Espiritualidad y psicología

Martín F. Echavarría
Modo de citar:
Echavarría, Martín F.. 2017. "Espiritualidad y psicología". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Espiritualidad_y_psicología

La relación entre psicología y espiritualidad no es una cuestión simple, debido a la dificultad de ambas materias y a la complejidad que es característica de la vida humana. En esta aportación nos centraremos en la exposición de la relación entre la psicología y la espiritualidad cristiana, sin descuidar, sin embargo, otras vertientes de la espiritualidad.

1 Definiciones e historia ↑

1.1 Espiritualidad ↑

La difícil relación entre espiritualidad y psicología tiene como punto de partida la polisemia de los términos a comparar. Comencemos por "espiritualidad", sustantivo abstracto derivado del latín "*spiritualitas*", que a su vez vendría del adjetivo "*spiritualis*", traducción del griego *pneumatikós* de las cartas de San Pablo. Se trataría de un adjetivo construido sobre el modelo de *carne-carnal* (*caro-carnalis*). Los hombres carnales, animales o "psíquicos" (*psychikoi*) se contraponen a los "espirituales" (*pneumatikoi*). Según Solignac, el sustantivo "*spiritualitas*" y su correspondiente francés, "*spiritualité*" (en español, "espiritualidad") se usa con tres sentidos distintos: 1. Un sentido religioso cristiano, que es el primero y según el cual se opone espiritualidad y animalidad/carnalidad. En este sentido, espiritualidad hace referencia a la transformación del ser humano por obra del Espíritu Santo y sus dones; 2. Un sentido filosófico, que designaría un modo de ser y un modo de conocer, el propio de las sustancias inmateriales; y 3. Un sentido jurídico, que engloba los bienes y funciones eclesiásticos, al que se opondría el término "temporalidad" (Solignac 1990, 1142-1143).

A estos tres sentidos se debe agregar un último, que es consecuencia de una ampliación de la extensión del primer sentido antes mencionado. Es una extensión de su uso fuera del ámbito de la vida cristiana hacia otras formas de religiosidad, institucionales o no instituciones, e incluso teístas o no teístas. Así, llegan a caer bajo este término las formas de ascética y mística de otras religiones monoteístas, como las del judaísmo y el isalmismo, como también de religiones no-monoteístas como el hinduísmo y el budismo, como en general la llamada "espiritualidad oriental", y más ampliamente, las prácticas *new age* y el ocultismo.

Nuestro interés se centrará principalmente en la espiritualidad entendida en el primer sentido, que es el cristiano, que toma su significado de la referencia al Espíritu Santo, que vivifica y da su esencia a la experiencia vital cristiana. Pero, por su importancia en la psicología contemporánea, nos referiremos también a la espiritualidad en su sentido filosófico (como cuando se habla de la espiritualidad del alma humana) y a su sentido religioso o semi-religioso ampliado.

1.2 Psicología ↑

Los problemas que suscita la palabra "psicología" y las realidades que significa son aun mayores. La palabra "psicología" deriva de los términos griegos *psyché* y *logos*, y designa el discurso sobre el alma. Aparentemente fue utilizada por primera vez por el humanista católico croata Marco Marulić (1450-1524), y fue empleada también poco después por el teólogo protestante Göckel (Goclenius; 1547-1628). En ambos fue empleada para designar el estudio

filosófico del alma y, por lo tanto, si bien era una novedad en cuanto a la terminología, significaba una disciplina bien asentada desde Aristóteles. El uso del término se hace cada vez más frecuente en el siglo XVIII en el que Christian Wolff hace la célebre distinción entre psicología racional y psicología empírica. Con esta distinción, el filósofo prusiano pretendía lograr una síntesis entre racionalismo y empirismo, asumiendo por un lado una ciencia *a priori* que partiera de la definición de alma sin recurso a la experiencia, y por otro una disciplina *a posteriori* que partiera de la descripción de los hechos de conciencia. Aunque con frecuencia se las identifica, esta distinción no se debe asimilar a la posterior entre psicología filosófica y psicología experimental. En realidad, la psicología filosófica parte también de la experiencia, y las dos formas de psicología que distingue Wolff son, si se las mira bien, de naturaleza filosófica. La psicología experimental, en cambio, surge en el s. XIX y se suele tomar como hito fundacional la erección por parte del fisiólogo y filósofo Wilhelm Wundt del primer laboratorio universitario de Psicología experimental en Leipzig en 1879. Esta no es simplemente una psicología que parte de la experiencia en general, sino que se sirve del método experimental, que implica producir en el laboratorio el fenómeno a estudiar, aislar las variables dependiente e independiente y correlacionarlas. Wundt concentró esta psicología en el estudio de la sensación, pues consideraba que el estudio de los fenómenos mentales superiores escapaba a la experimentación. A partir de Wundt, los temas de la psicología experimental se terminan ampliando hasta los procesos mentales superiores, tanto de naturaleza cognitiva, como de naturaleza afectiva.

Una generación posterior de psicólogos generará lo que se conoce como pruebas psicotécnicas, que suponen una aplicación de la experimentación en orden a medir las realidades mentales, y con esta aplicación surgirá el embrión de la psicología profesional. En sus inicios, el psicólogo profesional era sobre todo un experto en técnicas de evaluación psicológica, cuyos resultados se usaban con distintos fines (educativos, sanitarios, industriales, militares). La identidad actual de psicólogo profesional se terminará de configurar por una influencia distinta de la de la psicología experimental y la psicotecnia, venida del tratamiento por parte de neurólogos y psiquiatras de las afecciones psiconeuróticas: la de la psicoterapia y sus escuelas, y, muy particularmente, del psicoanálisis fundado por Sigmund Freud (Echavarría 2008; Malo Pé 2007; Carpintero 2003; Hergenhahn 2001).

Con estos tres elementos, psicología experimental, psicotecnia y tratamiento psicológico (u otras formas de intervención psicológica), tenemos las tres patas en las que se asienta hoy la especificidad del psicólogo profesional frente al psicólogo filosófico. Sin embargo, esta identidad tiene sus lagunas y los límites no son tan claros como se podría desear. Los motivos son varios: en primer lugar, el experimento dejó muy pronto de ser el único instrumento de investigación por parte de los psicólogos, que no tardaron en comprender sus limitaciones para la comprensión de la personalidad como un todo, que exige la práctica de la psicología. Así, algunos autores han contrapuesto el método experimental al método clínico, poniendo incluso en duda la unidad epistemológica de la psicología (Lagache 2004). Por otro lado, el estudio del comportamiento individual y social y de la personalidad, hizo deslizar la investigación desde el laboratorio hacia la calle, por medio del uso de las encuestas y la estadistica. Una psicología que no hace experimentos quizá no sea filosófica, pero sin dudas no es tampoco “experimental” en sentido estricto, y se acerca más a las ciencias sociales que a las de la naturaleza. Finalmente, en el campo de la psicología práctica, y muy particularmente de la psicoterapia, la conexión con la filosofía nunca rompió completamente, sino que tal vez se haya profundizado con el tiempo (Vitz 2005). No sólo es frecuente encontrar referencias a filósofos en los psicólogos -como los estoicos y epicúreos, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Witgenstein, Foucault, Chomsky, por mencionar sólo algunos- (Echavarría 2008), sino que algunas escuelas contemporáneas toman su nombre explícitamente de ellas, como es el caso muy claramente de la psicología existencial (May et al. 1967).

