



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 12

CTX 103 INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA

Scharrón del Río, María del R. “Supuestos, Explicaciones y Sistemas de Creencias: Ciencia, Religión y Psicología”. *Revista Puertorriqueña de Psicología* 21, n. 1 (2016): 85-112. Acceso el 17 de diciembre de 2020.

<https://www.redalyc.org/pdf/2332/233218111004.pdf>

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Supuestos, Explicaciones y Sistemas de Creencias: Ciencia, Religión y Psicología¹

María del R. Scharrón del Río²

Brooklyn College – City University of New York (CUNY)

Resumen

Ante el reto que representa aproximarnos al ser humano de manera holística y compleja, es necesario cuestionar la exclusión de la dimensión espiritual en nuestro quehacer clínico y académico. Este trabajo pretende examinar algunos de los supuestos que subyacen la resistencia a legitimar lo espiritual como parte del quehacer psicológico, comenzando por la dicotomía ciencia|religión. La ciencia, la religión y la psicología son sistemas de creencias que intentan dar explicación a la experiencia humana, y que contienen normas y supuestos que regulan su actividad y las formas en que nos relacionamos y nos acercamos al conocimiento. Para articular modelos holísticos y explicaciones complejas en la psicología es necesario mantener una posición de apertura hacia el pluralismo epistemológico y metodológico.

Palabras claves: *religión, espiritualidad, epistemología, pluralismo metodológico*

Abstract

It is imperative to include the spiritual dimension in our clinical and scholarly endeavors in order to meet the challenge of looking at the complexity of the human experience from a holistic perspective. The purpose of this article is to advocate for the inclusion of the spiritual dimension within psychology's endeavors. The author questions

¹ *Nota:* Este artículo fue sometido a evaluación en diciembre de 2009 y aceptado para publicación en marzo de 2010.

² Toda comunicación sobre este trabajo debe hacerse a la autora escribiendo a MariaRS@brooklyn.cuny.edu

CIENCIA, RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

various assumptions that have marginalized spirituality from our discipline. Science, religion, and psychology are systems of beliefs that explain aspects of human experience and that have assumptions that regulate its activities and the ways that we relate to others and to knowledge. In order to construct holistic models and complex explanations in psychology it is necessary to be open to epistemological and methodological pluralism.

Keywords: *religion, spirituality, epistemology, methodological pluralism*

Las religiones tradicionales parecen estar perdiendo influencia, y la ciencia, en la que tantos habían cifrado sus esperanzas, se asemeja cada vez más y más a un dios falso que intenta llevar a la humanidad a su destrucción. No sólo la ciencia ha fallado en satisfacer las necesidades que la religión llena, sino que ni siquiera puede domar los monstruos que ha creado. (Frank & Frank, 1993) (pág.75)

A través de la historia, la ciencia y la religión han sido aparentemente inconmensurables: consecuentemente, tanto la ciencia moderna como la psicología tradicional positivista por mucho tiempo no prestaron mucha atención al estudio de la religión y la espiritualidad (Richards & Bergin, 1997). En los discursos de la modernidad, la ciencia fue igualada con el progreso. Fue considerada un escalón más arriba del supuesto “oscurantismo” en que había estado sumido el mundo y el conocimiento mientras era regulado por la visión religiosa en la Edad Media. Se dieron intentos desesperados por distanciar la búsqueda del conocimiento - permitida ahora a través de la ciencia - de la religión y luego de la “ideología”. Esta visión sigue aún vigente, preservada en la dicotomía ciencia | religión.

De las dicotomías cartesianas, la dicotomía mente | cuerpo es particularmente significativa para el quehacer teórico y práctico de la psicología clínica. Como consecuencia de la utilización de este paradigma simplista, se reduce el conocimiento de lo estudiado al conocimiento de sus partes (reduccionismo), desechando así las interacciones entre las partes y el contexto en que se encuentran. Martín-Baró y Blanco Abarca (1998) denominan este principio como la *parcialización* de la experiencia humana en la ciencia positivista. Como resultado de esta parcialización, el conocimiento derivado a través de este

paradigma simplista es unidimensional y privilegia sólo ciertas partes y dimensiones de lo estudiado. Desde la epistemología indigenista, Barnhardt y Kawagley (2005) afirman que la ciencia moderna occidental privilegia el conocimiento fragmentado, compartimentalizado, y descontextualizado por encima de sistemas de conocimiento más holísticos y complejos.

Esta parcialización se antepone a la experiencia humana. Para muchas culturas, hacer demarcaciones tan rígidas entre lo que es mental, físico y emocional no hace sentido. Christians (2007) señala que las explicaciones que articulamos desde el paradigma positivista no son compatibles con la experiencia de las personas de quienes pretendemos hablar.

Reducir el estudio de lo humano en la psicología a la mente o al cuerpo o inclusive a la relación mente-cuerpo es continuar desde el paradigma simplista que ha obviado la dimensión de lo espiritual en torno a la experiencia humana. Sin embargo, continúa habiendo resistencia al cambio paradigmático que significa trascender la dicotomía mente | cuerpo y legitimar el estudio de la experiencia humana como espíritu-mente-cuerpo, entre otras posibilidades. Ante dicha resistencia, se impone examinar la dicotomía ciencia | religión.

Este artículo pretende hacer explícitos y cuestionar algunos de los supuestos que mantienen la dicotomía ciencia | religión, y como consecuencia, que contribuyen a la resistencia a incluir la dimensión espiritual en la psicología y en la clínica. Incluir el aspecto espiritual en nuestro quehacer investigativo y clínico es imprescindible para que nuestras explicaciones e intervenciones clínicas sean cónsonas con la realidad de las poblaciones en las que intervenimos.

Ciencia y Religión: Algunas Consideraciones Filosóficas y Epistemológicas

Ciencia y religión han sido conceptos contrapuestos desde el advenimiento de la modernidad: después de todo, la ciencia en la modernidad viene a derrocar las autoridades que regían la búsqueda del conocimiento durante la Edad Media y a darle otros propósitos más prácticos y utilitarios. Pero, ¿cuán similares o diferentes son?

Según la Real Academia Española de la Lengua (1992), parte de la definición de *religión* (del latín *religiō*, *-ōnis*) es: “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración

y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”. Múltiples culturas a través del mundo denominan como divinidad o “Dios/a” a algo más grande que lo individual y material, algo que trasciende lo personal, algo que a veces nos elude y deseamos acceder y conocer. Algunas culturas y espiritualidades no antropomorfizan su divinidad, sino que veneran nuestra conexión con lo que nos trasciende, con el universo. Para fines ilustrativos en nuestra consideración sobre la ciencia y la religión, cambiemos la palabra divinidad por universo (o naturaleza). La religión es un conjunto de creencias o dogmas acerca del universo. ¿No lo es también la ciencia? A través de la reflexión epistemológica sobre la ciencia encontramos una serie de creencias y supuestos que no son cuestionados (adquiriendo cierta calidad de dogmas) y que permean las actitudes y sentimientos que se tienen hacia la ciencia (el respeto al conocimiento científico, su infalibilidad, su asepsia, la seguridad que nos llevará al progreso, entre otras).

