

El sujeto de la experiencia de la trascendencia. En diálogo con la psicología

Luis María GARCÍA DOMÍNGUEZ, S.J.

Salamanca

1. La experiencia de la Trascendencia

De los muy distintos enfoques posibles para desarrollar el título de esta intervención, hemos optado por señalar algunos ámbitos antropológicos que parecen ineludibles en un diálogo teórico y práctico entre la psicología y la espiritualidad cristiana. Pero, antes de hacerlo, podemos hacer algunas consideraciones acerca de las connotaciones que la «experiencia de la trascendencia» puede tener en este diálogo.

En un primer modo podemos entender la trascendencia *como el objeto del sujeto*, en el sentido psicológico (psicoanalítico) del término¹: como el tú de la relación, el otro polo de la subjetividad, aquel capaz de colmar o de frustrar los deseos más profundos del sujeto. En este sentido, y en perspectiva cristiana, la trascendencia es por lo tanto *el Trascendente*, que se comunica al sujeto humano de muchas maneras y, últimamente y de modo más pleno, en el Hijo (cf Heb 1,1-2); aunque radicalmente permanece como misterio a la vez presente y ausente, inmanente y trascendente, etc.

Desde este punto de vista la *experiencia* de la trascendencia es el *encuentro* con el Objeto, con el Trascendente; es la comunicación establecida entre dos seres personales y libres, que se puede producir en muy distintas modalidades e intensidades, y que siempre toca a toda la persona por entero, aunque pueda afectar más a alguna de sus facultades. Este tipo de experiencia puede tener lugar tanto en el encuentro con el prójimo como en la intimidad del corazón humano², pero siempre ha de dejar algún reflejo en los dinamismos antropológicos de la persona.

Por eso hablamos también de *experiencia* en cuanto *vivencia* del sujeto; es decir, como repercusión interna de aquel encuentro, como huella que repercute en los niveles sensoriales,

¹ Cf J. LAPLANCHE – J.-B. PONTALIS, *Objeto*, en ID, *Vocabulario de psicoanálisis*, Paidós, Barcelona 2003, 258-261.

² Dios trasciende al lenguaje humano, así como trasciende al mundo y a la historia. Pero el Dios que es más grande que todas sus obras está presente en lo más íntimo de sus criaturas pues «en Él vivimos, nos movemos y existimos» (He 17,28): *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC), 42, 212, 300.

perceptivos, afectivos, intelectivos o volitivos. El lenguaje espiritual ha identificado esta vivencia con un vocabulario explícitamente antropológico muy rico. Por ejemplo, S. Ignacio de Loyola hablará de moción, consolación, desolación, amor, dolor, hervor, inflamación del alma, alegría interna, inspiración, lágrimas; así como de pacificar, quietar, dar vera noticia y conocimiento. Por su parte, Sta. Teresa de Jesús alude a gustos, embebecimiento, contentos, deseos, devociones, determinación, quietud, amor, claro conocimiento, descanso; y también de gozar, ensanchar el corazón, llorar, holgarse, amar mucho, dar luz, y otras expresiones³.

Con todo, tanto el encuentro como su vivencia interna resultan de muy difícil comunicación para el sujeto, lo que generalmente se intenta mediante un lenguaje tentativo y altamente simbólico⁴. Pero sabemos que dicho lenguaje (que no es sólo verbal) *a la vez expresa y oculta* la experiencia vivida; por lo cual su comprensión requiere de una hermenéutica compleja (y aquí se inserta el discernimiento) que no sólo utilice la perspectiva de la filosofía y la teología, sino también de las ciencias del comportamiento⁵.

Pero, por esta capacidad humana de entrar en diálogo con Dios (o de estar ya religado a Él), la trascendencia, además de Objeto, de encuentro y de vivencia, es también *una cualidad o característica del sujeto humano*, que se muestra así capaz de trascenderse y por eso dotado de una autotranscendencia teocéntrica. Esta característica intrínseca y constitutiva no puede dejar de mostrarse en sus estructuras antropológicas a los ojos de cualquiera que observe al sujeto de la trascendencia sin prejuicio.