Por otra parte, la dispersión en escuelas radicalmente opuestas en su concepción de la psicología, pone en peligro la unidad epistemológica de la psicología (psicoanálisis, conductismo, psicología humanista, cognitivismo, psicología sistémica, etc.; Echavarría 2013a). Si, para atenernos a la convención, definimos una ciencia por su objeto y método, nos encontramos con una multiplicidad en toda regla, difícilmente reductible a la unidad. En cuanto al objeto, para unos será la mente (James), para otros la conciencia (Wundt), para otros la conducta (conductismo), para otros el inconsciente (psicoanálisis), para otros los sistemas humanos (escuela sistémica), para otros la existencia humana (psicología existencial), etc. Metodológicamente encontramos también enorme diversidad. No es lo mismo una disciplina teórica que una práctica, y en la historia de la psicología encontramos autores eminentemente teóricos (Wundt, Titchener, James) y autores eminentemente prácticos (Adler, Rogers, Ellis). Algunos utilizan el experimento, otros los cuestionarios y las estadísticas, otros la reflexión libre a partir de la experiencia clínica, otros un discurso filosófico... Para terminar, la multiplicidad disciplinaria de la psicología es enorme: Psicologia experimental, Psicología

general, Psicología diferencial, Psicología de la personalidad, Psicología social, Psicología de grupos y organizaciones, Psicología del desarrollo, Psicología anormal, Psicopatología, Psicotécnica, Psicoterapia, Psicología jurídica, Psicología de la educación, Psicología del consumo, etc., son disciplinas que forman cada una un mundo muy complejo y a veces difícil de componer con las otras disciplinas en una unidad objetiva y metodológica.

Por este motivo, no es posible establecer una relación entre espiritualidad y psicología como si se tratara en este último caso de una realidad unitaria y precisa. Será, pues, necesario tratar el tema con la fragmentación que la misma psicología presenta.

2 La espiritualidad según la Psicología ↑

2.1 Posiciones espiritualistas en la Psicología ↑

Empezamos tratando sobre la relación entre psicología y espiritualidad en el sentido filosófico de este último término. La psicología contemporánea tiene un actitud mayoritariamente materialista *de facto*, aunque pocos autores se plantean explícitamente el problema de la espiritualidad del alma humana, es decir de su inmaterialidad y trascendencia respecto de las funciones orgánicas. La mayoría de los autores sostiene alguna forma de monismo materialista, de emergentismo o de paralelismo psicofísico más o menos spinoziano (Echavarría 2012; Sanguineti 2007). Sólo unos pocos autores importantes sostienen una posición explícitamente espiritualista, entendiendo esta expresión en el sentido de afirmar el carácter inmaterial y trascendente del alma humana. En algunos de ellos, además de basarse en convicciones filosóficas, esta posición está relacionada con su fe, especialmente la católica. Para mencionar sólo los más relevantes, es el caso de autores como Agostino Gemelli (Gemelli 1926 y 1949; Misiak et al. 1955, 183-220), Albert Michotte (Michotte 1954; Misiak et al. 1955, 139-157); Thomas Verner Moore (Moore 1948; Misiak et al. 1955, 271-297), Manuel Barbado (Barbado 1946-1948; Misiak et al. 1955, 342-344), Robert E. Brennan (Brennan 1952; Misiak et al. 1955, 335-357), Frederik J. J. Buytendijk (Buytendijk 1965; Misiak et al. 1955, 330-331), Rudolf Allers (Allers 1957; Misiak et al. 1955, 350-352; Echavarría 2013a, 169-216; Echavarría 2013b), Joseph Nuttin (Nuttin 1979), Anna Terruwe (Terruwe 1960; Marchesini 2013), Magda B. Arnold (Arnold et al., 1954; Arnold, 1959 y 1977; Shields, 2006; Cornelius, 2006), o Paul C. Vitz (2003). Pero también se da en algunos no católicos como Viktor E. Frankl. Si en los primeros la concepción de la espiritualidad del alma humana se da en una línea sustancialista de inspiración tomista y, por lo tanto, coherente con la unidad sustancial de alma y cuerpo, en Frankl la fuente de inspiración es la antropología de Scheler y la ontología dimensional de Hartmann (Frankl 1990; Echavarría 2012 y 2013, 226-228).

Hay otros autores en los que si bien no surge el tema de la espiritualidad del alma humana, sí aparece el del carácter no-determinístico y responsable de su conducta. En esta línea se puede mencionar a autores muy diversos como William Stern (1957), Alfred Adler (1970), Viktor Frankl (1990), Philipp Lersch (1971), Rollo May (2000), o el teórico de la personalidad de orientación neokantiana Joseph F. Rychlak (1976 y 1977). Entre los autores más recientes y conocidos han sostenido el carácter libre y responsable del ser humano el fundador de la psicología positiva, Martin E. P. Seligman y el psiquiatra C. Robert Cloninger. Seligman considera que la psicología contemporánea ha desarrollado en exceso el estudio de los aspectos negativos de la personalidad, perdiendo de vista los positivos. Ante esto, este autor propone desarrollar una *psicología positiva*, centrada en el estudio de los aspectos positivos de la vida humana, y muy particularmente en el desarrollo del carácter por las virtudes, lo cual supone la recuperación de los conceptos de voluntad, libertad y responsabilidad (Seligman 2003; Peterson et al. 2004; Echavarría 2016). Cloninger, un prestigioso psiquiatra especialista en trastornos de la personalidad y autor de un inventario de personalidad, retoma la distinción clásica entre temperamento y carácter, diferenciando dentro de cada uno de ellos varias dimensiones (Cloninger 1987; Cloninger et al. 1993). Entre las tres dimensiones que compondrían el carácter, Cloninger coloca la que él denomina “autodirección” (*Self-Directedness*). Según Cloninger, esta sería la dimensión determinante para saber si hay un trastorno de la personalidad, y la define de la siguiente manera: “El concepto básico de autodirección se refiere a la autodeterminación y ‘fuerza de voluntad’, o la habilidad de un individuo de controlar, regular y adaptar la conducta para encajar en la situación de acuerdo a las metas y valores elegidos individualmente” (1993, 979).

2.2 Psicología de la religión ↑

La psicología de la religión se propone estudiar los procesos psicológicos y la conducta religiosa utilizando los métodos de investigación empírica de la psicología contemporánea (Misiak et al. 1955, 415). Esta disciplina generalmente aborda temas que se pueden adscribir al ámbito de la "espiritualidad" en el sentido ampliado de este término, más allá de un determinado ámbito confesional. Aunque la psicología de la religión se presenta ordinariamente a sí misma como una disciplina que se queda en el terreno de lo empírico, sin entrar en juicios sobre la verdad de las religiones o la existencia de Dios y del orden sobrenatural, lo más frecuente es que los autores expresen bastante explícitamente su posición de fondo.