Esta definición también habla de sentimientos de temor hacia el universo (la divinidad). La noción de Francis Bacon sobre la ciencia y la naturaleza es un ejemplo particularmente ilustrativo. Para él, la naturaleza debía ser doblegada y sometida a nuestro servicio, convertida en nuestra esclava y restringida, ya que la meta del científico debía ser torturarla para sacarle sus secretos (Capra, 1988). Capra (1988) comenta que muchos de los términos utilizados por Bacon en esta alegoría violenta sobre la relación entre ciencia y naturaleza estaban inspirados en los juicios a brujas que frecuentemente se llevaban a cabo en esa época. A través de la historia hay múltiples ejemplos de abusos cometidos hacia “el otro” en nombre de alguna divinidad: recientemente en los Estados Unidos podemos incluir los atentados del 11 de septiembre y los asesinatos a doctores que practican abortos por parte de fundamentalistas cristianos. De la misma manera, a través de la historia de la ciencia, han sido muchos los abusos y la explotación sufrida por comunidades minoritarias en Puerto Rico, los Estados Unidos y a través del mundo: los experimentos en Tuskegee, los experimentos con la píldora anticonceptiva aquí en Puerto Rico, las esterilizaciones forzadas a mujeres indígenas, entre otros ejemplos (American Indian Law Center, 1999; Jones, 1993; Reverby, 2009; Trimble, Scharrón-del Río, & Bernal, en imprenta; Trimble, Scharrón-del Río, & Hill, sometido).

Hay otra instancia en que la ciencia está atada al temor, y tiene que ver con la ciencia como conjunto de normas morales para la conducta (individual y social) y de prácticas rituales –las cuales incluyen actividades individualistas y de sacrificio (o rigurosidad) para darle culto. El método científico es un conjunto de normas que rigen la actividad científica, en cuanto a la producción de conocimiento por un individuo en su investigación y al reconocimiento social de que dicho conocimiento sea en realidad científico. Normas que regulan, individuo, el sacrificio, lo social... Éstos son algunos de los ingredientes favoritos de Foucault. Según Parker (1989), Foucault propone que lo que cuenta como verdadero conocimiento es definido por el individuo, pero lo que se permite que cuente como tal es definido por el discurso. El discurso relaciona y permite organizar relaciones sociales como relaciones de poder: es decir, lo que se habla y quién puede hablar son *cuestiones* de poder (Parker, 1989). El modelo de poder que opera de esta forma es el modelo de poder *disciplinario*, característico de la sociedad moderna. Este modelo de poder es relacional, es decir, no se necesita un actor social concreto que opere sobre nosotros puesto que lo hemos internalizado. El carácter del poder disciplinario es enmascarado por la invitación que el discurso moderno nos hace sobreasumir la completa responsabilidad de nuestros actos e intenciones. Y todo este andamiaje opera a partir del temor: el temor personal a ser invalidada, aislada, etiquetada, expulsada, excomulgada...

Estos planteamientos apuntan al doble vínculo en la cultura contemporánea que nos hace individualmente responsables por los procesos sociales y a la misma vez nos implica en la reproducción de las relaciones de dominación. En este doble vínculo es que operan los fenómenos nombrados por Foucault como confesión y disciplina, nombres que claramente evocan prácticas religiosas del poder. La rigurosidad, la asepsia, y el método científico, son instancias que requieren del ejercicio de disciplina en la ciencia, pues muchas veces implican vigilar y llevar nuestras actividades a grandes y penosos extremos. Son actividades o cualidades que se practican por unas razones teóricas, unos supuestos, que nos mueven a su consecución. Esto es muy parecido a la definición de sacrificio: “Peligro o trabajos graves a que se somete una persona. Acción a que uno se sujeta con gran repugnancia por consideraciones que a ello le mueven” (Real Academia Española de la Lengua, 1992). Así que la ciencia al igual que la religión pide y premia los sacrificios.

Consideremos ahora la definición de ciencia de forma similar. Según la Real Academia Española de la Lengua (1992), parte de la definición de ciencia (del latín *scientia*) es: “Conocimiento cierto de las cosas por sus principios y causas. Cuerpo de doctrina metódicamente formado y ordenado, que constituye un ramo particular del saber humano” (Real Academia Española de la Lengua, 1992). En su sistema de creencias, la religión articula principios y causas, tanto en lo referente a fenómenos concretos como espirituales. La religión también constituye un cuerpo de doctrinas y saberes, acumulados y ordenados metódicamente (aunque tal vez no de la misma manera que la ciencia).

Veamos una última definición de ciencia. Braunstein propone que la ciencia es una forma de saber que se aleja del conocimiento evidente que nos demuestran los sentidos y las ideas en busca de un orden explicativo de esa evidencia utilizando la construcción de un arsenal teórico constituido por objetos, conceptos y teorías, y utilizando una serie de métodos que vendrán determinados por el objeto de estudio al que se refieren (Braunstein, Pasternac, Benedito, & Saal, 1986). La religión también se aleja del conocimiento evidente que nos demuestran los sentidos (trata sobre muchos temas imperceptibles a los sentidos y a la experiencia ordinaria) en busca de un orden explicativo trascendental. Y como he comentado anteriormente, se basa en unos supuestos y dogmas, y tiene sus propios métodos para aproximarse a distintos fenómenos.

A través de esta consideración de las definiciones he pretendido mostrar las semejanzas entre los conceptos de ciencia y religión, dos de las formas en las que históricamente los seres humanos nos hemos acercado al conocimiento. Argumento que ambos son sistemas de creencias que intentan dar explicación a aspectos de la experiencia humana, y que contienen normas y supuestos que regulan su actividad y las formas en que las personas se relacionan y se acercan al conocimiento.

Resistencias, Otros Intereses y Relaciones de Poder: La Función de la Intolerancia a Otros Modos de Conocer

Si podemos observar varias semejanzas entre la ciencia y la religión, ¿por qué insistir en la inconmensurabilidad entre estos sistemas de creencias? Tal vez algunas consideraciones sociales en términos de relaciones de poder e historicidad puedan contribuir a aproximarnos a

esta interrogante. Por una parte, nuestra visión moderna de progreso y de historia lineal fomenta la ilusión de que los sistemas de creencia antiguos deben ser descartados en aras del progreso. Jung planteó que “todas las épocas piensan que las épocas precedentes estaban prejuiciadas, y hoy día más que nunca, y estamos tan equivocados como las épocas previas que así pensaban” (Jung, 1973, pág.33). Sin embargo, no toda la animosidad que se puede observar entre algunos sistemas de creencias puede ser explicada por los supuestos en torno al progreso. Intereses económicos y políticos afectan las relaciones entre los sistemas de creencias, de forma que surge animosidad e intolerancia.

Tanto la religión como la ciencia han sido intolerantes en sus prácticas y modos de relacionarse hacia personas con otros modos de conocer y de aproximarse al mundo y al universo. Esto puede observarse históricamente desde antes de la modernidad. Durante la Edad Media, mientras la Iglesia era custodia del conocimiento en las primeras universidades, no se podía aspirar a conocer fuera de los límites de la religión y sus autoridades. Todo debía ser sustentado por la Biblia o Aristóteles, y algunos otros pocos filósofos que la iglesia aceptaba como autoridades del conocimiento y cónsonos con el cristianismo (Capra, 1988). Un ejemplo de la intolerancia de la Iglesia al respecto se da en la historia de Galileo.

Además de la intolerancia a teorías fuera de las sancionadas por sus instituciones oficiales, muchas religiones (ej. catolicismo, protestantismo, islamismo) tienen en sus historias cacerías de brujas y/o herejes y guerras santas contra “infieltes” (por ejemplo, Cruzadas, *jihad*). Estas prácticas se dan en instancias históricas particulares, donde se aglutinan razones políticas y económicas junto al discurso religioso. Estas mismas instancias y coyunturas también han ocurrido en la historia de la ciencia.