*

Por otra parte, una mirada a la *psicología de la religión*⁶ (como un lugar clásico de reflexión de la psicología sobre la trascendencia) nos ofrece unos posicionamientos históricos y actuales muy dispares: desde el rechazo absoluto de ninguna experiencia de trascendencia hasta el reconocimiento de la misma como una de las dimensiones más sublimes y propias del ser humano bien desarrollado.

Imposible hacer aquí alusión a este amplio campo de estudio. Pero podemos recordar que la posibilidad de una experiencia de la trascendencia válida en el ser humano es discutida

³ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* [313-317]; TERESA DE JESÚS, 4 *Moradas* 1.

⁴ J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2006.

⁵ La filosofía hermenéutica ofrece una base para explicar que la psicología moderna (especialmente la psicología clínica) no pueda evitar su apertura a un horizonte de valores morales y religiosos: D. S. BROWNING-T. D. COOPER, *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 2004².

⁶ Cf D. M. WULFF, *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*, John Wiley & Son, Nueva York 1991.

y reinterpretada en grado más o menos radical por autores de orientación biologicista, por el psicoanálisis ortodoxo freudiano, por el conductismo clásico y por otras escuelas y autores⁷.

Por el contrario, otras escuelas de psicología manifiestan una muy distinta interpretación de tales experiencias, basándose en una visión del sujeto que es más que sólo fuerzas biológicas o impulsos instintuales⁸. La experiencia de la trascendencia sería la manifestación de un espíritu humano que precisa del uso de símbolos, que porta en sí arquetipos, o al que le son constitutivos los ideales y valores; la llamada psicología transpersonal constituye una de las expresiones más explícitas de esta dimensión.

Nos parece que la teología espiritual católica no ha visto bien reflejada en estas interpretaciones su comprensión de una experiencia auténtica de la trascendencia, convencida por una parte del reduccionismo antropológico de los análisis más críticos y, por otra parte, recelosa ante posibles sustituciones de una genuina espiritualidad por una psicología bastante preocupada por el yo, y que puede dar lugar a mixtificaciones ambivalentes. Con todo, parece evidente que numerosos creyentes han incorporado muchos conceptos de la terminología psicológica (especialmente de la tradición humanista) para el reconocimiento y formulación de su propia vivencia espiritual sin considerar el peligro de cierto complaciente y ensimismado egocentrismo⁹.

A la vista de esta dificultosa relación histórica entre psicología y espiritualidad, no nos extrañará que numerosos teólogos y teólogas se puedan preguntar si es realmente un camino fecundo el de utilizar la psicología para entender mejor al sujeto de la trascendencia dado que, además, la teología espiritual posee una rica tradición de análisis antropológico propio, por lo menos desde los antiguos Padres del desierto.

No podemos detenernos aquí en la justificación de nuestra respuesta rotundamente afirmativa; pensamos que la psicología sí puede aportar mucho a la teología para conocer mejor a este sujeto de la trascendencia tanto por las áreas específicas de estudio propio de la psicología como por algunos aspectos de su método propio (más bien empírico, analítico e inductivo).

Algunas de estas áreas de estudio de la psicología que pueden iluminar la experiencia de la trascendencia son las siguientes: las diferencias de género entre varones y mujeres; las modalidades de experiencia, identidad y estructura de las relaciones que estudia la psicología

⁷ Ib, 49-199, 258-319.

⁸ Aparece esta sensibilidad en autores de la fenomenología, en la psicología simbólica junguiana, en la psicología humanista, en la psicología del yo, en los enfoques dinámicos de la teoría de las relaciones objetales. Cf ib, 414-471, 582-632.

⁹ Cf P. VITZ, *The Cult of Self-Worship. Psychology as selfism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1977; M. A. WALLACH-L. WALLACH, *T Psychology's Sanction for Selfishness: The Error of Egoism in Theory and Therapy*, W. H. Freeman, San Francisco 1983.

del desarrollo¹⁰; la necesaria secuencia de estadios en el desarrollo moral¹¹; la psicología social y de grupo, que analiza la incidencia de la cultura, del grupo y de la familia del sujeto en toda la experiencia; la incidencia de los diferentes estilos de personalidad en el tipo de espiritualidad escogido¹²; el análisis de la motivación humana, tema muy central en los comportamientos religiosos y morales; y los estudios sobre la psicopatología.