En la psicología contemporánea, los pioneros de esta disciplina fueron sin duda Wilhelm Wundt, con sus inetrpretaciones sobre la psicología religiosa en sus estudios sobre "*Völkerpsychologie*" (Wundt 1990), y, sobre todo, William James con su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (James 2002 [1902]; Echavarría 2013a, 128-151). Mientras que la mentalidad de Wundt es básicamente positivista, considerando que la religiosa es una etapa superada de la humanidad, William James demuestra mayor simpatía hacia la religión y la espiritualidad, e incluso critica las interpretaciones materialistas y reduccionistas de la misma. Para James, la experiencia mística es auténtica y tiene tres características: la inefabilidad, el carácter cognoscitivo, su transitoriedad y su pasividad. Despues de varios centenares de páginas dedicados a la experiencia espiritual (mística) de distintas confesiones e incluso puramente individuales, James termina sosteniendo que en ella no se entraría en contacto con un Dios trascendente, sino con una región subliminal de la conciencia, en la que se encontraría lo divino en nosotros, y por eso James se manifiesta partidario de una especie de politeísmo inmanente. James toma la tesis de una conciencia subliminal de las teorías del espiritismo científico de Frederick Myers, pues James mismo fue un cultor del espiritismo (Riconda 1999, 37).

Es llamativo cómo los orígenes de la psicología científica contemporánea se entrecruzan con los del llamado espiritismo científico. Tanto James, como Flournoy, como el mismo Freud se interesaron por estas prácticas. Hoy en día no faltan autores, si bien marginales, que abogan abiertamente por una integración entre psiquiatría y prácticas espiritistas (Bragdon 2012; Van Dusen 1974). Tiene sus orígenes en el espiritismo también, no sólo la psicología de la religión, sino gran parte de la teoría de Carl G. Jung (Noll 1994; Introvigne 1989). En Jung prácticamente no hay diferencia entre su psicología analítica y su psicología de la religión. También para él la experiencia mística ("experiencia numinosa inmediata") no sería otra cosa que entrar en contacto con otra región del Sí-mismo (*Selbst*), el inconsciente colectivo, donde estarían los dioses y demonios (los arquetipos) y donde se daría la conjunción de los opuestos de la que hablaban los gnósticos y alquimistas, especialmente la unión del bien y del mal (Jung 1998). La explicación de Jung resulta ser una exposición, utilizando el lenguaje de la psicología profunda, de temas presentes en el ocultismo de todas las épocas (Echavarría 2013a, 115-127).

Entre los autores clásicos de la psicoterapia, merece una especial mención la obra de Pierre Janet "De la angustia al éxtasis" de 1925 (Janet 1975). En ella el autor da una explicación puramente psicopatológica de una paciente a la que atendió durante 22 años y que presentaba varios fenómenos presuntamente místicos, entre ellos el de la estigmatización. Aunque Janet explica el caso como una histeria peculiar y pretende haber presentado una explicación exhaustiva, presenta su estudio como desprovisto de prejuicios anti-religiosos.

También Freud incursionó en el terreno de la psicología de la religión. Su posición de base es explícitamente atea, especialmente influenciada por los ateísmos de Feuerbach y de Nietzsche (Assoun 1980). Freud sostiene que la religión es una formación sustititiva cuyo mecanismo es el mismo de la formación de las neurosis, siendo de hecho una especie de neurosis colectiva (Freud 1996a). Por lo mismo, la religión sería también una ilusión neurotizante. Freud explica los orígenes de la moral y de la religión, y consiguientemente de la Humanidad, mediante la aplicación del complejo de Edipo a algunos datos, discutibles, de la antropología cultural. La religión sería reductible, en su opinión, a la represión en tiempos arcaicos del asesinato del padre de una horda primitiva de antropoides y de la consumación real del incesto. En lugar de lo reprimido aparecerían los tabúes morales y los rituales religiosos (Freud 1994 y 1996b). Consiguientemente, un psicoanálisis personal llevado a fondo implicaría la superación del estadio religioso y moral, en la medida en que llegaría a la verdad inconsciente escondida detrás de los síntomas y formaciones sustitutivas (Echavarría 2013a; Onfray 2011). En la línea de considerar al psicoanálisis como una disciplina posreligiosa y esencialmente atea que supera las atractivas ilusiones de un sentido de la vida se mueve Jacques Lacan (Lacan 2005). El tema de la religión aparece también en otras líneas del psicoanálisis estudiado en una

perspectiva psicologista, como por ejemplo en el pediatra y psicoanalista infantil Donald Winnicott, para quien la religión es un fenómeno transicional, es decir un sustituto del chupete del bebé (Winnicott 1993, 153-154). En general, los psicoanalistas creyentes, como el protestante Charles Odier o los católicos Igor Caruso o Françoise Dolto, intentaron reducir la crítica freudiana al ámbito de la falsa religiosidad, pero siguieron usando sus teorías para explicar las bases inconscientes de los falsos sentimientos de culpa (Odier 1947; Caruso 1954; Dolto 1949).

Un autor interesante es el conocido filósofo jesuita Maréchal, quien es autor de un volumen sobre psicología de la mística muy conocido en el ambiente eclesiástico de su tiempo (Maréchal 1938). No se trata, sin embargo, de un estudio experimental ni basado en los cuestionarios y la estadística, sino que toma como base, al igual que James por otro lado, los escritos de los autores místicos. En esta obra, originalmente publicada en dos volúmenes, Maréchal recopilaba una serie de estudios, algunos de naturaleza más sistemática, filosófica y teológica, y otros más fenomenológicos. La tesis central es que, a pesar de que las ciencias empíricas puedan contribuir a la descripción de la experiencia mística, esta sólo se entiende en profundidad con el recurso a la metafísica y, sobre todo, a la teología. Desde aquí trata temas clásicos de la teología espiritual, como la posibilidad de la visión directa de Dios, las semejanzas y diferencias entre la experiencia mística cristiana y la de religiones no cristianas, junto con temas más psicológicos como la diferenciación entre experiencia mística y alucinaciones, y el costado psicológico de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Otro autor que se preocupó especialmente por la psicología de la religión fue Gordon W. Allport. Allport fue un protestante que se terminó decantando por un aglicanismo de tendencia catolicisante (Vande Kemp 2005). Se conservan incluso homilías de Allport de contenido explícitamente cristiano. No es de extrañar, por lo tanto, que en su psicología de la religión se oponga a los intentos reduccionistas, particularmente los freudianos. En su obra más importante sobre el tema (Allport 1950), además de algunos datos estadísticos relativos a la religión, nos habla de temas como la madurez del sentimiento religioso, que se caracterizaría por los siguientes rasgos: 1. Es funcionalmente autónomo; 2. Tiene consistencia directiva; 3. Es comprensivo; 4. Es integral; 5. Es heurístico. También discute la eficacia de la psicoterapia señalando los muchos elementos que ésta ha tomado de la dirección espiritual (escucha, alentamiento, consejo, transferencia). Para Allport, la religión y la psicología deberían converger para ayudar a la integración de la personalidad.

