

LAS PSICOTERAPIAS ENTRE LAS CULTURAS Y LAS ESPIRITUALIDADES

Manuel Calviño

Facultad de Psicología. Universidad de La Habana

Resumen

El presente escrito es una versión de la conferencia dictada por el autor en el Congreso Internacional "Cultura y Salud Mental. Tendencias emergentes en la psicoterapia y los programas sociales", realizado en La Habana, en febrero de 2008. El autor analiza el impacto de los factores culturales y espirituales en el análisis de las subjetividades sociales. Así mismo, propone una comprensión de la espiritualidad de los cubanos, asociable a la producción de prácticas psicoterapéuticas, atendiendo a tres dimensiones: cívica, religiosa-cosmovisiva, y política.

Palabras clave: psicoterapia, espiritualidad, psicología.

Abstract

This paper is a version of the lecture given by the author at the International Conference "Culture and Mental Health. Emerging trends in psychotherapy and social programs", held in Havana in February 2008. The author examines the impact of cultural and spiritual factors in the analysis of social subjectivities. It also proposes an understanding of the spirituality of the Cubans, associable to the production of psychotherapeutic practices, according to three dimensions: civic, religious-cosmovisiva, and politics.

Keywords: psychotherapy, spirituality, psychology.

Cuando Edith Zundel le comentó a Ken Wilber "... yo y nuestros lectores estamos especialmente interesados por la interfase existente entre la psicoterapia y la religión", el gurú, entonces de apenas treinta y nueve años, le dijo: "¿Y qué entiendes por religión?" (Wilber 2004). En ese momento Zundel recordó que Wilber, en su libro *Un Dios sociable* (1988), presentaba once formas distintas de utilizar la palabra religión. "Lo que quiero decir –prosiguió Wilber tras la pregunta de su interlocutora– es que no podemos hablar de ciencia y religión, de psicoterapia y religión, o de filosofía y religión, mientras no nos pongamos de acuerdo en lo que entendemos por religión". El holístico filósofo subrayando su parte de razón interesada, oscurecía otra: Una vez puestos de acuerdo en qué entenderemos por religión ¿podremos avanzar en la pregunta inicial? Mi respuesta de primera aproximación es no.

Una situación bastante similar se presenta al acercarnos a los conceptos desde los que pretendo navegar en esta presentación: La espiritualidad y la psicoterapia. Podríamos hacer una simple sustitución de términos (claro que no de conceptos) y estaríamos en la misma encrucijada. Lo que quiero decir –parfraseando al atlético filósofo– es que no podemos hablar de psicoterapia y espiritualidad mientras no nos pongamos de acuerdo en lo que conceptualizamos bajo estas denominaciones.

Respecto a la psicoterapia, creo que tenemos representaciones más cercanas, más comunes, lo que nos permitiría estar en un mismo círculo comprensivo (siempre y cuando no nos parapetemos en el viejo vicio de los paradigmas, las teorías y la filosofía del "diferénciate y serás" (*the only way to be, is to be different*). Lo que más nos distancia en psicoterapia son los modelos teóricos, los

paradigmas de partida. Pero frente a las personas (o los grupos) con quienes trabajamos, nuestros modos operacionales son mucho más cercanos. Y si bien dudamos mucho, somos hasta reacios, de los acercamientos conceptuales, asimilar procedimientos, técnicas, instrumentos, no es algo que nos resulte tan pecaminoso. La diversidad de caminos que conducen a una unidad intencional parece ser una marca estratégica que nos demanda hoy no solo una práctica profesional, como puede ser la psicoterapia, sino incluso, y más allá, una actitud humana básica. El Dalai Lama en su discurso de Oslo, cuando le entregaron el Nobel de la Paz, señalaba: *“hay maneras en las que podemos trabajar conscientemente para desarrollar sentimientos de amor y bondad. Para algunos de nosotros, la forma más efectiva de hacerlo es a través de las prácticas religiosas. Para otros, pueden ser prácticas no religiosas. Lo importante es que cada uno de nosotros hagamos un esfuerzo sincero de tomar seriamente nuestra responsabilidad por los demás y por el medio ambiente”*.

No están tan claras las cosas (o al menos tácitamente consensuadas) ni al nivel operativo ni al conceptual cuando el asunto al que nos referimos es **la espiritualidad**.

La psicología

viene de una tradición de conversiones y comprensiones varias de la noción de espiritualidad. Para Aristóteles se trataba de *“aquello, sea lo que fuere, en virtud de lo cual en último término vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos”*. Ya santo Tomás la nominalizaba como “la mente”: *“El alma humana se llama mente, en cuanto de ella brota naturalmente esa potencia”*. En el archiconocido *Diccionario de Psicología* de Warren se dice: **“espiritualidad. Cualidad de la personalidad que conduce a un individuo a preocuparse más de asunto morales y religiosos, especialmente en sus acciones, que de los asuntos de este mundo e incluso de problemas más intelectuales”** (Warren 1948, p. 120). La sugerencia Wikipizada: *“La espiritualidad ante todo es una forma que tiene el cerebro de metabolizar la*

información procedente tanto del medio como del cuerpo, permitiendo sostener el flujo asociado a la felicidad por tanto tiempo como el individuo sea capaz de sentirse completo en el aliento, brío, fuerza y/o vigor que le motiva a obrar”. Aquí ya se siente la vocación pragmática. Pero el par rescatable parece ser *“intencionalidad y trascendencia”* auspiciados por la noción de *“sentido”*.

Es también en esta dirección que se han manifestado las posiciones más transactivas de los “espiritualistas”. *“La ciencia tiene la capacidad de mostrarle a la humanidad el pleno desarrollo de la vida mental. La espiritualidad tiene la capacidad de mostrarle a la humanidad la posibilidad y la inevitabilidad de la vida más allá de la mente, la vida supramental... Para colmar sus necesidades externas prácticas, el hombre clama amargamente a la ciencia. Para colmar sus necesidades internas personales, el hombre clama indefensamente a la espiritualidad... La ciencia y la vida moderna son sencillamente indispensables la una para la otra. La vida moderna es el ojo; la ciencia es el poder de la visión. La espiritualidad y la vida futura de la humanidad serán indispensables la una para la otra. La vida futura de la humanidad será la conciencia plenamente despierta; la espiritualidad será su luz de guía y su alma colmada”* (Chinmoy, 1992).