Hay un concepto de la psicología profunda ante el cual tanto la psicología como la teología deben tomar posición: ¿existen niveles *inconscientes* y no patológicos de experiencia, de motivación, de afectividad o de pensamiento? ¿Son normales fenómenos como la percepción subliminal, la memoria afectiva latente, el uso de mecanismos mentales involuntarios (como la racionalización, la proyección o la compensación) que pueden afectar a la experiencia de la trascendencia, o a su vivencia subjetiva, o a su comprensión y comunicación posterior por parte del sujeto? Por utilizar la terminología de B. Lonergan, ¿pueden los distintos niveles de operaciones de la intencionalidad consciente¹³ ser afectados (inadvertidamente) por interferencias normales del inconsciente personal que ralenticen o distorsionen su funcionamiento óptimo y que puedan frustrar en algún grado la autotranscendencia a la que estas operaciones se encaminan?

Si aceptamos la existencia de estas manifestaciones del inconsciente normal, parece que el diálogo de la teología con la psicología se mostrará mucho más fecundo en alguna de las áreas que señalamos a continuación. Las cuales consideran preferentemente no las experiencias extraordinarias de la trascendencia (como conversiones llamativas o ciertas manifestaciones de la mística)¹⁴, sino las experiencias que podremos llamar ordinarias¹⁵.

¹⁰ Estudia el desarrollo en cuanto abierto a la dimensión trascendente F. IMODA, *Sviluppo umano: psicologia e mistero*, Marietti, Casale Monferrato 1993.

¹¹ Una apropiación crítica de Kohlberg en: B. KIELY, *Psicologia e teologia morale, linee di convergenza*, Marietti, Casale Monferrato 1982.

¹² Cf A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Centurion, París 1981. Presenta manifestaciones religiosas de sujetos con trastornos de personalidad: J. FONT, *Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Paidós, Barcelona 1999.

¹³ «Las operaciones del esquema son: ver, oír, tocar, oler, gustar, inquirir, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar, deliberar, evaluar, decidir, hablar, escribir». Presentan resultados acumulativos y actúan en cuatro niveles sucesivos: empírico, intelectual, racional y responsable: B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 14.

¹⁴ Cf C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia mística y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 1999.

¹⁵ Como la experiencia creyente del pecado y de la reconciliación, el compromiso con el trabajo, el amor oblativo al prójimo, la celebración litúrgica de la fe y la aceptación de algunos riesgos personales por su fe, etc.

2. El sujeto de la experiencia de la Trascendencia

Volviendo, pues, nuestra mirada hacia el sujeto, nos parece que el sujeto capaz de una auténtica experiencia de trascendencia debería cumplir conjuntamente las seis características o condiciones que se enumeran a continuación, lo que se hace de un modo demasiado esquemático para la problemática que encierra cada uno de ellos y de un modo demasiado asertivo para los matices que sería preciso introducir.

Dicho con una imagen pobre, estas condiciones serían a modo de seis filtros sucesivos que se podrían poner para discernir a un sujeto que presentara una experiencia ordinaria de la trascendencia; a modo de instrumentos para el discernimiento, que seleccionan lo que no es trascendencia y a través de los cuales transita más fluido el fondo trascendente del sujeto.

1. Que sea un sujeto *psíquicamente normal*, y no un sujeto con patologías psíquicas severas (sintomáticas y estructurales); también su experiencia debería ser normal según los parámetros de un diagnóstico clínico. Dicha experiencia puede ser desconcertante, inesperada, novedosa, y estadísticamente muy infrecuente; pero el examen psicológico del sujeto o de su experiencia no debería detectar una patología que explicara de forma suficiente el fenómeno en cuestión. Nos referimos siempre a trastornos graves, que afectan a un porcentaje relativamente pequeño de la población general.