La ciencia moderna, incluyendo la psicología, ha dedicado gran cantidad de tiempo y esfuerzo en utilizar sus hallazgos y teorías (y dirigir sus investigaciones) para revisar, reinterpretar, redefinir, suplantarse o desechar las tradiciones religiosas, los conocimientos derivados y las creencias propulsadas por éstas (Jones, 1997). ¿Por qué esta inversión de tiempo y esfuerzos, de capital? Esto ocurre debido a que las esferas en que operan tanto la religión y la ciencia son las mismas, o por lo menos se sobreponen una con otra en gran parte. Al coexistir en el mismo espacio, la competitividad característica de la sociedad moderna (y el capitalismo) desencadena esta actividad, obviamente impulsa-

da por unos intereses económicos y de poder particulares. Aun cuando estas dos formas de explicar el mundo y la experiencia humana pudieran coexistir, esto no responde al interés económico y político de las instituciones en la sociedad moderna, quienes siguen luchando unas con otras para mantener la sujeción de las personas de modo que se cumplan sus intereses particulares.

Es debido a esta coyuntura de intereses políticoeconómicos que tanto la ciencia como la religión han sido instrumentos de colonización, explotación y opresión a través de la historia. La epistemología indigenista propone que para las comunidades marginadas y oprimidas, los métodos, estudios e intervenciones diseñadas desde la ciencia tradicional occidental han servido para perpetuar patrones de opresión, discriminación y asimilación a la cultural colonizadora dominante (Smith, 1999). Tanto la ciencia como la religión han utilizado la patologización/demonización de la cosmovisión y la cultura de las comunidades oprimidas, así como la desvalorización de la sabiduría folklórica y los modos de conocer, para propulsar su ideología y mantener el control políticoeconómico sobre las comunidades marginadas.

Otras Definiciones

En resumen, nos acercamos al conocimiento desde sistemas de creencias. Un sistema es un conjunto de elementos o ideas que se relacionan y sostienen entre sí (Glosario de conceptos filosóficos del cuaderno de materiales: Filosofía y ciencias humanas, 2000). Estos sistemas operan de acuerdo a ciertos supuestos, que son creencias o afirmaciones que no necesariamente se expresan abiertamente, pero en los cuales reside la veracidad de lo que se construye a partir de ellos (Real Academia Española de la Lengua, 1992). A partir de estos sistemas de creencias y supuestos intentamos dar explicación a nuestra experiencia. Supuestos, explicaciones y sistemas de creencias... ¿Pero qué es la explicación?

Bar (2001) expone que la ciencia tiene dos prácticas principales: la descripción y la explicación. La descripción se refiere a cómo ocurren los fenómenos. La explicación se refiere a por qué o para qué suceden (Bar, 2001). Bunge (2000) también resalta el papel de la explicación en la ciencia al señalar que su principal motivo es “la solución de problemas de por qué, o sea, la explicación de hechos y de sus pautas o regularidades” (pág. 459). Mediante la explicación buscamos obtener respuestas a nuestros *por qué*s: intentamos saber por qué ocu-

rren los hechos y deseamos descubrir el mecanismo que explica las correlaciones entre eventos (Bunge, 2000).

Por otro lado, Hospers (1980) entiende que explicar un evento es someterlo a una ley; y explicar una ley es someterla a otra ley. Añade que si pretendemos que sea verdadera la explicación, la ley invocada debe ser verdadera (Hospers, 1980). No es difícil hacer la sustitución de ley por supuesto, teniendo en cuenta que ley se define como “regla y norma constante e invariable de las cosas, nacida de la causa primera o de las cualidades y condiciones de las mismas” (Real Academia Española de la Lengua, 1992). Tanto la ley como el supuesto son constantes. De modo que, podríamos decir que explicar un evento es someterlo a los supuestos de nuestros sistemas de creencias, los cuales están afiliados a intereses económicos y políticos particulares al contexto y momento histórico en que vivimos.

¿Cómo Escoger entre Explicaciones?

Cada uno de nosotros y nosotras obra a partir de creencias, valores, razonamientos, intuiciones y, por qué no decirlo, hasta de reacciones viscerales. Eso parece ser propio de la condición humana, aunque a veces no reflexionamos sobre ello. Pero lo cierto es que con frecuencia obramos como si esas creencias, valores, razonamientos, intuiciones y respuestas emocionales que nosotros y nosotras encarnamos fueran el reflejo de una verdad absoluta. (Rodríguez Arocho, 2002, pág. 27)

Habiendo diversas explicaciones, variantes entre e intra modelos teóricos en la psicología, ¿cómo aceptamos como válidas ciertas explicaciones por encima de otras? Siguiendo la lógica de nuestro argumento es posible que este escogido sea una decisión personal, que no sólo responde al modelo teórico del cual partimos sino que está influenciada por nuestra historia y contexto. Bar (2001) propone que las explicaciones que proponemos son forzosamente coherentes con nuestra vida: “el observador puede proponer explicaciones sólo en esos dominios de coherencias operacionales de su *praxis* del vivir”.

De esta manera, aceptamos una explicación cuando resulta ser cónsona con nuestra percepción de nuestra vida, con nuestras ideas preconcebidas, con nuestros propios supuestos, con los supuestos del marco teórico que profesamos, y/o con cierta lógica a la que nos apegamos. Es decir, aceptamos una explicación cuando no es disonante

con alguna parte racional e irracional de nosotros/as. Incluyo la parte irracional porque en ocasiones, podemos racionalmente estar de acuerdo con algún postulado y sin embargo experimentar cierta molestia o incomodidad inapelable con el mismo. La inconformidad nos motiva a seguir buscando, a no aceptar o aceptar condicionalmente la explicación. Así que la aceptación de la explicación implica una consonancia con ciertos supuestos, algunos de los cuales pueden ser totalmente personales. Esta consonancia puede evocar una sensación de paz, de quietud, de sentido.

Esta visión parece ser compartida en parte por otras personas. Mulder (1998), en su ponencia *Explanation, Understanding, and Subjectivity* habla sobre la relación entre entender (*understanding*) y explicación. Según Mulder, *understanding* es el sentimiento subjetivo que esperamos lograr a través de la explicación. La justificación de una teoría de la explicación descansa esencialmente en usar el sentido de *understanding* como guía para decidir qué premisas son potencialmente explicativas y cuáles no lo son (Mulder, 1998).

Bridgman, citado por Hospers (1980), sostiene que “la esencia de la explicación consiste en reducir una situación a elementos con los cuales estamos tan familiarizados que los aceptamos automáticamente, de forma que nuestra curiosidad descansa” (pág.37, traducción de la autora). Es como traducir una situación desconocida en un lenguaje conocido, el de nuestros supuestos. De esta forma, al haber consonancia de la argumentación con nuestros supuestos, nuestra curiosidad descansa, se detiene nuestra búsqueda. La palabra descanso implica el sentido de paz y quietud mencionado anteriormente.

¿Qué evita entonces que no se estanque el conocimiento? Hay varios elementos que son partícipes en esto: la diversidad de personas realizando preguntas, la diversidad de contextos, y las crisis que se dan cuando no parece haber ninguna explicación satisfactoria. Es durante las crisis que se da un cuestionamiento de los supuestos desde los cuales le damos sentido y explicación a las cosas, y desde dónde organizamos nuestros quehaceres.

Eco (1998), en su libro titulado *Serendipities* sobre la búsqueda del lenguaje común universal, aborda de diferente manera el tema de cómo escoger entre explicaciones. Plantea que aunque existen instrumentos (tanto empíricos como argumentativos) para probar la veracidad de una aseveración, cualquier división al respecto presupone que existe UNA verdad original, auténtica y cierta a la cual comparamos

nuestras teorías. De esta forma, el verdadero problema no reside en probar que una aseveración es falsa sino en probar que la verdad es verdadera (Eco, 1998). Aun mientras aceptemos que no existe UNA verdad, Eco plantea que esto no debe llevarnos a la conclusión de que no existen criterios de verdad o que todas las aseveraciones son equivalentes. Existe un proceso de verificación que está basado en el trabajo lento, colectivo y público de lo que Charles Sanders Pierce llamó “la comunidad”. Es gracias a la *fe* humana en el trabajo de esta comunidad que podemos aceptar/rechazar algunas aseveraciones. El criterio de sabiduría de esta comunidad está basado en una consciencia constante de la “falibilidad” de nuestro aprendizaje/conocimiento.

