

Lo Espiritual en Psicología: Una reflexión desde la aproximación judío-cristiana*

<http://www.revistababel.cl/6/espi.htm>

Primera Parte

Armando Rivera-Ledesma

Universidad Nacional Autónoma de México

armandoriveral@hotmail.com

y María Montero-López Lena**

Universidad Nacional Autónoma de México

monterol@servidor.unam.mx

La vida espiritual de las personas es algo que con frecuencia encontramos en la práctica clínica, y distintos autores se han dado a la tarea de explorar sus implicaciones teóricas y prácticas (cf. Rivera-Ledesma y Montero-López Lena, 2007). Lo espiritual parece ser una realidad psicológica difícil de desdeñar pero, ¿cómo entender el lugar que ocupa lo espiritual en psicología?, ¿hay algún lugar en psicología para lo espiritual? ¿cómo podemos integrar teóricamente en psicología la vida espiritual de las personas a fin de estar en condiciones de comprender este fenómeno en sus posibilidades y pertinencias tanto teóricas como prácticas? De estas preguntas parte el presente trabajo, explorando de inicio las diferencias conceptuales entre alma y espíritu dentro de la tradición judío-cristiana con sus correspondencias en el campo de la psicología. A partir de allí, se analizan las diferencias entre religión, religiosidad y espiritualidad hasta alcanzar una definición de esta última y sus implicaciones en el campo de lo psicológico.

Lo Espiritual

Mitka (1998) destacó que en el mundo académico la espiritualidad es una variable de la que se prefiere no hablar. Sin embargo, algunos de los psicólogos más respetados en la historia de la psicología –William James (2002; 1902), Erich Fromm, (1977), Viktor Frankl (1985, 1992), Gordon Allport, Abraham Maslow y Rollo May, citados por Elkins, (1999)– han hecho de la espiritualidad uno de sus principales focos de atención y trabajo. Incluso se ha llegado a sugerir que personajes usualmente identificados como opositores a lo religioso como Spinoza, Nietzsche, Marx, Freud y Reich, si bien fueron concientes del lado deformativo de la religión, ninguno de ellos fue hostil a los aspectos esenciales de la espiritualidad (Boadella, 1998). Con todo, diferentes investigadores han señalado la indiferencia de la comunidad científica hacia la pertinencia de la espiritualidad como una variable importante en la salud (Larson, Pattison, Blazer, Omran y Kaplan, 1986; Weaver, Samford, Larson, Lucas, Koenig y Patrick, 1998; Craigie, Liu, Larson, y Lyons, 1988; Orr y Isaac, 1992; Weaver, Samford, Morgan, Lichton, Larson y Gabarino, 2000; Weaver, Flannely, Flannely, Koenig y Larson, 1998; Sherril, Larson y Greenworld, 1993, citados por Mueller, Plevak, y Rummans, 2001). A pesar de esta indiferencia, la vida espiritual ha resultado ser un importante recurso adaptativo y una variable que es preciso no subestimar en el campo de la medicina, la enfermería, y por supuesto, en psicología de la salud (Zimbauer y Pargament, 2000).

A fin de abordar por buen camino la relación entre psicología y espiritualidad, podríamos

partir de la definición de los conceptos implicados en dicha problemática; sin embargo, las definiciones existentes en la literatura son variadas y a menudo poco empíricas. James (2002; 1902) apuntaba ya en 1902 con respecto a este esfuerzo, que habíamos de ser tolerantes con nuestro objeto de estudio (la espiritualidad, que el llamó, *religión personal*), en virtud de que la pretensión “...de ser rigurosamente “científicos” o “exactos” en el uso de nuestros términos indicaría tan sólo que no entendemos bien nuestra tarea” (p.71). *Lo espiritual* sigue siendo un fenómeno humano *sui generis*, y hoy por hoy continúan las dificultades teóricas para acceder a definiciones claras de los conceptos involucrados en su ocurrencia. Con todo, la necesidad persiste y los intentos por delimitar esta escurridiza parcela de saber se renuevan una y otra vez.

En muy buena medida, la psicología en occidente se ha construido sobre los hombros de la tradición religiosa judío-cristiana (cf. Blazer, 2002). Esta herencia religiosa ha otorgado a la psicología un importante legado en los conceptos de *alma* y *espíritu*. Históricamente, la palabra *psicología* estuvo estrechamente vinculada a lo religioso; formada por el prefijo griego *psyche*, que significa alma, y la raíz griega *logos*, estudio o tratado, era usada en el siglo XVI como una rama de la *neumatología*, un amplio campo de conocimiento que investigaba a Dios, los ángeles, los demonios y a los humanos; estos últimos a través de la propia psicología (Beck, 2003, p.31). Actualmente, el concepto de *alma* en psicología mantiene un lugar más poético que empírico; alude a la *psique*, a la mente, a la subjetividad humana, a la conducta, el comportamiento, a todo ello en su conjunto, o a sólo algunos aspectos, dependiendo de la escuela psicológica en concurso. El alma, es el objeto de estudio esencial de la psicología; el psicoanálisis lo circunscribe al inconsciente, la psicología académica a la conciencia, el conductismo a la conducta, y así... La definición del concepto de *alma*, como objeto de estudio en psicología, es una tarea inacabada en nuestra ciencia; la psicología contemporánea parece ser un conjunto de escuelas teóricas y/o empíricas, a menudo inconexas y desintegradas; no poseemos aun un cuerpo de conocimiento consistente y válido que integre el saber disponible con respecto a lo que una vez llamamos *alma*. Así, no es ocioso preguntar: *¿Existe algo que podamos llamar alma?* Partimos desde ya de una posición en déficit en el seno mismo de nuestra disciplina.