Por supuesto, no entramos en el problema de la experiencia de Dios que es posible a enfermos o deficientes muy profundos; sólo subrayo la relativa autonomía de la experiencia espiritual como dimensión distinta de la patológica. Simplificando: no habría una «enfermedad sagrada» (la epilepsia), pues o es enfermedad o es sagrada; si es depresión, no es noche oscura¹⁶; si es aislamiento esquizoide, entonces no es vocación eremítica; si es ideación grandiosa paranoica, entonces no es una auténtica llamada a la reforma de la Iglesia; y así en otros casos.

El enunciado de este primer ámbito de discernimiento tiene que afrontar distinta problemática que aquí no se puede desarrollar. Pero incluso al interno de la psicología debemos señalar que las distintas escuelas de psicología no han tenido, ni tienen en la actualidad, criterios plenamente consensuados en la definición de la psicopatología (en buena parte por sus divergentes presupuestos antropológicos). En el diagnóstico habitual hoy se utiliza un criterio estadístico y sintomático (el *DSM-IV*) que quiere ser a-teórico y universal;

¹⁶ En la noche oscura de S. Juan de la Cruz, que estrictamente hablando es la noche pasiva del espíritu (descrita en el libro segundo de *Noche oscura*), siempre se mantienen la integridad del yo y el funcionamiento normal de las funciones psíquicas: no hay desorganización.

pero que podemos considerar sólo descriptivo, por lo que debería enriquecerse con algún criterio más estructural y causal (o dinámico)¹⁷; puesto que sólo detectar síntomas, aunque permita una clasificación, todavía no explica demasiado lo que es y sucede en el trastorno psíquico.

2. El sujeto de la trascendencia debería ser un sujeto *normalmente desarrollado* (y, por eso, maduro); y no debería ser un sujeto inmaduro o limitado en su desarrollo cognitivo, afectivo, social o moral. Dicho de modo simplificado: no hay experiencia religiosa en la regresión, sino en la progresión; «hacerse como niños» (Mt 18,1-4) no pide infantilizarse; hacer voto de obediencia no implica la renuncia a la autoafirmación o a los riesgos de la libertad.

La teología considera que la experiencia de la trascendencia vivida de modo libre y responsable por cualquier sujeto le dota de nuevas perspectivas, capacidad de respuesta ante las dificultades, y le proporciona muchas razones para vivir, así como para encarar el sentido de su inevitable muerte. Y con esto, la experiencia religiosa no limitaría el desarrollo natural, sino que puede favorecerlo. Algunos psicólogos afirman algo semejante: que la experiencia religiosa puede ayudar a los creyentes a vivir mejor su existencia humana¹⁸.

Sin entrar en otros términos del debate, no conviene que esta afirmación se convierta en un *a priori* ideológico, mediante el cual daríamos por supuesto que toda experiencia de trascendencia aportara mayor madurez a la persona. Sino que, por el contrario, deberíamos primero constatar *de facto* dicho desarrollo ya operado para concluir, sólo después, la pureza y calidad de la experiencia vivida. Esta constatación se puede efectuar en buena medida con los criterios que la psicología del desarrollo ofrece, y que pueden aplicarse al desarrollo o madurez de la fe¹⁹.

3. El sujeto que viva la trascendencia ha de mostrar que dicha experiencia tiene una *motivación clarificada y libre* (así como que también la tienen otros comportamientos de su vida); lo que no se daría en un sujeto con motivaciones ambivalentes o mixtificadas. El que tiene motivación mezclada, todavía no ha sido transformado ni iluminado, pues no se puede servir a la vez a dos señores (cf Mt 6,24).

¹⁷ Propone el criterio estructural: O. F. KERNBERG, *Trastornos graves de la personalidad*, El Manual Moderno, México 1993, 1-22.

¹⁸ Para Viktor Frankl es claro que la voluntad de sentido opera positivamente en el sujeto; el efecto benéfico de la experiencia de fe lo constata en la terapia psicoanalítica A. M. RIZZUTO, *El nacimiento del Dios vivo*, Trotta, Madrid 2006.