Pero probablemente, porque los psicólogos nacimos (o al menos eso dice nuestra inscripción de nacimiento) con la intención de ser una ciencia independiente, positivista, a la usanza de las ciencias naturales de finales del siglo XIX, nuestros ancestros se empeñaron en convertir la noción de alma (espíritu) en alguna variable más potable, es decir más tangible y descriptible dentro los cánones metodológicos de la ciencia experimental. De modo que la mitológica historia de “psique”, mortal hermosa de la que se enamoró Cupido, y que por su curiosidad estuvo a punto de perderse para siempre, aunque al final fue coronada con el don de la inmortalidad por Venus y Marte, madre y padre del arquero de los sentimientos, no aplica para su traducción científica en Psi-

cológia. Como tampoco aplica toda la tradición espiritualista, cierto que con un excesivo fundamentalismo, que obedece a un dogma de fe (el importado por nuestra disciplina es un dogma de método). Entonces, tomado como síntoma, se coronó a Skinner, seguidor de aquel que con toda claridad en 1913 lanzó su grito de guerra y enfatizó que la consciencia (el alma, el espíritu) no existe, y de existir no hay modo de estudiarlo científicamente. Así que dejemos el espíritu para los domingos, cada uno en su iglesia. Creer y hacer ciencia son dos cosas bien distintas.

Una mirada posible nos lleva a reconocer que, al menos de este lado del mundo del que somos la mayoría de los presentes, la psicología se quedó sin espíritu. Se quedó sin alma. Por eso pudimos llenar los laboratorios de ratas, palomas, y otras especies de interés científico, por el *enorme parecido* que tienen, dicho en *lenguaje científico*, con nosotros, los seres humanos. La psicología se separó de lo humano. La psicología se separó del mundo. La psicología se separó de sí misma. “*Un cuerpo sin alma es un cadáver*”. Es quizás la tradición *necrófila* de la psicología.

No es la única mirada. Otra no menos influyente nos lleva de la mano de un cierto “*panteísmo psicológico*”— la psique, la mente, lo psíquico, el inconsciente, son las representaciones psicologizadas del alma, del espíritu. Se trata siempre de un *principio universal*, en cierto sentido *trascendente*, más allá del comportamiento. Pero una trascendencia todavía en los límites del sujeto (la personalidad, el individuo, etc.). El trascendentalismo “*transpersonal*” pertenece al mundo de las religiones. Y eso es un mundo no científico, sino ilusorio. Ni tan siquiera mítico, sino místico. La epistemología de la verdad no es cuestionada, solo algunos de sus métodos. La epistemología cuestionada es la de la trascendencia *no científica*. “*Nuestra ciencia no es una ilusión — afirma Freud al final de “El porvenir de una ilusión” (1927)— En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos pueda dar*”.

El gran sustento de ambos paradigmas, hegemónicos en la psicología, es su coherente interconexión con la cultura dominante de la época. Ambos representaban una unidad consistente con la “*cultura subjetiva*” de su época. Una relación dialógica. Una relación de sustentación mutua. Las llamadas *dos grandes fuerzas* de la psicología tradicional son un emergente cultural de su tiempo. Y esto no es una peculiaridad. Es una condición *sine qua non* de toda producción psicológica.

Si pensar ahora, para apurar el paso, desde nuestro continente, la primera mirada es “*oriunda*” de la cultura dominante (comandada por el hegemonismo económico, político y por ende cosmovisivo, de los Estados Unidos de Norteamérica). Barrió con la metafísica de James (de los dos hermanos). Se afilió a Pierce, a Dewey, en una variante radicalizada. La segunda mirada fue “*aculturalizada*”, reconvertida. El prepotentemente ingenuo de Freud al acercarse a las costas de los Estados Unidos, en 1909, a bordo del trasatlántico alemán *George Washington* (vaya que mezcla) dijo a sus acompañantes (Ferenczi y Jung): “*Los pobres no saben que le traemos la peste*”. Se equivocó. El psicoanálisis no llegó a ser “la peste” en los Estados Unidos (aunque si produjo un olor bien fuerte que impregnó a muchos profesionales del espacio “psi”). El modo de pensar fuertemente marcado por el pragmatismo, típico de la cultura profesional norteamericana, no era espacio propicio para la sedimentación de un sistema conceptual por momentos hasta esotérico para la mentalidad yanqui. Por el contrario, el psicoanálisis se americanizó. También perdió lo que tenía de vestigio de alma.

Para nosotros, los latinoamericanos, nuestro destino pasaba por la decisión de *la nueva metrópoli*. Por un lado la Doctrina Monroe, que protegía el continente contra las ambiciones coloniales de Europa y lo ponía en manos de las mismas ambiciones pero del gobierno de los Estados Unidos. “América para los americanos” se proclamaba allí. Precisemos: “América para los norteamericanos” (quizás aquí tengamos una respuesta a la pregunta del por

qué en este continente americano, americano se le dice a los estadounidenses). De otro lado la aparición de los gobiernos entreguistas. Al final, lo que nos interesa ahora. La psicología en América Latina se norteamericanizó. También la psicología en América Latina se quedó sin alma. Más aún, se quedó también sin cuerpo. Éramos a imagen y semejanza de los del norte. *“The discipline of psychology underwent a remarkable transformation during the 20th century, a transformation that included a shift away from the European-influenced philosophical psychology of the late 19th century to the empirical, research-based, American-dominated psychology of today”* (Haggbloom et al, 2002, p.139) Les doy mi traducción aproximada: “Durante el siglo XX, la psicología sufrió una transformación que incluyó entre otras cosas, un alejamiento de la tendencia filosófica europea del siglo XIX hacia la tendencia empírica norteamericana, basada en la investigación, que domina hasta el día de hoy la psicología”.

En el caso de Cuba, una vertiente espiritualista de pensamiento filosófico contenida en la obra de José Martí quedó absolutamente silenciada (se imaginan, un antiimperialista por excelencia apoyando el desarrollo de una psicología que mira a la espiritualidad antes de 1959).