Ahora bien: si en el campo de la psicología el asunto es aún ambiguo, en el campo de la teología no lo es menos. Existe cierto grado de desacuerdo entre los teólogos con respecto a la naturaleza inmaterial del ser humano; existe una controversia con respecto a si dicha naturaleza está formada de una o dos partes. La primera postura, denominada *dicotómica*, afirma que el ser humano está formado de *cuerpo y alma*, y que el alma y el espíritu son conceptos intercambiables, es decir, sinónimos (Zeolla, 1999a, 1999b). El segundo enfoque, llamado *tricotómico*, sostiene que son tres partes y no dos las que forman al individuo, esto es, *cuerpo, alma y espíritu*; aquí, alma y espíritu son entendidos como conceptos diferentes (Zeolla, 1999a; Dawson, 2004; Ribco, 2002a, 2002b). Así, el terreno es harto espinoso, por donde quiera que se le vea.

Con todo, el asunto puede complicarse aún más: se ha sugerido que la definición del concepto de alma (definida en psicología con relación a la mente humana), debe ser replanteada cuando se le piensa para ser usada en el trabajo psicológico en relación con lo espiritual (Beck, 2003, p.33). Por otro lado, se ha sugerido que la psiquiatría debe ver al ser humano como una *totalidad biológica, psicológica, social, médica y espiritual* (Moran, 1998); este enfoque holístico ha sido destacado también en el campo de la enfermería, adscribiéndole a la enfermera la responsabilidad de atender las necesidades espirituales de los pacientes (Laukhuf y Werner, 1998; Hall y Hilreth, 1993, citado por Laukhuf y Werner, 1998; Chilton, 1998; Hall y Lanig, 1993; cf. Zinnbauer, y Pargament, 2000). La pregunta que subyace a este encargo social es: *¿Qué es el espíritu, qué es lo espiritual?* Helminiak (2001, p. 166) ha afirmado que:

“...el punto de inicio de una psicología de lo espiritual es la asunción de que, dentro de la mente humana, hay una dimensión auto-trascendente que puede ser llamada con precisión espíritu. Más allá de Dios, de una Última Conciencia, o cualquier otro principio metafísico, el

mundo del espíritu humano es la base primordial para hablar de espiritualidad”.

¿Existe una dimensión tal?, ¿cómo conceptualizar esta dimensión?, ¿son lo mismo alma y espíritu?, ¿qué lugar podemos asignar a lo espiritual en nuestra concepción de la mente humana?, ¿le corresponde algún lugar? o ¿debemos tomarlo como un fenómeno cultural?. ¿Sería posible, justificado y válido, pasar de una concepción bio-psico-social del ser humano, a una concepción donde lo espiritual encuentra cabida como una realidad metapsicológica dentro de una visión holística más amplia que ve al ser humano como una unidad bio-psico-socio-espiritual?

Blazer (2002), ha iniciado la introducción de su interesante libro *Freud contra Dios: cómo la psiquiatría perdió su alma y el cristianismo perdió su cabeza*, con las siguientes palabras: *Soy un cristiano que practica la psiquiatría* (p. 11). Esta frase pone desde ya sobre la mesa, por su ausencia, la observación contraria: *Ser un psiquiatra que practica el cristianismo*. No se trata de un juego de palabras, sino de dos posibles posturas epistemológicas que parten, en el primer caso, del dogma¹, y en el segundo caso, del método científico. Y es que no se puede servir a dos amos tan distintos y a veces tan contradictorios, como lo son la fe, y la ciencia, sin hallar importantes piedras transferenciales de tropiezo. Tras una lectura de las diferentes acepciones existentes sobre los conceptos de alma y espíritu nos queda la impresión de que, si se es un *cristiano que practica la psicología*, la mejor concepción sería la que apunta el apóstol Pablo en la Carta a los Tesalonicenses, 5:23: “... y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo,...”; dado un compromiso personal insoslayable con el cristianismo y las *Escrituras*, una visión tricotómica y dogmática del Hombre sería lo más adecuado. Sin embargo, si se es *Un psicólogo que practica el cristianismo*, la visión podría incluir sólo el cuerpo y el alma (vista como actividad mental), es decir, una visión dicotómica del Hombre, en tanto el espíritu, como dogma, como una entidad sobrenatural, sería inasimilable en psicología. Por otro lado, muy probablemente nos inclinaríamos a afirmar que, sea lo que fuese lo espiritual, para ser, necesariamente dependería del alma. En lo que sigue se exponen las razones de esta concepción.

Alma y Espíritu

Los conceptos de alma y espíritu han sido largamente influidos por diferentes pensadores a lo largo de la historia. Partiendo de las Escrituras judío-cristianas, los términos han sufrido la influencia de la filosofía griega con Platón, Aristóteles, más tarde con Agustín, Thomas de Aquino, Descartes, y prácticamente de todo filósofo interesado en el delineamiento del alma humana (Beck, 2003). Así, existen muchas ideas acerca de lo que puede ser el alma o el espíritu; sin embargo, tales ideas suelen estar basadas en sentimientos personales y en elaboradas especulaciones (World Church of God [WCG], 2000). A fin de partir de una fuente consistente seguiremos la conceptualización que dentro de la tradición judío-cristiana es posible hallar sobre dichos términos en las *Escrituras*², a la luz de sus analistas.

