

LA MADUREZ RELIGIOSA

1. **Dimensiones generales de la religiosidad**
 1. **Respuesta a la «búsqueda de significado»**
 2. **Autotrascendencia**
 3. **Geneticidad**
 4. **La dimensión cultural**
 5. **El carácter totalizante**
 2. **La estructura psicológica de la religiosidad madura**
 - a) *El «sentimiento religioso» maduro, según G. W. Allport*
 - b) *La actitud religiosa como estructura de la madurez, según A. Vergote*
 3. **Las características de la religiosidad madura**
 - a) *El carácter de globalidad diferenciada*
 - b) *El carácter de autonomía motivacional*
 - c) *El carácter de dinamicidad*
 - d) *El carácter de consecuencialidad*
-

Al término de nuestras reflexiones sobre los sucesivos estadios o etapas de la evolución religiosa del individuo, parece necesario describir la «fase» final del largo camino hacia la madurez religiosa. En realidad, esta fase no está cronológicamente puesta al final de las otras; esta madurez está lógicamente supeditada al término de un camino que, a menudo, no concluye con la edad adulta (ver cap. I, parte I, par. 2).

Las anotaciones que siguen se refieren, pues, sólo al *punto de llegada ideal* hacia el cual tiende la evolución religiosa del hombre, según hemos podido averiguar por los datos que poseemos.

Expondremos seguidamente un elenco de las *dimensiones o constantes generales* de la religiosidad; luego intentaremos describir la *estructura psicológica de la religiosidad* madura, para concluir con algunas *características de la misma*.

1. DIMENSIONES GENERALES DE LA RELIGIOSIDAD

Reconstruyendo inductivamente cuanto hemos estudiado hasta ahora, podemos enumerar algunas dimensiones más evidentes:

1. Respuesta a la «búsqueda de significado»

Un hecho bastante cierto parece ser la importancia de la conducta religiosa en el conjunto de los esfuerzos que el hombre hace *para dar un significado a la propia existencia*. La necesidad existencial del «search for meaning» (búsqueda de significado) parece subyacer a todas las experiencias religiosas, aun en los estadios genéticos más arcaicos. La conducta religiosa emerge como una de las soluciones posibles a los interrogantes que se le presentan al hombre en las diversas etapas de la vida.

Es preciso anotar que la conducta religiosa como respuesta al «search for meaning» sigue los ritmos evolutivos del hombre. La búsqueda de significado está presente, de modo diverso, en el niño que apenas advierte alguna resonancia psicológica de las propias necesidades fisiológicas, y en el adulto que se halla frustrado ante la presencia de la muerte, en el muchacho que ve deshacerse el mito de la omnipotencia paterna, y en el adolescente que cultiva ideales de autorrealización.

Por esto, no siempre el «search for meaning» se manifiesta en términos racionalmente claros y unívocos: a menudo se halla comprometido y envuelto en *otras motivaciones*

no conscientes todavía; la religiosidad es frecuentemente sólo una respuesta a las incongruencias de un psiquismo retorcido y problemático, es proyección de una necesidad biológica, canalización de un «drive» simplemente instintual, respuesta mágica y funcional a situaciones sin salida aparentemente satisfactoria.

En otras palabras, la necesidad de significado está presente aun cuando el sujeto no asume esta búsqueda de orientación como un quehacer existencial a realizar de modo consciente.

Análogas diferenciaciones en el «search for meaning» (y, por ello, en la eventual respuesta religiosa) dependen de las diversas condiciones sociales y culturales en que se desarrolla la experiencia humana: tenemos un ejemplo evidente de ello en la contraposición entre religiosidad del hombre «primitivo» y religiosidad del «contemporáneo», que se refieren a experiencias culturales bastante lejanas entre sí y que dan significado a la vida de modo bastante distinto. En todos los posibles contextos hay un hecho cierto: la respuesta al problema humano es religiosa sólo cuando busca una radical «alteridad», no necesariamente entendida como persona que trasciende al problema mismo.

La respuesta religiosa no es, con todo, la única fenomenológicamente aceptable en los momentos de interrogantes existenciales. Ella es una de las respuestas posibles que parece, por una parte, unida a precisos condicionamientos de carácter psicológico (y en este sentido, las diferentes escuelas psicoanalíticas han proporcionado datos esenciales), pero también a condicionamientos ambientales (macrosociales y microsociales) y culturales. El hombre deviene religioso en relación a sus experiencias de búsqueda del significado, cuando se verifican contemporáneamente las premisas culturales que orientan la respuesta en sentido religioso.