¹⁹ Las teorías del desarrollo han servido de base para el estudio del desarrollo religioso según distintas perspectivas, como por ejemplo las de James Fowler o Fritz Oser.

De hecho, la teología, con el evangelio en la mano (cf Mt 6,1-18), apela frecuentemente a la *rectitud y pureza de intención* tanto en las experiencias llamadas espirituales (la oración, un acto de caridad) como en opciones de vida con repercusión jurídica (como el caso en el caso de una vocación sacerdotal, religiosa o matrimonial)²⁰.

Pero, ¿cómo se puede verificar que estas decisiones se toman con esta motivación recta y puramente espiritual? La psicología tiene numerosos conceptos e instrumentos para clarificar motivaciones²¹; y de hecho suele ser crítica con algunos comportamientos religiosos cuando descubre en ellos motivaciones psíquicas bien reconocibles y poco espirituales. Y añadimos en este punto una cuestión anteriormente aludida: ¿existe la posibilidad de una *motivación inconsciente* que afecte a sentimientos, pensamientos y decisiones relacionadas con la experiencia de la trascendencia? ¿Puede darse una motivación psíquica natural *conjuntamente* con la motivación cristiana y espiritual autotrascendente?²²

De hecho, en ocasiones constatamos, por ejemplo, que una experiencia espiritual (de la trascendencia) mueve a una persona a anunciar el evangelio, *pero a la vez* detectamos un notable protagonismo poco evangélico en su modo de anunciarlo. O escuchamos que otra persona grita proféticamente la verdad de Dios; *pero, en el mismo discurso*, lo hace con una agresividad (verbal y gestual) que cualquier psicólogo reconoce como una necesidad absolutamente identificable. Otras veces una doctrina teológica o moral se defiende enérgicamente conforme a la literalidad de la ortodoxia, *pero, conjunta e inseparablemente*, se hace mostrando una intransigencia que no es propia del evangelio que fundamenta tal ortodoxia. En estos y en otros casos la pureza de intención (criterio espiritual) no queda tan patente; y la motivación natural (criterio psicológico) se detecta sin mucha dificultad en una única acción que resulta, de este modo, poco pura y más bien mezclada, por la acción *conjunta* de motivaciones auto-trascendentes (conscientes) y naturales (seguramente inconscientes); dos motivaciones fenoménicamente coincidentes, pero intencionalmente divergentes.

Por lo cual parece que la calidad de una motivación autotrascendente puede quedar iluminada en alto grado por una comprensión interdisciplinar de las motivaciones; lo cual clarificará, a su vez, notablemente la calidad de la experiencia que originó tal comportamiento.

²⁰ *Código de Derecho Canónico* (CIC), 642, 646, 1057, 1092, 1029, 1057, 1095s., 1101, etc.

²¹ La consideración de *motivos* conscientes o inconscientes en un comportamiento es un tema típico de la psicología dinámica que no afrontan del mismo modo otros enfoques: C. S. CARVER-M. F. SCHEIER, *Teorías de la personalidad*, Pearson Prentice Hall, México 1997³.

²² El análisis de esta *segunda* dimensión constituye una gran aportación de la antropología de la vocación cristiana de Rulla: D. MORETTO, *La dialettica di base nella prospettiva dell'antropologia teologica. Questioni critiche e spunti per un rilancio*, en A. MANENTI-S. GUARINELLI-H. ZOLLNER, *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, EDB, Bolonia 2007, 159-183.

4. El sujeto de la trascendencia debe ser *coherente con sus valores personales* y no, por el contrario, un sujeto inconsistente que no vive lo que confiesa y proclama; también su experiencia debería ser coherente y generar coherencia en el sujeto. El incoherente niega la verdad trascendente del fundamento de su conducta actual.