En el Antiguo Testamento, la palabra hebrea usada para alma es *nephesh*, y su significado no alude sólo a una parte de la persona, sino a su totalidad. El significado preciso de *nephesh* en el Antiguo Testamento está descrito en el libro del Génesis, 2:7, donde el Eterno forma al Hombre del polvo de la tierra y sopla en su nariz aliento de vida haciendo de él un ser viviente. El alma aquí es el conjunto, la totalidad del ser; el *Nephesh* en el antiguo testamento es la persona total; el Hombre no tiene un *Nephesh*; el Hombre *es Nephesh*, y vive como un *Nephesh* (Ribco, 2002a; Beck, 2003). El pasaje de Génesis 2:7 destaca el origen material (polvo) del cual procede el Hombre, y el elemento inmaterial (aliento de vida; alma; *nephesh*) que proviene del Eterno. El *Nephesh* no abandonará el cuerpo hasta que éste se descomponga; mientras mantenga su forma, algo de *Nephesh* lo posibilitará (Ribco, 2002a). Es importante mantener en mente esta visión holística, sistémica, del ser humano descrita en el Antiguo Testamento, a fin de recordar que la división entre cuerpo, alma y espíritu, en tanto el ser está vivo, parece ser más artificial que real.

Beck (2003) ha desarrollado un amplio análisis acerca de la concepción que el término alma ha tenido en las Escrituras. *Nephesh* posee una variedad de significados en el antiguo

testamento que Burt (1960; citado por Beck, 2003), agrupa en tres categorías: 1. Como aliento de vida, *Nephesh* indica vida (Génesis, 9:4); es el elemento interno de vida que anima (Bemporad, 1987, p.205, citado por Beck, 2003) tanto a humanos como a animales haciéndolos ser seres vivientes; el alma o *Nephesh* es el principio de vida, o simplemente vida (WCG, 2000). 2. El uso psicológico de *Nephesh* puede estar vinculado con el corazón (Deuteronomio, 6:4-5), y puede aparecer como el asiento de la actividad mental (Deuteronomio, 4:9); también es usado en relación con funciones apetitivas humanas tanto en un sentido literal (Deuteronomio, 23:24) como metafórico (Éxodo, 15:9), aludiendo a los deseos (Burt, 1960, citado por Beck, 2003). 3. Finalmente, Burt sugiere que en cuanto a la persona individual, *Nephesh* es sinónimo de cuerpo/carne (Salmo, 63:1); el alma es el individuo (Salmo, 23:3). En un plano existencial, el *nephesh* es el self o la persona misma (WCG, 2000).

El *nephesh* es el asiento tanto de lo espiritual como de las necesidades físicas y anhelos, incluyendo la necesidad de la presencia de Dios. (Salmo, 42:1, 63:1, 84:2, 119:20). Es el estado de conciencia; en un sentido general es el asiento de las emociones y las experiencias. El alma puede estar triste, afligida, regocijada, etc. (Génesis 42:21; Deuteronomio, 28:65; 1 Samuel, 18:1; Job, 30:25; Salmo, 6:3; 35:9; 103:1; Jeremías, 13:17). Está asociado con la voluntad, con la moral y la acción espiritual (Génesis, 49:6; Números, 15:27). El *Nephesh* abarca un amplio rango de necesidades humanas, deseos y sentimientos, incluyendo el pensamiento, la memoria y la conciencia (WCG, 2000). En el Nuevo Testamento, la palabra griega empleada para el *nephesh* es *psuche* o *psyche*. Aquello que define al *nephesh* en el Antiguo Testamento, generalmente es aplicable a *psuche* (WCG, 2000).

Por otro lado, la palabra hebrea traducida en muchos lugares del Antiguo Testamento como espíritu, es *ruach*, y puede significar *viento*, *aliento*, o *espíritu*. Frecuentemente, *ruach* se refiere al Espíritu de Dios o al espíritu de los seres humanos. *Ruach* es el poder de Dios que hace posible la vida. Dios es visto como el Dios de los espíritus de toda la humanidad (Números, 27:16), lo cual implica que Dios es la fuente del espíritu; la muerte es vista como la liberación del espíritu que Dios dio (Salmo, 146:4). Es también el asiento de la expresión emocional (Isaías, 19:14). Dios puede mirar dentro del *ruach* de la persona y examinar sus motivos internos (Proverbios, 16:2), lo cual implica que el espíritu es sinónimo del lugar en que radican sus pensamientos más profundos (WCG, 2000).

En el Nuevo testamento, el equivalente en griego de *ruach* es *pneuma*, y muy frecuentemente se refiere al Espíritu de Dios o al Espíritu Santo. Cuando *pneuma* se refiere al espíritu humano, es el que hace que la persona viva (Lucas, 8:55). La muerte, nuevamente, es la liberación del espíritu (Mateo, 27:50; Hechos, 7:59). El *pneuma* representa las emociones y pensamientos más profundos del individuo (Marcos, 2:8; Juan, 11:33; 1Corintios, 2:11). El espíritu, en conjunción con el cuerpo (*soma*, 1Corintios, 7:34), *la carne* (*sarx*, 2Corintios, 7:1) y el alma (*psuche*, 1Tesalonicenses, 5:23), representa la persona total (WCG, 2000). El *pneuma* es el reino donde las relaciones entre Dios y el ser humano pueden tomar lugar (Filipenses, 3:3). El espíritu de una persona puede estar unido con el Espíritu de Dios (1Corintios, 6:17), o permanecer en esclavitud sin él (Romanos, 8:15) (WCG, 2000).