Más adelante, encontramos desarrollos sistemáticos sobre la religión, incluyendo una toma de posición de los autores, en muchos importantes teóricos de la psicología contemporánea, como Viktor Frankl, que habla sobre una especie de fe inconsciente presente en un inconsciente espiritual, que compartirían todos los hombres independientemente de si son o no teístas, creyentes o no creyentes (Frankl 1988a y 1988b), y el psicoanalista neomarxista Erich Fromm, autor abiertamente ateo, aunque con una actitud pacífica que pretende asimilar lo positivo de las religiones en una especie de fe en la Humanidad (Fromm 1989). Erich Fromm, al igual que muchos autores de la corriente de psicología humanista incorpora en su teoría y terapia temas y elementos de la llamada “espiritualidad oriental”, particularmente técnicas de meditación del budismo Zen y del hinduismo. Esta fue una tendencia muy fuerte en la década del ’60, pero que ha tenido un cierto resurgimiento también en nuestros días con el auge de la técnica conocida como “*mindfullness*”, popularizada por el médico Jon Kabat-Zinn (Kabat-Zinn 2007), y que hoy forma parte de la intervención psicológica de muchas formas de psicoterapia humanista, integrativa y de las terapias conductuales de tercera generación.

Los cultores de la psicología humanista, empezando por los dos autores que son sus referentes intelectuales principales, Abraham Maslow y Carl R. Rogers (1980), también se interesaron por el tema de la espiritualidad en una dirección psicologista y secularizada. Maslow se dedicó especialmente al estudio de las llamadas “*peak experiences*”, momentos cumbres en que las personas autorealizadas experimentan su florecimiento. Se trata de una versión laica de la experiencia mística, que se daría en las personas geniales de nuestro tiempo. En su obra *Hacia una psicología del ser*, Maslow plantea la insuficiencia de una psicología humanista que pretenda conseguir la autorrealización del hombre sin una referencia a un horizonte espiritual. Pero el hombre de nuestro tiempo no podría ya acceder, por su estructura mental, a la religión revelada, institucional, con un Dios omnipotente y más allá de la Creación. Sería necesario desarrollar una religión inmanente y una nueva forma de psicología, la psicología transpersonal (Maslow 1968). En estas líneas de pensamiento (las de Fromm, Rogers y Maslow, entre otros), Paul Vitz, profesor emérito de psicología de la New York University, veía la configuración de una especie de religiosidad posmoderna de la autoadoración (Vitz 2002). El mismo autor señala una vinculación de este movimiento con la espiritualidad conocida

como "*new age*", relación señalada también por el Consejo Pontificio de la Cultura y el Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso, en el documento del año 2003 intitulado "Jesucristo portador del Agua de la Vida. Una reflexión sobre la Nueva Era".

2.3 Espiritualidad y salud mental ↑

Tal como vemos, sea por su materialismo, sea por la concepción puramente naturalista, si no directamente crítica con la religión, los grandes teóricos de la psicología han tendido a imponer una línea de interpretación que es, o reduccionista, o directamente hostil hacia la religión o el teísmo. Estudios recientes muestran que, si bien tal actitud ha mejorado bastante en los últimos años, en la investigación y en la teorización de la psicología contemporánea sigue predominando un sesgo negativo hacia la religión (Slife et al. 2009a; Slife et al. 2009b; Richardson 2009). Sin embargo, a pesar de la tendencia de una parte importante de los teóricos de la psicología y la psicopatología (desde Freud y Janet) a acercar la religión a la patología mental, lo cierto es que hay abundante investigación que avala la tesis contraria, es decir, que la religión y la vida espiritual son factores protectores y promotores de la salud mental, muy especialmente respecto de trastornos como la depresión, la ansiedad y el abuso de sustancias (Lake 2012; Hadzik 2011; Koenig 2010; Reynaga et al. 2007; Seybold et al. 2001). Hay autores incluso que han intentado invertir el argumento freudiano para demostrar que son las posturas antiteístas las que tienen que ver con problemas psicológicos derivados de la infancia (Vitz 2000).

Algunos teóricos e investigadores consideran que el desarrollo de la vida espiritual y religiosa es parte necesaria de una personalidad madura. Por ejemplo, Rudolf Allers sostenía que el santo, por estar más allá del egocentrismo, que sería una de las características centrales de la personalidad neurótica, estaría por ello inmunizado contra este tipo de trastorno (Allers 1957). La correlación entre egocentrismo moral y determinados trastornos de la personalidad ha sido corroborada recientemente (Álvarez Segura et al. 2015).

Por su parte Christopher Peterson y Martin Seligman, en su clasificación de las virtudes y fortalezas que conformarían el carácter maduro, colocan unas que son claramente de naturaleza religiosa. Se trata de una virtud a la que denominan "trascendencia" (*transcendence*), que tiene como una de las fortalezas del carácter que la componen (junto con la *apreciación de la belleza*, la *gratitud*, la *esperanza* y el *humor*) a la "espiritualidad y religiosidad" (*spirituality and religiousness*), a la que definen como "creencias y prácticas que se fundan en la convicción de que hay una dimensión trascendente (no física) de la realidad" (Peterson et al. 2004, 600).

En la misma línea, Cloninger coloca entre las tres dimensiones básicas del carácter a la "autotrascendencia" (*Self-Transcendence*), que sería una capacidad de superar la propia individualidad para llegar a una unidad superior, ordinariamente identificada de manera religiosa. Este autor considera este elemento esencial para una comprensión completa de la personalidad y critica la exclusión de esta dimensión de los modelos más difundidos de personalidad con estas palabras:

"La mayoría de las personas meditan u oran diariamente, lo cual es más frecuente que las relaciones sexuales según encuestas de población. La meditación u oración frecuente es asociada a menudo con una elevación en la satisfacción vital y en la efectividad personal, especialmente en adultos mayores. Sin embargo, la autotrascendencia y los rasgos de carácter asociados con la espiritualidad han sido frecuentemente negados en la investigación sistemática y omitidos de los inventarios de personalidad que pretenden ser comprensivos, incluyendo el modelo de los cinco factores" (Cloninger 1993, 981).

3 Psicología y espiritualidad cristiana ↑

3.1 Psicología pastoral y dirección espiritual ↑

Si tenemos que tratar sobre la relación entre psicología y vida espiritual cristiana, lo primero que cabe considerar es

esa disciplina que se ha denominado “psicología pastoral”. Podemos considerar que un antecedente antiguo de esta disciplina son las consideraciones de naturaleza psicológica hechas por san Gregorio Magno en su Regla pastoral (González Vidal 2014). La psicología pastoral pretende aplicar los hallazgos de la psicología a la praxis pastoral y la dirección de almas, ha tenido un importante desarrollo a lo largo del siglo XX, especialmente en ámbito protestante, pero también en el católico a partir de los años ’40 del siglo pasado (Niedermeyer 1955; Curran 1963; Misiak et al. 1955, 415), y cuenta con una serie de revistas científicas, si bien es un área poco conocida por el psicólogo promedio porque raramente es una asignatura en el curriculum universitario de la psicología.