Mas para muchos, *esta respuesta no es, en sentido estricto, respuesta religiosa*; la absolutización de los valores identificados como factores de integración de las experiencias humanas del sujeto no trasciende la esfera de lo humano (aunque sea ya una superación de la idolatría y de la bana-

lidad de la existencia puramente fatual). En este caso se puede hablar de religiosidad universal del hombre, pero sólo en sentido muy genérico y analógico. De este modo, se pueden encontrar personalidades que tienen un suficiente grado de estructuración y de integración y gozan de una visión de la vida inspirada en valores humanísticos de gran relieve e importancia, pero sin estar orientados a un reconocimiento del «radicalmente otro».

Algunos autores como Allport, Clark, Maslow y otros, sostienen que estos «Absolutos de sustitución» (como son llamados los valores entendidos a nivel de vértice de la personalidad como factores de totalización, aunque no posean las dimensiones del «radicalmente otro») desempeñan un *rol integrador limitado*, inferior, respecto a la incidencia ejercida sobre el psiquismo por los valores religiosos auténticos.

Las filosofías de la vida de estas personalidades constituyen, sin embargo, una típica religión «laica» que no es infrecuente en los hombres adultos de nuestra época, sobre todo, entre los más dotados de cultura y de preparación científica, entre los grupos afectados más de cerca por la secularización de nuestra cultura. Esta religiosidad laica o científica (semejante a la religión humanística de From) no es un sustituto intercambiable con la respuesta religiosa auténtica, sino que es una verdadera respuesta a la alternativa antagónica de la religiosidad del «radicalmente otro». Sería, por tanto, excesivo creer que esta religiosidad laica pueda originar fácilmente un ulterior interrogante religioso en sentido tradicional. Tal tipo de filosofía de la vida está frecuentemente acompañado de una elección atea consciente y de la negación de la dimensión trascendente y sobrenatural en nombre de un humanismo autosuficiente.

De aquí podemos concluir que *religión y ateísmo tienen la misma raíz en el interrogante existencial fundamental*, pero son, en realidad, dos respuestas absolutas y divergentes de modo radical, ambas radicalmente exigentes en la exclusión de compromisos y de medias respuestas. Aquí se habla de un ateísmo que no es sólo exclusión polémica de las formas anti-humanísticas de religión (magismo, animismo, supersti-

ción, autoritarismo, ritualismo, etc.), sino más drásticamente, de todas las formas y de todos los proyectos de «dimensión vertical».

Si religión y ateísmo son respuestas alternativas que tienen una común raíz en el interrogante existencial, queda por preguntarse «el porqué» de tales elecciones divergentes. Pensamos que la psicología empírica no está aún capacitada para dar un «porqué» exhaustivo al interrogante existencial; los muchos «porqué» a los que se ha recurrido (incluidos los más avanzados del psicoanálisis) no consiguen explicar el motivo por el que, radicalmente, algunas personas eligen para la vida un significado religioso y otras no. Las explicaciones que intentan basarse en los condicionamientos psicológicos o socio-culturales son más del orden de los «cómo» que de los «porqué». Pero el «cómo» no explica el «porqué».

Esta reconocida limitación de la investigación debería preservarnos ya del indebido uso apologético de los datos psicológicos sobre la religiosidad humana, ya de fáciles reduccionismos, como hemos insinuado en el capítulo primero.

2. Autotrascendencia

La tendencia a elaborar una respuesta absoluta a los interrogantes existenciales, que, según hemos visto, pueden madurar en una respuesta religiosa, parece tener su raíz profunda en la *necesidad de autotrascendencia del hombre*. El no se contenta con experimentar fácticamente las posibilidades inscritas en su realidad psicológica y social, sino que quiere continuamente trascenderse, proyectándose hacia la realización cada vez más alta de un proyecto de sí, que es, por su naturaleza, un quehacer siempre abierto. En este proceso de continua superación de la dicotomía entre «ser» y «poder ser» se inserta la respuesta religiosa como símbolo-límite de este mismo quehacer. El proyecto de una vida religiosamente orientada contiene, pues, *una tensión moral y psicológica que aviva la experiencia cotidiana del creyente*. La persona religiosa se siente así sumergida en una búsqueda sin límite de metas; en este sentido también la religiosidad pertenece al

número de las conductas utópicas, en tensión entre el interrogante sobre la propia realidad «ser aquí-ahora» y su proyecto de «tener que ser para mañana».

Es en este punto donde muestra toda su importancia *el lenguaje simbólico, que es típico de las conductas religiosas*. Es, por su naturaleza, un lenguaje que se trasciende, proyectado hacia el mundo de los significados que va descubriendo; se puede decir que la fidelidad a la exigencia de la trascendencia inserta en el lenguaje simbólico lleva necesariamente a la superación de las mismas imágenes y símbolos religiosos. Quedarse en los símbolos es crear ídolos; la comprensión progresiva de Dios trasciende a sus imágenes, que el lenguaje simbólico viene elaborando.