Dado el aparente e importante traslape de significados entre los conceptos de alma y espíritu, no parece haber argumentos sólidos que favorezcan la concepción tricotómica de la naturaleza inmaterial del hombre según lo muestran las Escrituras (Zeolla, 1999b). Incluso quizá sería violento dar soporte a la posición dicotómica si insistimos en tener presente la concepción holística hebrea del ser humano. El Hombre es *nephesh*.

De acuerdo con lo descrito, el concepto de alma, considerado como sinónimo de espíritu, admitiría las siguientes concepciones:

- a. Como una entidad sobrenatural, otorgada por Dios.
- b. Como el reservorio de actividad mental.
- c. Como el reino donde las relaciones entre Dios y el ser humano pueden tomar lugar, es decir, el sitio donde se establece esta comunicación.

En psicología sería altamente especulativo afirmar la existencia de una entidad sobrenatural tal como el *espíritu*. Sobre la existencia de este *espíritu* no podríamos admitir argumento alguno, a menos que partiésemos de una posición dogmática que diese todo el crédito a las *Escrituras* cuando habla de él, lo cual está muy lejos de ser aceptado. Por otro lado, y con respecto a la segunda concepción, el alma, la psique, es conceptualizada de hecho, como el reservorio de toda actividad mental; hablamos de psique como la integración mente-cerebro en actividad constante. Parte de esta actividad –y esto alude a la tercera concepción– ha sido destacada como responsable de la percepción de *lo divino*³, hablando de esta percepción como un *sentido de presencia* (*Sense of presence*; Persinger, 1983, 1989, 1993, 1994). Persinger ha puesto de manifiesto la existencia de una estructura funcional cerebral responsable de esta percepción, que sin dificultad puede ser considerada como el sustento neuronal de la comunicación que el Hombre establece con lo divino durante sus sesiones de oración y/o recogimiento espiritual.

Persinger (1983), propuso la hipótesis general de que las experiencias místicas y religiosas son consecuencias normales de una estimulación biogénica espontánea de las estructuras del lóbulo temporal. Mientras que una brusca estimulación evoca miedo y ansiedad general (anticipación de un estímulo negativo), una estimulación más sutil es capaz de evocar intensas experiencias cumbre (*peak experiences*) llenas de significado; estas últimas experiencias están a menudo en conjunción con percepciones alteradas del cuerpo tales como las experiencias de estar fuera del propio cuerpo, o convicciones de una comunicación cósmica (p. 1255-1256). Conexiones altamente organizadas e intrincadas entre las estructuras profundas y la corteza, permiten a la memoria compleja y al lenguaje controlar la evocación de las experiencias facilitadas por la amígdala, lo cual permite que el contexto [psicosocial; dado por ejemplo por el adoctrinamiento religioso], adicione sus detalles, junto a las expectativas de la persona; así, la interpretación de la experiencia puede incluir un significado (tal como Dios), y la inclusión de una recompensa o un estímulo aversivo (el cielo o el infierno; p.1256-1257).

Es pues el lóbulo temporal (Persinger, 1989), con la participación de la amígdala y el hipocampo, donde habría de encontrarse el fundamento neurológico del sentido de presencia y que según destaca Persinger puede ser capaz de evocar una reestructuración cognitiva permanente similar a la que podemos presenciar en la conversión religiosa (p. 55; cf. Meadow y Kahoe, 1984).

Neuropsicológicamente hablando, la *experiencia de lo divino*, que implica el establecimiento de un proceso de comunicación con lo divino, es un efecto facilitado por el funcionamiento neuronal, e interpretado por el adoctrinamiento religioso. Evidentemente, estos interesantes hallazgos cuestionan a la teología con respecto a la realidad de Dios como dogma. Si lo espiritual fuese sólo un efecto del funcionamiento cerebral; algo creado por la mente misma, ¿el resto es sólo imaginación? Psicológicamente hablando, podría decirse que sí, pero esta postura es independiente de la veracidad o falsedad de la existencia de Dios (lo cual no es un problema psicológico sino teológico); imaginar es construir una realidad; una realidad se construye psicosocial-mente, y se “procesa y registra” neurológicamente. La existencia de un fundamento neurológico de la vida espiritual no contradice la experiencia de lo divino; sólo aporta evidencia de su soporte material.

Evidentemente, dentro de este contexto debemos tener presente que los conceptos de *Dios* y *lo divino* no aluden a lo mismo. El concepto de *Dios* adquiere un significado distinto según la teología que lo define. El Dios judío es Uno y Eterno; el Dios cristiano es Trino y Uno y Eterno. En la tradición Judío-Cristiana, al *Dios de la teología* se le conoce a través de las *Escrituras*, del estudio sistemático. Sin embargo, para que este *Dios teológico* pueda ser *vivido* deberá ser construido como representación social; como concepción cultural. Se trata del *Dios social* que se desprende de los estudios etnográficos y que es capaz de variar de un grupo a otro. El *Dios social* es ante todo una construcción eminentemente social (*Tlaloc*, dios de la lluvia; *Huehuateotl*, dios del fuego, para los Aztecas), una edad (*Cheu-Sing*, dios de la juventud para los Chinos), un sentimiento (*Afrodita*, diosa del amor, la fertilidad y la belleza,