Se puede aproximar al interés de esta área de la psicología el de las bases psicológicas de la vida moral y religiosa (Allers 1947), y sus limitaciones (Vial 2016), y de temas que pueden suponer una especial dificultad de discernimiento, como la vocación (Rulla 1981 y 1990-1994), los escrúpulos (Derisi 1944), los impulsos irresistibles (Allers 1939), o la diferenciación entre la psicopatología y fenómenos espirituales ordinarios (desolaciones espirituales, noche oscura; Allers 1937; Arnold et al. 1954, 548-574) y extraordinarios (estigmatización, revelaciones particulares, posesión y obsesión diabólica, etc.) (Gallagher 2016; Callieri 1996).

Así como nos podemos preguntar si se puede desarrollar una verdadera psicología moral independientemente de la filosofía o de la teología moral (Echavarría 2013c, 11-26), con mayor razón surge la pregunta sobre el estatuto epistemológico de la psicología pastoral y la psicología de la religión. ¿Es posible estudiar verdaderamente los fenómenos espirituales sobrenaturales prescindiendo de su sobrenaturalidad? ¿Cómo sería posible discernir los fenómenos arriba mencionados prescindiendo de la realidad de Dios y de la gracia?

Esto tiene importantes consecuencias prácticas. Juan Pablo II afirmaba que las ciencias experimentales no pueden dar una idea adecuada de la normalidad del hombre:

“En efecto, mientras las ciencias humanas, como todas las ciencias experimentales, parten de un concepto empírico y estadístico de «normalidad», la fe enseña que esta normalidad lleva consigo las huellas de una caída del hombre desde su condición originaria, es decir, está afectada por el pecado. Sólo la fe cristiana enseña al hombre el camino del retorno «al principio» (cf. Mt 19, 8), un camino que con frecuencia es bien diverso del de la normalidad empírica” (Juan Pablo II 1993, *Veritatis Splendor* 112).

Consiguientemente, en el juicio integral sobre la personalidad del cristiano, y muy especialmente en el discernimiento vocacional y el camino de formación de sacerdotes y religiosos, si intervienen peritos psicólogos y psiquiatras, debe quedar claro que el juicio último sobre la personalidad total y su madurez es de naturaleza teológica y queda a cargo del formador, no del perito (Congregación para la Educación Católica 2008, *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y formación de los candidatos al sacerdocio*, III, 5). El superior, sin embargo, no puede obligar al seminarista o al religioso a someterse a evaluación y tratamiento psicológico sin violar su intimidad. Se necesita su previo consentimiento (*Ibidem*, IV. 12). Por otro lado, no es prudente la intervención de cualquier psicólogo, ni de cualquier orientación. Ya Pío XII advertía que del psicólogo

“[...] se espera no sólo un conocimiento teórico de normas abstractas, sino un sentido moral profundo, reflexionado, largamente formado por una fidelidad constante a su conciencia. El psicólogo verdaderamente deseoso de no buscar sino el bien de su paciente se mostrará tanto más cuidadoso de respetar los límites fijados a su acción por la moral, cuanto que tiene, por así decir, en sus manos las facultades psíquicas de un hombre, su capacidad de actuar libremente, de realizar los valores más altos que implican su destino personal y su vocación social” (Pío XII 1958, 281; Verdier 2011, 55).

Pío XII advertía especialmente acerca de “ciertas formas de psicoanálisis” (Pío XII 1953, 282; Verdier 2011, 22). Algunos casos de aplicación del psicoanálisis a la vida religiosa que tuvieron consecuencias negativas, llevaron a que en 1961 el Santo Oficio emitiera un *Monitum* en el que se prohibía a los sacerdotes ejercer de psicoanalistas y se prohibía a los sacerdotes y religiosos someterse a un psicoanálsis personal sin un permiso de su superior y por causa grave (Mantaras Ruiz-Berdejo 2005, 84 y 402). Problemas semejantes hubo al aplicar a religiosas las teorías y prácticas de la *psicoterapia centrada en el cliente* de Carl Rogers (Coulson 1972; Mantaras Ruiz-Berdejo 2005, 403). A este respecto afirma Juan Pablo II que, “con frecuencia” la antropología que se encuentra detrás de las más importantes corrientes de la psicología es “decididamente, en su conjunto, irreconciliable con los elementos esenciales de la antropología cristiana, porque se cierra a los valores y significados que trascienden al dato inmanente

y que permiten al hombre orientarse hacia el amor de Dios y del prójimo como a su última vocación" (Juan Pablo II 1987; Verdier 2011, 148-155). Por esto se plantea el serio tema de la relación y posibilidad de integración entre la psicología y la fe, y el modo que debe adoptar en concreto.

3.2 Psicología cristiana ↑

La relación entre la psicología científica y la fe cristiana no puede ser en principio, sino la de cualquier ciencia. Ciencia y fe son hábitos que tienen como sujeto al intelecto y que tienen como fuente originaria la Verdad primera. En este sentido, la ciencia se relaciona con la fe gracias a la mediación primeramente de la filosofía, especialmente de la filosofía de la naturaleza, en particular de la psicología filosófica, y de la teología. Ciertamente, la psicología experimental se puede relacionar con la fe de la manera antedicha. Pero otras áreas de la psicología suscitan mayores dificultades. Algunas de ellas, como la psicología social y la psicología de la personalidad, se relacionan más con las ciencias sociales que con las ciencias de la naturaleza y, por ello, se vinculan más con la ética que con la filosofía de la naturaleza. A las dificultades para determinar la unidad epistémica de la psicología contemporánea se añaden las dudas sobre un posible desarrollo completamente autónomo de la psicología de la religión y de la psicología pastoral.

En efecto, se ha podido comprobar repetidamente a lo largo del último siglo que la psicoterapia, si bien utiliza técnicas de evaluación y de intervención, depende estrechamente en su planteamiento teórico y en la dirección concreta de su práctica, no sólo de concepciones filosóficas (epistemológicas y antropológicas), sino también de actitudes morales del terapeuta (Arnold 1977; Arnold et al. 1954, 493-538; Vitz 2005). Esto ha llevado a algunos a preguntarse sobre el grado de autonomía de la psicoterapia respecto de la filosofía y la teología, y a la cuestión de si debería desarrollarse una psicología cristiana.

Brent Slife, un prestigioso psicólogo estadounidense de fe protestante, que además de psicoterapeuta es especialista en psicología filosófica y teorética en la línea de Joseph Rycklak, sostiene que a este respecto el creyente puede adoptar dos posiciones: la que él llama "teísmo débil" (*weak theism*) y el "teísmo fuerte" (*strong theism*). El primero sería la postura en la que la existencia de Dios se da por supuesta, pues se trata de creyentes, pero que no interviene en el proceso puramente técnico de la psicología y la psicoterapia. El segundo, la posición de aquellos que consideran que a tal punto Dios interviene en la vida humana que la psicología que ignora estos hechos se hace incapaz de una comprensión global de los motivos profundos que la rigen. Slife toma partido por esta última posición (Slife et al. 2001; Slife, 2005; Slife et al. 2010).