En esta caracterización queda por resolver una cuestión psicológica bastante central en todo el problema: el interrogante sobre la naturaleza del objeto de toda la experiencia religiosa, que corresponde, en último análisis, al Dios de las religiones históricas. El creyente asigna a esta realidad que lo atrae y lo condiciona una consistencia ontológica: en la fase madura de la evolución religiosa, el creyente se ha ido convenciendo que Dios no es proyección de los condicionamientos psico-sociológicos que han provocado el interrogante existencial, sino una realidad que precede a ese interrogante y lo orienta y lo hace madurar mediante una progresiva revelación de sí.

La búsqueda del creyente se encuentra con la búsqueda de Dios; Dios se revela al hombre a través de los símbolos significativos de la misma experiencia humana. Dejando aparte la cuestión de los modos de la revelación de que habla el creyente (que es problema teológico, más que psicológico), queda la afirmación según la cual esta realidad está «ahí», hay que descubrirla, amarla, conocerla. Bien distinto es el lenguaje del psicólogo; su estudio no puede sobrepasar la barrera de las constataciones simplemente psicológicas. El no sabe nada de cuanto acontece más allá. El se limita a constatar que, de los innumerables problemas y experiencias que el hombre vive, emerge un interrogante existencial, al cual se tiende a dar una respuesta con un símbolo complejo bien en-

raizado en la experiencia misma. Es normal que el psicólogo atribuya toda la razón de ser del símbolo (Dios) al conjunto de las experiencias psicológicas.

Lo que el psicólogo afirma ser producto de la incesante evolución psíquica del sujeto, el creyente lo atribuye a la acción de Dios que «busca» al hombre.

Quizá se podrá dar una solución a esta contraposición explicativa, sólo *distinguiendo cuidadosamente las dos esferas de competencia*; el psicólogo estudiará el progresivo emerger de un símbolo unificador y totalizante en determinadas estructuras y procesos psicológicos, mientras el creyente considerará tal símbolo como vehículo de la progresiva manifestación de Dios al hombre. La tentativa de separar los dos aspectos del problema puede conducir a la indebida reducción o psicologística o sobrenaturalística de los términos de la cuestión, según la cual la religión no es más que proyección psicológica o producto de la gracia y de la fe. Una postura realista podría ser aquella que, en un estudio psicológico como el nuestro, permanezca fiel a las adquisiciones científicamente plausibles que tienden a descubrir los condicionamientos psicológicos de las conductas religiosas, dejando abierta la otra interpretación, sin negarla ni afirmarla. No es quehacer del psicólogo, a nuestro juicio, demostrar las providenciales coincidencias entre psicología del hombre y revelación de Dios.

3. Geneticidad

Una característica innegable de la conducta religiosa, si la interpretamos como quehacer abierto hacia la adquisición de un significado existencial, es su *geneticidad*. Es la dimensión evolutiva de la vida misma que proyecta sobre la religiosidad humana una exigencia de dialecticidad esencial. Prescindiendo de la dialecticidad que emerge de la polarización herencia-ambiente, o si se quiere más precisamente, de la polarización psique-sociedad, es preciso subrayar aquí la necesaria evolución psicológica de la conducta religiosa.

Hemos dicho ya que hay *dos esferas de desarrollo genético*; una, en el plano cronológico y otra, en el plano lógico, que en realidad se entrecruzan en la vida del hombre. Aquí queremos referirnos, en particular, al hecho de que la primera esfera de desarrollo es bastante analizable en relación a las adquisiciones de la psicología genética, que va descubriendo cuáles son los modos del desarrollo del hombre en determinadas condiciones socio-culturales. La psicología religiosa puede analizar bajo esta perspectiva cuáles son las posibilidades de respuesta religiosa inscritas en los «modos de desarrollo» del hombre en perspectiva cronológica; y cómo emergen en relación a la solución de las dificultades mismas en el plano psicológico. En otras palabras, se pueden seguir en el plano descriptivo las sucesivas etapas de la manifestación de la respuesta religiosa, desde el niño al hombre adulto.

En este estudio se afirma sustancialmente la importancia de las figuras-símbolo, paterna y materna, en la primera fase de la evolución del individuo (como ha puesto claramente en evidencia el psicoanálisis) y de las progresivas experiencias de inserción del sujeto en el ambiente en las sucesivas fases del desarrollo.

