

La confesión en la prehistoria de la psicología

José Carlos Loredo Narciandi
UNED

Este trabajo pretende ser un análisis de la confesión entendida como “terapia psicológica” previa a la institucionalización de la psicología. Para realizar este análisis, y después de resumir el desarrollo histórico de las prácticas que preceden a la confesión (especialmente las estoicas) y presentar el contexto histórico de ésta, se acude al Manual de los confesores del Abate J. Gaume (1864) como ejemplo representativo. Se analiza este manual y se observa en él la presencia de varias formas concretas de interacción entre el confesor y el pecador redefinibles desde la actual psicología clínica.

Palabras clave: historia de la psicología, origen técnico de la psicología, confesión, psicología clínica.

The aim of this paper is to approach confession as a form of “psychological therapy” previous to the institutionalization of Psychology. After outlining the historical development of practices preceding confession (particularly those of the Stoics), as well as the historical context of confessional praxis, Abate J. Gaume’s Manual de los confesores [Confessors’ Handbook] (1864) is analysed as a representative example. Several specific ways of interaction between priest and sinner are identified and re-interpreted in terms of current clinical psychology.

Key words: History of Psychology, technical origins of Psychology, confession, clinical psychology.

Uno de los problemas teóricos presentes en la historia de la ciencia es el del origen del propio conocimiento científico. Ligada al positivismo, ha llegado a vulgarizarse una imagen del “árbol de las ciencias” según la cual éstas son como ramas que han ido independizándose de un tronco filosófico común gracias a la aplicación del método científico. Desde los años 60, la “moda” de la

historia y la sociología de la ciencia ha tomado carta de naturaleza en una tendencia que se ha consolidado en nuestros días, y que gira su atención hacia los determinantes prácticos, socioculturales e ideológicos que alimentan el desarrollo científico y –con menor frecuencia– hacia las necesidades tecnológicas que lo dirigen. Sin embargo, las perspectivas dominantes o bien respetan la existencia de un núcleo de conocimiento científico puro que sólo puede comprenderse desde dentro o bien suponen que cualquier clase de conocimiento sólo es válido en un determinado contexto social. Pocos han defendido o mostrado la vinculación íntima entre las prácticas humanas y la gestación del saber científico como tal. Sólo algunos fenomenólogos y gran parte de los marxistas han defendido que las ciencias no proceden de la “especulación” filosófica, sino de prácticas de carácter técnico y artesanal. Hay toda una tradición de historiadores de la ciencia que han fundamentado historiográficamente la ascendencia técnica de diferentes saberes, mostrando la relación entre el cálculo administrativo y las matemáticas, la agrimensura y la geometría, la curación y la medicina, las técnicas textiles, metalúrgicas y alfareras y las filosofías naturales presocráticas, las prácticas de cazadores, pescadores y carniceros y la biología, etc. (Childe, 1954; Farrington, 1974, 1986; Vegetti, 1981).

Es a los psicólogos a quienes menos debería sorprender la idea de que el conocimiento es inseparable de la acción, de modo que ni la teoría de la ciencia puede olvidar el carácter operatorio de la construcción científica, ni la historia de la ciencia puede olvidar el nacimiento de los conceptos científicos en el seno de prácticas de observación y manipulación de la naturaleza –incluyendo, claro está, la “naturaleza humana”–.

Sin embargo, la mayor parte de los psicólogos e historiadores de la psicología han mantenido de forma más o menos implícita la imagen del árbol de las ciencias, aunque en los últimos años ha ganado terreno la idea del origen no ya filosófico sino social (o sociocultural) de la psicología. No obstante, pocos han dado el paso de entender el contexto social como conjunto de prácticas reales que no sólo canalizan, sino que ponen a prueba las teorías disponibles. Curiosamente, los escasos autores que han aludido a las técnicas psicológicas precientíficas son previos a ese giro sociológico, como es el caso de Klein (1970), Kantor (1990) o, desde otro punto de vista, Wallon (1969).

En este trabajo me propongo explorar parte de lo que podría constituir un capítulo de la “prehistoria” de la psicología, entendida como conjunto de tradiciones precientíficas vinculadas a las relaciones de los seres humanos entre sí (incluyendo las “relaciones” con uno mismo) y las que median entre humanos y animales. Estas tradiciones poseen una naturaleza eminentemente práctica o artesanal, y alcanzan niveles más o menos profundos de sistematización técnica. Me he centrado en una de las prácticas reconocibles desde la actualidad como psicología clínica “antes de tiempo”, por decirlo así. Se trata de la confesión de los pecados. La tesis de fondo es que las viejas prácticas se encuentran hoy transformadas en un nuevo marco definido, de un lado, por la imagen contemporánea del sujeto y el sistema de valores éticos y políticos en que éste se inserta y, de otro, por los propios desarrollos de la psicología experimental y la psicopatología –igual que la química moderna, por ejemplo, conserva operaciones

artesanales genéricas como mezclar, calentar o separar, la psicología contemporánea incluye prácticas que podemos rastrear históricamente en las interacciones de humanos y animales—.

He optado por tomar como referencia la actual orientación cognitivo-conductual, no sólo porque contiene las metodologías más depuradas, sino porque su intencionado refinamiento técnico la hace particularmente susceptible de parangón con las prácticas antiguas.¹

Las tecnologías del yo

No se trata, desde luego, de que los primeros psicoterapeutas se inspiraran directamente en las prácticas de los confesores. La relación entre cliente y psicólogo remite sobre todo a la que tradicionalmente mediaba entre paciente y médico. Pero existe una evidente continuidad entre las funciones que desempeñaba la confesión y aquéllas que desempeña la psicología clínica.

La confesión forma parte de una larga tradición de prácticas relacionadas con lo que Michel Foucault (1990) denomina el *cuidado de sí*, esto es, el examen del propio comportamiento y la manera de rendir cuentas acerca del mismo. Si bien la observación del comportamiento propio y ajeno constituye una tarea inherente a la actividad humana en cualquier tiempo y lugar, es en ciertos momentos históricos cuando la teorización de esa tarea alcanza un relieve suficiente como para dejar rastros escritos en forma de cartas, tratados, manuales, etc. Los tres momentos históricos en que el cuidado de sí es objeto de semejante sistematización cubren prácticamente toda la historia occidental desde la Grecia clásica hasta nuestros días: del siglo V a.C. hasta el IV, periodo caracterizado por las tecnologías del yo; del siglo XIII al XIX, época del auge de la confesión; y del siglo XIX hasta hoy, cuando domina la psicología clínica.²

Como es sabido, Foucault se propuso analizar las distintas formas en que el saber moderno se ha constituido a través de estructuras de poder y control social que han funcionado como condiciones de posibilidad del mismo. Para él, la importancia del concepto moderno de sujeto justifica un estudio de las condiciones culturales que permiten la constitución del propio sujeto en el seno de ciertas prácticas simultáneas a las formaciones ideológicas y científicas. Foucault (1990, p. 48) habla de cuatro tipos de prácticas: las tecnologías de producción y manipulación de objetos, las tecnologías simbólicas, las tecnologías de poder —que operan objetivando el sujeto— y las tecnologías del yo, «que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros,

¹ Cuando se presentan los orígenes históricos de la terapia de conducta —otra cosa es el psicoanálisis—, es extremadamente raro que se mencionen técnicas como la confesión (no lo hacen, por ejemplo, Kazdin, 1983, ni Franks, 1995). En la línea positivista, Franks llega a afirmar lo siguiente: «Cuando la psicología fue capaz de abandonar las especulaciones filosóficas a favor de la metodología científicoexperimental, el terreno estaba preparado para que la terapia de conducta germinase» (p. 3). Una excepción a esta tendencia es el trabajo de Pérez Alvarez (1995) sobre las formas de “modificación de conducta” en el siglo de oro español.