La Explicación en la Psicología

¿Qué implicaciones tienen estos argumentos para la psicología clínica? La psicología, como un acercamiento a un conocimiento muy particular, también puede ser vista como un sistema de creencias. De igual manera, las escuelas o corrientes teóricas dentro de la psicología son en sí sistemas de creencias particulares. Siguán (1985) argumenta que cada una de estas corrientes teóricas o modelos tiene una idea distinta de la realidad humana objeto de la psicología y una idea distinta de en qué consiste una explicación científica de esta realidad (Siguán, 1985). Miller (1981) comenta que en esta diversidad ni siquiera hay un criterio universal con respecto a la explicación, lo cual posibilita, en su opinión, que diferentes psicólogos/as articulen “su *fe* de maneras diversas, usualmente fraseándola de tal forma que la entrada principal al campo de la psicología conduce directamente a sus propios trabajos” (pág.42, traducción y énfasis de la autora).

Podemos esperar que así como hay multiplicidad de sistemas de creencias en la psicología, haya multiplicidad de explicaciones. Inclusive, Miller sugiere que dentro de los diversos sistemas de creencias, hay variantes según la persona que plantee la explicación. ¿A qué puede deberse esto? Los planteamientos de Battiste (2007), en su discusión sobre el conocimiento indígena, ofrecen una importante perspectiva al respecto. Según esta autora,

“El conocimiento indígena encarna una red de relaciones dentro de un contexto ecológico específico; contiene categorías lingüísticas, reglas y relaciones que son características de cada sistema de conocimiento; tiene contenido y significados locales; y tiene

tradiciones con respecto a la adquisición y divulgación del conocimiento que conllevan responsabilidades de acuerdo a los diferentes conocimientos que se posea. No existe una perspectiva indígena universal sobre el conocimiento indígena –existen muchas. Su concepto unificador reside en su diversidad”. (Battiste, 2007, pág.117, traducción de esta autora).

Si asumimos la posición de Battiste, cada cultura, incluso cada persona, tiene su propio sistema de creencias, derivado en parte de los sistemas de creencias compartidos (ej. ciencia, religión, etc.), de sus vivencias personales y de su contexto. De esta manera, las diferencias personales, unidas a los acontecimientos históricos y la diversidad de contextos, pueden contribuir a motivar los cambios dentro de los sistemas de creencias particulares. ¿Podríamos entonces pensar que habrá al menos tantas posibles explicaciones para un fenómeno como sistemas de supuestos compartidos en los quehaceres de la psicología? Y si vamos más allá, ¿podríamos decir que habrá tantas posibles explicaciones como personas articulando argumentos en y fuera de la psicología?

Intentos Integradores y la Intolerancia a la Diversidad en la Psicología (Clínica)

Por otro lado, la pluralidad de explicaciones pudiera parecer detrimental para la psicología en su quehacer de entender al ser humano. Miller (1981) plantea que no existen métodos o técnicas que integren el campo de la psicología. Me pregunto, ¿será posible articular una serie de supuestos compartidos a partir de los cuales plantear las explicaciones en la psicología? Por otro lado, ¿es esto necesario?

Wilber en su libro *Integral Psychology* (2000) elabora su marco teórico en relación con la psicología, proponiendo un modelo integrador. Wilber define psicología como el estudio de la consciencia humana y sus manifestaciones en la conducta. Entiende que el gran problema de la psicología consiste en que históricamente diferentes escuelas teóricas han tomado uno de los aspectos de la consciencia humana o de la conducta y han sostenido que es el único aspecto que merece ser estudiado (incluso que existe). Plantea que si partimos de la premisa que todas las escuelas teóricas poseen explicaciones verdaderas, aunque parciales, de la consciencia humana, organizar dichas explicaciones y postulados bajo un solo techo pudiera expandir nuestras ideas de

lo que es y puede llegar a ser la consciencia (Wilber, 2000).

Para Wilber (2000, pág.2), la meta de una *psicología integral* es reconocer y respetar todo aspecto legítimo de la consciencia humana. Esto resultaría en la coordinación de “sistemas de sistemas de sistemas”. De esta forma, pretende dar una visión amplia, un “*big picture*” tentativo, fluido y cambiante, de forma que mientras más detalles se añaden a esta gran imagen, la misma se reajusta y cambia.

La Integración en la Psicología Clínica

La integración en los modelos de psicoterapia en la psicología clínica se ha caracterizado por una insatisfacción con los acercamientos de escuelas individuales y por un deseo de mirar más allá de los límites teóricos para ver qué podemos aprender de otras maneras de hacer psicoterapia (Goldfried & Norcross, 1995).

Los intentos integradores en la psicoterapia han sido duramente criticados a través de la historia, en parte debido a que a través de la mayoría de los 100 años que más o menos tiene la práctica de la psicoterapia, los psicoterapeutas han usualmente trabajado dentro de orientaciones teóricas específicas (Goldfried, 2001). De esta manera se han mantenido compartamentalizados los diversos grupos adscritos a las diversas corrientes teóricas. Aunque se persigue una misma meta, muy pocos psicólogos/as se han dejado influenciar por corrientes y/o propuestas provenientes de afuera del grupo a que pertenecen. Inclusive, se percibe animosidad entre los grupos, estereotipándose unos a otros: los/as terapeutas psicoanalíticos como distantes, densos, desentendidos y demasiado pensativos; los/as terapeutas conductuales como manipuladores, fríos y calculadores; los/as terapeutas experienciales como anti-intelectuales, demasiado emotivos (*touchy-feely*) e irreflexivos (Goldfried, 2001).

Los estereotipos sobre los/as terapeutas de otras corrientes teóricas ayudan a cada grupo a mantener su identidad y los/as lleva a pensar que tienen el monopolio de la verdad. Sin embargo, así como los esquemas personales pueden limitar el funcionamiento de las personas que los/as psicólogos/as vemos en terapia, nuestros esquemas teóricos tradicionales nos han limitado como terapeutas de beneficiarnos de las contribuciones de nuestros/as colegas, y por ende de crecer y mejorar en nuestro trabajo como clínicos (Goldfried, 2001).

Según Orlinsky y Howard (1995), hasta hace poco se hablaba de las diferentes modalidades de psicoterapia como modelos en contrapo-

sición y en competencia sobre quién poseía las verdades fundamentales sobre la naturaleza humana y las llaves a la verdadera sanación de los problemas personales. De esta forma, se pensaba que cada ideología psicoterapéutica dependía de la lealtad de sus creyentes, quienes asumían que si su sistema de creencias era el correcto los otros estaban equivocados. Dichos autores, comparan a las diversas escuelas y teorías psicológicas con sectas religiosas, en tanto diferencias en los modos de ver y de explicar redundaron en cismas y en la proliferación de escuelas separadas (Orlinsky & Howard, 1995). Los niveles de intolerancia entre los creyentes de las diversas escuelas variaban desde la indiferencia a la crítica caldeada y militante.