Pero existe otra lógica, la interna a la experiencia religiosa misma, que a menudo no sigue la evolución cronológica y psicológica del individuo; *es una lógica dictada por la exigencia de maduración del interrogante religioso*, y que a veces queda mortificada por el resultado no positivo de experiencias psicológicas, por regresiones, inmovilismos, etc. Mientras *la línea cronológica* sigue las vicisitudes fácticas del desarrollo psico-religioso, observando también los motivos del fracaso y midiendo los logros que, por término medio, consigue el hombre en vía de desarrollo respecto al proyecto religioso, *la línea lógica* tiende a reconstruir la evolución de una religiosidad ideal, fiel a las premisas y exigencias inscritas en la intencionalidad propia de la conducta religiosa. Está claro que, mientras el primer estudio es esencialmente de carácter *descriptivo*, el segundo es también *interpretativo* y *desemboca necesariamente en una tentativa de definir la «madurez» religiosa*, es decir, el punto de llegada ideal de la evo-

lución religiosa. Mientras la primera línea pone en evidencia la logicidad o dialecticidad fáctica del desarrollo religioso, la segunda pone de manifiesto su dialecticidad esencial.

4. La dimensión cultural

Una dimensión esencial de la religiosidad parece ser también la cultura. Las conductas religiosas se estructuran, en parte, a través de la *confrontación crítica con los modelos de conducta* y los correlativos «significados para la vida» que la sociedad y el micro-ambiente van incesantemente elaborando.

Con estas observaciones vienen limitadas ciertas afirmaciones que tienden a demostrar el exclusivo origen psicológico, entendido en sentido intimístico, de la conducta religiosa. La religiosidad humana se construye comenzando desde el micro-ambiente familiar, portador de determinados valores (a menudo también religiosos), inseparablemente unidos a las estructuras psíquicas de cada uno de los componentes de aquel ambiente. Pero, poco a poco, se va insertando en los diversos grupos a los que el individuo se halla ligado en fuerza del proceso de socialización.

El interrogativo religioso se forma en íntima relación con las varias contradicciones, necesidades, instancias del sistema socio-cultural en que el hombre se halla inserto. Por eso, la religiosidad sufre, por este condicionamiento, un impulso ulterior hacia una evolución dinámica y dialéctica, en la medida en que son dinámicos y dialécticos los desarrollos del sistema socio-cultural.

Esto equivale también a la afirmación según la cual la religiosidad se desarrolla según determinados factores de carácter hereditario e interior. En relación a las afirmaciones del psicoanálisis ortodoxo freudiano, esto constituye una corrección esencial, que las escuelas psicológicas posteriores tienen ya en cuenta.

Si se acepta esta perspectiva, entonces es posible captar el significado de la «revelación»; sin emitir un juicio sobre la consistencia ontológica de la misma, el psicólogo y el sociólogo

go podrán constatar que existen en la cultura numerosos estímulos religiosos, que canalizan y orientan de modo históricamente previsible y comprobable las respuestas religiosas que se van elaborando en la dinámica psicológica de los individuos. El psicólogo y el sociólogo podrán también constatar que más allá de los estímulos particularmente significativos desde el punto de vista religioso, emergen en la sociedad situaciones particulares, que reciben de algunos individuos respuestas religiosas y que, por ello, constituyen «pistas» privilegiadas de búsqueda y de reflexión sobre el origen y sobre la función de la conducta religiosa del individuo en el marco total de su experiencia.

5. El carácter totalizante

Una última consideración sobre el carácter totalizante de la conducta religiosa. En su exigencia radical de constituir un cuadro amplio de significados para la vida, *la religiosidad se presenta como una conducta compleja en la cual vienen integrados todos los niveles y las fases de la conducta misma.*

En realidad, la conducta religiosa refleja la gran variabilidad de los momentos evolutivos y dialécticos del desarrollo mismo; la tentativa de búsqueda del significado para la vida viene actualizada, aun cuando no están todavía maduras todas las posibilidades inscritas en el psiquismo humano.

Esta búsqueda es dirigida por los «medios» de que el sujeto puede disponer en el momento. Así se verifica el hecho de que algunas conductas de orientación religiosa sean prevalentemente de carácter emotivo, otras, de carácter afectivo, otras, en cambio, están más cerca de la búsqueda racional. *Algunas conductas religiosas hablan un lenguaje consciente de las propias motivaciones y orientaciones; otras, en cambio, son claramente expresadas sólo a nivel inconsciente, mientras a nivel consciente las conductas no muestran en absoluto intencionalidad religiosa.*

Para todo individuo existe, pues, una religiosidad cuando éste, *con los medios que tiene a su disposición* (psicológicos y culturales) *expresa una hipótesis explicativa de las propias*

dificultades existenciales que remiten al «radicalmente otro». Sólo la inadecuación de la respuesta, es decir, la desproporción entre la hipótesis formulada y las reales posibilidades de elaboración simbólica y vital del sujeto podrá hacer considerar como inmadura, pobre, espuria, la respuesta dada a los interrogativos existenciales. Una conducta mágica, por ejemplo, se podrá considerar proporcionada al estadio de evolución del niño de cuatro años, pero no al adulto normalmente desarrollado, en cuanto mira a la estructura general del psiquismo.