² Desde luego, la confesión y la psicología clínica se incluirían en lo que Foucault (1990) ha bautizado como *tecnologías del yo*, pero he reservado la expresión para aquéllas de las que él mismo se ocupa en su ensayo del mismo título.

cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad».

Foucault estudia las tecnologías del yo en dos momentos históricos sucesivos: la filosofía helenística y romana (siglos II a.C. a III) y la filosofía cristiana de los siglos IV y V. Para los antiguos griegos el cuidado de sí mismo constituía el complemento del conocerse a sí mismo. En época helenística y romana el cuidado de sí es un tema de discusión muy extendido. Frente al modelo pedagógico de Platón (el cuidado de sí como preparación para la vida adulta), se impone el modelo médico: cuidarse es un modo de vivir. El diálogo se ve sustituido por la escucha al maestro y la escucha al propio yo. El examen de conciencia, desarrollado por los estoicos, ya no tiene como fin purificarse, sino evocar constantemente las acciones adecuadas. Para ello es primordial la mnemotecnia: ejercitarse diariamente en recordar los principios de la acción (lo que se debía haber hecho) y reajustarlos según su éxito (lo que se ha logrado y lo que no), detectando los errores cometidos.

Las tres fases estandarizadas en el proceso actual de evaluación psicológica nos recuerdan sin esfuerzo la mnemotecnia estoica: identificación del problema, elección de técnicas de intervención y valoración de los resultados. Uno de los procedimientos utilizados hoy incluye el repaso diario de las instrucciones impartidas por el terapeuta y asumidas por el paciente para afrontar las situaciones problemáticas. A veces se llega a proporcionar a este último un manual que deberá utilizar para registrar sus progresos, autoexaminarse de lo que ha aprendido sobre su problema y planificar sus progresos futuros.

El uso terapéutico de la escritura tampoco es nuevo. En época helenística y romana se tomaban notas sobre uno mismo y se redactaban cartas para los amigos con el fin de tener presentes las reglas de conducta y los principios que uno necesitaba en la vida. Se trata de una especie de psicología cotidiana que recuerda, pues, a los manuales de autoayuda o a los registros sobre la propia conducta y los pensamientos que hoy se utilizan ampliamente en la práctica clínica. El autorregistro es una técnica de autocontrol, y se admite que su propia confección influye terapéuticamente sobre el comportamiento registrado, al hacer al sujeto más consciente de éste (Rehm, 1995). El autorregistro sirve para discriminar actividades. El reconocimiento y la explicitación del problema guiado por las preguntas y explicaciones del terapeuta sirve como procedimiento más general de autocontrol y evaluación. La autorrevelación, exigida a menudo en las entrevistas, requiere que el paciente exprese verbalmente al terapeuta los sentimientos y la información personal necesaria para hacerse una idea del problema, algo que refuerza la *alianza terapéutica* y, por tanto, la eficacia de la terapia (Wessler y Hankin-Wessler, 1995; Edelstein y Yoman, 1995).

Además del examen de conciencia y las cartas, otra técnica estoica que menciona Foucault (1990) es la *askesis* (ascesis), que no es la renuncia al yo, sino el dominio progresivo de éste a través de la adquisición de la verdad, entendida como principio de la acción. La *askesis* incluye ejercicios en que el sujeto se pone en una situación para comprobar si es capaz de afrontarla. Estos ejercicios tenían dos polos: la meditación y la gimnasia. La meditación consiste

en anticipar imaginariamente la situación real y prever cómo se reaccionaría ante ella —una variante de gran interés es la *praemeditatio malorum*: imaginar que, aun siendo improbable, puede suceder lo peor y de hecho está sucediendo—. La gimnasia se refiere al entrenamiento en una situación real (aunque sea inducida artificialmente, como por ejemplo la abstinencia), para probar la resistencia del sujeto frente al mundo. No es difícil traer a colación aquí las técnicas del *ensayo cognitivo* y de la exposición imaginaria o en vivo, o la implosión, utilizadas para el tratamiento de la ansiedad y las fobias. Más aún, la *praemeditatio malorum* constituye, tal cual, un procedimiento que los terapeutas actuales aconsejan a menudo en casos de ansiedad anticipatoria: el paciente debe imaginar lo peor para no dejar resquicio a la duda y, por ende, a la incertidumbre, fuente principal de angustia (Dobson y Franche, 1995).

El cristianismo primitivo, por su parte, es una religión salvífica y confesional que exige el autoexamen para detectar las tentaciones, los deseos y las culpas, a fin de admitirlas y purificarse. Foucault (1990) subraya cómo en ese contexto prosperaron dos técnicas de descubrimiento del yo heredadas de las estoicas e inmediatamente anteriores a la confesión: el reconocimiento del hecho (exomologesis), como revelación del yo, y la *exagouresis*, como renuncia al yo. La primera consistía en reconocerse públicamente como pecador y penitente, siguiendo ciertas normas de humildad y renuncia referentes al atuendo y la conducta. La *exagouresis* prospera en los monasterios y se basa en la obediencia (que anula la autonomía individual) y la contemplación. Consiste en el escrutinio constante de los pensamientos para evitar aquéllos que no se dirigen a Dios. Esta técnica requiere además informar de todos los pensamientos al director espiritual y obedecerle. En el umbral de la confesión, esto supone una identificación entre lo oculto (lo no verbalizado) y lo pecaminoso.

La confesión

La confesión es algo así como el máximo grado de verbalización a que ha llegado históricamente el cuidado de sí. La psicología clínica más bien hará énfasis en que sólo es preciso contar lo que sea pertinente, al menos en las tendencias cognitivas y conductuales desde mediados del siglo XX: aquellas que con propiedad podemos calificar de actuales. La confesión, en cambio, y de acuerdo con una concepción de la vida como constante tentación hacia el pecado, exigía un examen riguroso y minucioso de todas las acciones y pensamientos.

La confesión, como necesidad de reconocer el pecado para obtener el perdón divino, fue una práctica común entre los cristianos desde principios del siglo V, pero su edad dorada comienza gracias a su obligatoriedad anual decretada por el Concilio de Letrán en 1215, y se prolonga hasta el siglo XVIII. Jean Delumeau (1992) ha estudiado estos quinientos años a través de las principales obras sobre la confesión utilizadas en Europa occidental durante ese tiempo, especialmente en España y Francia. Seguiré a este autor para presentar su contexto histórico.