Goldfried (2001) señala que desde los 1980's, cada vez más psicoterapeutas se han comenzado a mover más allá de sus orientaciones teóricas de origen al reconocer que éstas pueden no funcionarles siempre en su trabajo clínico y que las contribuciones de otras orientaciones pueden enriquecer y potenciar su práctica clínica. Orlinsky y Howard (1995) señalan que varios factores han contribuido a este cambio. La todavía creciente cantidad de variantes de los sistemas de psicoterapia principales (incluyendo sus combinaciones y permutaciones) ha contribuido al cuestionamiento de las nociones absolutistas de algunos de estos sistemas. Además, el creciente número de psicoterapeutas ha diluido la necesidad de buscar refugio dentro de un sistema y comunidad ideológica cerrada particular (Orlinsky & Howard, 1995). Orlinsky y Howard plantean que cada vez más psicoterapeutas se sienten más comprometidos a ayudar a sus clientes, que a mantener y defender la pureza de una doctrina particular. El tercer factor que identifican como contribuyente a este cambio es el número creciente de investigación empírica en psicoterapia. La psicoterapia en general ha resultado ser significativa para promover el bienestar de las personas, pero no ha sido posible categóricamente concluir que un modelo es mejor que otros. Según Orlinsky y Howard (1995) la investigación ha contribuido a mantener una posición más abierta con respecto a los modelos de psicoterapia.

Sin embargo, los intentos de integración todavía no son bien vistos por muchas personas en la psicología (Goldfried, 2001). Podríamos decir que hay mucha intolerancia y competitividad por parte de las personas que profesan escuelas teóricas diferentes. Podría esperarse que, ante las reflexiones a partir de la crisis de la modernidad y en la psicología, esta intolerancia –junto con la competitividad que fomenta el

capitalismo— fuera blanco de reflexión y reformulación. Pareciera haber intentos hacia ello: una marcada reflexividad hacia las actividades investigativas y el énfasis en el análisis de textos, narrativas y discursos parecieran abogar por un respeto a las particularidades de la experiencia humana. Estos énfasis también se van a ver en diferentes ramas de la psicología y en los movimientos indigenistas.

No obstante, esta intolerancia continúa evidenciándose en las prácticas de la academia. El discurso que ha atravesado la búsqueda del conocimiento ha sido uno de intolerancia, de exclusión, de segregación... La ciencia se confunde con la religión: llegado un punto, existe tanto temor de cometer una herejía, que se siguen hablando de las mismas cosas, de la misma manera, porque nos quedan estrechos los límites impuestos al conocimiento y a su aproximación. A veces se percibe el miedo a ver las cosas de otra manera. Al igual que durante la Inquisición, en la cual se daba muerte a las personas que intentaban acceder conocimientos fuera de los métodos demarcados por la Iglesia, en la academia se palpan las luchas por “enterrar” accesos al conocimiento que no son del agrado de algunos sectores. La caza de brujas sigue siendo parte de la academia, aunque parezca no ser tan violenta como antes. Pensemos en cómo los intentos de integración de las teorías de psicoterapia han sido frecuentemente calificados de prostitución (Goldfried, 2001). Tanto los/as investigadores/as indígenas como los que se dedican al estudio de las minorías étnicas y culturales han vivido en carne propia cómo sus áreas de estudio, las poblaciones con las que trabajan, sus metodologías y su producción académica han sido sistemáticamente considerados como menos legítimos, válidos e importantes desde el paradigma de la ciencia positivista occidental (Battiste & Henderson, 2000; Smith, 1999; Trimble, Scharrón-del Río & Hill, sometido).

En resumen, así como la ciencia y la religión, en muchas ocasiones las diferentes escuelas teóricas dentro de la psicología han sido intolerantes con respecto a otros modos de conocer y explicar, suponiendo una sola manera adecuada de aproximarse al conocimiento. A esta intolerancia, que parece ser legitimada por supuestos teóricos, subyacen razones políticas, sociales, económicas e históricas que favorecen a las instituciones que ejercen el poder. Esta práctica de intolerancia, lejos de contribuir a la proliferación de saberes y conocimientos, conduce a terrenos estériles. El modelo decontextualizador de la ciencia moderna, y la competitividad que la acompaña, trae consigo el

sesgo metodológico de la epistemología de la ciencia occidental moderna: que la verdad, la realidad, la objetividad, la causalidad, y la dualidad son premisas necesarias del entendimiento (conocimiento). Este sesgo, según las críticas desde la psicología de la liberación, la psicología indigenista y la psicología de minorías étnicas y culturales, encierra a la ciencia y a la psicología dentro de métodos que sistemáticamente prohíben perseguir líneas de investigación que pueden ser extremadamente fructíferas (Holzman & Morss, 2000). Además, este sesgo reproduce explicaciones y que perpetúan los sistemas actuales de opresión que devienen del eurocentrismo, negando y silenciando otras formas de conocer y percibir el mundo (Smith, 1999). Estas epistemologías silenciadas son frecuentemente más cónsonas con la cosmovisión de las comunidades oprimidas y marginadas en las cuales la psicología clínica desea intervenir. Se vislumbra pertinente un cambio.

Pertinencia de las Consideraciones sobre Psicología, Ciencia y Religión para la Psicología Clínica

Además de la importancia inherente de incorporar estas reflexiones epistemológicas a nuestro quehacer, como parte del proceso autorreflexivo que debemos tener como disciplina, hay otras consideraciones más concretas que hacen pertinente este tema para la psicología. Estas consideraciones a las que me refiero tienen que ver con el encargo de servicio de la clínica.

En múltiples países del mundo se imponen como un reto social, las disparidades entre poblaciones privilegiadas y menos privilegiadas en torno a la disponibilidad y utilización de los servicios de salud mental. Interesantemente, estas poblaciones a las que no están llegando los servicios, ya sea por falta de disponibilidad (ej. no hay clínicas o profesionales), accesibilidad (ej. los servicios están muy lejos o son muy costosos), o por una tendencia a no utilizar los recursos (ej. se desconfía del gobierno, de las clínicas o los/as profesionales), suelen estar conectadas a iglesias y diversas instituciones religiosas. ¿Pueden conversar la psicología y la religión para el beneficio de las personas? ¿Cuáles son algunas de las cosas que tendrían que tenerse en cuenta?

Tucker (2002) señala que tanto la psicología como los sistemas religiosos intentan socializar e inculcar una serie de valores. Proveen a sus seguidores de apoyo, ofreciendo recursos de consejería que trabajan con desarrollar destrezas de manejo (*coping*) efectivas. Orlinsky y Howard (1995), en su planteamiento sobre cómo la psicoterapia es una

función universal que puede ser encontrada en todas las culturas, identifican como equivalentes de la psicoterapia a algunas de las actividades realizadas por figuras religiosas: shamanes, escribas bíblicos, confesores católicos y místicos religiosos, entre otros. Rituales de sanación y prácticas religiosas y medicinales tradicionales con efectos psicoterapéuticos significativos pueden ser encontrados en sociedades tribales, tradicionales y modernas alrededor del mundo. Cada cultura contiene actividades que proveen guía, alivio o consuelo a las personas. En éstas podemos encontrar antecedentes y equivalentes funcionales de la psicoterapia moderna.

Por otro lado, Tucker (2002) señala que una diferencia importante entre la psicología y la religión es que mientras la religión es accesible a las personas, la psicología no lo es tanto. Frecuentemente, son los sistemas religiosos los primeros en responder a los que pasan por problemas serios y momentos difíciles. Además, estos sistemas están culturalmente integrados a las transiciones de vida importantes, como el nacimiento, el matrimonio, la vejez y la muerte (Tucker, 2002) que son parte de la cultura y de la comunidad.