La fe cristiana pide ser practicada (cf Mt 7,21-27; Sant 2,14-26), y en ella no valen hermosos sentimientos o bellas palabras si no son llevados a la práctica (cf Mt 21,28-31). La infidelidad reconocida, la fragilidad moral y la conciencia de pecado son compatibles con la consistencia fundamental de un buen creyente (que se sabe pecador perdonado); pero una vida habitualmente incoherente con los valores cristianos proclamados y sentidos manifestaría la poca fiabilidad de la experiencia en que se apoye tal comportamiento. También la psicología valora la consistencia vital con los valores propios libremente asumidos, y puede valorar también la coherencia de un sujeto respecto a los valores de su universo religioso. Pero la incoherencia, la falsedad, la inconstancia generalizada, puede ser indicio de notable inmadurez natural (si no lo es, incluso, de un trastorno psíquico).

Ahora bien, si la incoherencia fuera consciente, hablaríamos de la infidelidad y de pecado, o bien de falta de valores cristianos. Pero si la incoherencia es inadvertida por el sujeto, lo que sucede muchas veces, nos vemos remitidos de nuevo a niveles del vivir que no son plenamente conscientes.

5. Un sujeto con una experiencia cristiana de la trascendencia debería mostrar *un horizonte de valores trascendentes* que fueran explícitamente teocéntricos, objetivos y libres. Por el contrario, un sujeto con un horizonte predominante de valores sólo naturales o (de valores cristianos) subjetivizados no mostraría una adecuada trascendencia cristiana; así como tampoco se manifestaría en la experiencia que no pusiera dichos valores en primer lugar.

Esta diferencia entre valores naturales frente a autotrascendentes, inspirada en De Finance, debería matizarse mucho. Hablamos de valor en el sentido abstracto de ideal, de criterio, de horizonte de referencia para el comportamiento; la cara práctica del valor (su ejercicio) sería la virtud. Valores y virtudes se los encuentra el sujeto humano a medida que se va desarrollando, en la práctica observada de otras personas, en sus comportamientos y en sus palabras; y los valores y virtudes cristianas los encuentra en la persona de Jesucristo, confesado e imitado en los cristianos y leído en el evangelio.

Pero no todos los valores y virtudes son iguales. La tradición formuló que existen virtudes teologales y virtudes cardinales. Por ejemplo, todos confirmaríamos que una sociedad

dominada por los valores económicos y de posesividad afectiva no favorece la experiencia de Dios; y que una espiritualidad con valores predominantes de tipo ético tampoco garantiza siempre la experiencia religiosa. También aceptaríamos que vivir la alegría natural no es todavía tener la consolación espiritual; o que procurar el bien de mi patria no es lo mismo que desear la venida del Reino; o que buscar mi autorrealización no equivale a esforzarse en la salvación de mi alma.

Pues bien, aquí podemos utilizar el concepto de *valor cristiano* para referirnos a los ideales últimos de la vida cristiana, que el concilio Vaticano II ha formulado como la unión con Dios y el seguimiento de Cristo²³; valores últimos que necesitan otros valores instrumentales para ser alcanzados. En definitiva, los valores e ideales últimos son los del evangelio de Jesucristo, que una vez conocidos atraen e interpelan al sujeto (el cual los vive por eso, y a la vez, como fuente de gozo y de exigencia). Por ejemplo, el perdón al enemigo es una invitación que sobrepasa la manipulación interpretativa del corazón rencoroso y que sobrevive a la dificultad de los creyentes para perdonar tal y como su maestro predicó y realizó. Se trata, pues, de valores independientes del sujeto y objetivos, que están ahí, le sobrepasan y el sujeto no los configura ni los define (aunque cuando los incorpora de modo personal sin duda los recrea y adapta existencialmente).

La psicología reconoce que los valores (en cuanto ideales personales) ejercen una clara función motivacional en el sujeto; pero nuestra discusión interdisciplinar nos remite necesariamente a considerar no sólo importante función de los valores, sino también el *contenido* de los valores que especifican la trascendencia. La trascendencia cristiana tiene necesariamente una referencia teocéntrica, por lo que no bastaría una trascendencia sólo social o filantrópica (ni menos una trascendencia en el sentido de la autorrealización). Pero –según algunos– incluso desde dentro de ella misma, la psicología está abocada a una mayor apertura a los valores morales y teológicos.