Aun teniendo en cuenta que la *perfecta integración de todas las fases de los niveles de la personalidad en la conducta religiosa es muy rara y problemática*, se puede pensar que el crecimiento de una religiosidad madura viene dada por el avivamiento de la dialéctica entre las varias formas psicológicas de religiosidad, entre los varios lenguajes paulatinamente adquiridos, entre las varias instancias poco a poco puestas en evidencia por el psiquismo humano.

A medida que la personalidad del individuo se libera de las incongruencias de las primeras y más arcaicas edades de la vida, también la actitud religiosa se hace más clara y la respuesta religiosa viene progresivamente extendida a todos los sectores del psiquismo.

En definitiva, la conducta religiosa se caracteriza, desde un punto de vista psicológico, como «respuesta a la necesidad de significado», que asume como punto de referencia fundamentalmente la relación con un «radicalmente otro»; tal conducta, culturalmente condicionada por las experiencias existenciales del sujeto, se madura a través de una dialéctica genética, que implica varias fases y niveles de la conducta, con especial relieve del lenguaje simbólico.

Se trata ahora de ver cómo son unificados en una conducta global y relativamente estable, estos niveles de comportamiento que hemos definido como «dimensiones generales de la religiosidad»; se deberá, en efecto, suponer que en la persona religiosamente madura éstos se encuentren todos presentes con un desarrollo ideal.

2. LA ESTRUCTURA PSICOLÓGICA DE LA RELIGIOSIDAD MADURA

Hablando de religiosidad madura, Allport (1950, 105) observa que raramente se encuentran personas adultas que hayan integrado plenamente las conductas religiosas en el marco global de su personalidad; más frecuentemente, la religiosidad permanece como un segmento separado de comportamiento, caracterizado por rasgos de inmadurez y de infantilismo. La carencia de relieve de los roles religiosos en la vida colectiva contemporánea parece también reforzar esta situación de marginación; tratándose de un comportamiento considerado por muchos estrictamente privado, su eventual inadecuación respecto al grado general de evolución del psiquismo no parece comprometer el juicio global sobre el individuo.

Es, no obstante, importante intentar precisar la naturaleza de la religiosidad humana, al menos para delimitar el significado de este «punto de referencia» que es, para nosotros, la madurez misma.

Analizaremos algunas teorías sobre la estructura psicológica de la religiosidad madura.

a) El «sentimiento religioso» maduro, según G. W. Allport

Sobre la religiosidad madura, Allport (1950, 105-106) presenta algunas características que él considera esenciales para la misma madurez psíquica: a) *un «yo» en expansión*, es decir, capaz de sobrepasar los deseos viscerotónicos, los impulsos biológicos inmediatos, las necesidades puramente homeostáticas; b) *la capacidad de auto-objetivación*, considerada como capacidad de reflexión y de penetración respecto a la historia psíquica del sujeto mismo, como actitud para la auto-percepción realística, hasta el juicio sereno e incluso con algún matiz de humor que caracteriza al hombre superior; c) *la integración de la experiencia*, como tensión hacia una unificante filosofía de vida, que constituye el modelo organizativo y dinámico de toda la personalidad. A estos rasgos, Allport añade también la capacidad de *cordial relación con los otros, seguridad emotiva, percepción realista de sí*; pero los tres primeros permanecen como los criterios esenciales para la definición de un psiquismo maduro.

Si se quiere expresar con un solo concepto el conjunto estructurado de los rasgos de la madurez, se debe recurrir al término de «sentimiento» (Allport, 1950, 109). Al definirlo como una «organización de sensibilidad y de pensamiento orientada hacia un objeto definido de valor», Allport precisa sus contenidos añadiendo que se trata de un «motivo organizado» o, mejor, una «organización motivada» de la personalidad, un «sistema de actitudes», una «causa primera de conducta, capaz de preparar la persona para el comportamiento adaptado cuantas veces se presentan los oportunos estímulos o asociaciones».