Las instituciones religiosas también les proveen servicios a las poblaciones de escasos recursos, las mismas que se ven afectadas por la disparidad de servicios en salud en general y en salud mental en particular (Tucker, 2002). Múltiples estudios han proporcionado evidencia sobre la influencia de la religión y la espiritualidad en la salud física (Hill & Pargament, 2003; Koenig *et al.*, 2001; Seeman *et al.*, 2003; Thoresen, 1999) y mental (Hill & Pargament, 2003; Plante & Sharma, 2001). Tanto las minorías étnicas en los Estados Unidos y las poblaciones de escasos recursos en Puerto Rico, Latinoamérica y los Estados Unidos encuentran en los sistemas religiosos instancias de conexión, de unión, de apoyo. También encuentran sentido de pertenencia, identidad, optimismo y esperanza.

Hay otros factores que también hacen relevante reconsiderar las relaciones entre lo religioso y lo psicológico. Se ha encontrado que la creencia en la religión es un predictor significativo de muchas actitudes y conductas importantes para psicólogos y profesionales de la salud mental (Tucker, 2002), y que el compromiso religioso está relacionado al bienestar y a la salud. También, muchas personas de diversas culturas, clases sociales y grupos raciales creen que la religión y la espiritualidad impactan positivamente sus vidas, proveyendo consuelo, alegría, placer y sentido a las mismas. Finalmente, las instituciones

religiosas son vistas como apoyo para familias que pasan por problemas.

Sin embargo, algunos aspectos ligados a la religiosidad pueden impactar negativamente a las personas. Se ha encontrado que personas que viven la religiosidad extrínsecamente –personas que usan la religión como un medio para obtener estatus, seguridad, justificación personal y sociabilidad– tienen niveles más altos de depresión e insatisfacción con la vida que aquellos que tienen una orientación intrínseca (el foco de su práctica reside en su experiencia personal) (Burriss, 1999; Hodges, 2002; Maltby & Day, 2000). Por otro lado, en un estudio sobre el rol de estresores religiosos en la depresión y la tendencia al suicidio, Exline, Yali y Sanderson (2001) reportaron que la existencia de estresores religiosos resultó asociada a mayores niveles de depresión y tendencia al suicidio. En particular, la tendencia al suicidio resultó asociada al miedo y la culpa religiosa, principalmente a la creencia de haber cometido un pecado imperdonable (Exline *et al.*, 2001). La inestabilidad percibida en la relación con la divinidad (la percepción de la divinidad como un ente punitivo y vengativo) también ha sido relacionada con mayores índices de sintomatología psiquiátrica, incluyendo depresión (Hall & Edwards, 2002; Richards & Bergin, 1997; Scharrón-del Río, 2005).

Conocer y entender la percepción de la calidad de la relación con un Poder Superior de las personas que asisten a terapia puede ayudar a los/as terapeutas a desarrollar un mayor entendimiento de los problemas psicológicos e interpersonales de las mismas (Richards & Bergin, 1997). De esta manera, se puede lograr un entendimiento más completo de las dinámicas interpersonales y de relaciones objetales de las personas en terapia, lo cual potencialmente puede ayudar a informar los objetivos terapéuticos y a promover cambios.

La psicología y la religión necesitan aprender más la una de la otra para poder servir mejor a las personas (Tucker, 2002). Es importante que se hagan esfuerzos por fomentar el diálogo abierto, de forma que se creen oportunidades de trabajo colaborativo. De esta manera se pueden potenciar los efectos de nuestros esfuerzos como disciplina para llegar a poblaciones marginadas. A la vez que se den esfuerzos por entender y aprender de los sistemas religiosos, tendremos la oportunidad de promover programas dirigidos a poblaciones diversas, mientras a la misma vez tenemos la oportunidad de insertarnos como agentes de cambio en una de las instituciones fundamentales de nuestra sociedad.

Sin embargo, para emprender esta empresa es importante reflexionar sobre el tema de este trabajo, de forma que sea posible cuestionar nuestras preconcepciones y sobresimplificaciones sobre los sistemas de creencias religiosos y/o espirituales. Tucker (2002) señala que las mismas destrezas y actitudes que los/as psicólogos/as utilizan con otros sistemas organizacionales –el respeto hacia el sistema, la disponibilidad y apertura a aprender y a contribuir al sistema, la habilidad de conceptualizar problemas desde diferentes puntos de vista– servirán de buenos recursos para trabajar con instituciones y con personas religiosas. De esta manera, se aumentan las oportunidades de expandir los servicios de salud mental de calidad en nuestra sociedad.

Conclusiones

“Escucháis”, dijo el Maestro, “no para descubrir nada nuevo, sino para dar con algo que confirme lo que pensáis. Discutís, no para hallar la verdad, sino para defender vuestra manera de pensar”.

Y contó la historia de aquel rey que, al pasar por una pequeña ciudad, vio que por todas partes había señales de la presencia en ella de alguien dotado de una asombrosa puntería: en árboles, vallas y paredes había infinidad de dianas con un agujero de bala en el mismísimo centro. Cuando quiso que le presentaran a tan extraordinario tirador, éste resultó ser un muchacho de diez años.

“¡Es increíble!”, dijo el rey asombrado. “¿Cómo demonios lo haces?”

“Es muy fácil, Majestad”, le respondió. “Primero disparo, y luego dibujo la diana”.

“Lo mismo hacéis vosotros: primero sacáis vuestras conclusiones, y luego construís en torno a ellas vuestras premisas”, dijo el Maestro. “¿Acaso no es así cómo os las ingeniáis para aferraros a vuestra religión o a vuestra ideología?” (de Mello, 1993, pág. 261).

A través de este trabajo he articulado una serie de reflexiones con respecto a la importancia de incluir la dimensión espiritual en nuestro quehacer clínico y de investigación. He dilucidado sobre los supuestos que mantiene la resistencia a la inclusión de lo espiritual en la psicología, en particular aquellos que tienen que ver con la dicoto-

mía ciencia | religión. También he abordado el tema de la explicación en la psicología, así como algunas preguntas que surgen a partir de dichas reflexiones. La idea fundamental es que el ejercicio de postular y aceptar explicaciones se encuentra inmerso en un sistema de creencias particular, regido y limitado por supuestos particulares. A través de la historia estos sistemas de creencias han sido mantenidos por intereses económicos y políticos particulares. También he propuesto que aunque gran parte de estos sistemas de supuestos son compartidos, también partimos de supuestos personales, derivados e influidos por nuestras historias particulares y de nuestro contexto. En resumen: a la hora de examinar por qué continuamos excluyendo la dimensión espiritual de la clínica y la investigación psicológica debemos reflexionar tanto sobre los contextos históricos, políticos y económicos en que se han desarrollado la ciencia y la psicología (pasados y presentes) como sobre nuestra historia y contexto personal (colectivo e individual).

Eco (1998) ilustra este argumento utilizando una metáfora muy interesante: los seres humanos viajamos y exploramos el mundo cargando varios libros de referencia (*background books*) los cuales no son físicos. De esta forma, viajamos con nociones preconcebidas del mundo, derivadas de nuestra tradición cultural (y yo añado, de nuestra experiencia personal). Según Eco, viajamos sabiendo de antemano lo que estamos por descubrir, porque los libros que hemos leído en el pasado nos han dicho lo que se supone descubramos. “En otras palabras, la influencia de estos *background books* es tal que, irrespectivamente de lo que los viajeros descubren y ven, ellos interpretarán y explicarán todo en término de estos libros” (Eco 1998, pág.54, traducción de la autora). Por tanto, nuestro sistema de creencias determina las explicaciones que aceptamos y articulamos acerca de la experiencia humana. El sistema de creencias del paradigma científico occidental tradicional ha perpetuado las dicotomías mente | cuerpo, ciencia | religión, limitando así la inclusión de la dimensión espiritual en su quehacer. Para acercarnos al ser humano holísticamente es necesario cuestionar dichos supuestos.