El propio Delumeau avanza que «la confesión quiso tranquilizar; pero después de haber inquietado al pecador (...) Afinó la conciencia, hizo progresar

la interiorización y el sentido de las responsabilidades; pero también suscitó unas enfermedades del escrúpulo» (p. 12). De hecho, la historia de la confesión es la historia del enfrentamiento entre severidad y benevolencia a la hora de tratar al pecador. La confesión era psicológicamente difícil tanto para el confesor –quien debía mantener la atención ante unos fieles que no siempre querían o sabían colaborar– como para el pecador, quien a menudo se veía atenazado por la vergüenza o las dificultades para expresar sus sentimientos. De ahí que la mayoría de los confesores fueran tan condescendientes que en el Concilio de Trento (1545) se intentara revitalizar la confesión advirtiendo contra los peligros “laxistas” (apuntalando así un sacramento que la reforma luterana rechazaba). No obstante, la mayor parte de los autores de manuales recomiendan benevolencia con el pecador. El siguiente fragmento, que data de 1549, procede de una carta de San Francisco Javier y nos recuerda la necesidad, resaltada por la psicología clínica moderna, de una *audiencia no punitiva*: «si (...) la amargura y la vergüenza de los pecados se adueñase de tal modo del corazón del penitente que llegase a atarle la lengua (...) hay que guardarse mucho de contribuir a ese temor mediante señal de asombro, palabras ni suspiros; sino que, más bien, con un rostro lleno de amor y de compasión, hay que alentar el alma en los entuertos de ese parto, y utilizar todos los encantos de la bondad y de las dulzuras del Espíritu Santo (...) imitando la destreza de las comadronas» (cit. en Delumeau, 1992, p. 26).

Se desarrolla, así, toda una metodología de interrogatorio y escucha al pecador, basada en la concepción del confesor como guardián del secreto, confidente e incluso pecador él mismo. La confesión es un descargo de conciencia, y un buen interrogatorio debe suplir un mal examen de conciencia. Recordándole la misericordia infinita de Dios aunque sin olvidar que éste es capaz de castigar, el confesor debe convencer al pecador de que revele todas sus faltas y cumpla la penitencia para redimirse. Como último recurso, el propio confesor puede subrayar que él mismo es un pecador.

Ahora bien, la reacción “rigorista” contra la excesiva benevolencia de los “laxistas” no tardó en volver a la carga. Desde mediados del siglo XVII, ambas maneras de entender la confesión (ligadas respectivamente a las tradiciones agustiniana y tomista-jesuita) mantienen un enfrentamiento que da lugar a todo un abanico de soluciones de compromiso en torno al arrepentimiento, la absolución, la penitencia y la gravedad de los pecados.

Dado que la absolución requería un arrepentimiento sincero, solía distinguirse entre la *atrición*, el mero arrepentimiento por temor al infierno, y la *contrición*, que constituía el verdadero arrepentimiento, por amor a Dios. Aunque antes del siglo XII se exigía la contrición, las necesidades prácticas hacen ganar terreno a los partidarios de que la atrición sea suficiente para la absolución: gran parte de los pecadores pertenecían a grupos sociales con escasa cultura, incapaces de la sutileza psicológica necesaria para saber si estaban atritos o contritos.

Un problema afín era el de las recaídas. En el siglo XVIII se distinguía entre el habitual, no advertido por su confesor, y el reincidente, que recae pese a haber sido advertido. El problema es que la mayoría de pecadores eran reinci-

denes. Los autores más flexibles afirmaban que la recaída no excluye que el arrepentimiento haya sido sincero.

En la línea laxista se consideraba prudente, tras la absolución, imponer penitencias que fuesen aceptadas por el pecador: más valía una penitencia suave cumplida que una severa incumplida (algunos confesores llegaban incluso a aceptar que el pecador prefiriera aplazar el cumplimiento de la penitencia hasta el purgatorio).

El manual del buen confesor

Veamos ahora cómo se vierte todo este contexto histórico e intelectual en un manual de confesores concreto. En él se presenta toda una metodología para analizar psicológicamente al pecador con vistas a evaluar sus pecados, reforzar sus habilidades introspectivas y de autoobservación, y aliviarle de su culpa por medio de la penitencia y la absolución. Diríamos que, *mutatis mutandis*, la confesión equivale a la evaluación psicodiagnóstica, la terapia a la penitencia y el efecto terapéutico al alivio de la culpa.

La fuente primaria que he utilizado para estudiar la confesión como práctica psicológica es el Manual de los confesores del Abate J. Gaume, traducido de la sexta edición francesa y editado en 1864 por la Imprenta del Heredero de Pablo Riera (no consta el lugar, aunque figura un sello, acaso posterior, de la Librería Religiosa de Barcelona). Si bien este manual se publica en una fecha tardía (existen obras de este tipo desde antes del siglo xii), es sumamente representativo porque, además de condensar siete siglos de tradición, lo hace transcribiendo literalmente textos sobre la confesión publicados entre el siglo xvi y el xix.³ En concreto, Gaume recoge y traduce siete obras en las cuatrocientas sesenta y tres páginas de su libro.⁴ Se trata, en general, de obras de autores muy relevantes en la historia de la confesión, como San Alfonso de Liguorio, San Carlos Borromeo o San Francisco de Sales (Delumeau, 1992).⁵

El manual detalla las condiciones que debe reunir un buen confesor, el procedimiento de escucha durante la confesión, el tipo de preguntas que deben realizarse al pecador y las prescripciones que han de imponerse a éste respecto a su comportamiento posterior. También repasa los tipos de pecadores y los casos particulares (mujeres mundanas, escrupulosos, timoratos, piadosos, reincidentes, moribundos...). Por último, dedica un capítulo al problema del

³ En aras de la comodidad, las citas no harán referencia a la obra concreta que Gaume transcribe, sino sólo a la página de su manual.

⁴ Citadas en la portada interior del siguiente modo: Sacerdote Santificado por la Administración Caritativa y Discreta del Sacramento de Penitencia; Práctica de los Confesores, de San Liguorio; Avisos a los Confesores y Tratado de la Confesión General del Beato Leonardo de Puerto-Mauricio; Instrucciones de San Carlos a los Confesores; Avisos de San Francisco de Sales a los Confesores; Consejos de San Felipe Neri; Avisos de San Francisco Javier a los Confesores.

⁵ Dentro de la bibliografía de carácter práctico sobre la confesión existen numerosas obras editadas en los países católicos entre los siglos xvi y xvii recogiendo casos particulares. Eran una suerte de diccionarios de casos de conciencia que ayudaban a afrontar situaciones complicadas o impredecibles. Nos recuerdan, desde luego, a los estudios de casos que los psicólogos hacen públicos como herramienta para apreciar la eficacia de unos u otros tratamientos, ejemplificar su aplicación y revelar circunstancias especiales.

sigilo sacramental (el secreto de confesión). Vemos, pues, que esta obra representa a la perfección la concepción del confesor como “psicólogo” –Gaume se refiere a los directores espirituales clásicos como “hábil maestros en la ciencia de las almas” (p. ix) y “hábil médicos de las almas” (p. xi)–, alguien que pone en práctica con la mayor habilidad posible toda una serie de conocimientos “técnicos” destinados a indagar en la conciencia y el comportamiento del “paciente” y a aliviarle mediante determinadas recomendaciones “terapéuticas” de carácter práctico.