Sobre la base de estas ideas, también es definido el sentimiento religioso maduro como «una disposición formada a través de la experiencia, para responder favorablemente y en determinadas situaciones habituales a los objetos y principios conceptuales que el individuo considera de importancia suprema en su vida personal y en íntima relación con lo que él juzga permanente o central en la naturaleza de las cosas» (Allport, 1950, 110-111). De este modo, la madurez es atribuida a la presencia de un «control directivo» de la conducta, realizado por la creencia en algo «permanente y central de la naturaleza de las cosas», o mejor todavía, por la presencia de una «dirección integrada de conducta» en el sentido de los valores religiosos. Es evidente que en esta definición Allport subraya sobre todo los aspectos cognoscitivos e intencionales de la conducta religiosa, que constituyen la base de las motivaciones interiorizadas que orientan la vida (ver cap. II, parte I, con más detalle).

Parecidas consideraciones se pueden ver en el pensamiento de A. Vergote.

b) La actitud religiosa como estructura de la madurez, según A. Vergote

Hemos dicho ya en otro contexto que A. Vergote considera esencial para la maduración del sentimiento religioso el paso *de las experiencias* inmediatas, esporádicas, intuitivas, *a la actitud*. Se trata ahora de ver qué contenido presenta el concepto mismo de actitud.

Inspirándose en la literatura psicológica y sociológica, Vergote lo define como «un modo de ser en relación con alguien o algo», como «una disposición favorable o desfavorable que se expresa con palabras o con un comportamiento» (Vergote, 1967, 213). En estas reducidas palabras está ya contenido el núcleo esencial del concepto: *es una conducta total*, que integra una pluralidad de funciones y de procesos (afectivos, cognoscitivos, volitivos), desarrollados en el contacto con el ambiente en un continuo equilibrio evolutivo, dotados de diversa estabilidad e integración; *está en relación intencional con un objeto dado*, en cuanto expresa un juicio de valor respecto al objeto, reflejándose en su propia conducta aún a nivel emocional, afectivo y práctico; *es observable*, se expresa en comportamientos que pueden ser de algún modo controlados y medidos, aunque no se agota en ellos.

Aplicando estos conceptos generales a las conductas religiosas, Vergote (1967, 215) afirma que la actitud se distingue adecuadamente de la opinión, de las creencias y de los comportamientos religiosos, en cuanto éstos expresan sólo aspectos superficiales de la experiencia religiosa, disociados de las estructuras básicas de la personalidad y, por ello, incapaces de transformar al sujeto y su ambiente. La actitud, en cambio, parece subrayar la existencia de un significado complejo de la experiencia religiosa, así como lo vive «desde dentro» el creyente mismo. Por esto, la religiosidad es madura cuando se expresa en una actitud religiosa.

Por encima de estas precisiones definitorias, es importante observar que también en este contexto adquieren relieve *los factores* que contribuyen a formar la actitud (son el complejo de Edipo y los diferentes procesos de aprendizaje en estrecha interacción entre sí) y *la estructura dinámica* (que comprende la integración del pasado, diferenciaciones, conflictos y síntesis, y la identificación en modelos).

Sobre este último punto se desarrolla el análisis de A. Vergote, de quien tomaremos seguidamente algunos elementos interesantes (Vergote, 1967, 216 y ss.).

De cuanto hemos expuesto, basados en las indicaciones de Allport y Vergote (ver también los trabajos de O. Strunk,

1965, y Pruyse, 1968) se desprende que, en último análisis, una religiosidad madura se reconoce por el grado de diferenciación estructural (es decir, por su riqueza y complejidad) y por el nivel de integración en la personalidad (es decir, por el lugar más o menos central que ocupa en el cuadro global de la personalidad). Nuevas precisiones surgen del estudio de las notas descriptivas de una religiosidad madura.

3. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA RELIGIOSIDAD MADURA

Teniendo siempre presente que el concepto de madurez constituye sustancialmente sólo un punto ideal de referencia para las conductas religiosas y no una definición estática o punto de llegada identificable con el logro de la edad adulta, pasamos a exponer algunas características más evidentes de la religiosidad madura:

a) El carácter de globalidad diferenciada

Una religiosidad madura se distingue, ante todo, por su *complejidad y riqueza*; no se trata de un sentimiento fácilmente aislable en su simplicidad, sino de un modelo que comprende una multiformidad de intereses, orientaciones, esquemas (algunos dominantes y otros accesorios) que se extienden a todas las experiencias y dificultades existenciales del individuo. Este «principio organizador» de la conducta es capaz de dar un significado unitario a cada uno de los segmentos del comportamiento, sin mortificar su autonomía; la «filosofía de vida» que resulta de él se presenta con el carácter de la máxima integración, con la capacidad de proporcionar dinamismo a todos los elementos que componen la personalidad del sujeto (Allport, 1950, 112 y ss.).