Antes de finalizar, deseo enfatizar varios puntos importantes. Como he mencionado antes, la intolerancia, característica inicial del discurso religioso, fue perpetuada en la modernidad a raíz de intereses políticos y económicos particulares. Esta intolerancia ha encontrado un sitio en la ciencia moderna por ser aliada de la *hubris* (arrogancia) positivista. La arrogancia se nutre y perpetúa la creencia en la certeza

absoluta y la supremacía de unos modos de conocer sobre otros. Mientras asumamos la arrogancia y la intolerancia, contribuimos a la perpetuación de los discursos de poder opresivos. Como un primer paso a trascender la intolerancia característica de la academia podemos pensar en el pluralismo metodológico y epistemológico. También es importante pensar la ciencia (y la psicología) como creadora de metáforas (para ello podemos hacer referencia al trabajo de Bronowski, *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*), entre otras alternativas. Reconocer la multiplicidad y la relatividad de nuestras analogías y metodologías es partir de la humildad y del respeto al otro es actuar desde una ética que privilegia la solidaridad y la comunidad (Glesne, 2007; Trimble, Scharrón-del Río, & Hill, sometido). Si todos podemos tener en parte razón, y hay diversas maneras de pensar y acceder al conocimiento, no puede haber una sola persona, institución o teoría que tenga el monopolio explicativo. Este razonamiento socava la arrogancia moderna y contribuye al respeto a la diferencia y a la diversidad.

Haciendo eco de los reclamos de múltiples grupos y comunidades dentro y fuera de la psicología –incluyendo a minorías étnicas, indígenas, feministas– Denzin, Lincoln & Giardina (2006) abogan por una “epistemología sagrada, existencial, que localiza al ser humano en una relación no-competitiva ni jerárquica con la tierra, la naturaleza, el resto del mundo” (pág. 29, traducción de la autora). Esta perspectiva exalta la necesidad de actuar, investigar y proveer servicios desde un respeto profundo hacia el ser humano, la diversidad y el mundo (Trimble, Scharrón-del Río, Hill, sometido).

El respeto a la diversidad implica que no es posible que haya una sola verdad. Morin y Piattelli-Palmarini (1987) señalan que no hay UNA esencia del ser humano, sino un sistema homo multidimensional resultante de interacciones organizacionales que presentan caracteres muy diversos. Este sistema es biocultural (es decir, se hace patente la relación entre naturaleza y cultura). Señalan que para explicar los fenómenos humanos es necesario desarrollar una teoría de la organización de dicho sistema que abrace y respete la diversidad y las paradojas que le constituyen (Morin & Piattelli-Palmarini, 1987). Esto puede conseguirse acercándonos al conocimiento utilizando aproximaciones diferentes (pluralismo metodológico y epistemológico) y desde disciplinas diferentes (interdisciplinariedad y transdisciplinariedad).

Algunos filósofos de la ciencia que postulan que los fenómenos

humanos deben ser conceptualizados de forma diferente a los fenómenos de las ciencias naturales, proponen la *comprensión* como la forma de asimilar el conocimiento humano. La comprensión vendría a ser equivalente a la explicación en las ciencias naturales. Según Bar (2001), comprensión (*verstehen*) “significa aprehender los aspectos psíquicos humanos en lo que refiere a sus dimensiones espirituales; es una situación empática a través de la cual el sujeto puede llegar a imaginar cómo se vivencian determinadas situaciones o cómo se significan hechos donde el hombre es protagonista”.

Sin pretender resolver el debate en torno al dualismo explicación-comprensión, me parece importante atender a la definición de comprensión en cuanto empatía. De esta forma, para entender la actividad humana se vuelve necesario que interpretemos el comportamiento del otro de acuerdo a la apreciación de la posición del sujeto dentro de la estructura compleja de reglas y prácticas dentro de las cuales éste se mueve. En esto es que consiste el *verstehen*: está basado en la identificación empática con el otro para así ayudar al observador a entender lo que el otro está haciendo. Esto significaba un cambio en las nociones de objetividad y distanciamiento de la ciencia moderna, ya que requiere que el observador entre en el discurso de las personas estudiadas, siendo ambos de esta forma coparticipantes del proceso de investigación. Desde la psicología clínica podemos reconocer la importancia de la empatía en la psicoterapia: es la relación terapéutica la que sana, por encima de conceptualizaciones y técnicas. Y la empatía consiste en tratar de entender la experiencia del otro (Eagle, 2001), lo que de cierta forma es compartir supuestos con la persona.

Es importante mantener una mente abierta y flexible al aproximarnos al conocimiento. Después de todo, como Eco (1998) señala, el primer trabajo de una persona cultivada es estar preparado para reescribir y reconsiderar lo aprendido. Hay muchas maneras de conocer, entre ellas la intuición, las revelaciones espirituales, la ciencia y las diversas escuelas teóricas de la psicología (Battiste & Henderson, 2000). Sue (1999) señala que estas formas de conocer no pueden ser distinguidas unas de otras simplemente porque unas son correctas y otras no. Las explicaciones derivadas de cualquiera de ellas pueden estar equivocadas.

Como practicantes de la psicología son gajes del oficio estar en constante proceso de autoexaminación y reflexión. El estudio de los medios o instrumentos constitutivos de la ciencia y la sociedad moder-

na es parte de la reflexión sobre nuestra historia, nuestra sociedad, nuestro ser, nuestro contexto. Si dicho estudio no conlleva esta reflexión sobre nuestras posiciones en relación a nuestro derredor y nuestra historia, continuaremos perpetuando aquello que denunciamos.

Por tanto, es imprescindible proseguir nuestro quehacer con cautela: “Como los seres humanos están condenados al significado, están condenados a la creación de grandes imágenes. Por tanto, escoge tus grandes imágenes con cuidado” (Wilber, 2000, pág. 2, traducción de la autora).

REFERENCIAS

- American Indian Law Center. (1999). *Model tribal research code, with materials for tribal regulation for research and checklist for Indian health boards* (3rd ed.). Albuquerque, NM: American Indian Law Center.
- Bar, A. R. (2001). *La explicación como producto lógico o como producto de la praxis*. Cinta Moebio. Recobrado el 17 de diciembre, 2001 en <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/12/bar.htm>
- Barnhardt, R. & Kawagley, A. O. (2005). Indigenous knowledge systems and Alaska Native ways of knowing. *Anthropology & Education Quarterly*, 36, 8–23.
- Battiste, M. (2007). Research ethics for protecting indigenous knowledge and heritage: Institutional and researcher responsibilities. En N. K. Denzin, M. D. Giardina, N. K. Denzin & M. D. Giardina (Eds.), *Ethical futures in qualitative research: Decolonizing the politics of knowledge*. (pp. 111-132). Walnut Creek, CA US: Left Coast Press.
- Battiste, M. & Henderson, J. Y. (2000). *Protecting indigenous knowledge: A global challenge*. Saskatoon: Purich Press.
- Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G., & Saal, F. (Eds.). (1986). *Psicología, ideología y ciencia* (7ma ed.). México: Editorial Siglo XXI.