También entre los cristianos ortodoxos se ha observado un interés especial por este tema. Merece la pena destacar especialmente los trabajos del teólogo francés Jean-Claude Larchet. Este autor es partidario de un modelo de integración fuerte, inspirado en la concepción que de las enfermedades mentales y su curación habrían tenido los Padres de la Iglesia. Las enfermedades mentales tendrían básicamente tres causas posibles: corporal, espiritual (las "pasiones", es decir los vicios) y demoníaca. Según Larchet, las enfermedades puramente psicológicas serían muy raras. En general, su origen correspondería a una de esas tres causas, o a la conjunción de más de una de ellas y, consiguientemente, el tratamiento debería ser acorde a la causa (Larchet 1992 y 2005, 255-257).

Entre los autores católicos se encuentran posiciones muy diversas. Hay autores que son partidarios de una separación tajante entre el ámbito espiritual y el psicoterapéutico. En opinión de estos autores, al ser la psicoterapia una disciplina técnica perfectamente autónoma, debería regirse por sus reglas sin un recurso inmediato ni a los principios de la psicología filosófica, ni mucho menos a los de la antropología teológica. Esta fue en su momento la posición que respecto del psicoanálisis adoptaron autores como Roland Dalbiez (Dalbiez 1987) y Jacques Maritain (Maritain 1943), y suele ser de hecho la más frecuente, independientemente de la orientación teórica y práctica de los psicólogos en cuestión. El jesuita Luigi Rulla, fundador del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana, propone en cambio un modelo integrador en el que se rechazan las teorías psicológicas directamente incompatibles con la fe, pero se asimilan las teorías y técnicas que no lo sean, desde una antropología teológica de línea rahneriana (Rulla 1990-1994). Más recientemente, han surgido autores que son partidarios del desarrollo de una psicoterapia explícitamente cristiana, coherente desde los principios teológicos y filosóficos, hasta el orden de la práctica psicoterapéutica, aunque no todos sostengan necesariamente las mismas ideas sobre el modo y significado de esta integración (Andereggen et al. 1997; Andereggen et al. 2005; Brugger 2009; Vitz 2009; Ashley 2013). En esta

dirección ha ido cobrando relevancia la actualidad psicológica del pensamiento de Tomás de Aquino (Echavarría 2005; Titus 2006; Butera 2010a y 2010b; DeRobertis 2011; Spalding y Gagné 2013; Marchesini 2015).

3.3 Psicología teológica ↑

Además de las distintas formas de psicología científica y de la psicología filosófica, existe un conocimiento del alma a la luz de la Revelación que puede llamarse "psicología teológica". Esta denominación le puede corresponder, en primer lugar, a la que hoy se suele llamar "antropología teológica". En efecto, introduciendo el *Tractatus De homine* de la *Suma de Teología* (q. 75, *Prooemium*), Tomás de Aquino sostiene que al teólogo le interesa el estudio del hombre principalmente desde el alma ("*naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam*"), por lo que con toda propiedad se puede denominar este tratado "psicología teológica".

Puede llamarse también "psicología teológica" el estudio de la operatividad del alma humana desde el punto de vista de la influencia sobre las potencias y sobre los actos humanos del Espíritu Santo. Se trata claramente de los temas estudiados en la teología moral y en la teología espiritual, disciplinas separadas en la teología reciente, pero que originalmente forman un solo tratado dentro de la unidad de la teología, como se ve en la II *pars* de la *Summa* de Santo Tomás (Pinckaers 2001). Juan González Arintero O.P. habla explícitamente de una "psicología pneumática", es decir, de una psicología espiritual, en el sentido más teológico de la palabra "espíritu" (Arintero 1989, 153). También el célebre teólogo tomista Santiago Ramírez sostiene que la transformación del organismo de las potencias y virtudes por obra la gracia hace necesaria, junto a una psicología natural, una psicología teológica o sobrenatural:

"En el ejercicio de las virtudes adquiridas, la fuerza natural de las potencias tiene el primer lugar, y a ella se suboridinan los hábitos de las virtudes. Pero para elicitar los actos de las virtudes infusas, no son suficientes las fuerzas naturales de las potencias, sino que deben ser elevadas por la gracia para que puedan concurrir con los hábitos infusos; y esto no como dominantes, sino como servidoras, porque el primer lugar en este orden le corresponde a los hábitos, a los que las potencias naturales deben subordinarse. Es decir que *en un mismo ser real y psicológico difieren completamente los actos de las virtudes infusas y los actos de las virtudes adquiridas.* Por lo tanto, más allá y por encima de la psicología filosófica y natural hay que admitir una psicología teológica y sobrenatural" (Ramírez 1963, 113-114).

En este caso no estamos ante una "relación" entre psicología y espiritualidad, sino directamente ante una "psicología espiritual" que es teología. Esta es una materia que ante todo corresponde conocer a los pastores de almas, directores espirituales, formadores religiosos y, en general, educadores cristianos. Pero también es de importancia para el psicólogo profesional. En una de sus alocuciones a psicólogos, discursos que constituyen los desarrollos más sistemáticos del Magisterio Pontificio sobre estas materias, el Papa Pío XII sostiene con claridad que los psicólogos profesionales deberían conocer no sólo la psicología natural (empírica y filosófica) sino también la psicología teológica, como algo necesario para interpretar correctamente la "personalidad cristiana". El desconocimiento de los datos de la Revelación acerca del alma humana llevaría a graves "incomprensiones y errores", justamente por la transformación de la operatividad humana que producen las virtudes infusas.

"Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios" (Pío XII 1958; Verdier 2011, 43-44).

Tras descartar el recurso a alguna de las definiciones construidas por los psicólogos, por ser demasiadas e imprecisas, Pío XII define la personalidad como "la unidad psicosomática del hombre, en cuanto determinada y gobernada por el alma" (Pío XII 1958, 269; Verdier 2011, 41). Esta unidad resultaría incomprensible sin la consideración teológica,

especialmente cuando hay en juego hábitos morales y teologales infusos. Pío XII, de hecho, puede ser considerado un pionero en el desarrollo de lo que se podría llamar una "teología de la personalidad", planteando que, además de las perspectivas naturales sobre la personalidad, la personalidad puede ser considerada desde una perspectiva teológica y moral (Pío XII 1958; Verdier 2011, 41-46).

Aunque está lejos de ser todavía una realidad, sería deseable lograr una visión armónica y de colaboración entre las distintas psicologías (empíricas, filosófica y teológica), que supone una integración que no puede ser sino jerárquica: de la investigación empírica (experimental, estadística o de otro tipo) con la psicología filosófica, y de estas con la concepción completa de la personalidad que sólo puede dar una psicología teológica. Esto sucede ya más espontáneamente en otras áreas como la historia (hay investigación empírica, filosofía de la historia y teología de la historia) o la educación, y debería ser posible con mayor razón en lo que concierne al alma y al comportamiento humanos.

4 Bibliografía ↑

Adler, A. 1970. *El sentido de la vida*. Barcelona: Miracle.

Álvarez Segura, M., Echavarría, M. F. y Vitz, P. C. .2015. "Re-conceptualizing Neurosis as a Degree of Egocentricity: Ethical Issues in Psychological Theory". *Jorunal of Religion and Health* 54/ 5: 1788–1799.