La privacidad

La privacidad que requiere toda “terapia” aparece implícita en la importancia que se le otorga al sigilo sacramental: «Es muy notorio y cierto que el confesor no puede hablar de las cosas oídas en confesión cuando hay peligro de revelación directa o indirecta, o bien de disgusto para el penitente (...) Es verdad que no se le prohíbe al confesor que diga de un modo general algún pecado oído en confesión cuando es imposible que se conozca el penitente, o bien cuando éste le ha dado un permiso expreso; y sin embargo, aun en este caso es preciso usar de discreción» (p. 405). La razón teórica de esto es que «lo que el confesor sabe por medio de la confesión lo sabe *ut Deus*, y fuera de la confesión no habla más que *ut homo*» (p. 407). Y la razón práctica es que «puede suceder fácilmente que los seculares, en vez de reparar en la precaución que tomas de no hablar más que de un modo general, adviertan sólo lo que digas, y crean por consiguiente o al menos sospechen que nos tomamos la libertad de hablar entre nosotros de un modo más claro. Y ¿quién dirá cuán capaz es de quitarles la sinceridad en su confesión semejante sospecha, y de inclinarles a cometer un sacrilegio ocultando, o a no confesarse más (...)?» (p. 404).

Actualmente, la confidencialidad no sólo se indica a menudo expresamente al cliente en el curso de la primera consulta, con el fin de evitar recelos (Silva, 1992), sino que viene exigida por el propio Código Deontológico del Psicólogo: «Toda la información que el/la Psicólogo/a recoge en el ejercicio de su profesión (...) está sujeta a un deber y a un derecho de secreto profesional, del que sólo podría ser eximido por el consentimiento expreso del cliente» (art. 40). Además: «La exposición oral, impresa, audiovisual u otra, de casos clínicos o ilustrativos con fines didácticos o de comunicación o divulgación científica, debe hacerse de modo que no sea posible la identificación de la persona, grupo o institución de que se trata» (art. 45). Aun a riesgo de forzar la comparación, podríamos decir que el terapeuta actúa *ut psychologia* y no *ut homo*.

Cualidades del confesor

Las cualidades del confesor que se recogen en el libro de Gaume carecen de parangón directo en la psicología clínica actual. Es evidente que esta última, sin perjuicio de que admita que ciertos terapeutas poseen un mayor “ojo clínico” o al menos reconozca el valor insustituible de la práctica, considera al psicólogo como profesional que se ha formado técnica y científicamente durante años,

cuyas cualidades “personales”, por tanto, quedan en un segundo plano. La confesión, en cambio, se consideraba como un arte, sujeta por tanto a las habilidades personales, que sin embargo no excluían ni el perfeccionamiento mediante la práctica ni el aprendizaje a través de manuales como el que estamos estudiando. Las facetas del confesor que se recogen en él exigen que éste posea la caridad de un padre, la habilidad de un médico, la ciencia de un doctor (es decir, de un sabio) y la exactitud de un juez.

Como padre, el confesor debe ser benévolo, comprensivo y paciente, de acuerdo con la tradición laxista mencionada más arriba. La utilidad de esta actitud es clara:

No puedes imaginarte cuán útil es esta paternal acogida al penitente y a ti mismo: al penitente, pues sorprendido de tu caridad, se le dilata el corazón, se anima a declararlo todo y se halla dispuesto a recibir bien todo lo que le digas; porque reconoce en ti, no solamente un juez, sino también un padre; a ti mismo, pues testigo de la docilidad y confianza del penitente, se enardece tu celo para su bien y te ves dispensado de la obligación de hablarle con una saludable severidad. Desde entonces, tu amor y su confianza te autorizan a ordenarle y a esperarlo todo de él. Aun más, te ves libre del peligro de caer en las funestas condescendencias, último y ordinario recurso de un confesor, que después de haber recibido al penitente con dureza, le halla rebelde a sus mandatos (p. 45).

Se aconseja también que el confesor acoja siempre a todos los pecadores: «No exceptúes a nadie, por más pobre y de más ínfima condición que sea (...) En efecto, tú no sabes cuál es el estado, ni las disposiciones de los que te llaman. En el instante en que menos lo piensas, podrías ser, con una negativa, ocasión de inmensos daños y de la ruina espiritual de una alma» (p. 44). La versión actualizada de esta actitud aparece acaso como apertura profesional basada en la capacidad asistencial de la psicología como miembro de las ciencias de la salud, y se expresa así en el Código Deontológico del Psicólogo: «el/la Psicólogo/a puede excepcionalmente prestar servicios gratuitos de evaluación y de intervención a clientes que, no pudiendo pagarlos, se hallan en manifiesta necesidad de ellos» (art. 56).

En tanto que médico, el confesor ha de ser capaz de descubrir el pecado del penitente como aquél descubre la enfermedad. Esto incluye la necesidad de ir más allá de lo que dice el pecador, formulando las preguntas necesarias para, por decirlo así, tirarle de la lengua, siempre sin abandonar la afabilidad. Los remedios ante los pecados, a modo de medicinas, comienzan por administrar al pecador los refuerzos verbales necesarios para que se sienta bien por haber vaciado su conciencia. Hecho esto, el confesor debe recapitular los pecados y amonestarle por ellos, recordándole los castigos divinos que le pueden sobrevenir si no se arrepiente, por contraste con la salvación y la paz que obtendrá del arrepentimiento y la consiguiente absolución. Se trata, pues, de una “terapia” que concluye en la propia ceremonia de la confesión. El pecador no se lleva “tareas para casa”, si exceptuamos las penitencias, normalmente consistentes en oraciones, con un valor real puramente ritual (más abajo matizaré esto). Ahora bien, sí se plantea como objetivo genérico no volver a pecar (el propósito de

enmienda). Y en casos concretos la absolución puede exigir determinadas acciones; por ejemplo, la restitución de un objeto robado. Pero en general las recomendaciones a los penitentes son tales como «confesarse y comulgar muy a menudo (...) frecuentar los sermones; tener y leer libros piadosos (...) huir las malas compañías y seguir las buenas; rogar a Dios con frecuencia; hacer todas las noches el examen de conciencia; pensar en la muerte, el juicio, la gloria y el infierno; tener y besar repetidas veces santas imágenes» (p. 78). Vemos que estas recomendaciones recogen consejos típicamente estoicos (leer, hacer examen de conciencia) y les añaden otros que anticipan los más típicos de la moderna psicología, como evitar los escenarios capaces de elicitar comportamientos no deseados (las “malas compañías”, las tentaciones).

Como doctor, el confesor ha de ser sabio y cauteloso. Igual que actualmente no se concibe el ejercicio psicológico profesional sin una previa preparación científica, el confesor no podía olvidar sus conocimientos de teología moral ni debía dejar de actualizarlos. Especialmente relevantes eran los relativos a los casos particulares, la distinción entre pecados mortales y veniales, los tipos de circunstancias atenuantes o agravantes, las aptitudes y actitudes del penitente, las penitencias disponibles y los pecados poco frecuentes. En la obra se aconseja también leer a muchos autores, para hacerse así una idea lo más completa posible de los problemas de la confesión y las discusiones teóricas que los acompañan.