Al mismo tiempo una religiosidad madura se caracteriza por su *diferenciación*; es el resultado de una progresiva selección y discriminación operada por una racionalidad crítica y realista sobre las formas transeúntes de la religiosidad impulsiva, afectiva, intuitiva. Procesos incesantes de reorganización son características de este estado de madurez reli-

giosa; posee la capacidad de adaptarse a las nuevas exigencias de «comprensión» y de «significado» que las sucesivas experiencias imponen al individuo.

El carácter de globalidad se extiende también en el tiempo; *una religiosidad madura es aquella que integra en la actual actitud también la pasada historia religiosa y psíquica del sujeto*. Esto quiere decir que los nudos de dificultad típicos de los varios estadios de desarrollo han sido afrontados y adecuadamente resueltos, y no aislados o marginados; en este último caso, esas dificultades marginadas podrían constituir elementos de neurosis que no dejan de perturbar los dinamismos de la personalidad. La integración del pasado debería configurarse como *acogida y aceptación lo más consciente posible de las conexiones y de los condicionamientos* que están en el origen de la religión y que acompañan incesantemente el desarrollo, para poderla interpretar y superar en el sentido de la intención que la conducta religiosa misma expresa (Vergote, 1967, 216; Strunk, 1965, 27-28). Una vez interiorizada en su riqueza y diferenciación, la religiosidad se define como madura en la medida en que se hace rasgo *totalizante* de la personalidad, es decir, valor absoluto, cardinal, centro jerárquico de la estructura interior (Allport, 1950, 125).

b) El carácter de la autonomía motivacional

Admitida la naturaleza derivada de la actitud religiosa y asumida toda la compleja herencia del pasado, *una religiosidad madura se caracteriza por su «actual» autonomía*. Es decir, ya no se halla funcionalmente sujeta a las necesidades, deseos, instintos que le han dado origen, sino que ella misma es fuente motivacional del comportamiento. Domina sobre los otros niveles y fases de la conducta, alcanza en sí misma las propias justificaciones, se mantiene al margen de los condicionamientos directos de carácter psíquico y social. El significado de la conducta religiosa es dado ahora no tanto por las motivaciones precedentes cuanto por el objeto hacia el que tiende.

La teoría de la autonomía funcional de Allport (1950, 120-121), como también algunas anotaciones críticas sacadas de

una lectura atenta de Freud, parecen justificar esta connotación sustancial de la religiosidad madura. Esta no puede ya constituir sólo una «respuesta» a los interrogantes del hombre, sino que es, ante todo, *una pregunta o una llamada que envuelve al hombre consciente*, hasta la convicción de que, de la respuesta que dé, depende el significado de su misma vida (Vergote, 1967, 219).

El carácter autónomo de su poder motivacional (Allport, 1950, 119) explica así la eficacia de su función integrante y la sustrae al riesgo de una reducción psicológica unilateral.

c) El carácter de dinamicidad

Una religiosidad madura no viene fijada en estructuras definitivamente concluidas. Permanece siempre como una «tarea abierta» para el individuo. Originada y desarrollada esencialmente sobre la relación dialéctica entre elementos complementarios de la experiencia humana, la religiosidad madura se caracteriza por su sustancial tendencia eurística; se halla siempre a la búsqueda de «mejores y más satisfactorias respuestas» (Allport, 1950).

Basada en certezas conquistadas, *la religiosidad madura se siente necesariamente tensa hacia verdades más grandes y exhaustivas*; acepta abiertamente el riesgo de la búsqueda. Como observa Allport, «la fe es un riesgo, pero cada uno, en un modo o en otro, está obligado a correrlo». Por esto, certeza y duda no son contradictorias, al menos en la experiencia de la persona religiosamente madura, porque en este caso la duda es signo de positiva voluntad de certeza y de verdad.

Pero la dinamicidad de la religiosidad madura se manifiesta, además de a través de la tensión eurística, también a través del *esfuerzo continuado de confrontación con la mutable historia y con la experiencia humana*. Considerada como esencial su dimensión social y cultural, la religiosidad madura es capaz de recrear el equilibrio entre experiencia interior y objetivación institucional, entre exigencias de la personalidad y exigencias de la comunidad, entre fidelidad a la inspiración subjetiva y fidelidad a la afiliación (Vergote, 1967, 224-225).