Método bueno filosófico es aquel que, al juzgar al hombre; lo toma en todas las manifestaciones de su ser; y no deja en la observación por secundario y desdeñable lo que, siendo tal vez por su confusa y difícil esencia primaria no le es dado fácilmente observar. Debilidad científica, filosófico raquitismo, censurable anemia voluntaria de todos esos, en la forma severos y marmóreos, y en el fondo incompletos y arenosos sistemas de accidentes. (Martí, 1975a).

Aquí habría mucho que decir, pero intentaré concentrarme en lo que nos demanda la convocatoria de reflexión de este encuentro.

La psicología en busca de una espiritualidad

es la reacción lógica, natural, ante la moribunda psicología carente de espiritualidad. Es ese el cuadro que nos encontramos antes del *big bang sesentista* (es decir de los años 60). No desconozco excepciones. No olvido intentos marginados. Hablo de *la* imagen general dominante. Un camino intentaba delinearse. El nacimiento de la llamada *tercera ola* venía de la mano de algunos como Rogers, Maslow, Grof, Sutich. Pero estos eran *burujas sinérgicas* de algo que estaba sucediendo en la sociedad. Una suerte de contracultura, es decir un fenómeno esencialmente sociocultural que marcaría una *nueva interface* de la psicología que se hacía allá en el norte, con la espiritualidad.

Ahora me gustaría que este escrito tuviera audio (en mp3) y se escuchara a Scott McKenzie cantando “San Francisco” (1967).

*If you're goin' to San Francisco
Be sure to wear some flowers in your hair
If you're goin' to San Francisco
You're gonna meet some gentle people there*

*For those who come to San Francisco
Summertime will be a love-in there
In the streets of San Francisco
Gentle people with flowers in their hair.*

***All across the nation
Such a strange vibration
People in motion
There's a whole generation
With a new explanation
People in motion, people in motion.***

*For those who come to San Francisco
Be sure to wear some flowers in your hair
If you come to San Francisco
Summertime will be a love-in there.*

De manera básica es aceptable considerar que la cosmovisión *hippie*, heredera favorecida de la generación *Beat*, trae al escenario una crítica de rechazo a la *desalmada* sociedad norteamericana. Se rechaza su mercantilismo y materialismo vergonzantes, su violencia y filosofía excluidora, la segregación racial, el

machismo, las leyes y normas que se imponían desde una moral pequeño burguesa, falsa, decadente. No quedaba fuera el rechazo a la guerra de Vietnam. Se trata de la fundación de una nueva contracultura donde los valores que sobresalen son el amor a la libertad, a la naturaleza y a su espíritu. La influencia del movimiento *hippie* en todo el desarrollo cultural ulterior de los Estados Unidos de Norteamérica y en general del mundo es aún inconmensurable.

Los *hippies* fueron el *resurgir de la espiritualidad*, o el nacimiento de una nueva espiritualidad no cómplice con la sociedad. No es que desaparecieran o fueran destituidas otras formas de espiritualidad. Es que la *hippie* era portadora de la esperanza, del cambio. Por eso, probablemente, se extendió en diversos espacios sociales. Impactó sobre la música, la literatura. Y no quedó fuera de este impacto la psicología. Quizás a nivel de imagen valdría recordar al venerado Fritz Perls.

¿Pero de qué espiritualidad hablamos? ¿qué, o cuáles rasgos esenciales traía la propuesta *hippie*? A fuerza de sentirse decepcionados por lo que serían las *condicionantes naturales*, autóctonas, de una nueva espiritualidad, los *hippies* miraron al oriente. La vuelta (la búsqueda, el cultivo, el reforzamiento) a la espiritualidad llegó a ser su esencia, y tomaron algunos de los valores más importantes de las religiones de Oriente como el hinduismo y el budismo Zen. Debería decir *sobre todo* de las religiones orientales, aunque también hubo un encuentro con algunas religiones africanas, e incluso con las marcas autóctonas de espiritualidad excluidas y segregadas en las micro comunidades indias –(sus chamanes, sus trascendencias espirituales, etc.) El núcleo era la búsqueda *fuera* de lo que se tenía (más bien no se tenía). Y el encuentro fue en las segregadas y distantes prácticas orientalistas, repito, fundamentalmente.

Los cultos y rituales naturalistas, los modos de alimentación, incluso las vestimentas, todo estaba marcado por la *visión espiritualista orientalista*. Lo mismo sucedía con la aproximación a la meditación, la experiencia de los

estados alterados de conciencia, favorecidos por el uso y abuso de las drogas psicodélicas, alucinógenas, especialmente LSD. La misma presencia del LSD es evidencia de la aproximación a las corrientes esotéricas y místicas orientales, pues, a decir de muchos de los más preclaros representantes del movimiento, los ayudaba a ver un lado más espiritual de la existencia y a comprobarlo por sí mismos. “La religión esotérica –recordemos con Wilber– no se basa en las creencias o los deseos, sino en una experiencia directa validada y verificada públicamente por un grupo de iguales que también han llevado a cabo el mismo experimento. Ese experimento es la meditación” (esto parece psicoanálisis: solo psicoanalizándote podrás llegar a comprender la experiencia psicoanalítica). El movimiento a la *espiritualidad oriental* se generalizó, aunque fuera de manera fenoménica, aparental. (Hasta Los Beatles, justo en los 60, se fueron a la India a buscar al gurú Maharishi Mahesh Yogi, que desarrollaba la meditación trascendental).

Todo esto marca una conceptualización espontánea y tácita: la espiritualidad es, prioritariamente, la visión oriental de lo espiritual, su dominante esotérico, trascendental. Incluyendo algunas fuentes de “africanía” y de “indismo”. Pero en su esencia lo espiritual como lo trascendente, con un matiz místico y de alto contenido religioso. Y el camino de llegar a ella, de hacerla florecer, de robustecerla, es por medio de “los gurús”: los guías espirituales. La capacidad de impacto de tal “paradigma” sobre la psicología, especialmente sobre las prácticas psicoterapéuticas, es evidente. Se comienza un proceso de “transculturación” que tiene como primer paso la “importación de espiritualidad foránea”. Pero, como era de esperar, muy pronto comenzó la “norteamericanización”.