Como juez, por último, el confesor debe mantener la rectitud y la precisión incluso aunque se oriente más bien hacia el rigorismo o hacia el laxismo. No se trata tanto, pues, de abrazar una u otra doctrina cuanto de procurar un *sano eclecticismo* que ante todo sea eficaz y equilibrado, presidido por la prudencia. Hoy diríamos que el sentido profesional y la habilidad técnica son más importantes que la adscripción a una u otra escuela, y que pueden existir técnicas de intervención eficaces en distintas escuelas, siempre y cuando cumplan unos ciertos requisitos de rigor metodológico –lo que para los confesores equivaldría a respetar determinados principios teológico-morales–. Veamos:

El remedio consiste en la unión indivisible de (...) un conjunto de principios sanos acompañado de las precauciones arriba indicadas, y la prudencia para aplicarlos a los casos particulares (...) Se requiere prudencia acompañada de la ciencia a fin de que se conozcan todas las opiniones opuestas; [se requiere] exactitud que lo examine todo (p. 107).

Un error particular no debe privarte del aprecio y hacerte renunciar al uso de un autor, con tal de que sea exacto en los principios generales y en el conjunto de sus decisiones sobre la multitud de materias de que se compone la moral (p. 112).

Así pues, pese al carácter artesanal que se suponía a la confesión, el buen oficio incluía la necesidad de conocimientos “científicos” (los del doctor o sabio) y destrezas equiparables a las del médico. Y es que «poco útil es al ganado el pastor que a la bondad de su corazón no reúne las luces de la inteligencia (...) El confesor que además de la caridad de padre no posee la ciencia de juez y la destreza de médico, puede desear el bien de las almas, pero no lo procura» (p. 64). El confesor debe sistematizar su práctica y emplear a fondo las técnicas más eficaces porque su responsabilidad social es inmensa: «de la

buena o de la mala dirección de los confesores depende principalmente la salvación o la condenación de los pueblos» (p. 43).

El interrogatorio

Aunque la penitencia no equivalga exactamente a la terapia, la confesión puede verse como una entrevista de evaluación psicológica. Hoy la entrevista es uno de los métodos de evaluación de uso prácticamente universal, al lado de otros como las técnicas objetivas, los tests o la observación sistematizada. La propia relación entre paciente y terapeuta exige periódicamente un tiempo de “conversación” pautado por este último. B. Pope nos proporciona una definición clara y breve que encajaría bastante bien con la práctica de los confesores: «Una entrevista es un encuentro hablado entre dos individuos que comporta interacciones tanto verbales como no verbales. No es un encuentro entre dos personas iguales puesto que está basado en una diferenciación de roles entre los dos participantes (...) Aunque el entrevistado puede solicitar la entrevista como consecuencia de sus propias motivaciones o necesidades y así introducir sus objetivos personales en la interacción, los objetos de la entrevista como un sistema diádico son generalmente determinados por el entrevistador» (cit. por Silva, 1992, p. 255).

Delumeau (1992) subraya que normalmente se recomienda al confesor que evite la mirada frontal y comience el interrogatorio por generalidades para que el pecador baje la guardia y sea más fácil descender a cuestiones concretas. También se recomienda que el confesor, si comprueba que la ceremonia es demasiado embarazosa para el pecador, repase la lista de posibles pecados para que éste compruebe que el suyo no es tan anormal, o bien le alivie transfiriendo la responsabilidad a la ignorancia, la debilidad humana o los ardides de Satán.

Pues bien, en el libro de Gaume constatamos todos estos consejos. Los capítulos II, III y IV contienen instrucciones detalladas sobre la manera de afrontar la conversación con el pecador. Tras advertir de las “precauciones que el confesor debe tomar antes de confesar” –una de las cuales es, en ciertos casos, el entrenamiento previo en una situación de confesión simulada con un confesor más experimentado–, se habla de «las precauciones que debe tomar el confesor en el ejercicio de sus funciones». De acuerdo con la concepción de la confesión como arte a la que ya he aludido, se cargan las tintas sobre la disposición espiritual del confesor y lo que podríamos considerar sus valores éticos y su responsabilidad moral a la hora de dialogar con el penitente. Así, se subraya la necesidad de limpieza de corazón, de permanecer en estado de gracia (sin pecados por confesar) o de mantener la rectitud de intenciones. En el fondo de estos consejos está la necesidad de dar buen ejemplo al pecador. Llama la atención cómo se redobla la prudencia ante las mujeres (aconsejando, por ejemplo, brevedad y parquedad), tanto en el sentido de recibirlas en el confesionario sin temor al qué dirán como en el de no dar pie justamente a ese qué dirán cayendo en la tentación de una excesiva cercanía con la penitente (aunque

sólo juzgáramos por el espacio dedicado en la obra, la moral sexual era una de las principales vías de pecado en la sociedad de antaño).

También se proponen algunos procedimientos de interacción con el pecador que inciden, nuevamente, en la prudencia, a la cual se añade la necesidad de una adecuada imagen y un lenguaje no verbal apropiado:

[El confesor] necesita esta cualidad [la prudencia] para examinar atentamente no sólo los pecados, sino hasta las raíces, las causas y las ocasiones para aplicarles los remedios convenientes. Ha de ser reservado en sus palabras: un confesor inconsiderado puede con una sola palabra causar mucho mal a sí mismo y a los penitentes (...) Ha de ser, pues, circunspecto en sus palabras, guardar una postura modesta y decente que inspire gravedad y devoción, y revestirse según el tiempo y lugar de su sobrepelliz y de su estola, como está prescrito en el ritual Romano. Evitará las acciones que no sean graves o que puedan ofender la modestia, como tomar polvo de tabaco desmedidamente, enseñar la caja, o llevar en la mano flores, un abanico u otras cosas que no correspondan a la dignidad sacerdotal. Tendrá el mayor cuidado en no confesar mujeres fuera de la rejilla sin una necesidad que nunca es poderosa si no es extrema; ni antes de hacerse de día, al menos si el paraje donde confiesa no está bien iluminado; ni a las que están enfermas, si no se halla abierta la puerta de su aposento. En una palabra, ha de portarse en todo como un verdadero ministro de Dios, tener un exterior amable y modesto, que no deben cambiar los gestos ni los signos exteriores, capaces de indicar el fastidio y la tristeza, para no dar ocasión a los que le están viendo de que sospechen que el penitente dice alguna cosa fastidiosa o muy grave. Ha de tener cuidado además de que el penitente esté a sus pies con el rostro apartado del suyo, de modo que no le hable directamente al oído y no se le aproxime demasiado (p. 161).

Más adelante se habla de las buenas y malas prácticas de interrogación. El fragmento que voy a reproducir a continuación nos trae a la memoria algunos de los que actualmente se siguen considerando como parte, respectivamente, de las virtudes y de los sesgos que puede tener una entrevista (Silva, 1992). Entre los sesgos o errores a evitar están el uso indiscriminado o insuficiente de refuerzos, hacer demasiadas preguntas “cerradas” (de modo que se coarte la espontaneidad del paciente), ser poco o demasiado directivo, desatender la comunicación no verbal (recordemos lo dicho en el párrafo anterior sobre la imagen y los gestos), evitar los temas delicados o preguntar de manera desordenada. Entre las reglas del buen entrevistador figuran la planificación, la consecución de información fidedigna sobre el paciente, la confidencialidad, el ajuste del lenguaje al nivel del paciente, procurar que se sienta cómodo o evitar la expresión de sus opiniones y valoraciones.