para los griegos); puede ser un dios generador de vida y muerte (*Odin*, padre de todas las cosas y de la mortandad, para los escandinavos). Finalmente, apuntalado de inicio en este *Dios social*, *lo divino* será esa construcción singular del sujeto que hará, ahora si, posible la *vivencia de lo divino, de lo espiritual*, en el sujeto. *Lo divino* es una construcción cognitiva (religiosa o no religiosa) relativa a una entidad superior, a menudo sobrenatural, cósmica, incluso natural, ecológica, que puede aludir, por su importancia afectiva, a santos, vírgenes, ángeles, arcángeles, personas ya fallecidas con las que se cree tener comunicación, e incluso a una amalgama de todas o algunas de ellas etc.; elementos estos que actúan como referentes inmediatos de unión, de comunión, en la vida espiritual del sujeto; un dios puede ser tan específico como una cualidad de la naturaleza, etc.

El *Dios social* parece ser el resultado de una incorporación imperfecta del *Dios teológico* en las costumbres y tradiciones de los pueblos. El *Dios social* podría ser la intersección entre el *Dios teológico*, y la cultura y la tradición de los pueblos ya influida por el mundo emocional de los sujetos en lo individual. El *Dios teológico* proviene de la visión experta del profeta. El *Dios social* asimila esa concepción a la tradición y el juicio social. El *Dios social* es un dios censurado; una versión “corregida y aumentada” que en lo sucesivo aportará al sujeto el punto de inicio para la concepción de *lo divino*. El *Dios teológico*, asimilado al *Dios social* ahora en contacto con la historia personal del sujeto, con sus deseos y temores, se verá nuevamente transformado en una nueva construcción, esta vez, exclusiva del sujeto: *lo divino*.

Un dios dado toma su sentido con referencia a la cultura que lo proclama. *Lo divino*, por el contrario, adquirirá significado con respecto al mundo interno, singular e individual del sujeto. El *Dios teológico* tiene un destino inevitable: transformarse en *lo divino* para poder ser concebido. A nivel de lo divino no existen dos concepciones iguales del mismo *Dios*, porque cada una está matizada por la vida singular de quien lo adora. *Lo divino* puede ser un dios difuso, multifacético, una conjunción de personajes asociados entre si por contigüidad. *Dios* es *Dios*, pero junto a *Él* e incluso sobre *Él*, vírgenes y santos ocupan lugares ambiguos e importancias diferenciales según los problemas de la vida en curso. Aun reconociéndose a un solo *Dios*; aun confesando a un solo *Dios*, el corazón puede ser politeísta. *Lo divino*, es pues, una construcción.

Así, el *espíritu* no parecería ser una entidad sobrenatural, sino un *proceso*. El alma/espíritu es reservorio de actividad mental, y esta actividad no es sino un conjunto de procesos; la vida espiritual, mediatizada por el cerebro humano es por consecuencia, un proceso. Un proceso superior de integración psicológica, neurológicamente soportado y culturalmente definido, a partir de una conceptualización social e individual de lo divino. Más que hablar de *espíritu*, y a fin de evadir la conceptualización sobrenatural tradicional de éste, convendría hablar de *lo espiritual* o de *espiritualidad*. Evidentemente, *lo espiritual* podría ser visto como una función psíquica superior.

Más allá de las funciones eminentemente psicológicas, históricas (pensamiento, emociones, memoria), involucradas en un esfuerzo sinérgico de integración sistémica, parece haber, quizá en un nivel muy esencial, un movimiento dialéctico interminable, que, sirviéndose de esa integración de funciones psicológicas, intenta resolver la mítica situación humana simbolizada en las *Escrituras* en el libro del *Génesis* con la expulsión del Hombre del paraíso:

“Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida” (Génesis, 3:24).

Se trata de la *pérdida fundamental*; la pérdida de la relación con ese mundo donde la completud era una realidad. El Eterno ya no caminará más ahí donde el Hombre vive. La certidumbre de su presencia se habrá desvanecido; ahora, el Hombre deberá tener *fe*; y la *fe* es “...la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (Hebreos, 11:1). “Y lo sacó Yahvé del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado” (Génesis, 3:23); trabajar para comer porque en lo sucesivo, “Te ganarás el pan con el sudor de tu frente”; el pan habrá de ser deseado. Es deseo, y el deseo ha surgido de la falta; y lo que falta