Allers, R. 1957. *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Labor.

Allers, R. 1947. "Autour d'une psychologie de la confession". En *Trouble et lumière* 65-91. Bruges: Études Carmélitaines – Desclée de Brouwer.

Allers, R. 1939. "Irresistible impulses. A question of moral psychology". *The Ecclesiatical Review* 100: 208-219.

Allers, R. 1937. "Aridité symptôme et aridité stade". *Études Carmélitaines* 22: 132-153.

Allport, G. 1950.*The Individual and his religion*. New York: MacMillan.

Andereggen, I, Pavesi, E., Echavarría, M., Palet, M., Larchet, J.-C., Droste, K., Tabossi; G., Faraone, M., Seligmann, Z., Schell, P., Lego, P. y Blanco, S. 2005. *Bases para una psicología cristiana*. Buenos Aires: EDUCA.

Andereggen, I. y Seligmann, Z. 1997. *La psicología ante la gracia*. Buenos Aires: EDUCA.

Arintero, J. G. 1989. *Evolución mística*. Salamanca: San Esteban.

Arnold, M. B. 1977. "Psychology and the Image of Man Arnold". *Religious Education* 54: 30-36.

Arnold, M. B. 1954. "The Concept of Mind in Psychology". *Philosophical Psychology* 11/2: 4-7.

Arnold, M. B. y Gasson, J. A. 1954*. The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*. New York: The Ronald Press Company.

Ashley, B. M. 2013. *Healing for Freedom. A Christian Perspective on Personhood and Psychotherapy*. Arlington (VA): The Institute for the Psychological Sciences.

Assoun, P.-L. 1980. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF.

Barbado, M. 1946-1948. *Estudios de psicología experimental*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bragdon, E. 2012. *Spiritism and Mental Health. Practices from Spiritists Centers and Spiritists Psychiatric Hospitals in*

Brazil. London: Singing Dragon.

Brennan, R. E. 1954. *Psicología general: una interpretación de la ciencia de la mente basada en santo Tomás de Aquino*. Madrid: Morata.

Brugger, E. Ch. 2009. "Psychology and Christian Anthropology". *Edification: Journal of the Society for Christian Psychology* 3 /1: 5-18.

Butera, G. 2010a. "Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 17/4: 347-366.

Butera, G. 2010b. "Second Harvest: Further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychology". *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 17/4: 177-383.

Buytendijk, F. J. J. 1965. *L'Homme et l'animal : essai de psychologie comparée*. Paris: Gallimard.

Callieri, B. 1996. "Sulle demonopatie". *Attualità in psicologia* 11: 311-319.

Carpintero, H. 2003. *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid: Pirámide.

Caruso, I. 1954. *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona: Herder.

Cloninger, C. R., Svrakic, D. M. y Przybeck, Th. R. 1993. "A Psychobiological Model of Temperament and Character". *Archives of General Psychiatry* 50: 975-990.

Cloninger, C. R. 1987. "A Systematic Method for Clinical Description and Classification of Personahty Variants". *Archives of General Psychiatry* 44: 573-588.

Congregación para la Educación Católica. 2008. *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y formación de los candidatos al sacerdocio.* Consultado el 08/02/2017. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html

Cornelius, R. R. 2006. "Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal". *Cognition and Emotion* 20/7: 976-1000.

Coulson, W. R. 1972. *Groups, Gimmicks, and instant Gurus*. New York: Harper & Row.

Curran, Ch. A. 1963. *La Psicoterapia autagógica (counselling) y sus aplicaciones educativas y pastorales.* Madrid: Razón y fe.

Dalbiez, R. 1987. *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Derisi, O. N. 1944. *La psicastenia. Génesis y desarrollo, teoría y terapéutica de los escrúpulos*. Buenos Aires: Grupo de Editoriales Católicas.

DeRobertis, E. M. 2011. "Prolegomena to a Thomistic child psychology". *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 31/3: 151-164

Dolto, F. 1949. "Comment on crée chez l'enfant une fausse culpabilité". En *Trouble et lumière,* 43-55. Bruges: Études Carmélitaines – Desclée de Brouwer.

Echavarría, M. F. 2016. "Carácter, eudaimonía y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la Psicología". En *La filosofia hoy: en la Academia y en la vida*, editado por M. C. Ortiz de Landázuri y C. González-Ayesta, 223-238. Pamplona: EUNSA.

Echavarría, M. F. 2013a. *Corrientes de psicología contemporánea*. Barcelona: Scire.

Echavarría, M. F. 2013b. "Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia". *Espíritu* 62/146: 419-431.

Echavarría, M. F. 2013c. *La formación del carácter por las virtudes. Estudios interdisciplinarios*. Volumen 1. Barcelona: Scire.

Echavarría, M. F. 2012. "La naturalización del alma en la psicología contemporánea". En *Hombre/animal, la disolución de una frontera*, editado por Jorge Martínez Lucena y Javier Barraycoa Martínez, 157-194. Barcelona: Scire.

Echavarría, M. F. 2008. *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*. Lima: Vida y Espiritualidad.

Echavarría, M. F. 2005. *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Gerona: Documenta Universitaria.

Frankl, V. E. 1990. *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. E. 1988a. *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. E. 1988b. *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.

Freud, S. 1996a. *Obras completas XXI. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. 1996b. *Obras completas XXIII. Moisés y la religión monoteísta y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. 1994. *Obras completas XIII. Totem y tabú y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fromm, E. 1989. *Y seréis como dioses*. Buenos Aires: Paidós.

Gallagher, R. 2016. "As a psychiatrist, I diagnose mental illness. Also, I help spot demonic possession". *The Washington Post*, 1 de julio. Consultado el 08/02/2017. https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2016/07/01/as-a-psychiatrist-i-diagnose-mental-illness-and-sometimes-demonic-possession/?utm_term=.e30070c3b5c8

Gemelli, A. 1949. *Introduzione alla psicologia*. Milano: Vita e pensiero.

Gemelli, A. 1926. *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*. Milano: Vita e pensiero.

González Vidal, N. 2014. *Inconsciente, conflicto y autoengaño. La psicología de Gregorio Magno en el Comentario al libro de Job*. Pamplona: EUNSA.

Hadzik, M. 2011. "Spirituality and Mental Health: Current Research and Future Directions". *Journal of Spirituality and Mental Health* 13: 223-235.

Hergenhahn, B. R. 2001. *Introducción a la historia de la psicología*. Madrid: Paraninfo –Thompson.

Introvigne, M. (Ed.) 1989. *Lo spiritismo*. Torino: Elle Di Ci.

James, W. 2002. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.

Janet, P. 1975. *De l'angoise a l' extase*. Paris : Societe d'Imprimerie Periodiques et d'edition.

Juan Pablo II. 1993. *Veritatis splendor*. Consultado el 08/02/2017. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

Juan Pablo II. 1987. “La incapacidad psíquica y las declaraciones de nulidad matrimonial. Discurso al tribunal de la Rota Romana”. *Acta apostolicae sedis* 74, 1453-1459.

Jung, C. G. 1998. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.

Kabat-Zin, J. 2007. *La práctica de la atención plena*. Barcelona: Kairós.