CIENCIA, RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

- Bunge, M. (2000). Explicación. *La investigación científica: Su estrategia y filosofía* (pp. 459-512). México: Siglo XXI.
- Burris, C. T. (1999). Religious orientation scale. En P. C. Hill & R. W. H. Jr. (Eds.), *Measures of religiosity* (pp. 144-151). Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Capra, F. (1988). *Uncommon wisdom: Conversations with remarkable people*. New York: Simon & Schuster.
- Christians, C. G. (2007). Neutral science and the ethics of resistance. En N. K. Denzin, M. D. Giardina, N. K. Denzin & M. D. Giardina (Eds.), *Ethical futures in qualitative research: Decolonizing the politics of knowledge*. (pp. 47-66). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- de Mello, A. (1993). *Un minuto para el absurdo* (J. García-Abril, Trans. 5ta ed.). Santander, España: Editorial Sal Terrae.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. S., & Giardina, M. D. (2006). Disciplining qualitative research. *International Journal of Qualitative Studies in Education (QSE)*, 19, 769-782.
- Eagle, M. N. (2001). Reflections of a psychoanalytic therapist. En M. R. Goldfried (Ed.), *How therapists change: Personal and professional reflections*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Eco, U. (1998). *Serendipities: Language and lunacy* (W. Weaver, Trans.). San Diego: Harcourt Brace & Company.
- Exline, J. J., Yali, A. M., & Sanderson, W. C. (2001). Guilt, discord, and alienation: The role of religious strain in depression and suicidality. *Journal of Clinical Psychology*, 56, 1481-1496.
- Frank, J. D. & Frank, J. B. (1993). *Persuasion & healing: A comparative study of psychotherapy* (3rd ed.). Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press.
- Glesne, C. (2007). Research as solidarity. En N. K. Denzin, M. D. Giardina, N. K. Denzin & M. D. Giardina (Eds.), *Ethical futures in qualitative research: Decolonizing the politics of knowledge*. (pp. 169-178). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

- Glosario de conceptos filosóficos del Cuaderno de materiales:
 Filosofía y ciencias humanas (2000). [Página del web].
 Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
 Madrid. Recuperado en enero, 2010 en
<http://www.filosofia.net/materiales/rec/glosari2.htm#s>
- Goldfried, M. R. (2001). Introduction: The evolution of therapists. En
 M. R. Goldfried (Ed.), *How Therapists Change: Personal and
 professional reflections*. Washington, DC: American
 Psychological Association.
- Goldfried, M. R. & Norcross, J. C. (1995). Integrative and eclectic
 therapies in historical perspective. En B. Bongar & L. E. Beutler
 (Eds.), *Comprehensive Textbook of Psychotherapy: Theory and
 Practice* (pp. 254-273). New York: Oxford University Press.
- Hall, T. W. & Edwards, K. J. (2002). The spiritual assessment
 inventory: A theistic model and measure for assessing spiritual
 development. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2),
 341-357.
- Hill, P. C. & Pargament, K. I. (2003). Advances in the
 conceptualization and measurement of religion and spirituality:
 Implications for physical and mental health research. *American
 Psychologist*, 58(1), 64-74.
- Hodges, S. (2002). Mental health, depression, and dimensions of
 spirituality and religion. *Journal of Adult Development*, 9, 109-
 115.
- Holzman, L. & Morss, J. (Eds.). (2000). *Postmodern psychologies,
 societal practice, and political life*. New York: Routledge.
- Hospers, J. (1980). What is explanation? En A. D. Kline (Ed.),
Introductory readings in the philosophy of Science (pp. 85-103).
 Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Jones, J. H. (1993). *Bad blood: The Tuskegee syphilis experiment* (Rev.
 ed.). NY: Free Press.
- Jones, S. L. (1997). A constructive relationship for religion with the science
 and profession of psychology: Perhaps the boldest model yet. En E.
 P. Shafranske (Ed.), *Religion and the Clinical Practice of
 Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.

CIENCIA, RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

- Jung, C. G. (1973). *Synchronicity: An acausal connecting principle* (R. F. C. Hull, Trans. Vol. XX). Princeton: Princeton University Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. London: Oxford University Press, London.
- Maltby, J. & Day, L. (2000). Depressive symptoms and religious orientation: Examining the relationship between religiosity and depression within the context of other correlates of depression. *Personality & Individual Differences*, 28, 383-393.
- Martín-Baró, I. & Blanco Abarca, A. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Miller, G. A. (1981). The constitutive problem of psychology. En D. Leary (Ed.), *A century of psychology as a science* (pp. 40-45). Washington, DC: American Psychological Association.
- Morin, E. & Piattelli-Palmarini, M. (1987). La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria., *La interdisciplinarietà* (pp. 188-212): UNESCO.
- Mulder, D. H. (1998). *Explanation, Understanding, and Subjectivity*. Paidea. Recuperado el 17 de diciembre de 2001 en <http://www.bu.edu/WCP/Papers/TKno/TKnoMuld.htm>
- Orlinsky, D. E. & Howard, K. I. (1995). Unity and diversity among psychotherapies: A comparative perspective. En B. Bongar & L. E. Beutler (Eds.), *Comprehensive textbook of psychotherapy: Theory and practice* (pp. 3-23). New York: Oxford University Press.
- Parker, I. (1989). Discourse and power. En K. Gergen (Ed.), *Texts of identity* (pp. 82-98). London: Sage.
- Plante, T. G. & Sharma, N. K. (2001). Religious faith and mental health outcomes. In *Faith and health: Psychological perspectives*. (pp. 240-261). New York, NY, US: Guilford Press, New York, NY, US.
- Real Academia Española de la Lengua. (1992). *Diccionario de la lengua española* (21ª edición ed.). Madrid: Espasa Calpe.

- Reverby, S. (2009). *The infamous syphilis study and its legacy: Examining Tuskegee*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Richards, P. S. & Bergin, A. E. (1997). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Rodríguez Arocho, W. C. (2002). Reflexiones en torno al 11 de septiembre y el ineludible deber de elegir. *Revista Interamericana de Psicología*, 36, 25-39.
- Scharrón-del Río, M. R. (2005). Espiritualidad, psicología y sintomatología depresiva: Traducción, adaptación y evaluación de las propiedades psicométricas de tres instrumentos de autoinforme sobre la espiritualidad y su relación con la sintomatología depresiva en estudiantes universitarios. Disertación doctoral (Ph.D.), Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, PR. Recuperado el 22 de enero de 2010 de Dissertations & Theses: Full Text.(Publication No. AAT 3167322).
- Seeman, T. E., Dubin, L. F., & Seeman, M. (2003). Religiosity/spirituality and health: A critical review of the evidence for biological pathways. *American Psychologist*, 58(1), 53-63.
- Siguán, M. (1985). Autobiografía intelectual: De mi vida como psicólogo. *Anthropos*, 48, 15-29.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. New York: Zed Books.
- Sue, S. (1999). Science, ethnicity, and bias: Where have we gone wrong? *American Psychologist*, 54, 1070-1077.
- Thoresen, C. E. (1999). Spirituality and health: Is there a relationship? *Journal of Health Psychology*, 4(3), 291-300.
- Trimble, J., Scharrón-del Río, M. R., & Bernal, G. (en imprenta). The itinerant researcher: Ethical and methodological issues in conducting cross-cultural mental health research. En D. C. Jack & A. Ali (Eds.). *Cultural perspectives on women's depression: Self-silencing, psychological distress and movement to voice*. Oxford University Press.

CIENCIA, RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

- Trimble, J., Scharrón-del Río, M. R., & Hill, J. (sometido). Ethical considerations in the application of cultural adaptation models with ethnocultural populations. En G. Bernal and M.M. Domenech-Rodríguez, *Cultural Adaptations: Tools for Evidence-Based Practice with Diverse Populations*. American Psychological Association.
- Tucker, D. M. (2002). Making psychology a household word in religious institutions. *The Clinical Psychology of Ethnic Minorities*, 11, 1-2.
- Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, Spirit, psychology, therapy*. Boston: Shambhala Publications, Inc.