por una institución se convierten en cauces sustitutos, para el maestro de Zurich, de los intrincados canales por los que transita la energía psíquica. Por lo cual, el mantenerse en relación con estas manifestaciones con un atento respeto y una actitud observante serían los resultados propios de la religiosidad y de la religión en el ser humano, que responden a una especie de instinto, llamado por Jung (1958) “instinto de trascendencia”. El expresar por cauces que llevan contenidos simbólicos “normados” y por qué no “normales”, hace que las irrupciones de lo inconsciente, sobre todo de aquella zona de lo inconsciente colectivo, procedan de manera menos lesiva y devastadora, promoviendo de esa forma el flujo equilibrado de la energía psíquica (Jung, 1982). Todo ello se traduce en lo que normalmente conocemos como *salud mental*.

³⁷ C. G. Jung, *op. cit.*, pp. 41 y 42.

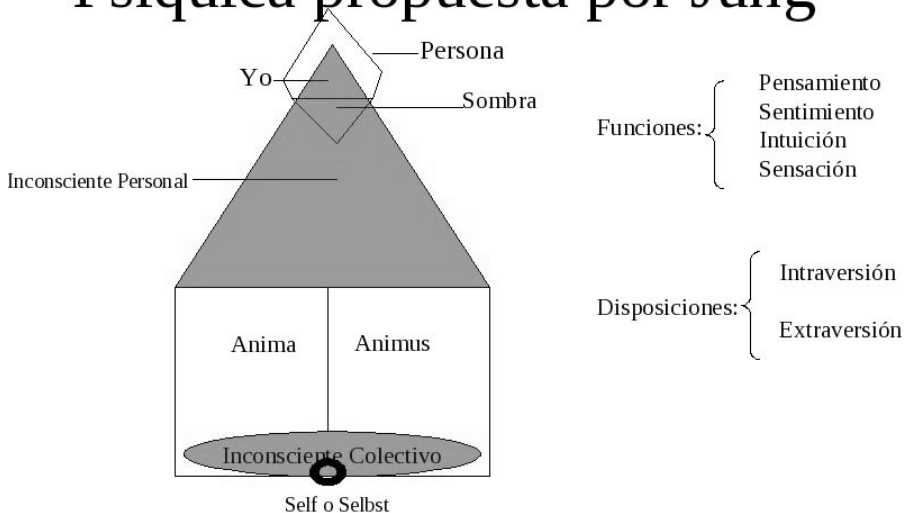
³⁸ C. G. Jung, *The transcendent function*, Collected Works, London.

Dinamismo de la estructura psíquica en Freud



La energía pulsional al no poder rebasar la censura del super-yo regresa

Elementos de la Estructura Psíquica propuesta por Jung



Elementos Generales de la Estructura psíquica propuesta por Sigmund Freud