es esa completud perdida en lo inefable del desarrollo humano, y que ontológicamente hayamos en la separación entre la madre y el bebé; momento clave en la estructuración del Yo; Yo que se construye a partir de un otro, por intermediación de un Tercero, extraño, innominado e innominable (Le Guen, 1976), que con su presencia marca la ausencia del objeto amado, la madre, y con ella, la completud perdida. Extraño que se interpone, como los querubines y la *espada de fuego*, entre el paraíso (la completud) y el bebé (el sujeto en falta). En lo sucesivo, el Hombre sólo será Hombre en tanto asuma la posesión y la función de la *espada de fuego*, el *falo*, so pena de morir como sujeto si se atreve a dar marcha atrás y empecinarse en volver al paraíso. Re-establecer la unidad con el paraíso equivaldría a diluir al sujeto en la completud, eliminando la falta y por tanto el deseo. Así, volver a la completud significaría el fin del sujeto; la muerte; lo cual ha sido dilucidado desde el psicoanálisis (cf. Braunstein, 1995). El Hombre es sujeto de la falta, del deseo. Esa falta es lo que le ha constituido como sujeto, tal como Lacán ha señalado. En lo sucesivo, el Hombre consagrará su existencia a la búsqueda del paraíso perdido (la falta originaria) y se regodeará en sus sucesores (de diverso tipo: alimentos, bebidas, sueños, necesidades fisiológicas varias, visiones, sensaciones, etc.). El paraíso perdido aparecerá de manera nebulosa y encubierta al sujeto, por una importante razón. Porque su vivencia corresponde a un momento de la historia personal en que el lenguaje no estaba aun ahí para narrarla. Alcántara (1999) ha destacado al *pensamiento mitopoético* como característico de esa etapa del desarrollo donde *lo espiritual* tiene su inicio, y donde *aún no se han desarrollado las estructuras verbales y por tanto el pensamiento conceptual* (p. 87). Esa es la razón por la que el paraíso aparece entre líneas; siempre escurriéndose en la ambigüedad del discurso poético. El amor, su sucedáneo más popular, está ahí, en el poema, y todos creemos saber a qué alude pero nadie logra explicarlo.... porque es inefable.

Hablamos de un momento primigenio, originario del sujeto: El bebé mama del pecho y se nutre. La leche se acaba pero el bebé continúa mamando con la mirada fija en los ojos, la frente y la nariz (Spitz, 1983). En esta escena asistimos a tres situaciones: El pre-texto: la satisfacción material nutricia; la leche. El texto: el *goce* propiciado por el acto de mamar; estimulación oral placentera. El contexto: la mirada cargada de un único sentido: la completud y la ausencia de separatividad, es decir, el *gozo*.

Difícil de definir, el *goce* ha sido magistralmente abordado por el Doctor Braunstein (1995), desde la óptica lacaniana que vio nacer este constructo en psicoanálisis. Nosotros no adscribimos el significado que exponemos aquí del *goce* y el *gozo* a esa concepción teórica, si bien asumimos su influencia. En la situación primigenia descrita, el *goce* posee esa cualidad específica de generar una satisfacción (siempre parcial y transitoria, momentánea) por el ejercicio de una experiencia vivida bajo la ilusión de alcanzar la completud perdida; satisfacción a menudo asociada al cuerpo. El *gozo* alude más cercanamente al significado de esa experiencia, cuando este significado se inscribe en el registro de la completud vivida bajo la ilusión de haber sido rescatada. El *goce* puede ser sin el *gozo*, pero el *gozo* no es sin el *goce*. El *gozo* es por así decirlo, aquello hacia lo que apunta el *goce* y que no siempre es capaz de alcanzar: una solución de completud, por excelencia: el *gozo*.

El *goce* es una vía general de afrontamiento de la ansiedad generada por la falta; por el sentimiento de separación y carencia de completud. Este *goce* tiende a ser eficiente, pero adolece de una importante limitante; es un satisfactor temporal, pasajero, efímero, que se desvanece y escurre con facilidad; por ello es que el *goce*, cuando se le requiere como única estrategia de afrontamiento, requiere de continuadas apariciones, o de dosis cada vez mayores; y es que el *goce* no atenúa la falta; no la remite a un momento de completud, sino que la enmascara, la eclipsa, sin mayor promesa. La falta, el deseo de lograr la completud (meta imposible por definición), demandará a través de la ansiedad de separación, un mitigamiento real al que el *goce* no puede responder. Sin embargo, habrá ocasiones en que el sujeto no poseerá otro recurso que el *goce*, y lo ejercerá como solución exclusiva, ya no de un afrontamiento activo, adaptativamente positivo, sino como una estrategia evasiva. Así, por intermediación de un ejercicio exclusivo del *goce* (basado, por ejemplo, en una actividad

sexual irreflexiva, compulsiva; en el consumo de sustancias como el alcohol, drogas; en el trabajo excesivo, el control de los demás, etc.), el sujeto iniciará una escalada que terminará en la acentuación, en el recrudecimiento de la falta y el sentimiento de separación (momento que para los alcohólicos es a menudo identificado como el *tocar fondo*). James (2002; 1902, p.196) lo expresó de la siguiente manera:

“Inesperadamente, del fondo de cada fuente de placer, como dijo el poeta, surge algo amargo, un toque de náusea, de desencanto, un hábito de melancolía, indicios de una muerte presentida que, por fugitivos que puedan ser, dan la sensación de venir de la región más profunda y a menudo ostentan un poder de convicción impresionante. El murmullo de la vida se detiene con su toque, como una cuerda de piano deja de sonar cuando la sordina la detiene. Naturalmente, la música puede comenzar de nuevo, a intervalos”.