Veamos ahora las recomendaciones del libro de Gaume (comento entre corchetes las más relevantes):

Mirad a este otro [confesor]: apenas oye algún pecado que le parece vergonzoso o muy grave, cuando dirige reprensiones penosas para el penitente, y le aprieta el corazón sin dejar que salga todo el veneno [uso indiscriminado de reforzadores]. Otros dirigen a los penitentes preguntas de pura curiosidad, inútiles y vanas, y quieren saber todo cuanto pasa, exponiéndose con este proceder a mil peligros, sin consideración hacia

los que esperan, y sin escrúpulo de faltar a los reglamentos de Ritual romano, que prohíbe a los confesores hablar en el tribunal de lo que no tiene relación con la confesión [falta de planificación y desorden]. Pero aún merece ser acusado de imprudencia con más razón el confesor que no ayuda un poco al penitente a manifestar las faltas de que más le cuesta confesarse [el “paciente” debe sentirse cómodo y no coartado]. Un servidor de Dios me decía que con una sola pregunta había ganado más almas para Dios que cabellos tenía en su cabeza. La pregunta es la siguiente: cuando veía a sus pies algún rostro nuevo, y por el conjunto de la confesión o por otra circunstancia sospechaba prudentemente que quedaba algún pecado sepultado en el fondo de aquel corazón, interrogaba al penitente de este modo: *¿Nunca ha ocultado V. algún pecado, cuando era V. niño (...) en la más tierna edad; qué le parece a V.? Diga V., no tema; yo le ayudaré, le tranquilizaré, etc.* Por este medio admirable [directivo] hacía salir alguna serpiente infernal que arrastraba consigo una larga serie de confesiones nulas o sacrílegas (p. 193).

En cuanto a las preguntas que deben realizarse al pecador, hay ciertas clases de ellas específicas para determinados tipos de pecadores y otras que son de carácter general. Las específicas van dirigidas a los niños, las personas casadas, los pecadores habituales y los reincidentes, los penitentes poco instruidos y a otros más de treinta casos que van desde los enfermos hasta los moribundos, pasando por los sacerdotes, los jueces, los penitentes mal dispuestos, los escrupulosos, etc. En general, se trata de recordar a cada tipo de pecador el tipo de pecados que puede cometer dada su condición o profesión (por ejemplo, a un médico se le puede preguntar «si ha propinado algún remedio peligroso para el enfermo que no estuviera aún en estado desesperado» (p. 189). Actualmente se explicita en ocasiones un método vagamente similar acudiendo a técnicas especiales como las estrategias de reconocimiento, consistentes en proporcionar al paciente claves informativas para ayudarle a recordar circunstancias de su pasado, aunque evitando en todo momento sugerir posibles respuestas y limitándose a formular preguntas “cerradas” (Silva, 1992), algo que no parecía preocupar tanto a los antiguos confesores, tan obsesionados por arrancar del penitente la mayor cantidad posible de pecados que algunos manuales prevenían sobre la posibilidad de dar ideas al pecador acerca de nuevas faltas que se podría sentir tentado a cometer.

Las preguntas generales, con las cuales se debe empezar salvo que no sea necesario porque se conozca al pecador, versan sobre la conducta general de éste en los últimos tiempos respecto a la confesión y las obligaciones religiosas (cuánto hace que no se ha confesado, si acude regularmente a los oficios religiosos, etc.). Otras preguntas generales se refieren al conocimiento de los dogmas de fe y de lo que constituye o no pecado. En caso de detectar una ignorancia por parte del pecador en estas cuestiones básicas, los remedios pasan por imponerle como penitencia instruirse acudiendo a catequesis, o bien enseñarle en el momento mismo lo que no sabe asegurándose de que lo memoriza. Por otro lado, se recomienda que a los penitentes poco instruidos en materia religiosa se les interrogue de manera sistemática y ordenada sobre todos los mandamientos a fin de que respondan si han pecado o no contra ellos.

Por otro lado, se insiste en ir de lo general a lo particular y asegurar la exhaustividad del interrogatorio. En el siguiente texto –cuya cita por extenso está justificada porque sintetiza prácticamente todo el procedimiento de la

confesión— se subrayan nuevamente estos aspectos y otros igualmente interesantes, y se aprecia bien la finura moral y “diagnóstica” a que llegaban los confesores (resalto, pues, algunas expresiones que comentaré a continuación):

Cuando se presenta el penitente, lo primero que debe hacerse ante todo es *preguntarle su estado y condición*, es decir, si es o no casado, eclesiástico, religioso o seglar, abogado o procurador, artesano o labrador; porque según su vocación se ha de proceder con él de un modo diverso. Después de esto, será preciso *saber si tiene o no intención de acusarse de todas sus faltas* sin ocultar ninguna a sabiendas, como igualmente de abandonar y aborrecer el pecado, y de hacer cuanto se le aconseje para su salvación. Si carece de esta voluntad, es preciso no pasar adelante, y disponerle a tenerla, si es posible; y no siendo posible, forzoso sería despedirle, después de haberle hecho comprender el estado peligroso y miserable a que se ve reducido. Es un abuso intolerable el que los pecadores no se acusen espontáneamente de ningún pecado si no se les pregunta, y es preciso *enseñarles a que se acusen primero por sí en lo que puedan, y ayudarles después y auxiliarles con preguntas o interrogaciones*. No basta que el penitente se acuse tan sólo del *género* de sus pecados, como sería decir que ha sido homicida, lujurioso o ladrón, sino que tiene obligación de nombrar la *especie*, como por ejemplo, si ha sido el matador de su padre o de su madre, porque es una especie de homicidio diferente de los demás y se llama parricidio, o bien si ha muerto a un eclesiástico, porque es un homicidio espiritual y está excomulgado (...)

No tan sólo debe averiguarse la especie del pecado sino también el *número*, para que el penitente se acuse diciendo cuántas veces cometió tal pecado, más o menos aproximadamente según se lo permita su memoria, o al menos diciendo cuánto tiempo perseveró en su pecado, y si está a él muy viciado; porque hay mucha diferencia entre el que no ha blasfemado más que una vez y el que lo ha hecho cien veces o lo tenga por costumbre. Es preciso examinar además al penitente sobre la diversidad de los *grados* del pecado. Por ejemplo: hay mucha diferencia entre enfurecerse, injuriar, herir con el puño, con un palo o con espada, que son diversos pecados de cólera. *Item*; existe también grande distancia entre la mirada carnal, el tocamiento deshonesto y la unión carnal, que son diversos grados del mismo pecado. Es verdad que el que se ha confesado de una acción mala no necesita confesarse de las demás que son necesariamente indispensables para llegar a aquélla y, así, el que se acusa de haber violado a una doncella una sola vez, no está obligado a decir los besos y tocamientos que hizo antes y en esta ocasión, porque ya se entiende sin que se diga, y la acusación de tales pecados está incluida en la confesión de la acción final del pecado. Lo mismo digo de los pecados cuya malicia puede duplicarse y multiplicarse en una sola acción. Por ejemplo: el que roba un escudo comete un pecado, y el que roba dos tampoco comete más que un pecado, y es de la misma especie, pero la malicia del segundo es no obstante doble que el valor del primero (...)