Ya en “*Teorías de la personalidad*” de Fadiman y Frager (1979) se incluía, en su segunda parte, un capítulo titulado “Introducción a las teorías orientales de la personalidad”. Créame que no es un chiste –teorías orientales de la personalidad... (no sé por qué me sorpren-

dió la primera vez que lo leí, si el clásico de Sahakian de *Historia de la psicología* incluía a Pavlov en un epígrafe llamado “Los conductistas rusos”. Qué manera de demostrar ignorancia. Qué manera más burda de aculturarizar). Las teorías orientales de la personalidad son, en la propuesta de los autores, El Budismo Zen, el Yoga y la tradición Hindú, y por último el Sufismo. El interés de los autores traía olor a *marketing*: “este es el primer libro de texto que trata estas disciplinas dentro del contexto de una teoría de la personalidad” (Fadiman y Fragar, 1979, p. 375)

Pero leyendo, con enfoque positivo y sin rechazos fundamentalistas, alguna cordura encontramos en el texto, una referencia que no quiero pasar por alto:

A todo lo largo y ancho de la unión americana se ha venido despertando un creciente interés por el pensamiento oriental. En una época en que *continuamente se cuestionan los puntos* de vistas ya establecidos sobre la religión, la ciencia y los sistemas políticos ya organizados, existe una búsqueda simultánea de modelos alternativos de la conducta humana, los cuales tienen su fundamento en diferentes observaciones y nos llevan a conclusiones distintas (idem).

Estamos hablando de los años 70. ¿De dónde salió esa eclosión de orientalismo? Mi respuesta, ya comentada, ni novedosa ni definitiva, simplemente propuesta, es sencilla: es un emergente de la cultura, de un sistema de relaciones sociales. El emergente fue la cultura *hippie*. Pero a fines de los 60, descolocados por la enfermedad mercantil de las potencias económicas norteamericanas que los convertía en aquello contra lo que se manifestaban, los *hippies* se suicidan. En 1968 entierran un muñeco vestido con sus típicas formas. Para que “nunca más se volviera a comercializar con su nombre”. (Polimeni, 2011).

Pero la semilla estaba sembrada. La multivariada culturalmente sociedad norteamer-

icana había sido inseminada. La propia comercialización de la moda *hippie* llevaba consigo (por obra y gracia del mercado santo) la expansión a amplios sectores de la población. En especial aquellos que por *default* son los grandes consumidores de psicología, de psicoterapia. Hasta hoy somos herederos de muchas cosas propias de la cultura *hippie*. De modo que tras esa muerte *anunciada y asumida* se entreteje un advenimiento. Otra vez homicida, necrófilo. Ahora la asesinada sería la modernidad. Esa modernidad en la que nació la psicología, sobre todo en la que fructificaron las corrientes tradicionales de pensamiento, comienza a “*desvanecerse*”. La modernidad ha muerto. Larga vida a la posmodernidad.

¿Cómo impacta todo esto a la psicología? Me transcribo a mí mismo (Calviño, 2000).

Siguiendo, allí donde sea posible, con el intento de puntualizar los elementos que nos permiten encontrar o armar una representación de lo que acontece, me aventuro a delimitar primariamente los ejes dentro de los cuales tendría que moverse, y de hecho se mueve, la construcción de una actuación profesional de sentido posmoderno.

1. Ausencia de cualquier pretensión de proyección participativa social, la psicología no es para el cambio social, no tiene nada que hacer además en un proyecto utópico e imposible, más aún innecesario. La historia por lo demás no es ni tangible ni adecuada para entender los procesos que viven las personas. “*Para mí, solo el ahora existe. Ahora = experiencia = conciencia = realidad*” (Perls, 1973.p.22). Esto, claramente, supone una ruptura evidente con cualquier enfoque marxista probable de la psicología.

2. Como ya señalé antes, se trata de modelos de actuación sobre todo no paradigmáticos, con lo que se clarifica que su intención no hace énfasis en la construcción de teorías, sino en la aplicación de nivel pragmático. La teoría

solamente aparecerá en la medida de la necesidad de comprender una actuación de nivel pragmático.

3. Esto supone una negación de las exigencias a cierta preparación profesional tradicional. “...no son terapeutas, ni médicos, ni autoridades unos con otros, el aspecto de autoridad del médico nunca ha encajado verdaderamente en el proceso humano de cambio personal, en absoluto”. (Gendlin, 1988, p.30).

4. Relativización extrema del conocimiento, de la verdad, incluso de los sustentos éticos, de lo bueno y lo malo. “No podemos decir qué somos y ni siquiera podemos decir, de manera inequívoca, qué no somos. Así, somos este tipo particular de ser que es y no es, que se anula a sí mismo ininterrumpidamente” (Laing, 1982, p.18)

5. Presencia fundamental de lo corporal como negación de cualquier índice de racionalidad en contraposición a los enfoques centrados en la palabra. “El que las terapias verbales no produzcan cambios importantes en la personalidad, ha hecho que se despierte un interés más vivo por los enfoques no verbales y corporales” (Lowen, 1977, p.115).

6. El eficientismo de las tecnologías comportamentales propuestas como instrumentos para el aumento de la competitividad y la eficacia personal. “La PNL es una habilidad práctica que crea los resultados que nosotros verdaderamente queremos en el mundo... Es el estudio de lo que marca la diferencia entre lo excelente y lo normal” (O'Connor, Seymour, 1992, p.28).

7. El eclecticismo más furibundo y heterodoxo que supone junto al practicismo pragmático una negación de la cientificidad y la profesionalidad. “Mi redefinición de la madurez... parte de la tentativa de integrar los aspectos fecundos de la teoría de Marx sobre el desarrollo humano con la investigación

freudiana sobre los instintos y las emociones, con la de Reich sobre la genitalidad y con la de Hitschmann sobre la persona” (López 1971, p.104).

8. “Hippismo”, noción con la que acuño el intento de mantenerse al margen del mundo académico, de las convenciones científicas y profesionales y de sus instituciones, y considerar lo inmediatamente dado como el conocimiento real de los sucesos. Predominio del alternativismo.