Ninguna acentuación unilateral puede deshacer, en la persona religiosamente madura, la persistente y esencial dialéctica entre los elementos (psicológico y culturalmente condicionados) que la componen. La maduración se mide, en efecto, por la *indefinida capacidad de eludir el peligro de la fijación y de la regresión, tanto psicológica como sociológica*. Ningún modelo es definitivo y último; así, por ejemplo, una religiosidad inspirada en modelos sacrales debe dejar el puesto a nuevos modelos secularizados, cuando el contexto general de la experiencia individual y colectiva lo exija. La madurez se hace, entonces, sinónimo de flexibilidad.

d) El carácter de consecuencialidad

Una religiosidad madura, por ser globalizante y dinámica, no puede no estimular conductas coherentes en todos los sectores de la vida. Como observa Frankl (cfr. Strunk, 1965, 111), la religión madura precisamente porque reconoce la libertad del hombre, exige elecciones responsables y compromiso existencial. En esta perspectiva, una religiosidad madura se reconoce porque *respeto y exalta los más grandes sentimientos del hombre*: el amor, la creatividad, la libertad, el sentido de la justicia, la humildad. Promueve, además, un alto grado de moralidad, que tiene su centro en actitudes oblativas y que forma parte integrante de ese «sistema de significado» que es precisamente la religión.

Como ya había hecho observar W. James (cfr. Strunk, 1965, 82-83), una religiosidad madura produce en la experiencia del individuo un sentido lleno de alegría, entusiasmo, libertad interior, amistad universal, que provienen de la convicción profunda de la presencia transformante del «radicalmente otro». La admiración del universo, la necesidad de relación unificante con el Todo, la serenidad y paz interior se hacen entonces los sentimientos predominantes.

La consecuencialidad alcanza así la experiencia interior y el compromiso operativo, confirmando, desde este punto de vista, el carácter omnicompreensivo y globalizante de la religiosidad madura.

Si queremos unificar estos múltiples elementos en una *definición complexiva de actitud o sentimiento religioso maduro, podremos*, a título de ejemplo, referirnos a la que nos ofrece O. Strunk (1965, 144-145): «La religión madura es una organización dinámica de factores cognoscitivos, afectivos, volitivos, que poseen ciertas características de profundidad y de sublimidad, incluso un sistema de creencias altamente consciente y articulado, purificado a través de procesos críticos de los deseos infantiles, capaz de dar un significado positivo a todas las vicisitudes de la vida. Tal sistema de creencias, aunque orientado hacia la búsqueda, incluirá la convicción de la existencia de un Poder superior, hacia el cual la persona puede sentir una sensación de amigable continuidad; convicción fundada en experiencias «recibidas» e inefables. La relación dinámica entre este sistema de creencias y estos eventos experimentales genera sentimientos de admiración y de temor, un sentido de unidad con el todo, humildad, entusiasmo, libertad; y con gran incidencia determina el comportamiento responsable del individuo en todas las áreas de relaciones personales e interpersonales, incluidas las esferas de la moralidad, del amor, del trabajo, etc. ...»

Una definición como ésta constituye realmente un paradigma que pocos hombres adultos pueden pretender haber realizado; hay, en cambio, grados de menor o mayor proximidad a este modelo ideal. Según hemos observado varias veces, este punto de llegada no es alcanzado por todos porque numerosas dificultades individuales y ambientales se interponen en la maduración de una actitud religiosa, sin ser la última el juego imponderable de la libre decisión de cada uno que puede aceptar o rechazar (sobre todo, en la fase post-adolescencial del desarrollo) los estímulos que llevan a una religiosidad más madura. En definitiva, la madurez religiosa no coincide siempre con el logro de una edad adulta, pues sigue ritmos y lógica que no son los del desarrollo cronológico. Aun cuando se haya podido descubrir alguna modalidad de esta diversa dinámica de desarrollo, queda siempre un amplio margen de interrogantes y de dudas que tal vez superan con mucho las posibilidades del psicólogo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Además de las obras ya citadas de Nuttin, Vergote (1967), Zunini, Allport (1950), Frankl, Clark, pueden consultarse para este capítulo:

1. BERGUER, G., *Traité de Psychologie religieuse*, Lausanne, Payot, 1946.
2. BUBER, M., *Gottesfinsternis*, Zürich, Manesse, 1953.
3. CASSIRER, E., *Philosophie des symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1923-1929.
4. GIRGENSOHN, K., *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnis*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930.
5. GRENSTED, L. W., *The psychology of Religion*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1952.
6. GUARDINI, R., *Die sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werkbund V., 1950.
7. GUARDINI, R., *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, München, Kösel, 1950.
8. JOHNSON, P. E., *Psychology of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1959.
9. PRUYSER, P. W., *A Dynamic Psychology of Religion*, New York, Harper and Row, 1968.
10. RÜMKE, H. C., *The Psychology of Unbelief*, London.
11. STRUNK, O. Jr., *Mature Religion*, New York, Abingdon Press, 1965.
12. VAN DER LEEUW, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, 1956.
13. WUNDERLE, G., *Der religiöse Akt als seelisches Problem*, Würzburg, Werkbund V., 1948.