Koenig, H. G. 2010. “Spirituality and mental health”. *International Journal of Applied Psychoanalitic Studies* 7/2: 116-122.

Lacan, J. 2005. *El triunfo de la religión. Precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.

Lagache, D. 2004. *L'unité de la Psychologie*. Paris: PUF-Quadrige.

Lake, J. 2012. “Spirituality and Religion in Mental Health: A Concise Review of the Evidence”. *Psychiatric Times* 29: 34-38.

Lersch, Ph. 1971. *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia.

Malo Pé, A. 2007*. Introducción a la psicología*. Pamplona: EUNSA.

Mantaras Ruiz-Berdejo, F. 2005. *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterio diocesano*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Maslow, A. 1968. *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand.

Marchesini, R. 2015. *Aristotele, san Tommaso d’Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D’Ettoris.

Marchesini, R. 2013. *La psicologia e san Tommaso d’Aquino. Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad Baars*. Crotone: D’Ettoris.

Maritain, J. 1943. *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

Maréchal, J. 1938. *Études sur la psychologie des mystiques.* Bruxelles: L'Édition universelle.

May, R., Angel, E. y Ellenberger, H. F. 1967. *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Madrid: Gredos.

Michotte, A. 1954. *La Perception de la causalité*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

Misiak, E. y Standt, V. 1955. *Los católicos y la psicología*. Barcelona: Juan Flors.

Moore, Th. V. 1948. *The Driving forces of human nature and their adjustment : an introduction to the psychology and psychopathology of emotional behavior and volitional control.* New York: Grune & Stratton.

Niedermeyer, A. 1955. *Compendio de medicina pastoral*. Barcelona: Herder.

Noll, R. 1997. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*. New York: Free Press.

Nuttin, J. 1979. *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre*. Buenos Aires: EUDEBA.

Odier, Ch. 1947. *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.

Onfray, M. 2011. *El crepúsculo de un ídolo. La fabulación freudiana*. Buenos Aires: Taurus.

Peterson, Ch. y Seligman, M. E. P. 2004. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: American Psychological Association / Oxford University Press.

Pinckaers, S.-Th. 2001. *La moral católica*. Madrid: Rialp.

Pío XII. 1958. “Alocución a los participantes al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada”. *Acta Apostolicae Sedis*, 268-282.

Pío XII. 1953. “Alocución a los participantes al V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología clínica”. *Acta Apostolicae Sedis*, 278-286.

Polo, L. 2009. *Curso de psicología general*. Pamplona: EUNSA.

Ramírez, J.M. 1963. *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca: San Esteban.

Reynaga, R. G., Andrade-Palos, P., Tapia, A. J. y García, F. J. 2007. “La espiritualidad y su relación con la recuperación del alcoholismo en integrantes de alcohólicos anónimos (AA)”. *Salud Mental* 30/4: 62-68.

Riconda, G. 1999. *Invito al pensiero di James.* Milano: Mursia.

Richardson, F. C. 2009. “Biases Against Theism in Psychology?”. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 29/2: 122–127.

Rogers, C. R. 1980. *A Way of Being*. Boston: Houghton Mifflin.

Rulla, L. M. 1990-1994. *Antropología de la vocación cristiana*. 2 vols. Madrid: Sociedad de Educación Atenas.

Rulla, L. M. 1981. *Psicologia del profondo e vocazione*. Torini: Marietti.

Rychlak, J. F. 1977. *The Psychology of Rigorous Humanism*. New York: John Wiley & Sons.

Rychlak, J. F. 1976. *Discovering Free Will and Personal Responsibility*. New York: Oxford University Press.

Sanguineti, J. J. 2007. *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra.

Seligman, M. E. P. 2003. *La auténtica felicidad*. Madrid: Vergara.

Seybold, K. S. H. y Peter, C. 2001. “The role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health”. En *Current Directions in Psychological Science* 10/1: 21-24.

Shields, S. A. 2006. “Magda B. Arnold’s life and work in context”. *Cognition and Emotion* 20/7:902-919.

Slife, B. D. y Reber, J. S. 2009a. “Is There a Pervasive Implicit Bias Against Theism in Psychology?”. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 29/2: 63–79.

Slife, B. D. y Reber, J. S. 2009b. “The Prejudice Against Prejudice: A Reply to the Comments”. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 29/2: 128-136.

Slife, B. D. y Richards, S. 2001. “How separable are spirituality and theology in psychotherapy?”. *Counseling and Values* 45: 190–206.

Slife, B.D. Stevenson, T. y Wendt, D. 2010. “Including God in psychotherapy: Weak vs. strong theism”. *Journal of Psychology and Theology* 38 /3: 163-174

Slife, B. D. 2005. “Are the natural science methods of psychology compatible with theism?”. En *Why psychology needs theology? A radical reformation perspective,* editado por A. Dueck y C. Lee, 163 – 184. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing.

Solignac, A. 1990. “Spiritualité”. En *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire,* 1142-1159. Paris: Beauchesne.

Spalding, Th. L. y Gagné, Ch. 2013. “Concepts in Aristotle and Aquinas: Implications for Current Theoretical

Approaches". *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 33/2: 71-89.

Stern, W. 1957. *Psicología general desde el punto de vista personalístico*. Buenos Aires: Paidós.

Titus, C. S. 2006. *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.

Terruwe, A. 1960. *The Neurosis in the Light of Rational Psychology*. New York: Kennedy & sons.

Tomás de Aquino 2017. *Opera Omnia*. Editor Enrique Alarcón – Universidad de Navarra http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Vande Kemp, H. 2005. "Gordon Allport's: The Individual and His Religion. An Essay Review". *Psyche en Geloof* 13/3: 139-143.

Van Dusen, W. 1974. *The presence of other worlds: The psychological/spiritual findings of Emanual Swedenborg*. Oxford: Harper & Row.

Verdier, P. (Ed.) 2011. *Psicología y psiquiatría*. Textos del Magisterio pontificio. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Vial, W. 2016. *Madurez psicológica y espiritual*. Madrid: Palabra.

Vitz, P. C. 2009. "Reconceiving Personality Theory from a Catholic Christian Perspective". *Edification: Journal of the Society for Christian Psychology* 3 /1: 42-50.

Vitz, P. C. 2005. "Psychology in Recovery". *First Things* 151: 17-21.

Vitz, P. C. 2003. "The Crisis in the Psychological Concept of Self or Person: A Neo-Thomist and Personalist Answer". *Catholic Social Science Review* 7: 63-70.

Vitz, P. C. 2002. *Psychology as Religion: the Cult of Self-worship*. Michigan: William B. Eerdmans Company.

Vitz, P. C. 2000. *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*. Dallas: Spence Pub. Co.

Winnicott, D. 1993. *La naturaleza humana*. Buenos Aires: Paidós.

Wundt, W. 1990. *Elementos de psicología de los pueblos*. Barcelona: Alta Fulla.

5 Cómo Citar ↑

Echavarría, Martín F. 2017. "Espiritualidad y psicología". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Espiritualidad_y_psicología

6 Derechos de autor ↑

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X