9. Reconocimiento de una suerte de Apocalipsis existencial que ha destruido todo, el fin de la historia. Todo ha cambiado, todo es distinto, por tanto nada de lo que hubo habrá, todo ha de ser nuevo. “La Dianética –señala Hubbard–, proporciona una comprensión completa de todas las potencialidades de la mente, descubriendo que son muy superiores a las suposiciones pasadas” (Hubbard 1987, p.10).

Para que no sea una “lógica solipsista” lo digo ahora con Lipovetsky

Simultáneamente a la revolución informática, las sociedades posmodernas conocen una revolución interior, un inmenso movimiento de consciencia, un entusiasmo sin precedentes por el conocimiento y la realización personal, como lo atestigua la proliferación de los organismos “psi”, técnicas de expresión y de comunicación, meditaciones y gimnasias orientales. La sensibilidad política de los años sesenta ha dado paso a una sensibilidad terapéutica; incluso (los más duros sobre todo) entre los exliders contestatarios succumben a los encantos de la *self-estimation*: mientras que Rennie Davis abandona el combate radical para seguir al guru Maharaj Ji, Jerry Rubin explica que, entre 1971 y 1975, practicó con delicia la gestaltterapia, la bioenergía, el rolfing, los masajes, el jogging, tai chi, Esalen, hipnotismo,

danza moderna, meditación, Silva Mind Control, Arica, acupuntura, terapia reichiiana. En el momento en que el crecimiento económico se ahoga, el desarrollo psíquico toma el relevo, en el momento en que la información sustituye la producción, el consumo de conciencia se convierte en una nueva bulimia: yoga, psicoanálisis, expresión corporal, zen, terapia primal, dinámica de grupo, meditación trascendental; a la inflación económica responde la inflación psi y el formidable empuje narcisista que engendra (Lipovetsky, 1996, pp. 53-54).

Marca definitivamente esta “espiritualidad” el reforzamiento del llamado *New Age*. Hablo de una confluencia ecléctica de budismo, taoísmo, yoga, I Ching, hinduismo, teosofismo, la astrología, el ocultismo, la sanación, el chamanismo, y otras. En nuestra disciplina profesional se estrecharon las manos en la psicología transpersonal, la hipérbole de la trascendencia, que desde una práctica eminentemente clínica transita por un camino, en mi opinión, parapsicológico desvaneciendo la psicología en la búsqueda de estado alterados, suprapsicológicos, transpersonales.

Solo con el ánimo de provocar, digo que quedan dos sensaciones básicas. De una parte la sensación de traspaso identitario del *psicoterapeuta* al “guruterapeuta”. De otra la sensación de *impronta de mercado* en la *posmodernización* de las técnicas terapéuticas con *instrumental oriental*. La occidentalización del oriente, que ya estaba en marcha, vía su pragmatización, se pone de moda entre otras en las práctica identificables como terapéuticas. No digo ni bien ni mal. Solo constato y develo.

¿Qué sería de un pueblo que no cultiva, cuida y fortalece su espiritualidad?

La espiritualidad es la contextura real sobre la que se construye la cultura objetivada de un pueblo, su identidad y también la identidad personal de cada uno de sus miembros. Y obviamente no reduzco el concepto de cultura

al de cultura artística (reducción muy común en los procederes de las llamadas *gente de la cultura*. Hablo de la cultura en la acepción de lo mejor del pensamiento cubano del siglo XIX: “ser cultos para ser libres”, cultura como la configuración subjetiva de un individuo, de un grupo, de una sociedad, de una nación. Cultura como la savia viva que circula por los campos y ciudades de nuestro país llevada de la mano de cada uno de nosotros. Cultura como el perfil irrepitible del alma de un pueblo. Vuelo con Don Fernando Ortiz: “*el alma cubana... Bienaventurados los cubanos que sean cubanos, porque de ellos será el reino de los cielos*”. Y esta espiritualidad demarca sus límites en los valores, en los principios éticos.

¿Cómo entra –cómo está, cómo se considera, cómo se representa– el asunto de la espiritualidad en el pensamiento psicológico cubano contemporáneo? Subrayo lo de contemporáneo, que tiene en un sentido específico, un límite temporal y epistémico: el año 1959, triunfo de la insurrección armada conocida como la Revolución cubana. Y limito además lo de psicológico a las prácticas psicoterapéuticas.

Sin establecer un puente entre el fragmento anterior de mi narración y el que desplegaré, empezaré diciendo que *el puente se rompió*. La marca *sesentista* de Cuba es visualmente distinta de la dominada por los Estados Unidos. Y las razones de esta diferencia tienen en su base el acontecimiento político del distanciamiento antagónico de Cuba, no solo con los Estados Unidos, sino prácticamente con toda la América Latina, con la honrosa excepción de México. Expulsados de la OEA (Organización de Estados Americanos), retiradas las embajadas de todos los países de los hemisferios norte y sur de las américas, establecido un bloqueo con fines fulminantes, y sobre el distanciamiento que supone la búsqueda de la libertad, frente a los intentos de coartarla, los cubanos, y esto no es chovinismo, abrimos *otros años sesentas* (en mi opinión se vivieron también en el resto de los países, pero con más de diez años de atraso o con menos explicitación).

Nuestros “sesentas” se llaman Revolución cubana, movimientos de liberación en América Latina, guerrillas, Che Guevara. El intento de “tomar el cielo por asalto”. No tuvimos que buscar en oriente porque justo aquí estaba naciendo una nueva espiritualidad. Una espiritualidad que nacía con una fuerte marca política, una marca que llegaría a convertirse en un modelo dominante de identidad, en fuerte contraposición con otras formas de espiritualidad.

Siguiendo el curso de una admisión inequívoca acerca la existencia de diferentes espiritualidades

la espiritualidad no es una marca ni un producto exclusivo ... es patrimonio universal de toda la especie humana... Por eso, como actitud vital, lo más realista y lo más sabio en esta era inter-espiritual de la humanidad, es reconocer la espiritualidad de la vida humana, con sus muchas variantes” (Cabestrero, 2004),

y a manera de propuesta quizás excesivamente taxonómica, con un fin específicamente explicativo-descriptivo, me aventuro a precisar los avatares de *los tipos de espiritualidad* del cubano tal y como ellas se presentan (o se presentaron) en las prácticas del ejercicio profesional de la psicoterapia por los psicólogos.