Por lo dicho, y aunque hagamos acopio de matices, el diálogo interdisciplinar puede ser un poco dificultoso en este punto, por ser un asunto abordado con muy distinta perspectiva. La teología espiritual afirma la objetividad de los valores revelados y la vigencia que tienen como referencia para la realización última (para la salvación) de cualquier hombre o mujer; pero la psicología, por su parte, asume en general la subjetividad de los valores, que serán significativos en cuanto sean admitidos y escogidos y vividos de forma libre por cada persona; por lo que para muchos psicólogos es difícil hablar de una jerarquía objetiva de los

²³ Cf *Perfectae caritatis*, 12-17; *Optatam totius*, 8-10; *Presbyterorum ordinis*, 12-17; etc.

mismos. Este enfoque probablemente afecta mucho a la dificultad que muestra la teología católica para aceptar muchos de los planteamientos de una psicología que parecería alterar el orden o la importancia de los valores cristianos.

6. A las cinco áreas de examen interdisciplinar y discernimiento que hemos señalado debemos añadir, como último rasgo del sujeto de la trascendencia, el de la *madurez existencial*; esto es, la madurez manifestada en los comportamientos habituales del vivir ordinario. Se trata de constatar a lo largo del tiempo la capacidad potencial del sujeto en las opciones de la vida cotidiana. Un ejemplo de esta madurez existencial lo podemos tener en la figura de S. Juan María Vianney, que con una capacidad humana limitada, con la ayuda de la gracia de Dios que a nadie se le niega y con su empeño personal, pone totalmente sus limitadas capacidades en la única dirección de ser buen pastor de las ovejas que le fueron confiadas.

La psicología ha proporcionado criterios de la madurez personal, aunque se usan modelos teóricos distintos²⁴ y por eso no son fácilmente comparables ni se pueden integrar. Con todo, podríamos recordar cuatro o cinco grupos de rasgos que suelen exigirse para un sujeto maduro: el control de los impulsos; la capacidad de trabajo y perseverancia en las tareas y objetivos propuestos; el equilibrio y madurez en las relaciones interpersonales; la integración del yo, en cuanto identidad y fortaleza; y la presencia de ideales o valores personales orientadores para la propia vida. Pero estos criterios expresan todavía una madurez natural que no mide directamente la autotranscendencia cristiana; por eso se deberían complementar con otros ítems más específicos para la experiencia trascendente cristiana²⁵.

Algunos de los rasgos de la madurez psíquica los presentan algunos documentos eclesiales sobre el ideal cristiano (de laico, de consagrado o de presbítero)²⁶, completándolos con otros más explícitamente cristianos. El problema que presentan tales enumeraciones sería el de creer que un listado de rasgos existenciales (que, por otra parte, es un ideal imposible de encontrar) supone ya una madurez estructural del sujeto. Lo cual no es así, puesto que no sólo

²⁴ Cf. J. J. ZACARÉS – E. SERRA, *La madurez personal: perspectivas desde la psicología*, Pirámide, Madrid 1998.

²⁵ Se ha confirmado la utilidad de estos criterios de madurez vocacional: la constancia en el trabajo académico (o apostólico); la fidelidad y compromiso en vivir los valores morales y religiosos cristianos; y la madurez en las relaciones interpersonales: L. M. RULLA-F. IMODA-J. RIDICK, *Antropología de la vocación cristiana. 2. Confirmaciones existenciales*, S. E. Atenas, Madrid 1994, 95, 144ss. Otra investigación aportó otros criterios semejantes: la relación con Cristo medida en la fidelidad en la oración, el tipo afectivo de relación y la autenticidad de la motivación vocacional; la castidad como expresión de amor oblativo (medida en las faltas sexuales o apegos afectivos); y la relación con superiores e iguales: A. BISSI, *Madurez humana, camino de trascendencia. Elementos de psicología de la religión*, S. E. Atenas, Madrid 1996, 237-240.