Es preciso penetrar aún más adelante y examinar al penitente respecto a sus *deseos* o voluntades puramente interiores, como sería si deseó o quiso llevar a cabo alguna venganza, deshonestidad o cosa semejante; porque estos malos afectos constituyen pecado. No debe pararse en esto, sino que es forzoso escudriñar los malos *pensamientos*, aun aquéllos que no han sido seguidos de deseos y de voluntad. Por ejemplo: el que se recrea en pensar para sí en la muerte, ruina y desastre de su enemigo, aun cuando no desee tales efectos, si no obstante se ha deleitado y alegrado voluntariamente y a sabiendas en semejantes pensamientos, ha pecado contra la caridad, y debe acusarse

de ello rigurosamente. Lo mismo sucede con el que se ha recreado voluntariamente con los pensamientos y meditaciones de las voluptuosidades carnales, porque ha pecado interiormente contra la castidad, de lo cual debe confesarse con tanta más razón, por cuanto si no ha querido aplicar su cuerpo al pecado, ha aplicado no obstante su corazón y su alma. Sí; el pecado consiste más en la aplicación del corazón que en la del cuerpo, y no es permitido de ningún modo recrearse a sabiendas en el pecado ni con las acciones del cuerpo ni con las del corazón. He dicho a sabiendas, por cuanto los malos pensamientos que nos acuden a pesar nuestro, o sin que en ellos reparemos, no son pecados, o cuando menos no son mortales. Además de todo lo expuesto, es preciso que el penitente se acuse de los pecados ajenos (...) porque si ha provocado a otro a pecar con su mal ejemplo o de otro modo, es culpable, y esto se llama propiamente escándalo. Por el contrario, es preciso impedir que el penitente nombre o dé a conocer a sus cómplices en el pecado, en cuanto sea posible (pp. 198-200, cursivas mías).

Aquí podemos detectar varias similitudes con la estructura actual de la entrevista. La práctica de ésta varía mucho en lo que se refiere al orden por el cual disponer las preguntas “abiertas” y “cerradas” (Silva, 1992), pero suele admitirse que se debe comenzar por las preguntas abiertas y concluir con las cerradas, yendo al mismo tiempo desde una mayor hasta una menor directividad por parte del psicólogo (“enseñarles a que se acusen primero por sí en lo que puedan, y ayudarles después y auxiliarles con preguntas o interrogaciones” –dice el manual–, yendo desde el pecado general hasta los malos pensamientos, pasando por la especie del pecado, su número, su grado y los deseos pecaminosos, como acabamos de ver). La estructura de la entrevista incluye normalmente una presentación (“preguntarle su estado y condición”), la pregunta por el motivo de la consulta (“que se acusen primero por sí en lo que puedan”) y la elaboración explícita o no del contrato terapéutico (“saber si tiene o no intención de acusarse de todas sus faltas”).

La absolución

Una vez recabada toda la información necesaria, el confesor se prepara para otorgar los consejos y la absolución que su pecador necesita. En casos excepcionales, de “personas favorecidas con gracias extraordinarias” (mujeres devotas, personas especialmente piadosas, etc.), se trata más bien de animarlas a seguir su camino y reforzarles su comportamiento. Para ello destaca un método de introspección y meditación consistente en practicar a diario la “oración mental” y reflexionar en silencio sobre “las verdades eternas y la bondad de Dios”. Se supone que el pecado es incompatible con la meditación, la cual funciona además como una suerte de *discusión cognitiva* destinada a recordar las reglas de conducta y las normas morales, y reafirmarse en aquéllas que conducen a la virtud. Además, la meditación eleva a las almas dirigiéndolas por el camino de la perfección espiritual. Tampoco se excluyen, aunque se aconseja mucha prudencia por el peligro de dañar la salud, los métodos de mortificación como las cadenas, el ayuno, el silencio y la parquedad en el dormir.

Pero el común de los mortales precisa de la penitencia para que el efecto terapéutico de la confesión se consume. La absolución exige la imposición de una

penitencia. Ésta ha de ser proporcionada a los pecados y –no menos importante– a la personalidad del pecador. Por ejemplo, puede ser contraproducente imponer una penitencia demasiado severa a una persona de temperamento débil. En general, se aconseja que el confesor aplique en esto su ecuanimidad de juez y su habilidad de médico.

Aunque los tipos de penitencia son varios, las más comunes incluyen la oración, la limosna, el ayuno, la meditación y el examen de conciencia o la asistencia a determinado número de misas. De nuevo, se elige la penitencia en función del pecado y del pecador (por ejemplo, sería absurdo imponer a un mendigo la obligación de dar limosna). Algunas veces se imponen “penitencias preservativas”, que previenen las recaídas en el pecado porque consisten en ejercitar periódicamente los buenos pensamientos, la devoción a algún santo o la lectura de libros piadosos; es decir, no se agotan en una determinada acción concreta. Pero “la más saludable de todas las penitencias es la frecuentación de los Sacramentos” (p. 358), que funcionan pues como una especie de recordatorio frecuente de las normas morales.

De la confesión a la terapia

Delumeau (1992) nos recuerda que los rigoristas atribuían el laxismo a la influencia de la teología moral probabilista, que emerge en la segunda mitad del siglo XVI defendiendo que en caso de duda moral puede elegirse la opción más probable, la que cuente con un mayor número de opiniones favorables. En la Edad Media dominaba la moral objetivista, que postulaba atenerse a los fines objetivos, a la ley natural inscrita por Dios en el alma humana; sin embargo, ya entonces se discutía sobre ciertas circunstancias prácticas que permitían no cumplir estrictamente con la norma y elegir el mal menor. Este germen de libertad moral individual iría creciendo con el tiempo. El impulso fue de origen español, de la mano del dominico Medina (1528-1580) y los jesuitas Suárez (1548-1617) y Fernando de Castro (†1633), quienes defendían que en caso de duda basta con seguir una opción probable. En la estela de Guillermo de Ockam (c. 1295-1350), se supone que la libertad es característica del ser humano y, en casos de conflicto, debe prevalecer. Esta preponderancia de la conciencia individual, sin llegar a identificarse con las tesis protestantes, constituye una posición que dentro del catolicismo pretendía aportar a los fieles cierta seguridad en la acción, evitándoles el desamparo en caso de duda (que, en la vida práctica, era muy frecuente). La Iglesia, no obstante, luchó contra el probabilismo desde mediados del siglo XVII, aunque ya en el siglo XIX tuvo que reconocer, al menos, la necesidad de una vía intermedia entre rigorismo y laxismo.⁶

La psicología clínica disolverá la idea de culpa a favor de ideas moralmente más tenues y con mayor sustrato técnico, tales como disfuncionalidad, desadapta-

⁶ Para ello se acudió a la obra de San Alfonso de Ligorio (1696-1787), quien había propugnado la benevolencia sin restar seriedad a la confesión (Delumeau, 1992). Este autor reservaba el derecho de decisión de la conciencia individual para casos de equiprobabilidad. Esta perspectiva centrista se mantiene hasta el siglo XX, pero no impidió un descenso de la práctica de la confesión a partir de la mitad del XVIII. Ya en el siglo XIX se aprecia una gran hostilidad contra la confesión, a la que se culpa de perturbar la paz hogareña, enfrentar a mujeres y hombres, religión a política, conservadurismo a progreso, etc.