Debo, sobre todo pensando en los que no comparten el patio, resumir algunas ideas fundamentales para entender la peculiar situación de Cuba en su devenir histórico.

Hay una tradición “espiritualista” que viene del pensamiento de Félix Varela, del gran maestro Luz y Caballero, y que toma forma sustantiva en la cuantiosa obra de José Martí. No se trata de una *propuesta teórica*, no se trata de una *textura religiosa*. Le llamo **espiritualidad cívica** que no casualmente nace con la conformación misma de la identidad nacional, del ser cubano, y abandera las luchas independentistas, razón por la cual se le silenció, no se le estudia, ni se le difunde hasta después de los 60 del pasado siglo. “Todos los

pueblos tienen algo inmenso de majestuoso y común... el espíritu humano; esta espiritual fuerza simpática, que aprieta y une los pechos honrados de los hombres, buenos en esencia, hermanos intuitivos, generosos innatos” (Martí 1975b, p. 361). El carácter trascendente está claramente señalado en una antológica sentencia martiana: “Hombre es algo más que ser torpemente vivo: es entender una misión, ennoblecirla y cumplirla” (Martí 1975b, p. 332).

Esta tradición retoma su curso en la llamada *generación del centenario* y sustenta una revolución liberadora de profundo arraigo y apego popular. Por esta razón se convierte en uno de los *ejes de la conformación espiritual de la subjetividad del cubano*.

Con diferentes pesos relativos según denominaciones, tiene un espacio pre y pos revolucionario la **espiritualidad religiosa o cosmovisiva**. Bebe de las bases fundantes de la nación: la hispanidad y la africanidad. Tiene expresiones propias y diferenciadas, no sin mixturas, es cierto, pero claramente diferenciables. Se explicita en tres grupos fundamentales: “espiritualidad cristiana” (diferenciable también en base a sus diversas denominaciones, en lo fundamental hoy católicos y protestantes); una “espiritualidad afrocubana” asociada a prácticas que ya trascendieron su origen africano y son consideradas producciones autóctonas, pero al significarlas como “afro” se demarca su diferenciación originaria. Hablo de “La Regla Ocha” (santería) que es de origen yoruba, “La Regla Conga” de origen bantú; y los “Abakuá”.

Su significación en la conformación espiritual de la subjetividad del cubano es fundamental. A pesar de que por su predominancia en los sectores más pobres, populares y mayoritariamente de raza negra, ha sido victimizada por prejuicios, estereotipos, marginaciones clasistas y racistas. La conocida expresión popular “aquí el que no tiene de Congo tiene de Karabali” trasciende el asunto de los orígenes y de la racialidad, tomando cuerpo también en la espiritualidad del cubano.

Coincido sin reservas con Ramírez Calzadilla

en su análisis de la religiosidad del cubano cuando dice:

No podemos decir que el pueblo cubano sea eminentemente católico, protestante, santero o espiritista... la religiosidad prevaleciente en nuestra sociedad, de unas y otras épocas, es una religiosidad que se mueve en términos espontáneos, muy vinculada a la vida diaria... delimitable en el concepto religiosidad popular, en tanto fenómeno de particularidades propias que lo distinguen como relativamente independiente (Ramírez, 2004).

Sin embargo relativizo menos su carácter independiente, porque al ser una producción emergente de lo popular, una asimilación *popular auténtica* de las representaciones religiosas, las que son incorporadas a la vida cotidiana, se separa de los cánones (dogmas, normativas, regulaciones) de las "instituciones religiosas" y constituye una "cultura espiritual popular". Conforman por eso un eje más abierto, ideo cosmovisivo.

Esta dimensión popular de lo religioso interactúa con una ética relacional, con un modelo de comportamiento y actitud en la vida cotidiana, derivada en parte de las normas sociales. "espiritualidad identitaria" del cómo somos, cómo nos comportamos, cómo pensamos, sentimos, etc. los cubanos.

Podría decir que esta es una "síntesis" de la espiritualidad del cubano hasta 1959. Y si he demarcado el año con tanta claridad es porque es justo con el advenimiento del 59 que comienza a construirse una nueva espiritualidad. Una **espiritualidad política**. Se trata de una espiritualidad en la que se

percibe un potencial de posibilidades inéditas en la realidad... esta experiencia espiritual tiene fe en la posibilidad real de que la historia pueda ser construida de otra manera... facultada para pensar la política, no como el simple "arte de lo posible", sino como el oficio de hacer real aquello que históricamente se ha hecho ya

viable para la liberación de los pobres. (Vitoria-Cormenzana, 1994)

La espiritualidad política tiene, desde lo histórico, una fuente fundamental de sustentación en su vínculo con la identidad del cubano. Lo cubano nace asociado a la toma de conciencia de la sujeción y a la irrevocable decisión de superarla. "Hay una religión: la inconformidad con la existencia actual y la necesidad, hallada en nosotros mismos, de algo que realice lo que concebimos". (Martí 1975, p. 313). Nace asociado a la lucha por la independencia y la toma del poder político. Tanto así que se instituye, por definición del discurso político, como el único modo de ser cubano. Quien no comparte esa espiritualidad no es cubano (como rezó durante años en el discurso político macro y micro social del país). Esto supone, a partir de 1959, una primacía de este tipo de espiritualidad respecto a las otras. Súmese a esto la vinculación de la política con la ideología del "materialismo dialéctico e histórico" y su traducción en un *ateísmo intransigente* (ateísmo científico) que repliega considerablemente la expresión no solo de los cultos religiosos, sino las adhesiones de los sujetos a la propuesta de espiritualidad en ellos contenidas. Se produce incluso una supeditación de valores básicos a lo político, siendo que si bien para muchos es una forma asumida de reevaluar las normativas tradicionales, para otros se convierte en una puerta abierta al conflicto, la contradicción.