El *goce*, no es una anomalía; el *goce* nos hace humanos; pero el *goce*, para poder erigirse como una cualidad humana constructiva, requiere del *gozo*. Lo que dota de *sentido* al *goce*, es el gozo. A menos que el *gozo*, generado por el hallazgo del *sentido*, del *sentimiento de unión*, de *comunidad con la vida*, de *completud*, de la *experiencia de lo divino*, haga su aparición, el *goce* terminará por ahogar al sujeto de la falta. Entre *goce* y gozo parece existir un juego dialéctico fundamental. El *goce* aludiría a la carne; el *gozo*, a lo netamente espiritual del Hombre. El *goce* nos hace humanos, pero el *gozo* nos eleva por encima de esta condición, porque el *gozo* es ese elemento que por un tiempo será capaz de satisfacer la necesidad de completud. Por un tiempo, porque la naturaleza del Hombre es vivir en falta; la completud plena y permanente es imposible de conseguir, pero susceptible de ser anhelada, y este anhelo encontrará en el *gozo* su reforzador. El *gozo* es la alegría, el sentimiento de plenitud (*¡Nada me falta! ¡Soy feliz!*), de llenura, de vida, de felicidad, que hace que el propio *goce* anclado en satisfactores efímeros, pierda importancia. Es quizá, un sentimiento oceánico de plenitud capaz de llevar a alguien a la máxima renuncia, sin pena, y saturado de gloria. ¿Cómo empieza el *gozo*? Con una ilusión: Una mirada, una idea, una caricia, un encuentro con lo divino, un sacrificio, una decisión, que inflama el alma en su búsqueda de sentido, de integración, de completud y unión con el otro y el Gran Otro, valiéndose para ello de los recursos dispuestos por el Otro⁴ ... y del amor.

Para Frankl (1992), un sujeto imbuido en la frustración de su propia voluntad de sentido, para él un elemento básico de la vida espiritual, puede llegar a buscar una compensación artificial mediante una voluntad de poder, o mediante la voluntad de dinero, de placer, mediante el ejercicio de su sexualidad, etc. La única solución posible a tal frustración es el hallazgo de un verdadero y profundo sentido en el vivir. Por su parte, Fromm (1977) llamó *separatidad* [*separateness*], al sentimiento esencial que surge del desprendimiento del niño y su madre, y que en lo sucesivo marcará todos los esfuerzos de unión con el otro; esfuerzos de una búsqueda constante de trascender la propia vida individual y encontrar compensación, y llamó *estados orgiásticos*, a los intentos realizados por el individuo para encontrar nuevas formas de escapar de ese estado de separación tales como: trances auto-inducidos, a veces con ayuda de drogas; estados transitorios de exaltación, la actividad sexual, el alcohol, las drogas, etc. Fromm (1977, p.24), señala que:

“...cuando esta experiencia orgiástica concluye, el sujeto se siente más separado aún, y ello lo impulsa a recurrir a tal experiencia con frecuencia e intensidad crecientes”.

Para Fromm (1977, p.30), la única salida al problema de la separatidad humana;

“...está en el logro de la unión interpersonal, la fusión con otra persona, en el amor”

En la misma tesitura Frankl afirma (1992, p.110):

“El amor constituye la única manera de aprehender a otro ser humano en lo más profundo de su personalidad”

...y la descripción que hace de esta opción no parece ser otra cosa sino un ejercicio activo de la vida espiritual. Su libro, *El arte de amar*, parece ser una excelente descripción de la naturaleza espiritual del Hombre, aun cuando quizá este no haya sido el propósito explícito de Fromm.

El quiebre en la relación entre *goce* y *gozo* está marcado por una clara tendencia hacia el

desarrollo de psicopatología (pérdida del sentido en el vivir, insatisfacción de las necesidades de apego, de integración, depresión, ansiedad, soledad, etc.). Parece ser que se trata de dos visiones: una *visión horizontal del Hombre con el mundo* [Goce], y una *visión vertical del Hombre con lo divino, el sentido y la vida* [Gozo]. El *goce* apunta hacia el mundo; el *gozo*, hacia lo trascendente y más esencial de la vida, e incluso no necesariamente religioso. Es imprescindible no perder de vista la estrecha y constante influencia entre ambas visiones de la realidad; es también imprescindible no dejar de lado la visión holística del Hombre proclamada por las *Escrituras*: Simplemente, el Hombre es *Nephesh*.

R E F E R E N C I A S

- ABBAGNANO, N. (1980). *Introducción al existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ALCÁNTARA, M.J.R. (1999). Mitopoésis: Fundamentación para una psicología pastoral. En Avendaño A.C.R. (Eds.), *Psicología y Religión: Tensiones y tentaciones*, (pp. 85-97). México: Kairos.
- BECK, J.R. (2003). Self and soul: exploring the boundary between psychotherapy and spiritual formation. *Journal of Psychology and Theology*, 31:1, 24-36.
- BLAZER, D. (2002). *Freud contra Dios. Cómo la psiquiatría perdió su alma y el cristianismo perdió su cabeza*. Buenos Aires: Lumen.
- BOADELLA, D. (1998). Essence and ground: Towards the understanding of spirituality in psychotherapy. *International Journal of Psychotherapy*, 3:1, 29-51.
- BRAUNSTEIN, I.N.A. (1986). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI.
- . (1995). *Goce*. México: Siglo XXI.
- CHILTON, B.A. (1998). Recognizing spirituality. *Journal of Nursing Scholarship*, 30:400-401.
- COOK, C.C.H. (2004). Addiction and spirituality. *Addiction*, 99:5, 548-549.
- DAWSON, J.P. (2004). Body, soul and spirit, *Aaron C Ministries*, <http://www.jp dawson.com/bodsoul.html>
Consultado el 31 de agosto del 2007.
- ELKINS, D.N. (1999). Spirituality. *Psychology today*, 32:5, 44.
- EMBLEN, J.D. (1992). Religion and spirituality defined according to current use in nursing literature. *Journal of Professional Nursing*, 8, 41-47.
- FERRATER, M.J. (1975). *Diccionario de Filosofía, Tomo II*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FRANKL, V.E. (1985). *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder.
- . (1992). *El hombre en busca de sentido*. Baelona: Herder.
- FROMM, E. (1977). *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós.
- HALL, C. Y LANIG, H. (1993). Spiritual caring behaviors as reported by christian nurses. *Western Journal of Nursing Research*, 15(6), 730-741.
- HELMINIAK, D.A. (2001). Treating spiritual issues in secular psychotherapy. *Counseling and values*, 45:163-189.
- JAMES, W. (2002; 1902). *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Península.
- LARSON, D.B., PATTISON, E.M., BLAZER, D.G., OMRAN, A.R., KAPLAN, B.H. (1986). Systematic analysis of research on religious variables in four major psychiatric journals: 1978-1982. *American Journal of Psychiatry*, 143:329-334.
- LAUKHUF, G. Y WERNER, H (1998). Spirituality: the missing link. *Journal of Neuroscience Nursing*, 30:1, 60-68.

- LE GUEN, C. (1976). *El Edipo originario*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MEADOW, M.J. Y KAHOE, R.D. (1984). *Psychology of religion, Religion in individual lives*. New York: Harper and Row Publishers.
- MITKA, M. (1998). Getting religion seen as help in being well. *JAMA, The Journal of the American Medical Association*, 280:22, 1896.
- MORAN, M. (1998). Getting religion, *American Medical News*, 41:21, 8.
- MUELLER, P.S. Plevak, D.J. y Rummans, T.A. (2001). Religious involvement, spirituality, and medicine : implications for clinical practice. *Mayo Clinical Proceedings*, 76:1225-1235.
- PRUYSER, P.W. (1971). A psychological view of religion in the 1970's. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 35:77-97.
- RIBCO, Y. (2002a). *Serjudio.com*, <http://serjudio.com/dnoam/rap45.htm>, consultado en agosto, 31, 2007.
- . (2002b). *Serjudio.com*, http://serjudio.com/rap1251_1300/rap1267.htm, consultado en agosto, 31, 2007.
- RIVERA-LEDESMA, A. Y MONTERO-LÓPEZ LENA, M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de Psicología*, 23:1, 1-10.
- SOEKEN, K.L. Y CARSON, V.J. (1987). Responding to the spiritual needs of the chronically ill. *Nursing Clinics of North America*, 22, 603-611.
- SPLITZ, R. (1983). *El Primer año de vida del niño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TART, C. (1975). *Introduction*. En Tart, C.T. (Ed.). *Transpersonal Psychologies* (pp.3-7), New York: Harper and Row.
- TILLICH, P. (1952 a). *The courage to be*. New York: Yale University Press.
- . (1952 b). *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- WCG, WORLDWIDE CHURCH OF GOD (2000). *Soul and spirit in scripture*, www.wcg.org Consultado en agosto 31 del 2007.
- WULFF, D.M. (1996), *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons.
- ZEOLLA, G.F. (1999a), Soul, spirit and knowing god. Part One, *Darkness to Light Ministry*, www.dtl.org Consultado en agosto 31 del 2007.
- . (1999b), Soul, spirit and knowing god. Part Two, *Darkness to Light Ministry*, www.dtl.org Consultado en agosto 31 del 2007.
- ZINNBAUER, B.J. PARGAMENT, K.I. Y SCOTT, A.B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67:6, 889-919.
- ZINNBAUER, B.J. Y PARGAMENT, K.I. (2000), Working with the sacred: four approaches to religious and spiritual issues in counseling. *Journal of Counseling & Development*, 78: 162-171.

N O T A S

^{*} Agradecemos el apoyo financiero otorgado por el *Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología* del Gobierno de México a través de la beca No. 95177 para la realización de estudios doctorales otorgada al primer autor de este trabajo.

^{**} Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología. Dirección para correspondencia [Correspondence address]: Dra. María Montero-López Lena: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología, División de Estudios de Posgrado, cubículo 7. Avenida Universidad 3007, Copilco-Universidad, Ciudad Universitaria, México, D.F. 04510. Dirección electrónica: monterol@servidor.unam.mx y/o armandoriveral@hotmail.com y/o armandoriveral@hotmail.com

¹ El libro de Blazer es un excelente documento que parece asumir una prudente distancia con respecto al dogma. Blazer parece estar conciente de la necesidad de mantener una postura objetiva con respecto a sus planteamientos, y en

ese sentido, no intentamos aquí establecer una crítica de su obra, en verdad valiosa. Sin embargo, nos resulta pertinente reparar en su afirmación inicial, por lo personal y significativa en el ejercicio de su quehacer clínico.

² Al referirnos a la *Biblia*, al *Antiguo o Nuevo Testamentos*, a las *Escrituras*, o a los libros que las componen, estaremos hablando específicamente de la *Santa Biblia*, en la antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), en su revisión de 1960, editada por Sociedades Bíblicas Unidas, Corea, 1999.

³ Parece existir una clara diferencia entre el concepto de *Díos* como una entidad del reino de la teología, como una construcción o representación social, y *lo divino*, como construcción cognitiva del orden singular y único del reino del sujeto. Intentaremos profundizar en ello más adelante.

⁴ Al referirnos al *otro* hablamos de los sujetos con los que el sujeto se vincula; hablamos del *Otro*, para referirnos al medio socio-cultural donde transcurre la vida del sujeto; es su vinculación con esa cultura. Hablamos del *Gran Otro*, para referirnos a lo divino, como lo hemos definido aquí.