²⁶ Por ejemplo, J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Publicaciones UPSA, Salamanca 2002, 122-178.

hay que considerar el *contenido* de los rasgos (por ejemplo, que es obediente o casto, o pobre), sino también *la función* que dichos rasgos desempeña en el conjunto del sujeto; porque alguno de esos rasgos podría desempeñar una función que no fuera la de expresión de los valores²⁷. Por eso deberíamos seguir buscando criterios complementarios para verificar la madurez existencial de un sujeto autotrascendente²⁸.

En todo caso queda dicho que *la visión existencial* de la vida vivida nos señala que cada sujeto tiene a su disposición una voluntad personal para encaminar en una dirección o en otra su dotación personal, su madurez estructural (sea mayor o menor); y que en estas decisiones de la intencionalidad consciente potencia o malogra su capacidad intrínseca de trascendencia teocéntrica.

Hemos usado la imagen de filtros para discernir la experiencia de la trascendencia. Podemos considerar también que son a modo de seis potentes lentes de aumento que permiten percibir mejor la presencia de dicha experiencia, junto a las impurezas que la pueden contaminar. Con estos filtros y con estas lentes no pretendemos atrapar lo inaferrable ni, menos aún, asir al Inaprensible sino, simplemente, ayudar a discernir un poco mejor sus huellas verdaderas en el corazón humano. De este modo quizá se puedan ahorrar algunos vericuetos innecesarios en que solemos distraernos y agotarnos muchas veces, mientras vagamos por este valle de lágrimas.

3. Conclusión

Hemos apuntado algunas líneas de un diálogo interdisciplinar entre teología espiritual y psicología, dirigiendo la atención más bien hacia el sujeto que hacia la experiencia de la trascendencia, pues, después de todo, el árbol bueno da frutos buenos y por los frutos conoceremos la calidad del árbol (cf Mt 7,17-18). Para este diálogo hemos señalado seis áreas antropológicas en los que parece posible y deseable una colaboración mayor entre teología espiritual y psicología para discernir mejor experiencias y entender mejor a los sujetos. Esta colaboración permitirá, desde el punto de vista teórico, pasar de la revisión crítica de experiencias equívocas a la recuperación de la trascendencia como dimensión constitutiva del sujeto humano, en forma de una segunda ingenuidad. Más adelante, habría que dar un paso

²⁷ Sino una función utilitaria o defensiva: L. M. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana, 1. Bases interdisciplinares*, S. E. Atenas, Madrid 1990, 151-154.

²⁸ Por ejemplo, el grado de complacencia, identificación o internalización que la persona utiliza habitualmente en sus comportamientos creyentes: Ib, 322-327.

posterior, pasando del diálogo en las áreas señaladas (o en otras posibles) hacia la formulación conjunta de una antropología auténticamente interdisciplinar que integrara las perspectivas de la antropología cristiana y las de la psicología. Aunque este horizonte parece muy lejano, puede señalar el camino a los más audaces.

Se trata de un reto que se presenta a una y otra disciplina. Los psicólogos y las psicólogas que confiesan y viven su fe cristiana podrían colaborar más abiertamente con la teología, aportando inteligentemente lo mucho que sus ojos creyentes observan en el sujeto humano y también cuestionando caritativamente lo mucho que sus oídos profesionales no entienden del discurso teológico. Pero, a su vez, seguramente deberían superar los esquemas estrictos de un «método científico» supuestamente a-teórico y revisar sus propios fundamentos antropológicos a la luz de una antropología cristiana que una teología dialogante les puede ofrecer.

Por otra parte, la psicología se cuele en la terminología espiritual, pues la cultura occidental está sensibilizada en alto grado con la mirada hacia el yo. Y si la teología no la incluye en sus elaboraciones teóricas, se producirá un divorcio (otro divorcio) entre los creyentes de esta cultura y los profesionales de la teología. Sea motivada por este alejamiento cultural o por el convencimiento de su utilidad, la teología hará bien en integrar los conceptos y análisis de la psicología, del mismo modo que los grandes maestros espirituales integraron no sólo los conceptos de la teología mística, sino también los de la antropología (presente en las materias filosóficas), que antiguamente estaban armónicamente articulados con los estudios teológicos.