Diferenciamos entonces cuatro ejes fundamentales de la espiritualidad del cubano, de su estructura subjetiva, en su instancia de psicología social, de sujeto colectivo. Obviamente no se trata de estancos aislados. Sino de entidades interconectadas, con importancia relativa (significado, volumen) diferenciada sobre todo de un grupo de pertenencia a otro. Digo más, de un momento histórico a otro.

Desde allí, digamos al interior de estos cuatro ejes esenciales, se definen con arreglo a los imperativos de época y a los de los grupos de referencia primarios las tendencias comportamentales básicas: las éticas, las estéticas, las proyectivas (aspiracionales), y las relacionales.

Aquí ya más en una instancia de psicología individual, de sujeto.

En los modos de interacción de las dimensiones señaladas, y de sus contenidos individuales, se conforman “relaciones armónicas” y “relaciones conflictivas”, que van conformando las encrucijadas existenciales, de significación psicológica esencial para el sujeto, en diversas dilemáticas y escenarios de su vida: “salud-enfermedad”, “bienestar subjetivo-malestar”, “realización-frustración”, “felicidad-infelicidad”, “crecimiento-involución”, “integración-aislamiento”, por solo citar algunas. Su funcionalidad se instituye desde el principio de la integración, la consonancia: de la espiritualidad del sujeto con su comportamiento, de la espiritualidad con el comportamiento de los otros, de la espiritualidad con sus condiciones de realización. Por último de la espiritualidad del sujeto consigo mismo.

El camino del bienestar subjetivo (la salud mental, la salud psicológica, la felicidad) se llamaría coherencia, capacidad de instituir esta coherencia sin menoscabo de la individualidad, afrontamiento productivo. El otro camino, el del disfuncionalidad (hasta la incapacidad) para el manejo de los conflictos entre los cimientos, o entre las formaciones derivadas de “sus espiritualidades”, conduce al sujeto a la necesidad de la ayuda profesional (llámese psicoterapia, orientación, etc.), ayuda que se editaría desde las nociones de crisis existencial, dificultad resolutive, disfuncionalidad estructural. Dicho de un modo que apunta más a su significado en las prácticas psicoterapéuticas, podría agregar que las relaciones armónicas propenden a la integración subjetiva de la persona, el reforzamiento de su carácter holístico. Las contradictorias, conflictivas o antagónicas más allá del límite de las capacidades del sujeto, lo llevan por el camino de las dificultades emocionales, los trastornos situacionales, la neurosis.

Es obvia la relación que las texturas espirituales disfuncionales guardan con la psicoterapia. En el propio campo de las actuaciones profesionales de ayuda en psicología, encontraríamos evidencias del significado funcional

de la espiritualidad en las prácticas terapéuticas. Las evidencias pueden encontrarse sin dificultad en: la logoterapia (Fizzotti, 2009), el asesoramiento filosófico (Marinoff 2000), la pastoral espiritual (Wilber 2006), la psicoterapia integral espiritual (Meichenbaum, 2008), la psicoterapia de integración del *self* (Kavar 2011).

Hay un inevitable, aunque muchas veces obviado, por los pruritos cientificistas, en el que la espiritualidad entra por derecho propio y por demanda irrevocable en la actuación terapéutica: La dimensión idiosincrásica (Calviño, 2000b). Si partimos de un referente consensual, de la noción de “*prisma psicológico*” (de tantas maneras significado por la psicología –desde la “apercepción” hasta la “representación social”) entonces no hay como obviar que la conformación espiritual de un sujeto (de un grupo, de una institución) define en buena parte sus modos propios de percibir, entender, sufrir, obviar, afrontar, resolver sus “situaciones psicológicas” (desajustes emocionales, estados de malestar, conflictos, etc.). Es notoria y comprensible desde aquí la influencia que ejercen los “sanadores del alma”, usando una denominación genérica, en cada una de las diferentes religiones: ¡el babalawo cura, el sacerdote cura, el maestro de reiki cura! (un amigo psiquiatra y babalawo siempre decía “*el asunto está en el diagnóstico: si percibo que tiene una disfunción psicógena lo cito para el hospital; si está ‘empolvado’ entonces a mi consulta espiritual*”).

Un avance epistemológico

es la demanda básica que refundará la comprensión de la relación entre las psicoterapias, las prácticas científicas y profesionales, inexorablemente ancladas a las culturas y las espiritualidades de sus entornos sociales reales.

Las prácticas sociales (culturales y espirituales) llamadas científicas, atraviesan hoy (como siempre) por una crisis epistemológica fundacional (la condición de crisis es intrínseca a la de ciencia). Una crisis que se sustenta no

tanto y no solo en la *insolidez* de sus cimientos anteriores (algunos anquilosados, otros escleróticos, los menos activados y en pleno proceso de crecimiento), sino sobre todo en la necesidad de construir nuevas fortalezas.

El fin de las certidumbres, promulgado por Ilya Prigogine, o para ser más precisos el fin de ciertos modos de concebir y defender las certidumbres, se consolida en la superación de una epistemología positivista, copia fiel del modelo de las ciencias naturales, que supone una dinámica de superación y negación del conocimiento cotidiano, considerado prejuiciado, ilusorio y superficial, para poder llegar al conocimiento profundo, verdadero y objetivo de la realidad. Se avanza en la dirección de un giro dialógico, narrativo, hermenéutico, en la conquista de una cierta libertad frente a las hegemonías metodologicistas y cientificistas. La producción de conocimientos quiere reformular sus énfasis en la inducción, el análisis desde la realidad, de lo concreto, rescatando la realidad de los sujetos y las condicionantes sociales.

Este avance permea ya todas las prácticas profesionales de la psicología, incluida la psicoterapia. En él se perfila como necesidad esencial el reconocimiento de las culturas, de las espiritualidades, en sus dimensiones no solo resultantes, sino también (y diría que sobre todo) fundantes. Y esta es una asignatura pendiente, al menos en lo que al desarrollo de la psicología en Cuba se refiere.

Se trata de una segunda ruptura epistemológica, al decir de Boaventura de Sousa Santos (2009), que demanda la necesidad de un reencuentro de las ciencias sociales con otras formas del saber y la misma transformación en nuevo sentido común emancipador.

La consideración de las culturas y espiritualidades en su realidad, se vaticina como determinante. Como escribiera Martín-Baró (1986, p. 224)

La nueva perspectiva tiene que ser desde abajo, desde las propias mayorías populares oprimidas. ¿Nos he-

mos preguntado alguna vez seriamente cómo se ven los procesos psico-sociales desde la vertiente del dominado en lugar de verlos desde la vertiente del dominador? ¿Hemos intentado plantear la Psicología educativa desde el analfabeto, la Psicología laboral desde el desempleado, la Psicología clínica desde el marginado? ¿Cómo se verá la salud mental desde el colono de una hacienda, la madurez personal desde el habitante del tugurio, la motivación desde la señora de los mercados? Observen que se dice “desde” el analfabeto y el desempleado, el colono y la señora de los mercados, no “para” ellos. No se trata de que nosotros pensemos por ellos, de que les transmitamos nuestros esquemas o de que les resolvamos sus problemas; se trata de que pensemos y teoriceemos con ellos y desde ellos. También aquí acertó la intuición pionera de Paulo Freire, quien planteó la pedagogía “del” oprimido y no “para” el oprimido; era la misma persona, la misma comunidad la que debía constituirse en sujeto de su propia alfabetización conscientizadora, la que debía aprender en diálogo comunitario con el educador a leer su realidad y a escribir su palabra histórica. Y así como la teología de la liberación ha subrayado que solo desde el pobre es posible encontrar al Dios de la vida anunciado por Jesús, una Psicología de la liberación tiene que aprender que solo desde el mismo pueblo oprimido será posible descubrir y construir la verdad existencial de los pueblos latinoamericanos.

Bibliografía

- Cabestrero, T. (2004) ¿Qué es y qué no es la espiritualidad? En: *Misioneros Claretianos* <http://www.claret.org/espiritualidad/documentos/1.%20Que%20es%20espiritualidad.pdf>. [Consulta en línea: 10 enero 2005].
- Calviño, M. (2000) Psicología, Marxismo y Posmodernismo. Apuntes de primera impresión. En:

"*Temas de Psicología y Marxismo*". La Habana: Félix Varela.

_____. (2000b) *Orientación Psicológica. El Esquema referencial de alternativa múltiple*. La Habana: Nuevo Milenio. Ciencia y Técnica.

Chinmoy, S. Ciencia y espiritualidad. <http://www.srichinmoy.org/espanol/recursos/conferencias/cienciayespiritualidad> [Consulta en línea: 24 enero 2010].

Dalai, L (1989) Discurso de aceptación del Premio Nobel <http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/dalai.html> [Consulta en línea: 3 septiembre 2012].

Fadiman, J., Fragor, R. (1979) *Teorías de la Personalidad*. Harla, s.a. de c.v. Harper & Row Latinoamérica.

Fizzotti, E. (2001) *Las raíces de la Logoterapia*. Buenos Aires: FAL.

Freud, S. (1927) *El porvenir de una ilusión*. En: *Obras completas. Tomo III. Biblioteca Nueva, pp-2961-2992. Madrid. España*.

Gendlin, E. (1988) *Focusing. Proceso y técnica del enfoque corporal*. 2da ed. España: Mensajero.

Haggbloom, S., Haggbloom, J., Warnick, R., Warnick, J.E., Jones V.K, et al. (2002) The 100 Most Eminent Psychologists of the 20th Century. *Review of General Psychology*, vol. 6, no. 2. pp. 139-152.

Hubbard, L.R. (1987) *Dianética*. Dinamarca: New Era publications international Aps.

Kavar, L.F. (2011) *The Integrated Self*, Alresford: John Hunt Publishing.

Laing, R. (1982) *Sobre locos e saos*. Entrevista a Vincenzo Caretti. San Pablo: Editora Brasiliense s.a.

Lipovetsky, G. (1996) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

López, D. (1971) *Análisis del carácter y emancipación*. Madrid: Alberto Corazón editor.

Lowen, A. (1977) *Bioenergética*. México: Diana.

Marinoff, L. (2000) *Más Platón y menos Prozac. Filosofía para la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones B.

Meichenbaum, D. (2008) *Trauma, Spirituality and Recvery: Toward a spiritually-integrated psychotherapy*.

http://www.melissainstitute.org/documents/spirituality_psychotherapy.pdf [Consulta en línea: 16 mayo 2012].

Martí, J. (1975a) *Obras Completas*, t.19, La Habana: Ciencias Sociales.

_____. (1975b) *Obras Completas*, t. 6, La Habana: Ciencias Sociales.

Martín-Baró, I. (1986) *Hacia una Psicología de la Liberación. Boletín de Psicología*, no. 22, 219-231. El Salvador: UCA Editores.

O'Connor, J., Seymour, J. (1992) *Introducción a la PNL*. Barcelona. Urano.

Perls, F.(1973) Cuatro conferencias. En: *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*. Fagan, J. y Shepherd, I. compiladores. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Polimeni, C. (2011) *"Bailando sobre los escombros"*. Buenos Aires: Biblos,

Ramírez, C. J. (2004). El incremento religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales. En: *Globalización religiosa y neoliberalismo. Espiritualidad política y economía en un mundo en crisis*. La Habana, Departamento de Estudios Socio-religiosos.

Santos, BS (2009) *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso – Siglo XXI.

Vitoria-Cormenzana, J. (1994) "Espiritualidad política y práctica política con 'Espíritu'". En: *Sal Térrea*, pp. 811-821 http://www.mercaba.org/FICHAS/ESPIRITUALIDAD/espiritualidad_politica.htm [Consulta en línea: 6 noviembre 2012].

Warren (1948) *Diccionario de Psicología*. Fondo de Cultura Económica.

Wilber, K. (1988). *Un dios sociable. Introducción a la sociología trascendental*. Barcelona: Kairós.

_____. (2004). *Psicoterapia y espiritualidad*. <http://biblioteca.d2g.com> [Consulta en línea: 6 noviembre 2006].

_____. (2006) *Integral Spirituality: A startling new role for spirituality in the modern and postmodern world*, Boston: Shambhala.