ción, trastorno o problema. En el siglo XIX desaparecerán el pecado y la culpa, cobrará fuerza la enfermedad y se mantendrá la cultura del examen de conciencia y la obstetricia psicológica como manera de regular y corregir las actividades de los sujetos. A los confesores les irán ganando terreno los médicos y a éstos, a mediados del siglo XX, los psicólogos a la hora de dirigir y proporcionar pautas para dicha tarea. La psicología clínica, en cierto modo, reubica la obstetricia psicológica en el lugar de donde la medicina la había sacado: la relación intersubjetiva, verbal, en la cual el paciente (antes el pecador) no es un cuerpo sino un sujeto, aunque quien desempeña la labor partera no es ahora alguien espiritualmente superior sino técnicamente superior, por más que continúe siendo guardián del secreto y confidente. La tercera característica del confesor, la de ser pecador él mismo, se mantiene quizá muy transformada. Tal como reclaman las tendencias más actuales, lo idóneo es que el terapeuta ceda al paciente la responsabilidad sobre su propio problema, evitando la dependencia y convirtiéndole progresivamente en terapeuta de sí mismo, de acuerdo con la idea de la terapia como proceso acotado y limitado en el tiempo. Ahora ya no es el terapeuta un “enfermo”, sino el “enfermo” un terapeuta. Se invierte, así, la relación entre confesor y pecador. El pecador abría su corazón cuando el confesor permitía que se identificara con él reconociéndose a sí mismo pecador. Se cuenta que San Francisco de Sales, experto confesor de finales del siglo XVI y principios del XVII, «decía a sus penitentes para darles confianza: “No hagáis diferencia entre vuestro corazón y el mío; yo soy de todos; nuestras almas son iguales”» (p. 57 del manual). Ahora no se trata de que el psicólogo se reconozca a sí mismo como “enfermo” y menos aún de que abra su corazón empáticamente, sino más bien de que el “enfermo” haga de psicólogo de sí mismo (claro que, en esa medida, y por lógica reciprocidad, el psicólogo aparece desposeído de su “bata blanca” y portador únicamente de una técnica tanto más eficaz cuanto más transparente).

Conclusión

Hemos comprobado que tanto en las tecnologías del yo antiguas como en la práctica de la confesión se dan formas concretas de interacción psicológica redefinibles desde la psicología clínica contemporánea. Entre ellas figuran técnicas de autocontrol y autoevaluación, de exposición imaginaria y en vivo, de comprensión al paciente, de confidencialidad, de entrevista, de cuidado del lenguaje no verbal, de administración de la directividad, de discusión cognitiva... A grandes rasgos, los episodios históricos del contexto cultural que arroja a las tecnologías del yo, la confesión y la terapia psicológica, incluyen una sociedad políticamente recién constituida preocupada por el conocimiento de sí (la democracia griega), una sociedad decadente y otra emergente necesitadas del cuidado de sí (la helenística y la romana), una sociedad monoteísta obsesionada por la norma moral y el pecado (la cristiana) y una sociedad “liberal” donde parecen querer fundirse la escrupulosidad psicológica del sujeto medieval y los requerimientos prácticos y autoconstructivos del sujeto moderno.

Pero no se trata de suponer que exista una realidad cultural entera que dirija lo psicológico. La cultura está canalizada por una dialéctica de prácticas que fraguan históricamente en sistemas más o menos coherentes. En concreto, las prácticas psicológicas reproducen a la escala del sujeto las transformaciones socioculturales ligadas a unas u otras estructuras ideológicas y políticas. Sin ellas, éstas no existirían; de ahí que no quepa reductibilidad alguna.

El panorama que se abre desde el punto de vista historiográfico subyacente a este trabajo es vasto. En otras publicaciones se han explorado algunas prácticas antiguas de interacción con animales como la cetrería, la caza o la equitación (Loredo, 1995, 1998; Mountjoy, 1987; Mountjoy *et al.*, 1969). Pero se pueden rastrear tantos ámbitos como enfoques y especialidades componen la psicología contemporánea. Sería deseable que el avance en esta exploración vaya consolidando una prehistoria de las prácticas psicológicas que debería ingresar por derecho propio en la historia de la psicología mostrando cómo los “discursos” acerca del sujeto se ponen a prueba incesantemente en los sujetos de carne y hueso.

REFERENCIAS

- Childe, V. G. (1954). *Los orígenes de la civilización*. 2ª ed. Madrid: FCE.
- Código Deontológico del Psicólogo*. Colegio Oficial de Psicólogos. Disponible en Internet: <http://www.cop.es/cop/codigo.txt>
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza.
- Dobson, K. S. y Franche, R. L. (1995). La práctica de la terapia cognitiva. En V. Caballo (Comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Edelstein, B. A. y Yoman, J. (1995). La entrevista conductual. En V. Caballo (Comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Farrington, B. (1974). *Mano y cerebro en la Grecia Antigua*. Madrid: Ayuso.
- Farrington, B. (1986). *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. 2ª ed. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Franks, C. M. (1995). Orígenes, historia reciente, cuestiones actuales y estatus futuro de la terapia de conducta: una revisión conceptual. En V. Caballo (Comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Gaume, J. (1864). *Manual de los confesores*. Barcelona: Imprenta del Heredero de Pablo Riera.
- Kantor, J. R. (1990). *La evolución científica de la psicología*. Vol. 1. México: Trillas.
- Kazdin, A. E. (1983). *Historia de la modificación de conducta*. 2ª ed. Bilbao: DDB.
- Klein, D. B. (1970). *History of scientific psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Linn, S. J. y Garske, J. P. (1988). *Psicoterapias contemporáneas. Modelos y Métodos*. 3ª ed. Bilbao: DDB.
- Loredo, J. C. (1995). Cetrería antigua y psicología del aprendizaje. *Revista de Historia de la Psicología*, 16, 241-253.
- Loredo, J. C. (1998). Nota sobre los orígenes prácticos de la psicología en la época de Aristóteles. *Revista de Historia de la Psicología*, 19, 543-549.
- Mountjoy, P. T. (1987). The First Systematic Account of Comparative Avian Behavior. En E. Tobach (Ed.), *Historical Perspectives and the International Status of Comparative Psychology*. Hillsdale: LEA.
- Mountjoy, P. T., Bos, J. H., Duncan, M. O. y Verplank, R. B. (1969). Neglected Aspect of the History of Psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 5, 57-67.
- Pérez Álvarez, M. (1995). Prehistoria de la modificación de conducta en la cultura española. En V. Caballo (Comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Rehm, L. P. (1995). Métodos de autocontrol. En V. Caballo (Comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Silva, F. (1992). La entrevista. En R. Fernández-Ballesteros (Ed.), *Introducción a la evaluación psicológica*. Vol. 1. Madrid: Pirámide.
- Vegetti, M. (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península.
- Wallon, H. (1969). Psicología y técnica. En VV.AA., *Ciencias humanas y dialéctica*. México: Grijalbo.
- Wessler, R. L. y Hankin-Wessler, S. (1995). La terapia de valoración cognitiva. En V. Caballo (Comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI.