



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Estudios Superiores Iztacala

**EL PAPEL DEL PSICÓLOGO EN LA FORMACIÓN  
DE LOS CANDIDATOS AL SACERDOCIO EN  
LA IGLESIA CATÓLICA**

**T E S I S   T E Ó R I C A**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

**PRESENTA**  
**JUAN MANUEL VARGAS GARCÍA**

Director: Dr. José Trinidad Gómez Herrera  
Dictaminadores: Dra. María Antonieta Covarrubias Terán  
Dr. Adrián Cuevas Jiménez



Los Reyes Iztacala, Estado de México, abril 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“¡Oh, llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro!  
Pues ya no eres esquiva,  
acaba ya, si quieres,  
rompe la tela deste dulce encuentro.”

San Juan de la Cruz, *¡Oh, llama de amor viva!*

*“En filosofía son muchas las cosas que, hasta ahora, no se han explicado en absoluto de manera suficiente, pero resulta especialmente difícil y oscura –como tú, Bruto, no ignoras lo más mínimo - la cuestión referente a la naturaleza de los dioses, una cuestión de gran belleza para el conocimiento del espíritu y necesaria para encauzar la práctica religiosa.”*

Cicerón, *De natura deorum I,1.*

*“Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conexiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la "explicamos", la vida anímica la "comprendemos"... Este hecho condiciona la gran diferencia de los métodos con los cuales estudiamos la vida psíquica, la historia y la sociedad respecto a aquellos métodos que acarrear el conocimiento de la naturaleza.”*

W. Dilthey, *Ideas de una psicología descriptiva y analítica*

A la memoria de mi querida tía Alejandra.

## Agradecimientos:

- En primer lugar, a Dios, causa primera de la vida. Origen, destino y motor de toda vocación.
- A María Santísima que, con su maternal consuelo, sostiene la santidad y la vocación de muchos buenos sacerdotes. A ella mi eterna gratitud.
- A mis padres por ser los primeros colaboradores de Dios en cuidar de mi vida, por regalarme su amor y su apoyo todos estos años.
- A mi hermano Francisco, por ser el primero en mi familia en terminar una tesis. Por ser un compañero en la búsqueda del absoluto y colaborar, no sólo con una gran cantidad de libros, sino sobre todo con su presencia y continuo interés. En ti se cumple el texto de Eclo. 6,14. Gracias por apoyar, de principio a fin, este proyecto.
- A mi hermano Ramón y a su familia, por su continuo apoyo y constante presencia.
- A la familia Bautista Vargas, por permitirme ser uno de ustedes.
- A la Dra. Stella Cabildo y al Dr. José Gómez por haber creído, al inicio de mi formación, que podía convertirme en un buen psicólogo.
- A Fátima Iturria y Andrés Hernández por colorear mis días con su alegría en mi paso por la FES Iztacala. A Fernanda Sugía, Carolina Cruz y Mariana Figueroa por ser compañeras inmejorables en la carrera y a todos mis amigos, compañeros y profesores.
- A los entrañables amigos que conocí en la ENP 2, especialmente a Esteban Jiménez, Guadalupe Arenas y Diego Estrada por acompañarme hasta ahora.
- A todos mis amigos seminaristas, religiosos y sacerdotes por su entrega y testimonio. Especialmente a los Misioneros de Guadalupe por permitirme colaborar en la formación de algunos de los sacerdotes misioneros del futuro.
- A todos los que siendo creyentes o no, estando vivos o muertos, siendo conocidos o no, contribuyeron de alguna manera en la realización de este trabajo. En especial, a los jóvenes de las comunidades CADES y Kéryx por permitirme descubrir la necesidad de formarme para el servicio en la Iglesia.
- Y finalmente, aunque no menos importante, a ti, querido lector, que te tomas el tiempo de leer estas líneas.

# Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
PARTE I	
El catolicismo y la figura del sacerdote como parte del horizonte cultural mexicano	3
I. Religión y comportamiento humano (Introducción a la Parte I de la Tesis)	5
Capítulo 1. ¿Qué es la religión?.....	11
1.1. La especificidad y “universalidad” del fenómeno religioso.....	11
1.2. La religión como un modo de aprehender y transformar el mundo.....	17
Capítulo 2. Cristianismo y catolicismo.....	25
2.1. El cristianismo en el contexto general de las religiones y la especificidad del catolicismo dentro del marco general del cristianismo.....	26
2.2. Catolicismo en México: recepción, transformación y reinterpretación.....	32
Capítulo 3. El sacerdote y su formación en la Iglesia Católica.....	39
3.1. El sacerdocio en la Iglesia católica.....	45
3.2. Caracterología del sacerdote en la Iglesia Católica.....	46
3.3. Historia y doctrina sobre el sacerdocio en la Iglesia Católica.....	48
3.3.1. Vocación.....	50
3.3.2. Respuesta.....	51
3.3.3. Idoneidad.....	52
3.4. La formación sacerdotal en México.....	52
3.4.1. Tipos de formación sacerdotal en México.....	53
3.4.2. Etapas de la formación.....	54
3.4.3. Dimensiones de la formación sacerdotal.....	59
3.4.3.1. Humana.....	60
3.4.3.2. Intelectual.....	60
3.4.3.3. Espiritual.....	60
3.4.3.4. Pastoral.....	62
PARTE II.	
El psicólogo y su participación en los procesos de formación sacerdotal .....	63
Psicología en el Seminario (Introducción a la Parte II de la tesis).....	65
Capítulo 4. La psicología ¿ciencia de la religión?.....	69
4.1. Orígenes de la Psicología.....	71
4.2. La psicología ¿ideología o ciencia?.....	82

4.3. ¿Psicología de la religión?.....	88
4.4. Entonces ¿para qué la psicología?.....	92
Capítulo 5. Elementos de la intervención psicológica con los candidatos al sacerdocio ministerial en la Iglesia católica.....	98
5.1. La demanda de intervención: ¿el paciente o la institución?.....	100
5.2. El psicólogo del seminario o el psicólogo en el Seminario.....	104
5.3. Ámbitos específicos del actuar profesional del psicólogo en el seminario.....	109
5.3.1. Evaluación psicológica.....	110
5.3.2. Orientación Vocacional .....	114
5.3.3. Psicoeducación.....	115
5.3.4. Atención terapéutica.....	116
CONCLUSIONES El papel creyente del psicólogo del seminario ¿Es posible una psicología sobre la base de una antropología religiosa?.....	125
Referencias Bibliográficas.....	131
Anexos.....	141
Anexo 1	
Perfiles de ingreso y egreso para las etapas de la formación sacerdotal en México.....	143
Anexo II	
Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio.....	149

# Introducción

Siempre me llamó la atención que las *introducciones*, aquellas primeras páginas a las que el lector se enfrenta, suelen escribirse al final, una vez que la obra está terminada. Ahora, a muchos años y páginas de distancia, entiendo esa tradición y la encuentro justificada. La *Introducción* es el último y, al mismo tiempo, el primer recurso con que cuenta el escritor para interesar e inspirar al lector. Es el modo que tiene para moverlo a que decida recorrer el camino recorrido ya por el autor en la redacción. Creo, sinceramente, que nadie puede llevar a otro a dónde él mismo no ha ido. Es por eso su redacción se sitúa, necesariamente, al final de la obra.

Sirvan estas páginas como pretexto para poder pensar juntos el tema que ha tenido como base la presente tesis, a saber, el papel del psicólogo en el acompañamiento de los candidatos a las órdenes sagradas en la Iglesia Católica.

Aunque en apariencia simple, el tema que he escogido para la elaboración de este trabajo tiene muchas implicaciones en distintos niveles. Conviene aquí tener presente que, al abordar cualquier problema como objeto de investigación, el abordaje satisfactorio, aunque nunca exhaustivo, siempre exige del escritor, un dominio sobre el tema en el que se inscribe el problema. En este caso, nuestro problema es entender la demanda de un profesional de la psicología por parte de instituciones dedicadas a formar sacerdotes dentro de la Iglesia Católica. He pensado que existen dos grandes temas que constituyen, a su vez, los dos grandes niveles que he situado a la base de las dos partes de esta tesis. Uno es primordialmente comprensivo, pues examina el sentido del sacerdocio y de la religión, y el

otro es, más bien, operativo, pues se dedica a explorar las acciones propiamente psicológicas en el ámbito específico que nos interesa.

La *primera parte* está centrada en una exposición de los elementos básicos sobre la religión, el cristianismo, el catolicismo y el sacerdocio, así como el modo en que se comprende el sacerdocio y las funciones sacerdotales en la Iglesia católica. Por su parte, la naturaleza del campo de lo psicológico y los límites de la ciencia actual, así como las diferentes funciones del psicólogo en la formación sacerdotal constituyen la *segunda parte*.

La explicación de estos subniveles y su articulación constituyen el núcleo de la *Introducción a cada una de las partes respectivas* y posibilita al lector en una mejor posición a la hora de enfrentar las páginas siguientes.

# PARTE I

EL CATOLICISMO Y LA FIGURA DEL SACERDOTE COMO PARTE DEL  
HORIZONTE CULTURAL MEXICANO



# I. RELIGIÓN Y COMPORTAMIENTO HUMANO

(Introducción a la Parte I de la Tesis)

“En la perpetua agonía de la religión subyace su relevancia filosófica y teórica. Al vivir una muerte cada vez más indudable e irremediable, tiene la certeza de que volverá la vida, ya sea en su ropaje actual, o en otro.”

Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*.

“Toda la humanidad, griegos y no griegos, creen en la existencia de dioses.” Esta frase que Morris (1995, p.13) atribuye a Platón, subraya el hecho fundamental del que partimos en este trabajo, a saber, la universalidad del fenómeno religioso. Es cierto que han existido grupos humanos escépticos a las categorías conceptuales y rituales de las religiones estructuradas; sin embargo, también es cierto que la religión es coextensiva a la cultura (Caffarena, 2007). Lo religioso es un hecho; un hecho que influye de un modo significativo en la vida de las personas. De modo que la ciencia del comportamiento ha de considerar, necesariamente, la esfera de lo religioso como un factor a la hora de explicar el comportamiento. Pensar las relaciones entre religión y comportamiento humano significa esclarecer la correlación que tienen las creencias y prácticas religiosas con los distintos niveles de acción humana. Implica, al mismo tiempo, un esclarecimiento de la naturaleza del comportamiento humano y de la naturaleza religión. Xavier Zubiri (2007) ofrece en su obra *El hombre y Dios* el planteamiento básico sobre el que articularé algunas aproximaciones sobre la esencia de religión, a saber, la cuestión por el hombre o si se quiere, por lo específicamente humano. De modo que, es posible afirmar que:

“El hombre es una realidad cuya índole tiene dos aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una realidad con caracteres bien determinados. Gracias a ellos la realidad que los posee es humana. Pero estos mismos caracteres plantean otro problema esencial. Es que el hombre no sólo tiene caracteres diferentes a los de otras realidades, sino que, por la propia índole de aquéllos, el hombre es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose. Es decir, hay que examinar dos cuestiones: qué es ser hombre, y cómo se es hombre” (Zubiri, 2007, p.27).

Según esto, el hombre se constituye con un ente concreto, una realidad con notas definidas que hace a una persona eso mismo y no una silla, un olivo o un conejo. Y, al mismo tiempo, es un proyecto que se realiza continuamente por sus propias decisiones, por sí mismo. Esto significa que el hombre es a un tiempo determinado y autodeterminado.

El primero de éstos es un animal, está sometido a las leyes de la causalidad física y psíquica, vive en un aparente ciclo que abarca desde su nacimiento hasta su muerte. Este hombre no es más que un ente psicofísico producto de la evolución.

El segundo es una realidad abierta, no se conforma con su propia *quiddidad*, busca la creación por medio de los grandes productos culturales: la ciencia, la religión y el arte; busca el dominio de la naturaleza por medio de la técnica, busca alcanzar la trascendencia, en sí y para sí, anhela la inmortalidad que la historia confiere a los magnánimos. Esta segunda dimensión de la realidad humana es la que Frankl (1991, p. 51) subraya al decir que: “nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer al hombre quizá mejor que ninguna otra generación. ¿Qué es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración.” Esta dimensión, abierta, le posibilita definirse a sí mismo,

dentro de los límites de su propia concreción. Paradójica realidad resulta el hombre, pues es, al mismo tiempo, ambas realidades la cerrada y la abierta; esto significa que ambas realidades constituyen la esencia del hombre, es un infinito dentro de una finitud.

“La pregunta sobre el hombre es una constante universal. Todo hombre, toda mujer, se pregunta sobre sí mismo, busca saber lo que es o, mejor dicho, quién es” (Burgos, 2013, p. 9). Al margen de las respuestas que cada área del conocimiento pueda aportar, podríamos decir desde la psicología que el hombre es lo que hace, lo que piensa, lo que siente, lo que vive y su manera específica de hacerlo. El hombre es uno de esos entes que se comportan. Su comportamiento, se vuelve definitorio de su ser-en-el-mundo y le confiere especificidad frente a otros seres que se comportan. Denominamos comportamiento al “conjunto estable de acciones y reacciones de un organismo frente a un estímulo proveniente del ambiente externo (estímulo) o del interior del organismo mismo (motivación)” (Galimberti, 2011, p. 212). El comportamiento humano es lo que la persona hace, piensa y siente. Asimismo, “el comportamiento humano nace de una serie de complejos procesos, unos, básicos e instrumentales; otros, superiores y elaborados; unos, voluntarios; otros, involuntarios e inconscientes; unos, racionales, cognitivos, intencionales; otros, en fin, musculares, neurológicos, fisiológicos, biológicos” (Nieto, Abad, Albert y Tejerina, 2015, p.11).

Los primeros intentos de comprender el comportamiento humano tratando de imitar, bajo un impulso de corte positivista, los métodos de las *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) lo atomizaron y trataron de explicarlo a partir de su estructura más simple. Estos modelos parecían explicar de manera adecuada algunos fenómenos psicológicos básicos relacionados con el aprendizaje, de modo que parecía que la psicología había llegado a la tierra prometida y podía de una vez por todas adscribirse de modo legítimo al terreno de las

ciencias. El desencanto llegó pronto; la insuficiencia del conductismo para dar cuenta del lenguaje, del pensamiento y de los comportamientos ligados a la socialización lo colocaron en una dificultad insuperable, a pesar de los importantes intentos que se emprendieron por reestablecer su concordancia teórica. *Walden dos* no fue más que una ilusión utópica, más por lo irrealizable que por lo ideal (Aranguren, 1973). La complejidad de estos procesos arrancó al conductismo el monopolio de la verdad en psicología y abrió el panorama a nuevos discursos.

*Лев Семёнович Выготский* (Lev Semiónovich Vygotsky) se acercó críticamente a la psicología naciente y reconoció en ella un error de origen, pues como acertadamente observa, en el capítulo primero de su más conocida obra *Pensamiento y lenguaje*:

“la comprensión de sus relaciones funcionales es una de las tareas de la psicología a la que debe prestarse mayor atención. Hasta tanto no entendamos la interconexión del pensamiento y la palabra, no podremos responder, ni siquiera plantearnos correctamente, ninguna de las cuestiones específicas de este tema. Aunque parezca extraño esta relación nunca fue investigada sistemáticamente y en detalle. En general, las conexiones interfuncionales no recibieron todavía la atención que merecen. Las formas de análisis atomistas, dominantes durante la década pasada, trataron aisladamente los procesos psíquicos. Los métodos de investigación fueron desarrollados y perfeccionados con miras al estudio de las funciones por separado, mientras la interdependencia y organización de éstas en la estructura de la consciencia, como una totalidad, permanecieron fuera del campo de la investigación” (Vigotsky, 2005, p. 1).

Vygotsky (2013) fue atinado en subrayar la crisis de la psicología y la necesidad de replantear sus marcos epistémicos, metodológicos y conceptuales más allá del modelo positivista, sobre todo en la comprensión de fenómenos psicológicos esencialmente sociales, pues, aunque los

procesos psicológicos son atravesados y constituidos desde la socialización, ciertos fenómenos son esencialmente sociales. Las vivencias, pensamientos, acciones y afectos religiosos se desarrollan en un terreno de naturaleza psicosocial, puesto que, “la fe en algo sobrehumano no cae en los corazones de los hombres como llovida del cielo, sino que se aprende en y desde un entorno concreto y está marcada, durante toda la vida, por las influencias medioambientales. La religiosidad está condicionada por la cultura y la socialización y acuñada por relaciones en las que el creyente se sitúa frente a otros – individuos, grupos e instituciones– que son importantes para él” (Grom, 1994, p. 21).

La afirmación de Mankeliunas (1957, p. 153), subraya la necesidad de desarrollar una psicología de la religión que se ocupe de estudiar las implicaciones que ésta, como producto cultural y universalmente extendido, tiene para el comportamiento humano, objeto de estudio de la psicología:

“El estudio psicológico de la religiosidad es de suma importancia, porque si la psicología se dedica a estudiar otros hechos psíquicos que tienen menor extensión en la humanidad, el hecho religioso es universal: la religiosidad es un hecho propio de todas las épocas, de todas las culturas, de todas las razas y de todas las clases sociales. Además, el hecho religioso es de suma importancia, porque influye en toda la conducta humana: la religiosidad bien desarrollada puede influir e influye positivamente en la persona humana, y la falta de estos contenidos religiosos puede influir e influye negativamente en el desarrollo de la personalidad.”

El estudio científico de la religión es fundamental, porque, aún después de la proclama decimonónica que anunciando la muerte de Dios („Gott ist tot“) anunciaba la superación de los valores morales anclados en su existencia (Hegel, 2009, p.849; Nietzsche, Laurentin, 1968), lo religioso sigue siendo parte de la cultura y la vida de las personas en el mundo. Un número importante de personas en México profesa algún tipo de creencia religiosa; es

inegable que México es un país religioso, es igualmente innegable la existencia de un número creciente de la población que se dice ajeno a cualquier creencia o práctica religiosa, sin embargo, la realidad de México es que aún se trata de un país creyente, o que al menos se dice serlo, pues el total de personas sin religión es de 5,262,546 frente a un total poblacional de 112,336,538 habitantes; esto significa que, al menos hasta el año 2010, entre el 92.59% y el 95.32% de la población tienen algún tipo de creencia religiosa.

La composición de la esfera de lo religioso en México es plural, pues entre sus habitantes se encuentran practicantes de diversas denominaciones cristianas diferentes al catolicismo y de religiones no cristianas. La mayoría sigue adscribiéndose al catolicismo, pues con respecto al total poblacional un 82.71% son, o al menos se identifican a sí mismos, como católicos. La cifra se incrementa en comparación con el total relativo de creyentes, a un 89.3% de católicos, un 8% a protestantes y evangélicos, 2% a otras denominaciones bíblicas no católicas ni protestantes-evangélicas, y un 0.2% a otras religiones (INEGI, 2011).

El catolicismo es, ante todo, una de las diversas formas de cristianismo. El cristianismo, nacido a partir de un pequeño grupo de judíos marginales (Loisy, 1948 y Meier, 2000), es un sistema de creencias religiosas articuladas en torno a la vida, praxis y enseñanzas de Jesús de Nazaret. En su formulación estrictamente religiosa, esto es, como producto de la cultura, corresponde a las ciencias de la religión dar cuenta de su desarrollo, función y especificidad (Velasco, 2006), sin embargo, en tanto doctrina de lo “sobrenatural” escapa a todo intento de comprensión estrictamente científica y corresponde al terreno de la teología y la espiritualidad su estudio. Ambos ámbitos determinan el modo en que la Iglesia comprende y explica la función sacerdotal, por ello es que, en esta primera parte, nos detendremos a explorar de modo consecutivo la triada: religión-catolicismo-sacerdocio.

# 1. ¿QUÉ ES LA RELIGIÓN?

“Quizá no haya existido época más irreligiosa que la nuestra, y, no obstante, difícilmente se hallará otra a la cual hayan agitado más las cuestiones religiosas. Acabamos de salir de un período en que la indiferencia se aliaba a una adhesión rutinaria a la costumbre, en que el terror religioso no quería percibir incompatibilidad entre las formas religiosas tradicionales y el espíritu de los tiempos modernos.”

Eduard von Hartmann, *La religión del porvenir*.

## 1.1. La especificidad y “universalidad” del fenómeno religioso.

María Zambrano (2016, p. 13) introduce a su obra *El hombre y lo divino* afirmando que: “Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino.”

Parece claro que Zambrano pretende señalar que, al menos en occidente, “lo divino” ha perdido vigencia como criterio hermenéutico. Señala que nos es ajeno interpretar nuestra historia, pensar nuestra existencia y proyectarnos hacia el futuro con este criterio; hacerlo en estos tiempos implica, según sus propias palabras, “una cierta violencia” contra nuestra propia identidad histórica. Zambrano aclara que no se refiere a lo religioso como tal, pues existen los creyentes y sus creencias, toleramos ciertas formas de religiosidad y de deidad, pero indica que es difícil para nosotros pensar en la creencia como algo viviente, que incendiaba la vida humana y suscitaba las más intensas pasiones. De esas pasiones sólo nos

quedan recuerdos y mínimos atisbos en las grandes producciones del espíritu humano: las ciencias y las artes. Ámbitos que constituyen las mitades que conforman al hombre, pues, “no se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía” (Zambrano, 2016, p.15). Estas dos dimensiones son las que nos aparecen reconciliadas en ciertas formas de religión.

La religión es, en primer lugar, un producto de la cultura. Hoy día, la vigencia de la religión no está en discusión, a pesar de que podamos cuestionar su validez, sus motivos, sus contenidos, métodos e incluso su historia. Indudablemente, seguimos siendo, al menos en México, una sociedad constituida y atravesada desde un imaginario religioso. Esto sorprende, sobre todo, después de mirar las inmisericordes críticas que, los *maestros de la sospecha*, han dirigido a la religión como producto y estructuradora de la realidad social. Ha sido Paul Ricoeur (2014), en su “*De l’interprétation. Essai sur Freud*”, quien ha colocado bajo el nombre de “escuela de la sospecha” a la tríada: Nietzsche-Freud-Marx. Es claro que estos pensadores no son condescendientes con la religión, no al menos en su formulación clásica, pues su crítica contra ésta ha trascendido por su rigor y dureza.

#### a) Sigmund Freud

Domínguez (1991, 1992, 2006) señala con acierto que la crítica freudiana al hecho religioso representa una de las impugnaciones más inmisericordes jamás hechas <sup>1</sup>, sobre todo por la

---

<sup>1</sup> El primer texto en el que Freud explora, en sentido estricto, el tema de la religión se fecha en la primera década de fundación del psicoanálisis. En este texto de 1907, que tituló *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (Acciones obsesivas y prácticas religiosas, OC IX, p. 97-109), se dio un paso definitivo y, al mismo tiempo, preparatorio de la monumental obra sobre la relación entre lo psíquico y lo religioso publicada en 1913, *Totem und Tabu* (Tótem y tabú, Freud, OC XIII), pues ya desde esta obra temprana definió su posición sobre la religión. La tesis presentada en 1904 en el capítulo final de la *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, OC VI, p. 233-270) indica que las religiones, tanto las antiguas como las modernas, tienen una y la misma alma: una concepción mitológica del mundo, esto es, “una psicología proyectada al mundo exterior” (p. 251). Sosteniendo que entre el paranoico y el supersticioso, o vale decir “creyente”, existe menos distancia de la que puede sugerirnos una vista rápida, ya que la noticia de algunos contenidos inconscientes se “refleja” en la construcción de una realidad suprasensible, que debe ser esclarecida por la psicología de lo inconsciente, de

pretensión de Freud de re-ligar la fe y las prácticas religiosas a elementos tan primitivos y oscuros como la violencia, la rivalidad, el sexo y la supervivencia.

#### b) Karl Marx

Igualmente duro en su crítica contra la religión está Karl Marx<sup>2</sup>. Su posición filosófica “materialista” explicitaba la renuncia a todo “espiritualismo” proveniente de la filosofía o de la religión. De hecho, en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (2009), indica que la religión es fruto de la condición miserable del hombre: “La miseria religiosa es, al mismo

---

modo que la moderna concepción científica del mundo erradique la mitología que recubre los procesos psíquicos que el individuo vive y así debe transformar toda metafísica en metapsicología, demoliendo los mitos del bien y el mal, de Dios y del pecado original, de la inmortalidad y el paraíso. Esta tesis aparece esbozada en la carta que le escribió a *Fliess* el 12 de diciembre de 1897 en la que dijo: “¿Puedes imaginarte lo que son «mitos endopsíquicos»? El más reciente engendro de mi trabajo mental. La oscura percepción interna del propio aparato psíquico incita a ilusiones cognitivas que naturalmente son proyectadas hacia afuera y, de manera característica, al futuro y a un más allá. La inmortalidad, recompensa, todo el más allá son tales figuraciones de nuestro interior psíquico. ¿Chifladuras? Psico-mitología” (Freud, 1986, p. 341). En las exposiciones posteriores, sobre la relación entre psicoanálisis y religión, Freud abandonará la analogía que estableció en 1904 entre creyentes y paranoicos, recurriendo a la neurosis obsesiva como el símil más atinado. En su texto de 1907 (Freud, OC IX, p. 97-109), además de la selección de una analogía más correcta entre creyentes y neuróticos obsesos, añadirá la pieza clave que estará a la base de las exposiciones posteriores sobre la religión: *Totem und Tabu* (Tótem y tabú, 1913), *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo, 1921), *Die Zukunft einer Illusion* (El porvenir de una ilusión, 1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (El malestar en la cultura, 1939), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* (Moisés y la religión monoteísta, 1939), a saber, el tema de la cultura. En la exposición que realiza establece concordancias y analogías entre la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación religiosa, clasificando la neurosis como una religiosidad individual y a la religión como una neurosis obsesiva universal. “La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsiones, que en la neurosis son exclusivamente sexuales y en la religión son de tipo egoísta” (Freud, OC IX, p.109). Esta renuncia a las pulsiones constitutivas del yo, constituye a su vez la base de la civilización, de la cultura. Las exposiciones posteriores permitieron a Freud explorar profundidades mayores sobre este mismo surco, iniciado en sus primeros trabajos. En Tótem y tabú, Freud (OC XIII, p. 7-164), explora la configuración de la psicología colectiva, a propósito del horror al incesto y la institución de un orden social.

<sup>2</sup> La postura de Marx, denominada materialismo histórico, surge como oposición directa al planteamiento de Hegel, del que parte y toma elementos como la noción de transformación dialéctica, fundamental en su propio sistema; se sigue lo que señala Lenin (citado en Reale, 2010, p. 155) cuando dice que: “Marx no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que impulsó hacia adelante la filosofía. La enriqueció con las conquistas de la filosofía clásica alemana, sobre todo del sistema de Hegel. La dialéctica es la principal de estas conquistas.” El pensamiento de Karl Marx se configura como una alternativa teórica frente al idealismo, a las ideas de la izquierda hegeliana, la obra de los economistas clásicos y las de los socialistas que él mismo calificará de utópicos. Engels escribirá: “Marx y yo fuimos casi los únicos que salvamos de la filosofía idealista alemana [...], la dialéctica consciente, trasladándola a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia.”

tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo.” Y establece como condición para la construcción de una sociedad más justa y feliz la supresión de la misma, “la eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real.”

### c) Friedrich Nietzsche

Nietzsche<sup>3</sup> fue la voz que hizo mayor difusión de la proclama romántica: “*Gott ist tot*” (Dios ha muerto). Fue consistente en señalar la crisis de occidente, y de los valores –en su mayoría cristiano-platónicos, formulando una filosofía que volviera a la contemplación y disfrute de la vida misma tal como se había vivido en la época trágica griega, como lo indica en el prólogo al *Ecce homo* (Nietzsche, 2005), “¡Yo soy un filósofo discípulo de Dionisos, preferiría ser un sátiro antes que un santo!” En este sentido es que ha muerto Dios para Nietzsche, no en un sentido físico o metafísico, sino que se trata de una expresión que pretende subrayar la libertad radical del hombre y su necesidad de vivir y valorar su propia vida con criterios constituidos más allá del bien y del mal. Nietzsche pretendía una

---

<sup>3</sup> La propuesta de Nietzsche es problemática en más de un sentido. En principio, habrá que decir que la amplitud de los problemas que expone, plantea, ya desde su primera obra, la necesidad de volver a pensar la metafísica occidental, de hecho, no sólo la metafísica, sino que nos impone la tarea de redefinir toda la filosofía. El punto, quizá, más problemático es que su filosofía no se inserta en la tradición filosófica especulativa, sino que es una filosofía eminentemente vital, que brota de su propia forma de entender el arte (De Santiago, 2004), y por eso, se constituye como un camino espiritual, un proyecto, una propuesta: “En una palabra; yo veía en Nietzsche ante todo al hombre que se superaba a sí mismo; no tomaba en él nada a la letra, no le creía casi nada, y justamente esto es lo que hacía que mi amor por él tuviese un doble plano y fuese tan apasionado. Esto es lo que proporcionaba su hondura a ese amor. [...] En última instancia Nietzsche me dotó de la capacidad de resistir a todos los encantos de un romanticismo malo, que pueden brotar, y que todavía hoy surgen en tantos sentidos, de una valoración no humana de las relaciones entre vida y espíritu...” (Mann, 2000, p.13).

apologética de la visión trágica de la vida, en clara oposición con el orden racional del cosmos, propio de las filosofías morales.

Estas tres grandes críticas han suscitado otras en la descalificación de la religión en la vida de occidente. No obstante, el *homo sapiens* sigue siendo, al menos en su mayoría, un *homo religiosus*. A casi un siglo de distancia, la escuela de la sospecha se ha ido agotando (Ferraris, 1988; Beuchot, 2016), de tal modo en que es posible afirmar que, “ya no vivimos en tiempos en que creyentes e incrédulos se acusaban mutuamente de oscurantismo y bribonería” (Lepp, 1963, p. 9).

Hemos dicho anteriormente que la religión es un producto de la cultura, pero habrá que enriquecer esa aproximación inicial, pues, aunque es cierto que la religión es una manifestación cultural y, como tal, está condicionada a la circunstancialidad en que nace y se desarrolla, también es cierto que ha acompañado al hombre desde su aparición en el mundo, tal como cuenta Díaz (2003, p. 9):

“Enseña la historia que, prácticamente desde el instante mismo en que nuestro planeta se pobló de seres humanos, existen en él huellas religiosas que aún perduran, y que cualquier antropología que se precie hará bien en rastrear si quiere entender lo esencial, pues todo pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia.”

De acuerdo con Santidrián (2000, p. 387), la evidencia de las distintas manifestaciones religiosas de la humanidad es innumerable, pero advierte que es más complicado definir, delimitar y concretar los rasgos y características esenciales. El origen de la palabra religión nos conduce indudablemente a Roma.

Existe un consenso sobre el origen latino de la palabra religión, pero sobre su etimología exacta, se dividen las opiniones. La polémica es dicotómica, pues encontramos

los que atribuyen el origen de la palabra, bien a “*religio*”, bien a “*religatio*.” Cicerón usa la voz latina “*religio*” en el *De natura deorum* para referirse a los hombres que, conociendo a los dioses y su naturaleza, viven con una consciencia escrupulosa; Lucrecio se refiere con la voz “*religatio*” a la relación o vínculo que se establece entre los hombres y Dios.

Si bien, las opciones sobre el origen etimológico de la palabra no son contradictorias, si nos colocan frente realidades diferentes, al menos de énfasis, puesto que la primera se trata de una actitud desprendida de una cierta inteligibilidad de lo divino y la segunda una relación con lo divino. Es posible, al margen de la discusión filológica, articular la segunda en función de la primera, esto significa, que la religión es una serie de ideas, actitudes y prácticas que se desprenden de una cierta experiencia e intelección de lo divino, santo, sagrado o trascendente.

Tal como afirma el teólogo Hans Küng (1987, p. 12), “la *religión* es tan difícil de definir como el arte.” La experiencia que le subyace es la de un encuentro vivencial con lo sagrado; tan fundamental es, que muchas religiones emplean la concepción y formulación precisa para subrayar la dimensión relacional de lo “absoluto”, limitado bajo la forma de una definición (Otto, 2016). La especificidad de lo religioso frente a otros productos culturales está en la pretensión de vincular al hombre con lo trascendente, dirán algunos teóricos, lo “*numinoso*”. La institucionalización y normalización de las prácticas para conseguir esa vinculación y el estilo de vida, derivado de esa vinculación, constituye el sentido específico de lo religioso. Religión, según la definición de Guerra (2006, p.26), “es el conjunto de creencias, celebraciones y normas ético-morales por medio de las cuales el ser intelectual reconoce, en clave simbólica, su vinculación con lo divino.”

## 1.2. La religión como un modo de aprehender y transformar el mundo.

Aunado a la definición de la religión que he intentado esbozar en el apartado anterior, habrá que esclarecer la función específica que tiene como producto cultural. En principio, la religión constituye una *Weltanschauung*, pues le suministra al hombre una visión de sí mismo y de la realidad en la que se encuentra. Esta característica no es exclusiva de la religión, pues la filosofía y la ciencia constituyen otros productos que pueden constituirse en componentes centrales de una *Weltanschauung*. “La religión, al menos hasta hoy, no se han dejado reducir ni a filosofía ni a ciencia, y tampoco se ha resignado a permitir que se la confine por la fuerza a las cuestiones teóricas y tareas prácticas que la filosofía y la ciencia declararon no incumbirles” (Schaeffler, 2003, p. 15).

Según Dennett (2009) la religión pretende satisfacer una serie de necesidades humanas, es en virtud de la satisfacción de estas necesidades que la religión se constituye en un hecho universal y no por alguna verdad absoluta inmanente a su discurso; éstas son 3: a) La consolución en medio del dolor y la angustia ante la muerte, b) Explicar las cosas que no tienen explicaciones de índole filosófico o científico, y c) Promover la cooperación grupal.

El carácter cultural con el que iniciábamos nuestra tematización de lo religioso cobra un sentido más profundo, pues, la subsistencia de la religión se da porque satisface, al menos de alguna manera, las necesidades y deseos de los hombres.

El surgimiento de las religiones en los diferentes escenarios culturales permite observar una interdependencia entre religión y cultura, pues las configuraciones específicas de la cultura suministran el suelo para un determinado sistema de creencias y, al mismo

tiempo, las diferencias religiosas dan como resultado diferencias culturales, tal como lo afirmara Zambrano (2016, p.27), “una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre.”

En este sentido, la religión es, a un tiempo, agente de transformación y producto de la realidad histórico-social. Esta correlación no ha sido lo suficientemente estudiada, a menudo por descalificaciones que, partiendo de fatales prejuicios, se lanzan entre sí ciencia y religión. A este respecto, es importante notar que existen loables esfuerzos por enmendar el camino, pues “en los últimos años, en medio de una extendida recuperación del interés por la relevancia pública de la religión, ha habido una serie de propuestas teóricas cada vez más elaboradas que nos invitan a reconsiderar nuestras categorías más básicas de investigación, análisis y crítica” (Mendieta y VanAntwerpen, 2011, p. 11).

Esta tarea de investigación sobre la naturaleza y función de la religión es fundamental hoy en día, pues nuestro siglo sigue siendo profundamente religioso. Esto es paradójico, pues cabría esperar una sociedad “secular” (Caffarena, 1979) después de las críticas de Freud, Marx y Nietzsche.

La evidencia nos permite constatar lo opuesto a este vaticinio, sobre todo al contemplar el surgimiento de fundamentalismos, cada vez más radicales. “Entenderemos por ‘fundamentalismo religioso’ un conjunto de acciones y postulados que se basan en los siguientes principios: a) inamovilidad de la tradición, b) infalibilidad de los libros sagrados (el Corán, la Tora, los Evangelios) a través de su interpretación literal, c) respeto irrestricto a las ceremonias litúrgicas, d) orientación antimoderna, que se busca extender a toda la sociedad” (Caro y Fediakova, 2000, p. 455).

La función de la religión se puede advertir de mejor manera en una comparación histórica, por ejemplo, entre la religión griega y romana. Aunque tradicionalmente se suele pensar una identidad entre ambas religiones en función de la similitud de sus respectivos panteones, veremos que, en sentido estricto, cumplen funciones diferentes en sus respectivas sociedades.

a) Grecia.

En algún momento tras la caída de la civilización micénica en torno al siglo XII a.C ocurría una transición de la edad del bronce a la edad del hierro; a partir del siglo VIII, nacían las incipientes πόλις griegas. La religión griega era local a cada πόλις, pues en cada una había variantes que la caracterizaban, no obstante, frente a lo diverso del escenario cultural, la religión constituía parte esencial de la identidad del hombre griego. Lo religioso, vale decir lo divino, constituye parte esencial del *Weltanschauung* de los griegos. Desde la mítica afirmación que Platón atribuye en el libro de las Leyes (899 b9) a Tales de Mileto: “Πάντα πλήρη θεών” (todo está lleno de dioses) y que sería confirmada en la Metafísica (983 b22) de Aristóteles, es posible observar esta presencia de lo divino en la vida. Sería precisamente el Estagirita quien, más tarde, la atribuiría en el *De partibus animalium* (945 a17) a Heráclito, cuando indica que éste: “dijo a los extranjeros que querían hacerle una visita, pero que, cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados los invitaba, en efecto, a entrar con confianza, pues también allí estaban los dioses.”

Estas enunciaciones nos permiten identificar que, para los griegos, la experiencia de lo sagrado tenía un carácter difuso, pues no se refería unívocamente a un ser en específico, ni está sometida a una formulación rígida como la dogmática cristiana. Esto se debe, en gran

medida, a la inexistencia de una “revelación positiva”. A este respecto, como señala Vegetti (1995, p. 291), habrá que indicar la existencia de una “proximidad (de la experiencia de lo sagrado) a los tiempos y los lugares de la vida cotidiana.” En la formulación heraclítea, es claro que un rasgo de la religiosidad griega es la familiaridad con lo sagrado. Lo sagrado no es inaccesible, sino que acompaña los momentos significativos de la vida personal y social. Copleston (2004, p. 38) nos advierte de no tomarnos demasiadas libertades interpretativas y querer poner en el texto afirmaciones que no se siguen de la lectura de estas palabras atribuidas a Tales, a propósito de la imposibilidad de una interpretación exacta, aconseja evitar ir demasiado lejos en la especulación sobre la significación de tal afirmación. Lo cierto es que indica que lo “sagrado” está implicado en la vida y que hay una cierta unidad en medio de la diversidad de la existencia (Reale y Antiseri, 2010; Eliade, 2011 y Copleston, 2004). Esta vinculación de la vida cotidiana con lo sagrado permite comprender la razón de ser de su vida religiosa. El testimonio de Tales sobre la divinidad, que Platón y Aristóteles recogen en sus obras, y que es reformulado en la reflexión filosófica nos da cuenta de un tercer aspecto que complementa a esta noción de lo sagrado, pues lo divino constituía el fundamento de todo sentido de la vida y conformaba una garantía del orden del mundo y de la sociedad griega.

Todo esto en el marco de una flexibilidad que permitía la evolución y transformación de la vida personal y cultural griega, esto por la presencia de una profunda difusión de lo sagrado en la vida misma, así como la inexistencia de un fundador, un libro sagrado y una revelación positiva a los hombres, condujeron a que las creencias específicas no cobren un papel fundamental (como sí harán en el cristianismo) en la praxis religiosa (Vegetti, 1995). La religión griega confería a los dioses un poder inmenso, pero no absoluto, lo cual aseguraba el papel del hombre en su historia, de hecho, como bien señala Cid (1965, p. 293) el milagro

como violación del orden de la naturaleza era prácticamente inexistente, pues, aunque los dioses podían crear tempestades y destrucción a gran escala, el hombre lo podía hacer a una escala menor. La raíz estructurante de su panteón, no es una divinidad cerrada y definida, sino que constituían una extensión de la realidad humana. La religión griega es profundamente antropológica. La inexistencia de un “libro sagrado” se correlaciona con la ausencia de una casta sacerdotal permanente y profesional.

Lo mítico e imaginal se relaciona dialécticamente con lo racional y abstracto en la violenta configuración del “milagro griego”, la formación de Atenas (Flores, 2006), la mítica ciudad que daría al mundo la democracia y la filosofía. Será esta creación griega, la filosofía, quien irá construyendo una idea teológico-filosófica de Dios, sobre la base de la mitología narrativa y popular del pueblo griego. El surgimiento de la teología griega posibilitará el diálogo con la incipiente secta judía de los discípulos de Jesús, que, teniendo una doctrina revelada, usará la filosofía como soporte teórico para la exposición y defensa de la doctrina.

## b) Roma

Un par de siglos antes del nacimiento de la filosofía, en el siglo VIII a.C. una serie de acontecimientos concurrían para la, eventual, fundación de Roma. En este asunto conviene tener claro que “los orígenes de Roma y de las gestas de sus primeros reyes pertenecen a la leyenda” (Roselló, 1966, p.46). La reconstrucción histórica sobre los orígenes del pueblo romano es un tema tratado desde el siglo III a.C. sobre el que no hay consenso hoy día, sin embargo, según la tradición literaria latina, ocurrió el 21 de abril del 753 a.C. cuando los gemelos amantados por Luperca, Rómulo y Remo, fundaron la ciudad eterna.

Señalar como legendaria la época de los orígenes de Roma es preciso, pues como indica Bayet (1984, p. 54) “la mentalidad romana es antimítica”, esto porque en el estadio más antiguo de la civilización latina, el bagaje mítico indoeuropeo está “desintegrado” y el posterior intento de “mitologización” del pueblo romano, no alcanzó nunca, implicaciones religiosas. El papel del mito dentro de la religiosidad es un primer aspecto de la diferencia entre religión griega y romana, porque, aunque ambas constituían una cierta visión del mundo (*Weltanschauung*), éstas eran significativamente diferentes, en función de que (p.55):

“El mito puede dramatizar el sentimiento de la vida de la naturaleza, puede organizar para el hombre el mundo con sus coherencias y sus discordancias, puede justificar el orden social o incluso recordar el origen de instituciones trascendentales de un grupo humano; en cualquier caso, es ajeno a las formas causales y al ejercicio de las técnicas.”

La palabra y la representación le confieren un estatuto de “existente” a su referido. El mito refiere a una realidad anunciada y dadora de sentido. Siempre que se rememora esa presencia, por medio del ritual, se actualiza para los participantes y se resitúa, en el presente, aquel acontecimiento *real* que se rememora. Así, el mito llama al rito, y los dos se apoyan mutuamente para asegurar la regularidad de las funciones sociales y naturales. Configurando lo real en la historia y situando la historia en lo atemporal. “La religión romana, en el estado en que la conocemos, está bien lejos de este estadio de madurez. Apenas contiene mitos mayores (cósmicos o demiúrgicos) en la forma degradada de la leyenda o del símbolo y muy pocos en forma de cuento” (Bayet, 1984, p. 55).

El horizonte de procedencia del pueblo romano era el indo-europeo. En la época del surgimiento de los latinos, había una gran efervescencia mítica. Dumézil (citado en Bayet, 1984, p. 56-57) ha mostrado que los estos mitos arcaicos evolucionaban de modo distinto,

según fuera el contexto étnico, identificando ciertos “campos ideológicos” específicos: el cósmico entre los indios, el de interferencias biológicas irracionales entre los celtas, el histórico entre los latinos.

Esta ideología “histórica” sobre la que evolucionaron los mitos indoeuropeos, condujo a una desintegración y desacralización de lo religioso, por ello, los ritos sobre la vida social desarraigados de su soporte mítico, sobrevivieron como gestos de tradición. Este es el sentido del conservadurismo “religioso” de los romanos, limitándose a los ritos y a una organización sacerdotal destinada a encuadrar muchas aportaciones nuevas y mutaciones políticas, por eso sus dioses más que agruparse en teogonías, como la de Hesíodo, se organizaban según la función que cumplían.

Así, se constituye un factor adicional de diferenciación, pues en el desarrollo de la religión romana se pudo llegar a “confundir los dioses con su concepto y su función” (Bayet, p. 59), con el riesgo de convertirlos en abstracciones teológicas, hay un desvío de la mirada que superpone la función al individuo. Otra diferencia entre los sistemas religiosos griego y romano es el papel de los presagios, pues:

“mientras los griegos, por ejemplo, intentan conocer el drama del porvenir, considerado de una u otra forma como fatídico, los latinos consultan sobre las probabilidades de éxito de una empresa que en principio son libres de acometer o no” (Bayet, p. 61).

Esta comparación, aunque breve, nos permite entender las funciones que cumplían para los griegos y los latinos, sus respectivas construcciones religiosas. No es fortuita la elección de elementos de nuestra comparación, ya que la convergencia que hubo en la cuenca del mediterráneo entre griegos, latinos y hebreos, en torno al siglo I de nuestra era, conducirá a una síntesis religiosa que conoceremos como *cristianismo*.



## 2. CRISTIANISMO Y CATOLICISMO

“Los comienzos de la cultura occidental deben buscarse en la nueva comunidad espiritual que surgió de las ruinas del Imperio romano debido a la conversión de los bárbaros del norte a la fe cristiana. La Iglesia cristiana heredó las tradiciones del Imperio. Llegó a los bárbaros como portadora de una civilización superior, fundada en el prestigio de la ley romana y en la autoridad del nombre de Roma. La destrucción de la organización política del Imperio romano había dejado un gran vacío que ningún rey o general bárbaro pudo llenar, y este vacío fue colmado por la Iglesia, maestra y legisladora de los nuevos pueblos. Los Padres latinos —Ambrosio, Agustín, León y Gregorio— fueron realmente los padres de la cultura occidental, puesto que los diferentes pueblos de Occidente adquirieron una cultura común sólo en la medida en que se incorporaron a la comunidad espiritual de la Cristiandad”

(Dawson, 2010, p. 32).

El cristianismo es, aún con un nivel significativo de miembros, la religión con un mayor número de adscritos en México. Muchos mexicanos, aunque cada vez menos, se consideran cristianos. De acuerdo con el último *Panorama de las Religiones en México* (INEGI, 2011), realizado en 2010, de un total poblacional de 112,336,538 un total de 103,848,592 se sienten identificados con el cristianismo, en alguna de sus variantes. Esto significa que, al menos hasta el 2010, un 92.44% de la población se identificaba por tener algún tipo de creencias religiosas relacionadas con el cristianismo o la Biblia.

Esto, aunque podría parecer un dato que interesa más a la antropología cultural, es relevante para la psicología porque muchas personas adquieren valores, interpretan la vida y

se comportan de acuerdo con ciertos códigos morales de inspiración religiosa. Lo religioso no es sólo un *Weltanschauung*, sino que supone una parte fundamental de la realidad personal y social de las personas. En tanto constituye un principio, una variable que incide directamente en el comportamiento, debe ser estudiado en rigor. La comprensión de la religión en sí misma ha ocupado el capítulo anterior, ahora, procedemos a realizar una revisión general del cristianismo y del catolicismo, parte suya.

### **2.1. El cristianismo en el contexto general de las religiones y la especificidad del catolicismo dentro del marco general del cristianismo.**

Paul Johnson (2006, p.11) señala en el prólogo a su “Historia del Cristianismo” que: “El cristianismo es *esencialmente* una religión histórica.” El comienzo del evangelio de San Lucas (Lc 2,1) es un testimonio de ello. Así, en los inicios de la proclamación sobre la actuación de Jesús está de forma explícita su inserción en la historia humana. Ese es el llamado “misterio” de la encarnación, que “en Jesucristo Dios se ha introducido en nuestra historia, en pro de nuestra redención” (González, 1994, p. 21). La influencia del cristianismo, tanto por extensión como por su duración como paradigma interpretativo de la realidad, en la formación del horizonte cultural que conocemos como occidente es decisivo, como bien señala Dawson (2010).

Frente a la pluralidad de denominaciones religiosas “cristianas” y sobre todo ahora, que se ha impuesto una expropiación sobre la interpretación del mensaje y la persona de Jesús (Bueno, 2002, p. 16), habrá que afirmar con honradez y firmeza que “el cristianismo sólo sigue siendo cristiano cuando se mantiene expresamente vinculado al único Cristo” (Küng, 1980, p.19). En este punto, conviene tener claro que ese es núcleo esencial a toda religión

que tenga la pretensión de ser contada entre las religiones cristianas; de manera análoga, un cristiano es una persona que cree en Jesús como el Cristo de Dios.

El punto donde convergen el ser cristiano y el cristianismo es en la esencia de éste. “Es claro: el discurso sobre lo típico, peculiar, esencial de la religión apunta no a la cuestión teórica abstracta acerca de una concepción unitaria sistemática: un único sistema o régimen cristiano. Apunta más a la cuestión muy práctica de qué debe ser en el cristianismo lo válido en todo tiempo, lo vinculante de continuo, lo absolutamente irrenunciable” (Küng, 1994, p. 17). En este apartado, preguntamos por esa especificación, eso que hace del cristianismo una religión diferente a cualquier otra. La esencia del cristianismo ha tratado de ser explicitada en distintos momentos y de distintos modos, como bien da cuenta Romano Guardini (2006, p. 15):

La pregunta por la ‘esencia del cristianismo’ ha sido contestada de modos muy diversos. Se ha dicho que lo esencial del cristianismo es que en él la personalidad individual avanza al centro de la conciencia religiosa; se ha afirmado asimismo que la esencia del cristianismo radica en que en él Dios se revela como Padre, quedando el creyente situado frente a Él directa e inmediatamente; también se ha sostenido que lo peculiar del cristianismo es ser una religión que eleva el amor al prójimo a la categoría de valor fundamental. Esta enumeración podría prolongarse todavía, hasta llegar a aquellas teorías que tratan de presentar al cristianismo como la religión perfecta en absoluto, tanto por ser la más acorde con los postulados de la razón, como por ser la que contiene la doctrina ética más pura y la que en mayor grado coincide con las exigencias de la naturaleza.

Lo cristiano, indica el mismo Guardini (p. 103), “es el mismo Cristo, lo que a través de Él llega al hombre y la relación que a través de Él puede mantener el hombre con Dios.” Es claro que en el corazón de los cristianismos y de los cristianos está la persona de Jesús, pero, aunque nos permite acotar el sentido, nos plantea un interrogante: ¿quién es Jesús?

En el año 30 de nuestra era, tres cruces se encontraban levantadas a las puertas de Jerusalén en las vísperas de la Pascua. Tres hombres morían allí, en dos de ellas se hallaban criminales y en la tercera murió un “agitador político, al menos según la inscripción que ostentaba el nombre del condenado y el motivo de su suplicio: ‘Jesús de Nazaret, rey de los judíos’” (Bardy, 1990, p. 11).

La ejecución de Jesús, se encontraba dentro de lo común en el imperio, no era una novedad tal acontecimiento y hubiera pasado desapercibida de no ser porque algunos de sus amigos y discípulos vieron, al tercer día, aparecer lleno de vida a aquel cuyo cuerpo habían depositado en un sepulcro nuevo: la fe en el resucitado caracterizó el cristianismo primitivo, como da cuenta San Pablo en el decimoquinto capítulo de su primera carta a los cristianos de corinto (1 Cor 15,13-14):

“Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, inútil es nuestra predicación, inútil es nuestra fe.”

El cristianismo entró en el mundo grecorromano como una religión revelada: fue ofrecido al mundo por Jesús de Nazaret como una doctrina soteriológica de amor a Dios, a sí mismo y al prójimo (Mc 12, 29-31). El cristianismo era "el camino" que predicaban y seguían los discípulos de Jesús, que recorrido correctamente era una ruta hacia Dios, de modo que, no fue (al menos al principio) un sistema abstracto y teórico (Copleston, 2000). La expansión religiosa, suscitó el enfrentamiento con diversas doctrinas y pensadores no cristianos, lo que implicó una adquisición de herramientas de discusión provenientes de la filosofía: surgieron así intentos de sistematizar y jerarquizar un conocimiento del mundo, del hombre y de Dios, en el que todas las piezas pudieran concordar con la revelación. No es este trabajo el espacio ni para una Cristología (Kasper, 1994; González, 2001; Sayés, 2005; Müller, 2009), ni para

un estudio exegético sobre la verdad de los dichos y actos de Jesús (Schweizer, 2001), ni tampoco para un esbozo de una historia de Jesús (Meier, 2013). Sin embargo, resulta necesario tomar elementos de estas disciplinas, para dar cuenta de la especificidad del cristianismo en el amplio horizonte de la historia de las religiones.

La figura de Jesús es para muchos, incluso para miembros de religiones no cristianas, un mensajero de la bondad de Dios (Ratzinger, 2003). Pero para los cristianos Jesús no es sólo un mensajero, sino que según la formulación de Ruiz (1998), es “epifanía del Padre”. Es, según la cristología católica, el centro y culmen de la revelación (Dei Verbum 3), la piedra fundamental de la Iglesia y la esperanza de los creyentes (Hünemann, 1997).

A partir de la exégesis bíblica de corte protestante, sobre todo después del trabajo de Bauer, Kalthoff y Drews, existió en la teología contemporánea una crisis relacionada con el problema de la historicidad de Jesús. Frente a la opinión de estos teólogos liberales, Jesús de Nazaret se nos presenta, indudablemente, como un personaje histórico real. La evidencia de esta afirmación se encuentra en textos escritos por cristianos, judíos y paganos de los primeros dos siglos de nuestra era. Entre los autores que vale mencionar a los escritores del Nuevo Testamento, las primeras generaciones de pensadores y escritores cristianos, Tácito, Suetonio, Plinio, Flavio Josefo y algunas menciones incidentales en el Talmud (Ott, 2009, p.209-210).

La existencia de Jesús no es, en la actualidad, tema de discusión para la historia, sin embargo, a partir de esta asunción inicial se abren una larga serie de importantes e interesantes cuestionamientos. El, quizá, más importante de estos cuestionamientos lo

formuló Rudolf Bultmann (1980) en su proyecto de “desmitologización” del Nuevo Testamento.

Bultmann pensó que, si bien la efectividad histórica de la persona de Jesús es, ciertamente, incuestionable, nada nos impide cuestionar las atribuciones que hicieron de él los autores de los textos del nuevo testamento. Su proyecto exegético-teológico pretende separar al Jesús real, del Cristo de la fe. La mirada crítica respecto de su obra, ha permitido a la teología actual reconocer en Bultmann un motivo para repasar con cuidado los problemas de la historicidad de Cristo y con ello a identificar los peligros de una teología tan secularizada (Sayés, 2007). La teología actual, más crítica después de los trabajos de Bultmann, reconoce como dos ejes fundamentales de toda aproximación comprensiva a Jesús, su historicidad y su papel soteriológico, subrayando la dependencia y concordancia entre ambas. La pregunta por la identidad de Jesús no es, en la actualidad, respondida únicamente por creyentes (Bueno de la Fuente, 2002), sin embargo, en consecución con nuestro objetivo, revisar lecturas extra eclesiales de Jesús no sólo es innecesario sino impropio.

Nuestra pregunta, por la identidad de Jesús, bien puede responderse acercándonos a las palabras del mismo Jesús, testimoniadas en el capítulo decimocuarto del evangelio según San Juan. Es conocido que el evangelio según San Juan tiene dos grandes apartados que dividen, casi de modo simétrico, el cuerpo del texto. Después de un tratado sobre la predicación y el anuncio de la venida del Reino de Dios que va de los capítulos II al XII, el capítulo XIII inaugura la segunda de las partes, aquello que sucede a los que creen en Él. A lo largo de todo el capítulo y los primeros versículos del siguiente (Jn 13, 1-14,4) Jesús se despide de sus discípulos, anticipándoles la necesidad de unidad en la fe. Pero, en medio de

la incomprensión, uno de estos seguidores, de nombre Tomás, le pregunta: "¿cómo podremos saber el camino?" (Jn 14, 5c). A lo que Jesús responde (Jn 14, 6a): "Yo soy el camino, la verdad y la vida."

Y continúa señalando: "nadie va al padre, sino a través de mí" (Jn 14, 6c). Este pasaje, es medular para la fe y la teología católica, porque señala las verdades fundamentales sobre la persona de Jesús como mediador entre los Hombres y Dios. Esa es la identidad de Jesús: único puente entre Dios y los hombres. En este sentido es que se entiende porque es el "camino." De modo sintético, habrá de subrayar que la religión cristiana, al ser una religión revelada, se apoya en cinco hechos que se atribuyen a Dios y cuya realización se da a lo largo de la historia humana, estos son (Morales, 2003, p. 9):

"El hecho de la Creación del mundo, y del hombre y la mujer; el hecho de la auto-Revelación de Dios en la historia del pueblo de Israel; el hecho de la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad; el hecho de su Resurrección de entre los muertos; Y el hecho de la Iglesia."

Esta centralidad de Jesús es por lo que, aún y sobretodo en la época contemporánea, la Iglesia continúa afirmando: "*Extra Ecclesiam nulla salus*", es decir, fuera de la Iglesia no hay salvación. Esta afirmación debe entenderse en función de lo antes dicho, que Jesús es el único camino a Dios, pues es la fuente de salvación. Esta afirmación no pretende restar valor a las diversas prácticas religiosas que surgen de la auténtica búsqueda de Dios, sino, que subraya el papel central y exclusivo que tiene Jesús en el orden de la salvación en la Iglesia Católica.

La ἐκκλησία (Iglesia) no es sino la asamblea de los creyentes en el resucitado, en Jesús de Nazaret, una fe en aquel que, respondiendo a Tomás sobre el camino a seguir, afirmó: "yo soy", esto significa, que no sólo el mensaje de amor a Dios y a los hombres (Jn

13, 34) es fundamental, sino que en Jesús convergen mensaje y mensajero, porque, como dice más adelante, se identifica con “la verdad.” Esta afirmación, aunque más compleja a nivel interpretativo, indica que Él es la verdad, si lo conectamos con el prólogo del Evangelio de San Juan (Cf. 1,1-18) es posible entender que sólo el creador del mundo, puede ser la verdad (λόγος). Esta afirmación en unión con el pasaje siguiente, indica ya un adelanto del misterio de la Trinidad, a saber, que Dios es a un tiempo un solo ser en tres personas distintas (Ladaria, 2000).

Después de esta exposición sobre la identidad de Jesús, según la teología católica siguiendo muy esquemáticamente su sistema dogmático, habría que decir, de modo sintético que en Él (en Jesús) hay una coexistencia de la naturaleza divina y humana por lo que es, a un tiempo verdadero Dios y verdadero hombre, como se afirmó contra el docetismo gnóstico desde los inicios de la cristiandad; que su papel es relacional y central en la vinculación entre los hombres y Dios, que al ser Dios es el punto de partida de todo ser y, en consecuencia, es el fin (τέλος) al que se orientan todas las cosas.

## **2.2. Catolicismo en México: recepción, transformación y reinterpretación.**

Bernal Díaz del Castillo (2002) señala, al inicio de su historia verdadera de la conquista de la Nueva España, el inicio de los acontecimientos que conducirían a la Conquista de México y su incorporación, por la acción evangelizadora, a la Iglesia Católica Romana:

“Pues hay historias de hechos hazañosos que ha habido en el mundo, justa cosa es que estas nuestras tan ilustres se pongan entre las muy nombradas que han acaescido, pues a tan excesivos riesgos de muerte y heridas y mil

cuentos de miserias posimos y aventuramos nuestras vidas, ansi por la mar descubriendo tierras que jamás se había tenido noticia dellas, y de día y de noche batallando con multitud de belicosos guerreros, y tan apartados de Castilla; sin tener socorro ni ayuda ninguna, salvo la gran misericordia de Dios Nuestro Señor”

El proceso evangelizador de los originarios de la Nueva España presenta una estructura y unas características generales muy específicas en el cuadro general de las misiones de la iglesia católica a lo largo de su historia. Esta peculiaridad se sustenta en tres factores fundamentales, como bien señala Armillas (2004), “consistentes en el singular papel que la Corona desempeñó en el proceso evangelizador, en las especiales circunstancias en las que se desarrolló ese mismo proceso y en las particularidades que ofrecía el espacio americano, sobre todo, el de las sociedades indígenas.” Curiosamente, en Mesoamérica las grandes concentraciones humanas eran escasas fuera de las ciudades constituidas cerca de las cuencas lacustres y centros religiosos. Para el siglo de la conquista, esto es el siglo XVI, el pueblo mexica había creado un poderoso estado que cobraba tributos a gran parte de Mesoamérica. La dominación mexica no era completa pues, aunque los pueblos pagaban tributo, muchos de ellos mantuvieron sus propias prácticas y configuraciones culturales y religiosas. Esta diversidad prehispánica propició que, iniciada la conquista, se dieran distintas formas de control y de evangelización (Rubial, 2002). La corona española consideró necesaria la conversión de los nativos americanos, para ello envió a un selecto grupo de frailes y clérigos.

“Por su cercanía con la corte de Castilla y con Cisneros, los franciscanos fueron los primeros en llegar a las Antillas en 1493. Treinta años después, en 1523, serían también ellos quienes iniciarían la misión en Nueva España. (...) La segunda orden evangelizadora, la de Santo Domingo, llegó a México en 1526, después de desarrollar una gran actividad en las Antillas desde 1510. (...) En 1533 llegaban los agustinos a Nueva España, a la que sería su primera empresa misionera en América. Siete frailes al mando de fray Francisco de la Cruz buscaron los territorios que habían dejado libres las

dos órdenes que los precedieron Los agustinos recibieron un gran apoyo de la Segunda Audiencia, y sobre todo del virrey Antonio de Mendoza” (Rubial, 2002, p.7).

El proselitismo cristiano encontró en el siglo XVI vastas regiones de América donde poner en práctica el mandato evangélico de bautizar a todos los pueblos de la tierra (Mt 28,19). Para desplegar esta misión universal se podían utilizar dos medios, ambos con sus defensores y detractores: había quienes optaban por una evangelización pacífica, como la de los apóstoles; otros, en cambio, justificaban el uso de la violencia como método de conversión (Rubial, 2002).

Con la llegada de los conquistadores a México-Tenochtitlán, llegó también la cultura europea de medievo. Las dos producciones de esta cultura, la filosofía y el cristianismo, se incorporaron en América.

La discusión preposicional suscitada en el terreno filosófico sobre el auténtico sentido de apropiación o presentación original de la “filosofía” desde eso que llamamos América Latina, puede extenderse a la Iglesia y su relación con México. La discusión consiste en si se puede hablar con propiedad de la existencia de filosofía *en o de* América Latina (Cerutti, 2006). Lo mismo vale para la correlación entre Iglesia y México, pues podemos preguntarnos si se trata de la historia de la Iglesia *en* México o de la historia de la Iglesia *de* México.

Sin entrar en profundas reflexiones eclesiológicas esbozaré una respuesta. La teología sobre la Iglesia está determinada por la dogmática (Müller, 2009). De acuerdo con ésta, la Iglesia es “el cuerpo místico de Cristo”, según la definición dada por Pio XII en su *Mystici Corporis* (1943). El dogma le da estructura al discurso teológico y circunscribe a ciertos límites, la transgresión de estos límites constituye el criterio bajo el cual hablamos de un error

doctrinal o bien, si se persevera en el error tras alguna corrección de la autoridad eclesial, de una herejía, o bien, de una doctrina ajena al cristianismo católico. La teología sobre la Iglesia supone el desarrollo de la teología sobre el hombre, la teología de sobre Dios creador, la Cristología, Pneumatología. Puesto que “la Iglesia en sentido católico no es simplemente, sin embargo, una comunidad religiosa que tenga que ver con lo ‘santo’, sino una comunidad absolutamente singular (...) La Iglesia es una comunidad en este mundo, que en su esencia más íntima sigue siendo un misterio de fe absoluto, porque el origen y fundamento de esa comunidad es el Dios Trino y su acción y ser históricos en Cristo y su Espíritu en este mundo” (Auer, 1986, p. 32). Por definición, la Iglesia católica es una. Así lo dicen, no sólo diversos textos bíblicos entre los que hallamos el de Ef 4, 1-16, sino también los diversos símbolos de la fe. Esta idea se encuentra presente en el credo niceno-constantinopolitano (definido en 325 y ampliado en 381), el credo de los apóstoles y credo del pueblo de Dios (dado por Pablo VI en 1968). De ahí que hablemos, a pesar de la diversidad que se sigue de la concreción en cada contexto, de la Iglesia en América latina, más específicamente de la Iglesia en México.

Bedouelle (1993) plantea en su *Historia de la Iglesia* que el horizonte cultural americano, suponía un reto para la Iglesia, así en su concepción se trata de la Iglesia una frente al reto del nuevo mundo. La introducción de una nueva cosmovisión a América Latina caracterizó a la primera etapa de la Iglesia en México. A través de la institución eclesial, se buscaba la legitimación de un estado de cosas sobre otro. La cristianización fue usada por los estados como máscara de la imposición de un orden político y social ajeno. La manera tan fuerte en que se apropió una cierta visión del cristianismo se concretó en la forma de un modo de vida a partir de su incorporación como una *Weltanschauung*.

De modo esquemático se pueden identificar 4 etapas de la historia en México, a saber, los antecedentes, la iglesia en el siglo XVIII, la Iglesia de finales del siglo XIX y principios del XX y la Iglesia postconciliar (a partir de la década de los 60's). A diferencia de la historia de la Iglesia general, su historia en México se reduce, al menos 1500 años. No hay una edad antigua ni un medievo en la historia de la Iglesia en México, sino que ésta nace con la modernidad.

La evangelización de América Latina, sostiene Valentín Vázquez (1990), es un acontecimiento singularísimo que sólo es comprensible en el contexto geográfico, cultural, político y religioso del estado y la sociedad española del siglo XVI. El poder de los, llamados, reyes católicos muestra la unidad que el catolicismo suministraba a España. En este sentido, el Estado español difiere de otros por anclar su unidad e identidad en la fe católica.

El encuentro religioso con el nuevo mundo supuso una transformación en ambos mundos: el indígena y el español, pues no sólo se realizó una transformación de la cultura y la religión de los nativos, sino que las instituciones se vieron afectadas por tener nuevos y distintos destinatarios e interlocutores, como recientemente ha subrayado Antonio Rubial (2010, p. 217):

“A lo largo de los tres siglos virreinales, las órdenes que se encargaron de la evangelización en Mesoamérica tuvieron que hacer una serie de transformaciones a sus estatutos originales que las obligaron a adaptarse a las condiciones que les iba imponiendo el medio americano. Desde el siglo XIX hasta la fecha, la mayor parte de los estudiosos del tema se ha abocado al proceso evangelizador y al impacto que éste tuvo en las comunidades indígenas, pero muy pocos se han ocupado del proceso contrario, es decir, la manera como la evangelización y otros fenómenos afectaron a estas instituciones eclesiásticas.”

En este sentido hablamos de reinterpretación pues, aunque el catolicismo en México comparte los elementos mínimos de doctrina y culto con el resto del mundo católico, existen, sin embargo, variaciones que lo personalizan. Aspectos que en el imaginario popular son medulares como los grandes misterios de la fe. El caso más significativo está en la advocación guadalupana de la Virgen María (Nebel, 1995). Así, la versión mexicana del catolicismo lo revistió de los colores, olores y sabores del mundo pre-colonial. Poco ha cambiado de la evangelización que se practicaba en el siglo XVI a la que se suele practicar ahora pues, de modo similar a la primera evangelización, no había una apuesta por la comprensión teológica del misterio sino, a lo mucho, se encaminaban esfuerzos por lograr la adquisición acrítica de ciertos principios doctrinales y de moral:

“En general, los religiosos no insistieron en una comprensión profunda de los dogmas por parte de sus catequizados, a quienes consideraban poco capaces para entender la teología católica. Para ellos era suficiente que los indios aprendieran de memoria los elementos básicos de la doctrina y algunas oraciones en latín, y que conocieran y obedecieran los principios de la moral cristiana, sobre todo en lo referente a las prohibiciones de la sexualidad fuera del matrimonio, las idolatrías y la embriaguez” (Rubial, 2002, p.26).

De las primeras conversiones en el siglo XVI al “¡México Siempre Fiel!” de Juan Pablo II en 1979 acontecieron muchos cambios a México. En la transformación nacional la Iglesia ha enfrentado diversas problemáticas entre las que podemos destacar el juarismo y la época cristera. Recientemente, parece, según lo que constatamos en las noticias nacionales e internacionales, que los principales enemigos de la Iglesia no son externos, sino que han logrado infiltrarse en ella, corrompiéndola desde dentro. Es cierto que esta realidad no le es ajena a la Iglesia en México pues, basta recordar el hasta ahora mal manejo en el delicado asunto del encubrimiento de sacerdotes pederastas, para comprender que la Iglesia tiene en

sus miembros agentes que corrompen y desvirtúan sus logros. A pesar de esto, lo cierto es que la figura del clérigo sigue siendo capital dentro del catolicismo, no sólo en México. En el siguiente apartado se tratará con detalle la figura del sacerdote católico.

### 3. EL SACERDOTE Y SU FORMACIÓN EN LA IGLESIA CATÓLICA

“De aquí es, que el pastor necesita de mucha prudencia y de mil ojos para considerar por todas partes el estado de un alma; porque, así como muchos se inquietan hasta el extremo de una locura, y caen en una desesperación de su salud, por no poder sufrir los remedios ásperos; así también hay otros que, por no haber pagado el castigo correspondiente a sus delitos, se entregan al desprecio y descuido, y se hacen mucho peores, y son como llevados por la mano a cometer mayores excesos.”

San Juan Crisóstomo. *Sobre el sacerdocio II*, 4

Mircea Eliade ha señalado, en *Lo sagrado y lo profano (1981)*, que la existencia se puede interpretar bajo dos categorías conceptuales, a saber: sacro y profano; de modo tal que “lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.” Como bien ha señalado van der Leeuw (1975), la experiencia pre-teórica de lo sagrado lo identifica como un poder que escapa de la habitualidad. Así, el hombre se encuentra con una realidad que no comprende y que, en cierto modo, lo rebasa. La experiencia humana específica que fundamenta el saber y la práctica religiosa es el asombro. Frente a esta realidad sorprendente y misteriosa el hombre busca establecer una relación con ella, tratando de configurar un sentido de la vida personal, social y de la historia (Sánchez, 2003). “La conducta del hombre frente a este poder es finalmente azoro, pavor y en casos extremos, temor” (van der Leeuw, 1975, p.18).

Las diversas figuras humanas que, a causa de su especial relación con lo sagrado, ostentan ese poder de un modo legítimo han tenido diversas modalidades históricas. La voluntad y el poder entretienen una personalidad que revisten a un hombre, o un grupo de

hombres, de un cargo en función de las tareas que desempeña. El rey, el curandero, el profeta y el sacerdote son modos arquetípicos de representación legítima del poder. Los modos concretos de ser sacerdote dependen del contexto específico en que se sitúa. De modo general, podemos decir que, el sacerdote está “ligado a determinados lugares, tiempos, acciones, palabras, mientras que el profeta y el curandero hacen su incursión donde y cuando lo impulsa el espíritu o se anuncie la necesidad” (van der Leeuw, 1975, p. 210). El rey recibe de lo sagrado, la potestad para guiar las vidas de los hombres. El profeta y el curandero tienen una participación central pero eventual, la eventualidad es dada por una moción de lo sagrado. El sacerdote no es portador de un poder en “menor escala” que el rey, el profeta o el curandero. Su “poder” se circunscribe al establecimiento del culto, pero no se limita a la dimensión ritual, pues, por su investidura, se extiende a toda la vida. Hay sacerdocios que cumplen funciones legales y de la institución del orden social, lo hay proféticos y con éxtasis, sacerdocios inspirados. Hay, también, distintos niveles de relación con lo sagrado y de ahí que existan jerarquías en las castas sacerdotales.

El sacerdocio judío es el antecedente más cercano del sacerdocio católico, pues inicialmente, “el cristianismo original es una herejía del judaísmo” (Vaneigem, 2009, p. 9). El marco general en el que se circunscribe el sacerdocio veterotestamentario es el del Oriente Próximo. Sin embargo, como bien nos advierte Auneau (1990, p. 7), habría que preferir el plural al hablar de los modos de “sacerdocio” en el Oriente Próximo, esto “ya que no hay una concepción unificada que se encuentre en la base de la institución sacerdotal.” Sin duda, esto resulta comprensible, sobre todo si tenemos en cuenta las considerables distancias culturales y religiosas en un amplio periodo tiempo y en el fecundo y efervescente espacio que es la cuenca del mediterráneo. Las diferencias en la organización de los grupos de sacerdotes y de

los agentes del culto es constatable en la historia comparada de las religiones. La comparación, de ser posible, no es fácil, pues:

“No es posible comparar fácilmente a los guardianes de los santuarios árabes preislámicos con el clero poderoso de Amón en Tebas o de Marduk en Babilonia. No es seguro que el rey haya tenido en todas partes el mismo estatuto en el culto. Un intento de síntesis resultaría temerario. Las fuentes son en unos casos demasiado abundantes para poder dominarlas, y en otros demasiado escasas para ser verdaderamente utilizables” (Auneau, 1990, p. 7).

Lo más prudente, para la consecución del objetivo, será limitarse a algunos elementos que la lectura del Antiguo Testamento nos dará sobre las instituciones religiosas, particularmente del sacerdocio.

Las instituciones de un pueblo son las formas de vida social que un pueblo acepta por costumbre, escoge libremente o recibe de una autoridad. Así, los individuos se someten a las instituciones que se constituyen desde la dinámica propia de la sociedad que dirigen. Las instituciones de los pueblos antiguos están, según De Vaux (1976), íntimamente ligadas al contexto cultural donde se originan y a su historia. Así, “hechas a su medida, llevan la marca de su psicología, de sus ideas sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios. Como la literatura, las artes, las ciencias, la religión, las instituciones son también un elemento y una expresión de la civilización de un pueblo (De Vaux, 1976, p. 17).” El pueblo de Israel ha constituido instituciones civiles y religiosas, sin embargo, esta distinción no es del todo exacta, pues, aunque las instituciones “civiles” como la familia, el ejército y el estado tienen una cierta implicación de la esfera religiosa del judaísmo. De hecho, en el caso del pueblo judío, la religión estaba tan implicada en sus vidas que resulta complejo pensar en una dimensión de la vida totalmente secularizada (Kung, 2006). Las instituciones estrictamente

religiosas son, en virtud de su innegable relación con lo divino, el culto, los santuarios, el sacrificio, el sacerdocio, el sábado y las fiestas religiosas.

De acuerdo con Ramón Arnau (1995, p. 5) existe una íntima relación entre el sacerdocio del Antiguo y el del Nuevo Testamento. De esta íntima relación da cuenta el canon romano de la celebración eucarística en relación con Melquisedec; así como en el ritual de la ordenación presbiteral y episcopal: en el *De ordinatione presbyterorum* en analogía con Moisés y en el *De ordinatione episcopi* en analogía con Abraham.

El sacerdocio es, en el Nuevo Testamento, significativamente distinto al sacerdocio judío, pues como dijimos anteriormente, el cristianismo no es una mera extensión del judaísmo, pero, en cierto sentido, asume su realidad religiosa para transformarla. Esto se debe a que el judaísmo es el contexto religioso en que el cristianismo se desarrolló. En este sentido, de acuerdo con Nicholas de Lange (2011, p. 125), el sacerdocio para el pueblo de Israel:

“tiene un significado muy concreto: es un rango heredado que implica que se descende directamente de Aarón, el hermano de Moisés. Un sacerdote (*cohen*) goza tradicionalmente de ciertos privilegios, residuo de la lejana época en que los sacerdotes eran los responsables del culto sacrificial en el Templo. Tienen derecho a ser llamados los primeros para la lectura de la Torá en la sinagoga y a pronunciar la bendición sacerdotal (Números 6, 24-26) sobre la congregación. También están sometidos a determinadas limitaciones: por ejemplo, no pueden tener contacto con un cadáver a menos que sea el de un pariente cercano, ni pueden casar a un divorciado.”

Constituida por los libros del Antiguo Testamento del *canon* católico de la Biblia, con excepción de los escritos en griego –los llamados deuterocanónicos–, la Biblia hebrea (Tanaj) se considera una de las fuentes más importantes de que se dispone al momento de estudiar la organización y estructura de las instituciones, sobretodo religiosas, del pueblo de Israel en la

época precristiana. En los escritos de la Tanaj la palabra con que se designa al sacerdocio es *kohen*. Esta palabra es la misma con la que se designa a los servidores de dioses paganos. El origen filológico es desconocido, pero se ha relacionado con el verbo acádico *kanu* que significa “inclinarse y prestar homenaje” y con la raíz *qwn* que significa “estar de pie” de modo que el sacerdote es el que está de pie delante de Dios y aquel que presta culto a su nombre.

Podemos distinguir dos grandes momentos de la historia del sacerdocio veterotestamentario. En primer lugar, el que corresponde a la época de los patriarcas, es decir prelevítica, y, en segundo lugar, al sacerdocio de la época mosaica con la instauración de la tribu de Leví: “el sacerdocio aparece vinculado a la tribu de Levi. Fue una tribu puesta aparte para ejercer funciones sagradas por una iniciativa directa de Yahveh” (Arnau, 1995, p. 9). Esto es evidente al leer en el libro de los Números (1, 49-50. 3,6-7) las palabras que, atribuidas a Dios, enmarcan esta designación:

“–No inscribas a la tribu de Leví, ni los censes junto con los hijos de Israel, sino haz que los levitas se encarguen del Tabernáculo del Testimonio, de sus utensilios, y de todo cuanto a él se refiere; ellos transportarán el Tabernáculo y sus utensilios, estarán a su servicio y acamparán alrededor del Tabernáculo. (...) El Señor habló a Moisés diciendo: –Reúne a la tribu de Leví y preséntala ante el sacerdote Aarón para que se pongan a su servicio. Se encargarán de las tareas que le competen a él y a la comunidad referentes a la Tienda de la Reunión, realizando el trabajo propio del tabernáculo.”

Ahora bien, siguiendo a Arnau (1995, p. 15), podemos decir, sobre el sacerdocio del pueblo de Israel en la época del Antiguo Testamento, que:

“Si se tuviese que describir la naturaleza del sacerdocio veterotestamentario con la palabra más significativa, habría que recurrir a la de sacrificio, pues con la misma se expresa el comportamiento cultural de los sacerdotes. El culto que

celebra el sacerdote, y para el cual está destinado, tiene su momento álgido en el ofrecimiento del sacrificio, pues al ofrecer la víctima pone de manifiesto la función mediadora que tipifica su naturaleza sacerdotal.”

El libro del Levítico señala la primacía de los descendientes de Aarón, de entre los levitas, para constituir la casta sacerdotal del pueblo elegido. La religión judía sobrevalora la elección y la identifica con la raza y la familia en la que se nace. La elección en el cristianismo es distinta, pues, ésta no se determina externamente, sino que Dios llama a quién Él quiere (Mc 3,13), la elección se da en la relación personal con la divinidad. No existen de entre el conjunto de los cristianos unos que, por su raza o su posición sean *a priori* elegidos para el ministerio sacerdotal. La continuidad y discontinuidad entre el sacerdocio judío y cristiano es un tema amplio y con matices que, por la naturaleza de nuestro trabajo, no es necesario introducir. Baste decir por ahora que el aspecto de continuidad está en la noción de sacrificio y de ahí que el sacerdocio hebraico esté invariablemente ligado al santuario.

El testimonio del Nuevo Testamento sobre el sacerdocio, contenido en los evangelios, toma un tinte crítico al legalismo y banalidad de la ley que se le imponía a la comunidad sin ningún criterio de discernimiento. Ese sacerdocio, superficial, lejano y artificial, es duramente cuestionado por Jesús. Si bien, las alusiones a sí mismo como reformador del sacerdocio implican una lectura entre líneas de las palabras atribuidas a Jesús en los evangelios. Esto aparece como complicado frente a una religión, como es el catolicismo, en el que la figura sacerdotal está tan implicada en su desarrollo.

### 3.1 El sacerdocio en la Iglesia católica

Massimo Camisasca, superior general de la Fraternidad San Carlos, ha escrito un libro con motivo del año sacerdotal titulado *Padre ¿Seguirá habiendo sacerdotes en la Iglesia del futuro?* Esta obra, escrita a partir de preguntas, recoge su experiencia y algunas de sus reflexiones sobre la dificultad de ser sacerdote en el Occidente contemporáneo. Sobre la identidad del sacerdote, dice Camisasca (2010, p. 13):

“¿Quién es el sacerdote? Un hombre normal, pecador como los demás, investido de poderes tan extraordinarios como para convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, llamado por una vocación tan sublime como para hacer de él un puente entre el cielo y la tierra: *lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo* (cf. Mt 16,19).”

El sacerdocio es una de las nociones que no se profundizan en los escritos del Nuevo Testamento con excepción de las referencias, en la *carta a los hebreos* (4,14-15; 8,1; 9,15; 10,21), que vinculan a Cristo con una figura sacerdotal en virtud de su oblación en la cruz. En la liturgia de la Iglesia se confirma esta designación, pues, el léxico del Nuevo Testamento (Arnau, 1995, p.29) no es propicio a utilizar términos “cuyo significado directo haga referencia a la dignidad sacerdotal.” Hay varias imágenes simbólicas que, sin usar la palabra “sacerdote”, se refieren a la figura de Jesús. San Pablo lo refiere cuando señala la dimensión mesiánica de Cristo y San Juan lo hace usando la figura del Buen Pastor. Así, en la enigmática figura de Jesús de Nazaret “enviado” para ser el “buen pastor”, se encuentra el modelo e ideal del sacerdocio para el cristianismo.

Desde esa posición es que Jesús toma crítica el camino que ha tenido el sacerdocio judío y re-define el sacerdocio, la función del santuario y la dimensión sacrificial. La dimensión pastoral, de acompañar y cuidar al pueblo en su peregrinar hacia Dios, reviste la

principal función sacerdotal neotestamentaria. En directa relación con esto, la Iglesia ha justificado y reglamentado en la selección encomienda que Cristo hiciera con sus apóstoles la legitimación de la transmisión o, más técnicamente hablando, la participación en el sacerdocio de Cristo (CEC 1536). Esto ha sido expuesto de modo claro y sintético en el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (2013) cuando dice que “La identidad del sacerdote, entonces, deriva de la participación específica en el Sacerdocio de Cristo, por lo que el ordenado se transforma, en la Iglesia y para la Iglesia, en imagen real, viva y transparente de Cristo Sacerdote, ‘una representación sacramental de Jesucristo Cabeza y Pastor’.” A la dignidad sacerdotal se le ha nombrado igualmente orden sagrado u orden sacerdotal.

### **3.2. Caracterología del sacerdote en la Iglesia Católica**

De acuerdo con la CEM (2012, p. 29), “La vocación al ministerio sacerdotal va dirigida a varones bautizados, llamados como todo fiel a la santidad, bajo la peculiar configuración con Jesucristo, Buen Pastor.” La Iglesia tiene un modo particular de explicar la identidad y naturaleza del sacerdocio; en la exhortación apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, se indica que la identidad del sacerdote católico es únicamente comprensible en relación con el misterio de Dios. Esto es claro si se entiende que la Iglesia, como parte fundamental del proyecto de Dios para la redención humana, sólo es comprensible desde el misterio central de la realidad divina, a saber, el misterio de la Trinidad. Así, el sacerdote, en sus tres niveles, sólo es comprensible dentro de la comunidad eclesial. De este modo “el presbítero, en virtud de la consagración que recibe con el sacramento del Orden, es enviado por el Padre, por

medio de Jesucristo, con el cual, como Cabeza y Pastor de su pueblo se configura de un modo especial para vivir y actuar con la fuerza del Espíritu Santo al servicio de la Iglesia y por la salvación del mundo” (*Pastores Dabo Vobis*).

Estas fórmulas, casi poéticas, son usuales en los documentos pontificios porque su tarea no es el establecimiento de acciones concretas, en primer lugar, porque el modo en que dan cuenta de la realidad “sobrenatural” que constituye su objeto tiene como destinatarios a toda la Iglesia, de este modo, sus afirmaciones deben ser necesariamente universales y concretadas por las iglesias locales. El lenguaje poético y litúrgico de estos escritos se debe a la intención con que son escritos, a saber, inspirar y comunicar a la Iglesia las reflexiones pontificias sobre los misterios sagrados. Los documentos que escapan a esta característica son, por obvias razones, los ordenamientos y los documentos normativos y legislativos como el Código de Derecho Canónico.

La Iglesia creó que los sacerdotes son servidores de Dios por su servicio a la Iglesia. De este modo son promotores de la relación entre los hombres y Dios, pues actualizan la presencia de Dios por la realización de signos sacramentales (*Pastores Dabo Vobis*, 16), y son, al mismo tiempo, servidores de Dios en cuanto misioneros de su mensaje. Las funciones propias de los sacerdotes, como la celebración de la eucaristía y de la penitencia, tienen sentido en cuanto lo facultan como mensajero del Evangelio y lo autorizan para acompañar los procesos personales de reconciliación con Dios. El sacerdocio ministerial se entiende como una participación del único sacerdocio de Jesús. Pues, como deja ver la síntesis cristológica de la carta a los hebreos, la finalidad del sacerdocio es posibilitar el acceso a Dios (Franco, 2017). De acuerdo con la teología católica, pues no es un punto en común entre las diversas denominaciones cristianas, el pecado original introduce una separación entre el

hombre y su creador. El pecado, exige como salario la muerte (*Romanos 6, 23*), así, la muerte de un justo (carente de pecado) ofrecida a Dios por todos los pecados, vale para la reconciliación de los hombres con Dios. En virtud de este acto sublime, de padecer la injusticia a pesar de haber llevado una vida justa, Jesús es constituido Sumo y Eterno sacerdote, de modo que el pecado que entro al mundo por un solo hombre (Adán) es erradicado por otro hombre (Cristo). El gobierno de la Iglesia, la praxis de los sacramentos y la enseñanza son la manera en que los ministros han entendido la acción de Jesús, así que consagran su vida al servicio de la Iglesia, igual que Cristo, ofreciéndose a sí mismos.

### **3.3. Historia y doctrina sobre el sacerdocio en la Iglesia Católica**

En la antigüedad romana, la palabra *ōrdō* se usaba para designar cuerpos constituidos en sentido civil, sobre todo el cuerpo de los que gobiernan. *Ordinatio* designa la integración en un *ordo*. En la Iglesia hay, de acuerdo con el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.1537), “cuerpos constituidos que la Tradición, no sin fundamentos en la *Sagrada Escritura* (cf. *Hb 5,6; 7,11; Sal 110,4*), llama desde los tiempos antiguos con el nombre *detaxeis* (en griego), de *ordines* (en latín): así la liturgia habla del *ordo episcoporum*, del *ordo presbyterorum*, del *ordo diaconorum*.” Este es, en conjunto, el orden sacerdotal. Los tres niveles de sacerdocio constituyen en conjunto el *ordinatio* de la Iglesia Católica. De acuerdo con la tradición de la Iglesia, el rito por el cual se constituye el *ordo* es llamado *ordinatio* (*ordenación*). En la actualidad, el uso de la palabra *ordinatio* se reserva de modo exclusivo al “acto sacramental que incorpora al orden de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos y que va más

allá de una simple elección, designación, delegación o institución por la comunidad, pues confiere un don del Espíritu Santo que permite ejercer un ‘poder sagrado’ (*sacra potestas*) (cf. LG 10) que sólo puede venir de Cristo, a través de su Iglesia.”

El modo en que la cristiandad católica explica este ministerio se extiende y explicita en la historia, pero tiene su principal fundamento en la encomienda ministerial a los apóstoles por Jesús. En la época patrística surgieron dos tendencias por hacer una fundamentación del ministerio sacerdotal y su función en el gobierno de la Iglesia; luego, en la Edad Media, se profundiza la comprensión doctrinal de la eucaristía (εὐχαριστία), reafirmando la teología sobre el sacerdocio. La época de la Reforma constituyó la principal crítica intraeclesial a la naturaleza y función del orden. La contrarreforma no haría sino reafirmar la doctrina tradicional sobre los sacramentos, la Iglesia y las verdades de la fe. El sacramento del *orden* está, según la formulación del *Catecismo Romano* promulgado a propósito Concilio de Trento, entre los sacramentos necesarios para la subsistencia de la Iglesia (CR II, 1, 22,1-2). Esta necesidad le viene en función de su vínculo con la eucaristía y con los demás sacramentos. De acuerdo con este mismo *Catecismo* se confirma que el ministro, válidamente ordenado, es una persona que, al momento de celebrar, se constituye un *alter Christus* y participa en el único sacerdocio de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres:

“[24] Dios ha querido administrar los Sacramentos en su Iglesia por medio de hombres (I Cor. 4 1; Heb. 5 1.). [25] Y como éstos, en las funciones sagradas, no representan su persona, sino la de Cristo (I Cor. 3 6-7.), síguese que, ya sean éstos buenos o malos, mientras usen de la materia y forma que observó siempre la Iglesia Católica, y tengan la intención de hacer lo que hace la Iglesia en su administración, hacen y administran verdaderos sacramentos, y nada impide entonces la gracia sacramental sino el obstáculo que pueda poner el que recibe el sacramento.”

Para que este “deseo” de Dios pueda realizarse, según la doctrina católica, es el mismo Dios quien llama de en medio de su Iglesia a hombres, que al mismo modo que los apóstoles, constituyen propagadores de su mensaje y celebrantes de sus rituales. Este llamado es a un tiempo, según la expresión de Francisco Migoya (2000), gracia y misterio.

### 3.3.1. Vocación

La palabra vocación proviene de la voz latina *vocāre*, que significa llamado. La elección e institución de los apóstoles por parte de Jesús de modo libre. Él “llamó a los que él quiso” (Jn 15,16). Esta llamada fue una invitación a ciertos hombres para que dejándolo todo “le siguieran.”

La parte de la teología que estudia la “vocación” es la *Teología espiritual*. Manuel Belda (2006) identifica la noción de “vocación” al centro de la comprensión que la teología católica hace de la condición creatural de la persona. La vida y la existencia humana se entienden sólo como la llamada de Dios a la existencia. La vida constituye, el primer nivel de la vocación. Este nivel “vital” es el inicial y condición de posibilidad de los demás. La vocación es fundamentalmente a la santidad, a participar en la vida divina (Bernard, 2007).

La vocación correctamente entendida es una invitación de Dios para que todas las personas puedan unirse con Él. A pesar de su carácter universal, la vocación no exige un único modo de realización, sin embargo, hay modos de vida que por su propia naturaleza no pueden concluir en la unión con Dios. No cualquier estilo de vida puede conducir a las personas en su llamado a la santidad. Por eso, en muchos momentos, la Iglesia ha denunciado aquellos que, según su lectura de la realidad de Dios y del hombre, imposibilitan la unión con Dios y la auténtica plenificación de la persona. El magisterio de la Iglesia ha dado cuenta

de ello recientemente en la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. Uno de los modos específicos, reconocidos históricamente por la Iglesia, para vivir en camino a la santidad es el sacerdocio. Que constituye junto con el matrimonio y la vida consagrada, los modos clásicos, aunque no exclusivos en que puede constituirse el camino de santidad. La vocación de toda persona a la santidad es uno de los ejes que recientemente ha acentuado el magisterio del papa Francisco, pues su última exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (2018) tiene por tema central la santidad. La santidad como objeto y sentido de la existencia ha sido, desde los orígenes de la cristiandad, el eje fundamental de la existencia humana entendida desde el cristianismo (Ef 1,4), es decir, el modo de alcanzar la realización personal (Polo, 1996).

### 3.3.2. Respuesta

Si la vocación es una muestra de la iniciativa de Dios con respecto a la salvación de las personas y corresponde a la teología sobrenatural su comprensión, la respuesta cierra el acto iniciado por Dios. La respuesta que cada uno da a la invitación de Dios se da en un terreno humano, pues es cada persona, desde su realidad concreta que decide responder o no.

La forma tradicional de entender la respuesta es con la historia de Abraham que dejándolo todo fue en busca de las promesas de Dios. Por eso se le llama padre de la fe. Porque confió en el llamado, y en quien lo llamaba.

La respuesta sólo se puede entender en el marco de una antropología integral, de la que la psicología es sólo una parte. Con antropología designo el estudio o tratado de la realidad humana, no adopto el limitado enfoque de la antropología física, ni de la antropología cultural. Es el hombre desde todas sus determinaciones que elige responder.

### 3.3.3. Idoneidad

La Iglesia es el espacio donde el sacerdocio adquiere sentido, pues, su misión es acercar a los hombres a Dios. Por eso es la misma Iglesia (en todos sus niveles), en cuanto pueblo de Dios, quien establece si es que el aspirante posee las aptitudes necesarias para el ejercicio pastoral. La verificación de la idoneidad para el ministerio sacerdotal constituye una de las responsabilidades directas del obispo y del equipo formador del seminario.

### 3.4. La formación sacerdotal en México

Ha pasado mucho desde que la exigencia del Concilio de Trento se concretó y se construyeron seminarios para la formación de clérigos seculares (Leclercq, 1967). La publicación de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* en 2016 supone una actualización para toda la Iglesia católica en lo relativo a la formación sacerdotal, así como una clarificación y explicitación sobre los criterios de discernimiento personal e institucional sobre la idoneidad de un candidato a las órdenes sagradas. Con ello se trata de llevar a la formación sacerdotal el *aggiornamento* del que habló Juan XXIII en el Concilio Vaticano II (Lozano, 2018). Entendido como poner al día, el *aggiornamento* es una apuesta eclesial por actualizar su mensaje al mundo contemporáneo.

Ésta es la segunda actualización de la publicación que realizara la Congregación para la educación católica en 1970 con el mismo nombre. Desde la primera actualización que se realizó en 1985 han pasado más de 30 años. En este periodo se ha publicado la exhortación apostólica post-sinodal *Pastores Dabo Vobis* (1992) por el papa Juan Pablo II y la carta

apostólica *Ministorum institutio* (2013) de Benedicto XVI. La nueva edición de la *Ratio* incorpora la comprensión de una formación integral de cuatro dimensiones.

### **3.4.1. Tipos de formación sacerdotal en México**

Existen en México dos modos ordinarios de acceder a las órdenes sagradas. De los modos extraordinarios o irregulares no hablaremos, por ser éstos la excepción y no la norma. Los modos ordinarios implican un proceso formativo dentro de un seminario o dentro de una comunidad religiosa. Los sacerdotes diocesanos, es decir, aquellos sacerdotes que se forman para servir en una determinada diócesis –habitualmente de la que son originarios– se forman en un seminario. Por su parte, los sacerdotes religiosos y los que hacen una opción por la vida consagrada lo hacen en el contexto de una comunidad religiosa.

En ambos casos, debe notarse que la formación inicial (cuya duración va de los 6 a los 14 años) que se recibe en los seminarios o casas de formación es el requisito que se exige para que los candidatos reciban el orden sacerdotal. La formación no termina, en ningún caso, con la ordenación sacerdotal.

En los diversos casos, sean los seminarios, los institutos de vida consagrada, congregaciones u órdenes religiosas, la Iglesia comprende que la vocación es una manifestación de la presencia de Dios en la vida de la Iglesia. Toda vocación tiene una dimensión eclesial, por esa razón, la Iglesia tiene por tarea el cuidado y valoración de la vocación para que puedan “florecer y madurar” (*Ratio*, 11). Reconociendo las variaciones de la existencia humana en las que la vocación puede manifestarse, la Iglesia ha tenido a bien pensar y acompañar los procesos en función de la etapa en que se vivan.

De acuerdo con el documento conclusivo, elaborado por la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM, 2011, n.1-3), de las Normas Básicas para la Formación Sacerdotal en México el seminario es un espacio que, al modo de la comunidad apostólica en torno a Jesús, promueve y posibilita la configuración personal con Cristo.

### **3.4.2. Etapas de la formación**

La clasificación, que hemos indicado anteriormente, nos ha permitido agrupar en dos grandes categorías los modos de formar sacerdotes. Esta clasificación puede enunciarse en la dicotomía: diocesano-religioso. Sin embargo, a la hora de pensar las etapas de la formación, esta clasificación se revela, reductiva y apenas esquemática, pues existen muchas variaciones y particularidades entre los procesos formativos de cada seminario, instituto, congregación y orden.

Por supuesto que la atención psicológica que se dirige a una población de religiosos, del mismo modo que con cualquier otra población, debe partir de la realidad personal (en sus tres niveles: física, psíquica y ontológica), familiar, institucional, social y cultural (Cencini y Manenti, 2010). Es fundamental que el psicólogo comprenda la realidad institucional concreta en la que se forman sus usuarios, puesto que, este proceso de formación tiene una larga duración. De modo que, lo que se exige de ellos, varía, según la etapa en que se encuentren.

El siguiente esquema ilustra, de un modo muy general, las etapas principales de la formación en los Seminarios Diocesanos y en las casas de formación de religiosos. Reitero

la importancia de que este esquema se compare con el itinerario de la formación inicial que cada institución tenga.

Tabla 1. Síntesis de las etapas de formación sacerdotal

SEMINARIO DIOCESANO	CONGREGACIÓN/ORDEN RELIGIOSA
<p style="text-align: center;"><b>I. ETAPA DE ORIENTACIÓN VOCACIONAL</b></p> <p>A menudo existe, en todas las instituciones formativas, una primera etapa preliminar de acompañamiento vocacional en el que se exploran las motivaciones que llevan al candidato a identificar y clarificar el, supuesto, llamado vocacional. Se exploran las exigencias de asumir ese camino. Así como explorar los orígenes y motivaciones para desear para sí el estilo de vida sacerdotal. En las órdenes religiosas se le denomina aspirantado, en los seminarios se les conoce como etapa en el COV (Centro de Orientación Vocacional).</p>	
<p style="text-align: center;"><b>I. ETAPA PROPEDEÚTICA</b></p> <p>(Comúnmente adopta el nombre de: Curso Introductorio o etapa de discernimiento vocacional)</p> <p>Se trata de la etapa de discernimiento inicial en la que el joven se aproxima a la realidad formativa del seminario. Conoce, por medio de la inserción, la vida a la que aspira y discierne su propia realidad confrontado por lo que la Iglesia espera de él, su disposición y apertura a responder al llamado. Profundiza en el conocimiento de sí mismo (pues esto es básico para poder emitir una respuesta) y en la experiencia de ser cristiano (según la enseñanza de la Iglesia). La integración entre fe y vida se da en el contexto de la experiencia de vida en comunidad.</p>	<p style="text-align: center;"><b>I. POSTULANTADO</b></p> <p>Es una etapa dedicada a la revisión de la experiencia de Dios y al fortalecimiento de su vida cristiana, en la concreción de la existencia personal del que ha ingresado a la comunidad. (En algunas congregaciones, la etapa del postulante no existe, de modo que la esfera de lo religioso también se explora en el pre noviciado).</p> <p style="text-align: center;"><b>II. PRENOVICIADO</b></p> <p>Es una etapa dedicada al conocimiento de sí mismo, pues, los descubrimientos que haga definirán la ruta para alcanzar, eventual y progresivamente, la madurez personal a partir de la confrontación con el otro, a partir de la vida en común. Al mismo tiempo, constituye un espacio para el discernimiento vocacional.</p>

	<p style="text-align: center;"><b>III. NOVICIADO</b></p> <p>El noviciado es una etapa, que al menos debe durar un año, en la que el formando hace su ingreso formal en el instituto tiene la finalidad de que los novicios conozcan mejor y más claramente la vocación divina al modo del instituto en el que se insertan.</p>
<p style="text-align: center;"><b>II. ETAPA FILOSÓFICA</b> (Etapa discipular)</p> <p>La palabra discipular significa según su origen bíblico (Mc 3,14), una invitación de Jesús a que se viva cerca de Él. El discípulo es el que está cerca de él. En esta etapa, que no puede durar menos de 2 años, se espera que el seminarista pueda trabajar los aspectos necesarios para alcanzar la madurez humana (física, psico-afectiva y social) de modo que esté preparado para iniciar, si es que decide continuar la formación sacerdotal, a la etapa de configuración en la etapa teológica.</p> <p>La madurez humana deberá reflejarse en un estilo de vida equilibrado y será alcanzada por la experiencia de vida comunitaria, la dirección espiritual, el acompañamiento de los formadores, el deporte y, en algunos casos, el acompañamiento psicológico.</p> <p style="text-align: center;"><b>III. ETAPA INTERMEDIA</b> (Etapa de confrontación o de discernimiento presbiteral)</p> <p>En ocasiones, como en el caso del Seminario Conciliar de México, después de la etapa de formación filosófica, existe, en algunos seminarios, una etapa en la que la formación se realiza estando fuera del seminario en un proceso de confrontación de la identidad y de la vocación. En otros casos esta etapa se enfoca en la vivencia de un año de experiencia pastoral en el acompañamiento de grupos y en el conocimiento de la realidad parroquial.</p>	<p style="text-align: center;"><b>I. ETAPA FILOSÓFICA</b></p> <p>A diferencia de los seminaristas diocesanos, los religiosos no estructuran su formación según los estudios que afrontan, pues, los realizan en las etapas del pre-noviciado o después del noviciado.</p> <p style="text-align: center;"><b>IV. VOTOS TEMPORALES</b></p> <p>Los votos son promesas y compromisos que se asumen primero de forma temporal y, luego, de forma permanente. Las promesas son: castidad, obediencia y pobreza. En algunos casos se renuevan cada año y en otros, al menos 2 veces antes de la profesión perpetua.</p>

<p>V. ETAPA TEOLÓGICA (Etapa de configuración)</p> <p>La palabra “configuración” designa el proceso mediante el cual el seminarista hace suyos (teórica y existencialmente) los elementos centrales de la identidad de Jesús. Sobre la base de la madurez humana, se invita al seminarista a la vivencia auténtica de las virtudes cardinales y teologales, así como de los consejos evangélicos. Se realiza la entrega de ministerios laicales como preparación a la ordenación sacerdotal.</p>	<p>V. ETAPA TEOLÓGICA</p> <p>Se adopta el estudio de la teología como preparación para la profesión perpetua. Así que, progresivamente, se asimila la formación intelectual a la propia vida moral y vocacional.</p> <p>VI. VOTOS PERPÉTUOS</p> <p>La adopción solemne de los votos y la incorporación a la vida de la comunidad congregación de modo definitivo.</p>
<p>(IV y VIII) DIACONADO TRANSITORIO</p> <p>En esta etapa se ingresa al primer nivel del orden sacerdotal como preparación para el presbiterado, asumiendo las responsabilidades de un pastor y realizando un discernimiento final sobre la autenticidad de su vocación y la pureza de sus intenciones.</p>	
<p>ORDENACIÓN SACERDOTAL</p> <p>En la que, por la imposición de las manos del Obispo, se accede al orden de los presbíteros. Imprimiendo en el ordenado un carácter sacramental, sellando de un modo especial la unión con Cristo Sumo y Eterno sacerdote.</p>	

En la actualidad existen distintos organismos dentro de la Iglesia cuya responsabilidad es, precisamente, dedicarse a la formación de sacerdotes. La vida consagrada nace en tres diversos momentos de la historia de la Iglesia. La elección de obispos, presbíteros y diáconos constituyó, desde los primeros momentos de la historia de la Iglesia, un aspecto importante dentro de la vida de la misma comunidad. El monacato, con San Benito de Nursia y Santa Escolástica, se desarrolló como una alternativa de seguimiento de Jesús en el que, por medio de la contemplación, la oración y el trabajo de cada día, se configuraba un estilo de vida

congruente con la exigencia evangélica. Se configuró una espiritualidad *in fuga mundo*, es decir, que espera una mayor transformación del sujeto a partir de su huida de las vicisitudes propias del mundo.

En la alta Edad Media, sobre todo a partir del gran poder económico, social y político de la Iglesia, el clero experimentó una decadencia espiritual dada una cierta pérdida de sentido. Luego, eventualmente, para resarcir este problema, muchos hombres y mujeres de Iglesia iniciaron un proceso de santidad personal y radical, generando que otros los siguieran. De este modo se comenzaron a organizar en comunidades que, bajo un carisma determinado, compartían su vida personal en un estilo radical del seguimiento del camino de la fe.

Eventualmente, en ese clima de renovación un hombre, sediento de transformación, pero resistente a buscar un cambio *ad intra*, intentó cambiar la estructura externa. El joven fraile agustino comenzó un movimiento cismático eclesial. La Iglesia contestó afirmando la doctrina tradicional, reforzando sus instituciones y fortaleciendo el papel de la estructura jerárquica eclesial. Con la contrarreforma surgió una fortificación del papado, un proyecto de reforzamiento del clero y de la formación sacerdotal por medio de la creación de los seminarios. Luego, en la época moderna estos dos modos se consolidaron de modo mutuo y su influencia recíproca se extendió por toda la cristiandad (Tagliafico, 2011). La *Pastores Dabo Vobis* 18, nos da cuenta de la identidad del presbítero como un agente de comunión:

“Además, precisamente porque dentro de la Iglesia es el hombre de la comunión, el presbítero debe ser, en su relación con todos los hombres, el hombre de la misión y del diálogo. Enraizado profundamente en la verdad y en la caridad de Cristo, y animado por el deseo y el mandato de anunciar a todos su salvación, está llamado a establecer con todos los hombres relaciones de fraternidad, de servicio, de búsqueda común de la verdad, de promoción de la justicia y la paz. En primer lugar con los hermanos de las otras Iglesias y confesiones cristianas; pero también con los fieles de las otras religiones; con los hombres de buena voluntad, de manera especial

con los pobres y los más débiles, y con todos aquellos que buscan, aun sin saberlo ni decirlo, la verdad y la salvación de Cristo, según las palabras de Jesús, que dijo: «No necesitan médico los que están sanos, sino los que están enfermos; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2, 17). Hoy, en particular, la tarea pastoral prioritaria de la nueva evangelización, que atañe a todo el Pueblo de Dios y pide un nuevo ardor, nuevos métodos y una nueva expresión para el anuncio y el testimonio del Evangelio, exige sacerdotes radical e integralmente inmersos en el misterio de Cristo y capaces de realizar un nuevo estilo de vida pastoral, marcado por la profunda comunión con el Papa, con los Obispos y entre sí, y por una colaboración fecunda con los fieles laicos, en el respeto y la promoción de los diversos cometidos, carismas y ministerios dentro de la comunidad eclesial.”

### 3.4.3. Dimensiones de la formación sacerdotal.

En la actualidad existe en la literatura eclesial una constante de identificar ciertas áreas que deben ser abarcadas de modo concreto por la formación a la vida consagrada y al sacerdocio. Estas áreas han sido enunciadas por la *Pastores Dabo Vobis* (1992), ratificadas en las *Normas Básicas para la Formación Sacerdotal* (2012) y, más recientemente, en la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (2016).

Las áreas son la humana, intelectual, espiritualidad y pastoral. Esta división no es exacta, puesto que todo hombre es una realidad unitaria, pero, le permite a la Iglesia enfocar ciertos aspectos de la persona.

Para el caso de México, los perfiles de ingreso y egreso han sido desarrollados por la Comisión Episcopal para Vocaciones y Ministerios (CEVyM) y por la Dimensión de Seminarios (OSMEX) en el documento de la Normas Básicas y Ordenamiento Básico de los Estudios para la Formación Sacerdotal en México (anexo 1).

#### 3.4.3.1. Humana

“Sin una adecuada formación humana, toda la formación sacerdotal estaría privada de su fundamento necesario” (*Pastores Dabo Vobis* 43). Con la palabra “humana” se designa, en los documentos sobre la formación sacerdotal, a los aspectos que tienen que ver con la madurez psico-sexual, emocional, de conocimiento de sí mismo, así como la relación interpersonal con hombres y mujeres, adolescentes y niños. De acuerdo con la *Ratio* (n.93), la dimensión humana se refiere, de modo claro, a la realidad concreta del candidato, esto es, a su personalidad y a su configuración histórica. Así, aunque las facultades cognoscitivas competen a la esfera humana y psicológica, se le identifica como una esfera enteramente distinta.

#### 3.4.3.2. Intelectual

El área denominada “intelectual” se refiere a las facultades cognoscitivas del candidato. Se espera, en primer lugar, que sea capaz de afrontar estudios universitarios en filosofía y teología (*Ratio* 116). De igual modo, se espera que posea una amplia cultura científica, artística, histórica y sociopolítica. Pues la comprensión de la realidad del mundo y del hombre (filosofía) así como del misterio del que da cuenta la revelación (teología), deben comunicarse en un tiempo y espacio concretos, esto es, según el lenguaje y las exigencias de la época. De no ser así, toda la formación intelectual sería estéril y profundamente deficiente.

#### 3.4.3.3. Espiritual

Se refiere con “espiritual” la esfera propia de la relación con Dios. En cuanto tal, se refiere al modo en que el candidato sostiene una vida de comunión con Dios. Esta comunión se ve reflejada en la relación con el prójimo. Pero dado que, según la clásica sentencia tomista, “la

gracia presupone la naturaleza” (Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.2, a 2 ad 1) la vida espiritual es un área en la que se vuelve evidente la insuficiencia de la madurez en el área humana. Los trabajos que exploran la psicología del acto religioso, casi exclusivos del ámbito psicoanalítico, son ilustrativos pues han mostrado que, en muchos casos, la religiosidad es una forma en la que la persona vive, sin resolver, sus propios conflictos psíquicos al disfrazarlos de fervor y piedad. Esta posición, en general negativa sobre la religión, heredada por Freud a muchos psicoanalistas se extiende aún en nuestros días. Es claro que para Freud la religión es, necesariamente, un rasgo de inmadurez (Black, 2010; Domínguez, 1992; Domínguez, 1991). Freud, y con él muchos de sus herederos, se nos presenta como un hombre “incapaz de considerar la idea de que las actitudes religiosas, al igual que los demás componentes de la psicología humana, pueden tener sus formas de expresión inmaduras, sus formas patológicas y también otras relativamente maduras” (Black, 2010, p.23). A este respecto, aunque profundamente interesantes, las conclusiones de Cencini (2014), Black (2010), Blass (2010), Rizzuto (2006) y Meissner (1984) sólo son indicativas del posible camino de una, auténtica, psicología de la religión. La transformación personal que se sigue de la experiencia de Dios constituye el núcleo del apartado que especifica esta dimensión formativa en la *Ratio* (n. 103). La “transformación del corazón” es, en otros términos, una transformación integral de la persona en orden a los valores propuestos por la Iglesia. Pero todas las actitudes que el candidato debe forjar como virtudes, suponen un trabajo de madurez personal y de opción por un estilo de vida comprometido y responsable. Pues la vida cristiana, aún con la exigencia del celibato para clérigos y religiosos, no es una mutilación de la existencia, sino un modo de plenificación existencial. Esta plenitud es inalcanzable sin la base humana debidamente conquistada.

#### 3.4.3.4. Pastoral

La esfera operativa de toda la formación en la pastoral. Entiéndase pastoral como el ejercicio, eminentemente, aunque no exclusivamente, sacerdotal de acompañar y conducir al pueblo de Dios a la comunión con su Creador. La Ratio (n. 119) señala su importancia al decir que dado “que la finalidad del Seminario es la de preparar a los seminaristas para ser pastores a imagen de Cristo, la formación sacerdotal debe estar impregnada de un espíritu pastoral.” El ejercicio de la caridad, supone conquistada una libertad interior desde la que se sostiene el apostolado como servicio y no como una carga. La formación pastoral debe ser dialógica y colaborativa con todos los agentes. El terreno pastoral es dónde se evidencia la solidez de los demás aspectos de la formación.

## PARTE II

EL PSICÓLOGO Y SU PARTICIPACIÓN EN  
LOS PROCESOS DE FORMACIÓN SACERDOTAL.



## II. PSICOLOGÍA EN EL SEMINARIO

(Introducción a la Parte II de la tesis)

La *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (n.189), confirma lo dicho por la Congregación para la Educación Católica (2011, n.11), cuando afirma que: “La Iglesia tiene el derecho de verificar, también con el recurso de la ciencia médica y psicológica, la idoneidad de los futuros presbíteros.”

El Concilio Vaticano II, cuyos efectos aún no son suficientemente claros, propuso mantener intacta los contenidos de la tradición de la Iglesia y modificar la forma de presentarlos al mundo contemporáneo. El mundo del siglo XX, profundamente marcado por la guerra, se transformaba como nunca antes lo había hecho. El papel de Iglesia no podía hacer frente a todos los cambios sin transformarse a sí misma. Esta visión dialógica, pero firme, ha caracterizado a la Iglesia del siglo XX. Los mismos documentos del Concilio recuperan aspectos propios de las ciencias sociales. Así, eventualmente, se encontró la necesidad de dialogar e introducir la psicología a la vida eclesial.

Frente a la cantidad de escándalos sexuales, no todos ellos auténticos, se ha aparecido frente a nosotros, de un modo lamentable, la humanidad implícita a los ministros de la estructura eclesiástica. No es un hecho desconocido que a partir de una serie de imputaciones de “silencio encubridor”, que de ser cierto reflejaría una profunda contradicción al interior de la Iglesia, se han revelado casos de perversión sexual que escandalizan a la sociedad y a la feligresía. Como respuesta institucional, la Iglesia, ha enfatizado la distinción de responsabilidades civiles y eclesiásticas, exhortando a las víctimas a la denuncia y a seguir los procesos legales correspondientes, anunciando de este modo su política de cero tolerancia al respecto; baste como ejemplo citar el encuentro del Papa Benedicto XVI con la prensa

apropósito de su viaje al Reino Unido (16 de Septiembre de 2010) encuentro en el que responde a la pregunta por el restablecimiento de la confianza en la Iglesia mermada por los escándalos de abuso sexual:

“Ante todo debo decir que estas revelaciones han sido para mí un impacto, no sólo una gran tristeza. Es difícil entender cómo ha sido posible esta perversión del ministerio sacerdotal. El sacerdote, en el momento de la ordenación, preparado durante años para ese instante, dice «sí» a Cristo para hacerse su voz, su boca, su mano, y servir con toda la existencia, a fin de que el buen Pastor, que ama y ayuda y guía hacia la verdad, esté presente en el mundo. Es difícil de comprender cómo un hombre que ha hecho y dicho esto puede caer después en tal perversión. Es una enorme tristeza, tristeza también porque la autoridad de la Iglesia no ha sido suficientemente vigilante ni veloz, decidida en la adopción de las medidas necesarias. Por todo ello estamos en un momento de penitencia, de humildad y de renovada sinceridad. Como escribí a los obispos irlandeses, me parece que ahora debemos llevar a cabo un tiempo de penitencia, un tiempo de humildad y renovar y volver a aprender con absoluta sinceridad. En cuanto a las víctimas, diría que son importantes tres cosas. El primer interés son las víctimas: ¿cómo podemos reparar? ¿Qué podemos hacer para ayudar a estas personas a superar este trauma, a reencontrar la vida, a reencontrar también la confianza en el mensaje de Cristo? Solicitud, compromiso por las víctimas, es la prioridad, con ayuda material, psicológica, espiritual. Segundo: el problema de las personas culpables. La pena justa es excluir las de toda posibilidad de acceso a los jóvenes, porque sabemos que se trata de una enfermedad y la voluntad libre no funciona donde existe esta enfermedad. Por lo tanto, debemos proteger a estas personas de sí mismas y encontrar el modo de ayudarlas y de apartarlas de todo acceso a los jóvenes. El tercer punto es la prevención en la educación, en la elección de los candidatos al sacerdocio: estar tan atentos que, hasta donde es humanamente posible, se excluyan futuros casos. Y desearía en este momento agradecer igualmente al Episcopado británico su atención, su colaboración, tanto con la Sede de Pedro como con las instancias públicas. En la atención hacia las víctimas y el derecho me parece que el Episcopado británico ha hecho y hace un gran trabajo, y por ello le estoy muy agradecido.”

El examen sobre el abuso sexual en la Iglesia y las acusaciones de encubrimiento, no son el tema de nuestra tesis, pero resaltan aquél que sí lo es: el proceso formativo de los candidatos al sacerdocio, pues estos acontecimientos evidencian las carencias emocionales, afectivas y

conductuales de los ministros. La formación exige una mirada más amplia pues no se reduce a la sexualidad, ni la sexualidad del clero a los casos de abuso sexual.

En este sentido, la toma “oficial” de posición de parte de la Iglesia se ha refrendado en el interés por estudiar las condiciones psicológicas en que se configuran estos, por demás lamentables, ejemplos de perversidad sexual. Pero no limitándose a ello, sino que, en congruencia consigo misma, extendiéndose a una comprensión global de la persona.



## 4. LA PSICOLOGÍA ¿CIENCIA DE LA RELIGIÓN?

“El que la religión sea necesariamente algo bueno no es uno de los supuestos de los estudios de religión. La religión puede ser también diabólica o alienante. La crítica radical de la religión pertenece esencialmente a los estudios sobre religión. Esto puede ser percibido con frecuencia, con razón o sin ella, como una amenaza a más de una organización religiosa.”

Raimon Panikkar, *La religión, el mundo y el cuerpo*.

Pensar la psicología en tanto ciencia de la religión supone pensar en la psicología en cuanto tal, esto nos sitúa en los siglos XIX y XX. Implica pensar las tradiciones filosóficas de finales del siglo XIX y del XX, así como la relación entre filosofía y ciencia. Esto, si la “psicología” que estamos pensando es en el proyecto de una ciencia, que, emulando los métodos de la física moderna, anheló incorporarse al grupo de las ciencias positivistas, renunciando a su nexo con la metafísica y, por ende, con la filosofía.

Que la psicología sea un producto de la modernidad no significa que su historia comience en el siglo XIX. Si miramos con cuidado la historia de la filosofía es posible identificar una serie de momentos clave en el desarrollo de una “psicología” entendida como tratado sobre el alma. La palabra "psicología" en su significado original designaba. “Aristóteles, que fue el primero en realizar una clasificación de la ciencia y en exponer sus diversas y separadas ramas en distintos ensayos, tituló uno de sus trabajos *Περὶ Ψυχῆς*. Entiende por "alma" la naturaleza, o como prefirió expresarlo, el acto primero, la perfección fundamental de un ser viviente” (Brentano, 2009, p.2).

En este sentido, hablar de psicología antes del siglo XIX es complicado por tres motivos. En primer lugar, porque, hasta el siglo XVI, no existía un término que designara una ciencia independiente de la filosofía, término que se popularizó hasta el siglo XIX. En segundo lugar, porque no fue sino hasta el siglo XIX, cuando se lograría una institucionalización de la psicología como ciencia independiente de la filosofía, el símbolo histórico de tal separación se encuentra en la fundación y apertura del primer laboratorio formal de psicología experimental en el mundo por W. Wundt en Leipzig en 1879 (Boring, 2010). Y, en tercer lugar, porque no se puede hablar de la psicología antigua o medieval sin remitir a la historia de la filosofía, a pesar de que en estos periodos existe una gran producción del conocimiento, que bien podríamos hoy clasificar como psicológico.

Este proyecto de una ciencia de lo psíquico que accediera, al modo de las ciencias naturales, al conocimiento de su objeto por la vía de la experimentación, hace de la psicología una *ciencia* joven. No así su tema de investigación, pues, la psicología en un sentido más genérico es, como dice Husserl en la introducción a sus *Lecciones sobre psicología fenomenológica*, junto con la ética, la lógica, la teoría política y la metafísica, una de las ciencias más antiguas (Husserl, 1965). La diversidad de perspectivas alcanzó rápidamente a la psicología naciente y, al modo de la humanidad disgregada por el lenguaje y la comprensión en el episodio de la torre de Babel (Génesis 11,1-9), entró en una continua y progresiva crisis de identidad y de sentido.

#### 4.1. Orígenes de la Psicología

“Históricamente, el estudio de la psicología comienza por la admiración que siente el hombre ante dos realidades que llaman poderosamente su atención: el mundo de los objetos materiales y su propia conciencia” (Moya, 1997, p. 1). La definición nominal de Psicología nos dice apenas algo sobre la significación de este término, pues, indica que se trata de una “ciencia” (λόγος) del “alma” (Ψυχή). Aunque el término se utiliza por primera vez en el siglo XVI, acuñado por Goclenius (1590), existen antecedentes en la tradición científico filosófica de la antigüedad griega. El *De anima* de Aristóteles es reconocido por ser el primer trabajo sistemático sobre la naturaleza del alma, sin embargo, es claro que existe una preocupación antropológica, que bien podríamos denominar psicológica, en la filosofía socrática y platónica, muchas veces menospreciada por su carácter poético. El *Fedón* y el *Fredro* son, de entre los *Diálogos* de Platón, los que tratan de un modo más profundo el problema de la estructura y la inmortalidad del alma.

En la concepción platónica del hombre, el alma se caracteriza, en primer lugar, por ser inmortal (*República* 103c, 10–107a, 1). Para Platón, como es posible examinar en distintos pasajes de los *Diálogos*, el alma (ψυχή) es un principio constitutivo del hombre en oposición al cuerpo (σῶμα), así, el dualismo psicológico en Platón, tiene como base el dualismo ontológico. Recordemos que en la filosofía platónica se diferencian los cuerpos y las formas. En un conocido pasaje del libro X *República* (596a) sostiene, en su discusión con Glaucón, que a la multiplicidad de individuos del mismo tipo (por ejemplo, del tipo “hombre”, “caballo”, “cedro”, etc.) corresponde una única Idea (ἰδέα) que enunciamos con el “nombre” de dicha especie; de modo que, ante la multiplicidad de hombres, habría que

afirmar –si seguimos la tesis platónica– la existencia objetiva de una única esencia común a todos ellos, en este caso del hombre, vale decir, lo esencial al hombre es su humanidad. Esto, según la nomenclatura medieval que enseña que a la pregunta por el *quid* (¿qué es?) de cada cosa, habrá que responder con la *quiddidad*, pues la definición enuncia la esencia (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, I, 6). Las ideas son las esencias objetivas que constituyen el auténtico aspecto sustancial de lo que es (τὸ ὄν), por ello es que, en la teoría del conocimiento de Platón, la idea es lo verdaderamente inteligible de la realidad, de su perfección individual se sigue su eternidad, inmutabilidad y su primacía ontológica respecto de los seres finitos. Platón coloca la realidad de las Ideas frente a la realidad corporal que, sometida a la contingencia, el devenir y la finitud, constituye sólo una imagen imperfecta de la forma. De esto se sigue, en la filosofía platónica, que la realidad sustancial del alma no es dependiente del cuerpo, pues el alma constituye el “principio automotor” del hombre (*Fedro*, 245c).

Esta autonomía del alma se expresa, entre otros lugares, en la conocida, y muchas veces sobre interpretada, pasaje del *Fedón* (82e, 2–83b, 5) en el que Sócrates –personaje que da voz a la filosofía platónica en los *Diálogos*– considera al cuerpo como una prisión (πηρουπά) del alma:

“Conocen, pues, los amantes del saber —dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se

recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí.”

En este texto, se constata lo dicho hasta ahora. En el ocaso de su vida –pues el *Fedón* narra la muerte de Sócrates– el filósofo señala que la filosofía es el camino para alcanzar las cosas como estas son realmente, a pesar de las dificultades que le presenta el cuerpo, puesto que la verdad nada tiene que ver con la sensibilidad. Por la dialéctica el hombre puede acceder a las realidades últimas, así, es capaz de comprender la realidad y actuar de un modo ético (Copleston, 2004). El heroísmo con que afronta la injusticia, por la que sus adversarios le condenan a morir, recuerda el aforismo con el que Sócrates responde a Polo en el *Gorgias* (469c) y testimonia el compromiso del filósofo que, anhelando la contemplación de la verdad, padece la injusticia con tal de alcanzar lo que está reservado para los que mueren siendo buenos (*Fedón* 63c):

“Polo — Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Sócrates — No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.”

El anhelo del filósofo, y en realidad de todo hombre, debería ser, según Platón, la superación de la tensión o contradicción que existe entre el alma y el cuerpo. Tras la muerte, el alma subsiste, ya no en el cuerpo sino en sí misma y se encuentra libre para elevarse a la contemplación de la verdad. El alma humana es estudiada con más detalle en el *Fedro*, a pesar de que su temática es la belleza, Platón recurre a la llamada “alegoría del carro alado” (246a-254e) para explicar la estructura del alma pues, según él, el hombre es en primer lugar un alma y sólo de modo posterior un compuesto alma-cuerpo. En esta alegoría Platón nos presenta a un auriga que conduce un carro tirado por dos caballos alados. El conductor representa la racionalidad, es decir, la parte del alma que tiene la tarea de guiarla a la verdad. El caballo dócil representa los impulsos positivos de la pasión humana, el indomable

representa las pasiones irracionales. Así, la vía que recorre la carroza, en cuanto se aproxima a la verdad, constituye un auténtico camino a la iluminación.

Aristóteles, en cambio, definirá, a lo largo de su obra, al hombre de dos formas principales; en primer lugar, encontramos la consagrada definición aristotélica de hombre como un ζῷον λόγον ἔχον, que la tradición latina ha traducido como *animal rationale* y que, con ésta se ha consagrado popularmente en la tradición filosófica la racionalidad como el aspecto distintivo o específico del hombre. Las definiciones de persona que encontramos en Boecio, Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto, irán, como veremos más adelante, en el sentido de la racionalidad. En segundo lugar, encontramos que el hombre en tanto agente de la esfera pública, es definido como un ζῷον πολιτικόν, es decir, un animal político (*Política* 1253a, 1-8). En esto hay que observar que, a pesar de la “popularidad” de la primera definición, la ordenación y subordinación que existe entre éstas en la filosofía aristotélica, siguiendo a Hannah Arendt (2016), es inversa. La definición es una enunciación que, exigida por el intelecto, permite alcanzar una comprensión de las cosas, no obstante, en la clarificación de las “definiciones” que sostienen la antropología aristotélica conviene atender algunas precisiones.

La frase “ζῷον λόγον ἔχον” no es, en realidad, una definición distinta, sino que se trata de la definición que Aristóteles atribuye al ζῷον πολιτικόν. Por eso, en la tradición se conserva la definición, más o menos modificada, sustituyendo el término aristotélico por otros, como sucedería, en el caso de los latinos, con la palabra persona. El problema es que la misma tradición latina, en este caso principalmente nos referimos a Séneca, pensó el término ζῷον πολιτικόν como otra definición de hombre en cuanto *animal socialis* debido a la estrecha relación semántica entre ambos. Nos dice Arendt (2016, p.41-42) que:

“La definición aristotélica del hombre como *zōon politikon* no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zōon logon ekhon* (‘ser vivo capaz de discurso’). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de ‘animal social’. Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el logos, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso. En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la *polis* —esclavos y bárbaros— era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos.”

Debe tenerse presente que esta definición se encuentra en libro primero de la *Política*. En este sentido, es necesario comprender que en la cosmovisión de los griegos cuando se crearon las ciudades-estado, el hombre recibía, además de su vida privada o individual, una segunda vida, su βίος πολιτικός. En este sentido es que debe entenderse la definición, pues el fin que persigue no es caracterizar al hombre en cuanto tal, sino, en cuanto ser político. Esto es más claro si observamos que en la historia griega el paso a la organización política implicó la superación y destrucción de las estructuras de agrupación basadas en el parentesco. Tomando esto en cuenta, es claro que en el momento en que Aristóteles define al hombre, entiéndase éste como una clase de “animal” (ζῷον), lo hace en cuanto éste es un ser político (πολιτικόν). Por ello es que puntualiza las dos actividades propias para acceder al βίος πολιτικός, a saber, la acción (πρᾶξις) y el discurso (λέξις). Así, “el hombre por su capacidad dialógica, por su necesidad vital y por su fuerza intelectual, es un ser que está destinado a cumplimentar el camino entre el simple vivir y el con-vivir, que es una manera de ser-con-otros, o dicho de otra forma, de completar su ser con los de otros que están junto a uno buscando la realización social e individual en la polis.” (Rus y Arenas, 2013, p.93).

Una ruta distinta, es (re)construir la antropología aristotélica, desde distintos argumentos ontológicos, biológicos y psicológicos. En el libro VII *Metafísica* Aristóteles se ocupa del tema de la entidad, dado que el hombre es un tipo de entidad, es posible extender los principios generales en tanto que valen para todas las entidades. La entidad es, según lo dicho ahí, “sujeto, pero no cualquier sujeto es entidad: ha de tratarse de un sujeto 1) separado (*chóristón*), es decir, dotado de subsistencia y 2) que sea un esto (*tóde ti*) algo esencialmente determinado” (Calvo, 1994, p.26).

Según lo anterior, el hombre es un viviente que se caracteriza por poseer un alma racional. En las primeras líneas del *De anima* (I, 1, 402a23-27), Aristóteles señala que: “Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —quiero decir, si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia.” Al comenzar con esta enumeración de las cuestiones que se propone estudiar no se pregunta por la existencia del alma, de modo que, para él, su existencia está presupuesta. Esta presuposición puede resultar extraña a nuestra mentalidad contemporánea, pero es posible comprender nuestra extrañeza a partir de las diferencias del clima intelectual de la Grecia clásica y el occidente actual. Las dos diferencias fundamentales consisten, por una parte, en que el alma adquirió, a partir del influjo del cristianismo, una connotación religiosa que no poseía; y, por otra parte, aún no existía la concepción cartesiana sobre la dualidad metafísica entre *res extensa* y *res cogitans*. Sin embargo, es cierto que en el pensamiento griego la noción de alma aparecía asociada con ciertas concepciones religiosas como el pitagorismo y las doctrinas de la transmigración. La cuestión del alma, en la filosofía de

Aristóteles, recibe un tratamiento estrictamente naturalista y sustancialmente ajeno de connotaciones religiosas. De modo que, para Aristóteles, la perspectiva de interpretación es la explicación del fenómeno de la vida. En el horizonte de las realidades naturales, se distinguen los seres vivos y los no-vivos, entre ellos se sitúa una barrera ontológica infranqueable (Artigas y Sanguineti, 1984). Existe “algo” que constituye la raíz de las actividades y funciones exclusivas de los vivientes, es lo que se llama ψυχή (alma). El alma humana es el principio de vida de la persona, regulando la coherencia y armonía de las funciones vitales, de modo que no se reduce al conjunto de ellas, el alma, una vez mostrada su irreductibilidad a una mera función, se nos presenta como el *acto primero* del viviente, por el que el ente recibe una especificación vital. Las funciones vitales constituyen las facultades del alma o *actos segundos* del alma. El alma humana se caracteriza por tener operaciones racionales superiores a los demás vivientes, es capaz de operar intelectualmente o apetitivamente, siendo, el νοῦς (entendimiento) y la voluntad (ὄρεξις) sus potencias operativas superiores.

Estas dos posiciones frente a la realidad –de algún modo– definirían los enfrentamientos, cada vez más sofisticados, que se producirán en el campo de las ideas; por supuesto, no es posible reducir, sin más, la historia de las ideas psicológicas a las posturas de Platón y Aristóteles, sin embargo, la comprensión de éstas posturas nos permite identificar, como hiciera Rafael Sanzio en *La escuela de Atenas*, las dos grandes tendencias que se enfrentarán en la historia del pensamiento.

La psicología en la Grecia post-aristotélica estuvo representada por los estoicos que aportaron las nociones de instinto y de conciencia. Plotino, por su parte, “estableció la

psicología como una ciencia de la experiencia basada en la introspección descrita sin referencia a los procesos fisiológicos.” (Moya, 1997, p.7).

En el mundo patristico y medieval, se da una reinterpretación y profundización de la filosofía y la ciencia clásica, desde el acontecimiento. De entre el gran número de pensadores cristianos se distinguen, por su importancia, San Agustín, Boecio, Santo Tomás y Duns Scoto.

En san Agustín, el gran maestro de la cristiandad en la antigüedad, en relación analógica con el misterio de la Trinidad (*De Trinitate*, VIII, 5,8) las facultades del alma son tres; incorporando la memoria al entendimiento y a la voluntad para acentuar la semejanza del hombre con Dios, que, como hemos dicho, es trinitario para el catolicismo. Otro aspecto es relevante de la psicología de Agustín pues, siguiendo en esto a Platón, considera que el auténtico conocimiento de sí sólo es asequible por la vía de la introspección, pues como él mismo enuncia, la verdad se encuentra en el interior del hombre: “*Noli foras ire in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas*” (*De vera religion*, XXXIX, 72). Finalmente, la evidencia apodíctica de la existencia del yo (*De Trinitate*, XIV, 5, 7,), de la que se sirven tanto Descartes como Husserl, es indudablemente una conquista de la filosofía agustiniana cuando afirma que: “*si enim fallor, sum*” (*De civitate Dei*, XI, 26).

En Boecio encontramos al último de los latinos y al primero de los escolásticos, esto es claro si vemos cómo su pensamiento nos presenta una gran síntesis del aristotelismo y del platonismo, aunque en menor medida. Por Boecio llegó una traducción del *Organon* de Aristóteles a los escolásticos. Su definición de persona, esbozada en su *Tratado sobre la persona y las dos naturalezas del Cristo (Contra Eutiques y Nestorio, 6)*, como “*naturae rationalis individua substantia*” (sustancia individual de naturaleza racional). Santo Tomás

de Aquino asume esta definición, y según él, la persona es la unidad sustancial de materia prima y alma, de modo que excluye todo dualismo.

Los trabajos de los escolásticos, Roger Bacon, Juan Duns Scoto y Guillermo de Ockham, dieron paso a la racionalidad científica de la modernidad, con su anhelo de certeza, comprendieron la racionalidad matemática como auténtica inteligibilidad de la realidad. Con ello iniciaba un movimiento de sustitución de la metafísica por la epistemología, en tanto filosofía primera. Ya en el siglo XVI, se dieron los primeros intentos de aplicar a la psicología los métodos empíricos. Juan Vives sostiene, en su *De Anima et Vita*, que la investigación psicológica debe atender, en primer lugar, la manifestación del alma, no su esencia. Con el advenimiento del racionalismo, representado principalmente por Descartes, se desarrolló un cierto mecanicismo que pensaba el universo como una gran máquina. Llevado al problema del hombre, Descartes sostiene que existe una influencia recíproca entre cuerpo y alma. Así, sostenía un cierto interaccionismo entre las dos sustancias constitutivas del hombre, articuladas en el cerebro por las redes nerviosas (Moya, 1997, p.13-14). A la confianza en la razón, propia de la época, se adhirió (en el siglo XVII) una cierta idea materialista del mundo, produciendo un nuevo movimiento, el empirismo. Locke, señalaba que el hombre era un ser desprovisto de ideas y que la experiencia imprimía y configuraba las ideas que poseía la mente. En el siglo XVIII surgió, como consecuencia del empirismo, el asociacionismo británico con Thomas Reid y J. Mill. En la Ilustración, con Kant, se daría una síntesis entre racionalismo y empirismo, descalificando la posibilidad de la metafísica. Como respuesta, el romanticismo, que adoptó el nombre de Idealismo en el terreno filosófico, priorizó la irracionalidad y la afectividad frente a la tiranía de la razón ilustrada. La realización del ideal de la ilustración, el positivismo, se propuso rebatir las tesis románticas. Luego, advinieron el

irracionalismo, el vitalismo y el misticismo. Aparecieron, a inicios del siglo XX, dos movimientos que pretendían situarse como proyectos rigurosos de fundamentación del conocimiento: la fenomenología y el positivismo lógico. Finalmente, en la posmodernidad, la humanidad, cansada de este enfrentamiento y desgastada por la crisis de sentido, se consagró al relativismo.

Los influjos de la filosofía del siglo XX, ya no alcanzaron a la psicología por un motivo histórico, a saber, que fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando, bajo la inspiración anti-romántica del positivismo, se da la legendaria separación entre psicología y filosofía (Mueller, 2010; Boring, 2010). Con ésta, la psicología nacía como ciencia moderna (Beloff, 1979). Su historia, sin embargo, no nacía con ella. Los conceptos, métodos, influencias, estilos y, sobretudo, su visión del mundo le venían heredadas de una cierta tradición. Así, los métodos introspectivos, no nacieron como un invento de W. Wundt; tampoco eran novedad el materialismo y asociacionismo implícito en la psicología rusa; las grandes cartas de presentación del conductismo: el método científico, el naturalismo o la importancia de la experiencia en el aprendizaje, la constitución de patrones regulares de comportamiento con base en la repetición (*habitus*), no eran ninguna novedad. El deseo, el instinto y la sexualidad, tan desarrollados en el psicoanálisis, también encuentran antecedentes en la historia. Tampoco la actitud del humanismo psicológico frente a la persona, su consideración empática del otro y su subjetivismo son originales. La relación entre el cuerpo y el comportamiento, la unidad de la persona, el temperamento, la virtud, el conocimiento, el autodomínio, el conocimiento de sí mismo, la modificación del comportamiento, los sistemas de refuerzo, el evolucionismo, son temas que se encuentran ampliamente desarrollados en la historia de las ideas.

Muchos psicólogos y escuelas en psicología, asumen ciertos presupuestos filosóficos: ontológicos, epistemológicos y antropológicos con ligereza, esto deberá ser examinado con detalle, pues, si bien la ciencia psicológica no puede, simplemente, volver al cobijo maternal de la filosofía, sí que deben existir relaciones de fundamentación entre la psicología y la filosofía. Evitando entrar en un auténtico diálogo, nos hallamos ante una diversidad de escuelas, teorías, metodologías, técnicas e ideas que ostentan el título de psicológicas. El problema es que, al día de hoy, la especificación de lo propiamente psicológico es difícil, por no decir imposible. Imposible en tanto no se reconozca que existe a) una falla de origen por su torpe separación de la filosofía, en consecuencia, b) existe una necesidad de revisar los presupuestos filosóficos de la psicología, dicho de otro modo, es necesario que el mítico y legendario paso que la psicología dio en el siglo XIX, sobre todo con los trabajos de Fechner, Helmholtz y Wundt (Bernard, 1977) transitando de la filosofía a la ciencia, sea puesto en revisión, si es que se pretende una comprensión más auténtica y crítica respecto a la autenticidad y legitimidad de esta ciencia, por lo que es indispensable c) reconocer que la psicología, tal como la conocemos actualmente, se encuentra limitada, siéndole necesarias la re-fundación y unificación de sus saberes sobre una filosofía rigurosamente desarrollada (Vargas, 2018).

## 4.2. La psicología ¿ideología o ciencia?

El apartado anterior puede, por su densidad, parecer desarticulado dentro de la segunda parte de esta tesis, no obstante, debe ser entendido como el marco general en el que nos situamos para responder al problema planteado por nuestra tesis, a saber, el papel del psicólogo en los procesos de formación de sacerdotes. De ahí que su omisión sea imposible, pues para establecer el papel del psicólogo en cualquier ámbito profesional, se exige una cierta comprensión de la psicología misma. Así mismo, es necesario caracterizar lo “psicológico”, pero, es justo en esta caracterización, dónde hallamos el problema de unidad y especificidad de la psicología.

Como una consecuencia directa de la inexistente unidad interna de sus temas, métodos, objetivos, presupuestos y aplicaciones, podemos decir, sin mucha temeridad, que la psicología no existe. Existen una amplia variedad de saberes y disciplinas “psicológicas”, pero no una ciencia de lo psicológico; sino varias disciplinas de lo psicológico, algunas con pretensiones de ser ciencias naturales, otras de ciencias sociales; todas ellas con algo en común, la construcción social de lo humano y su humanidad, de su pensamiento, comunicación, creencias y afectos. En el fondo, “el problema que planteamos es cómo la psicología, que nos presenta sus cartas de naturalización científica desde hace más de un siglo, sigue discutiendo aún sobre su estatuto epistemológico; es decir, sobre su objeto y sus métodos, así como su unidad y especificidad con relación a las demás ciencias.” (Díaz, 2013). Irónicamente, la definición nominal de la psicología es, prácticamente, inservible, pues las corrientes actuales rechazan ser simplemente una ciencia de la consciencia (versión secularizada del  $\psi\upsilon\chi\eta$ ), en esto, no contamos al psicoanálisis, por poseer una cierta

especificidad frente a la psicología y que lo constituye con cierta independencia de ésta. De modo que, la psicología se quedó, sin sustentos y sin objeto de estudio. Flotando en la indefinición, se dirige desesperadamente a los objetos que aparecen frente a ella, en un desesperado intento de subsistir y producir conocimiento.

Esta lastimosa situación parece, sin embargo, no interesar demasiado a los psicólogos, pues no son frecuentes los esfuerzos de reconstrucción y unificación de la ciencia, de hecho, parece seguirse de este no interés, una cierta comodidad en este caos teórico-metodológico. Esto se evidencia en las palabras de Elis (1962, p.45) cuando declaró que “La psicología, dicho sea con franqueza, es prácticamente cualquier cosa que ustedes quieran que sea. En un último análisis, la psicología consiste en cualquiera de las definiciones que un autor, ustedes, yo o cualquier otro, deseen aplicarle.” Georges Canguilhem, ha acertado en el centro de la cuestión, cuando afirmó que:

“Para el psicólogo, la pregunta “¿Qué es la psicología?” parece ser más molesta que para el filósofo la pregunta “¿Qué es la filosofía?”. Porque a la filosofía la pregunta por su sentido y por su esencia la constituye más que lo que la define la respuesta a esta pregunta. El hecho de que la pregunta renazca incesantemente, a falta de respuesta satisfactoria, es, para quien quisiera poderse llamar filósofo, una razón de humildad, y no una causa de humillación. Pero para la psicología la pregunta por su esencia, o más modestamente, por su concepto, pone también en tela de juicio la existencia misma del psicólogo, en la medida en que no pudiendo contestar exactamente lo que él es, le queda muy difícil dar una respuesta sobre lo que hace. Él no puede entonces buscar sino en una eficacia, siempre discutible, la justificación de su importancia como especialista, importancia que a algunos no les desagradaría, en modo alguno, y que en el filósofo engendraría un complejo de inferioridad” (Canguilhem, 1998, p.7).

La pregunta se mueve de lo esencial a lo operativo. El psicólogo no es un tipo de persona que se caracteriza frente a otros, sino que es una persona capaz de producir los efectos deseados

en lo relativo a las acciones humanas. Pues, como vimos con Juan Vives, el alma no interesa en sí misma, sino sólo en función de sus manifestaciones y operaciones. Los conceptos “comportamiento” y “conducta” suelen constituir la especificidad de lo psicológico, y tienen en común que se trata, precisamente, de respuestas, efectos o manifestaciones de la esfera *psíquica* del sujeto. Así, lo común es decir que la psicología como disciplina académica y práctica profesional persigue el estudio de la conducta, el pensamiento y los sentimientos.

Esto no significa que el avance sea inexistente, de hecho, es posible ver intentos de fundamentación en la psicología actual. A más de 100 años de su nacimiento, comienzan a problematizarse de modo radical –aunque quizá no lo suficientemente radical– los fundamentos que están a la base de las escuelas psicológicas. Por ejemplo, en el contexto del conductismo encontramos una propuesta de revisión del modelo E-R, que permita superar el problema de la “caja negra”, por medio de un esclarecimiento, o más precisamente, de una reformulación del concepto de “conducta”:

“La concepción tradicional supone que la conducta está constituida por el movimiento visible de un ser vivo o de una de sus partes. Así, saltar una valla es una conducta, de la misma manera que presionar un botón o conducir un coche. Pero, ¿realizar un cálculo “mental”  $[(7 \times 8) - 6] \times 2 = ?$ ), ¿es una conducta? La respuesta tradicional es, naturalmente, no. La conducta será el anuncio del resultado (100), pero no el proceso “mental” que nos ha permitido encontrar este resultado. Desde esta óptica, la conducta es el último eslabón de un proceso iniciado, cierto, por un estímulo (la pregunta), pero cuya parte esencial se sitúa a nivel interno, “mental”. Si una escuela psicológica, como el conductismo, declara tener como único objeto de estudio la conducta, parece pues que se descalifica por sí misma, puesto que, en la medida en que no se interesa más que en el resultado, es decir, en el último eslabón de la cadena, niega la parte más importante, es decir, los procesos “mentales” que han supuestamente permitido enunciar esta respuesta y sin los cuales la respuesta jamás hubiese sido posible.” (Freixa, 2003, p. 597)

En este caso, el esfuerzo se encamina a reivindicar el concepto de “conducta” de modo que implique la superación de la dicotomía conductual-mental. Así, se alcanza una cierta alianza con los psicólogos cognitivos, pues el “error categorial” en el que se sitúa la dicotomía permite a dos “científicos” acercarse más en su estudio. En el fondo esta corrección categorial pretende hacer ver a los psicólogos cognitivos que pueden reivindicarse y permanecer en el auténtico modelo de psicología científica. No es más que un acto de proselitismo, ciertamente, bien desarrollado. Sin embargo, ni termina de unificarse la psicología conductual con la cognitiva, ni se integran con otras escuelas cuyas diferencias son más profundas.

Otros esfuerzos, dentro y fuera de éstas escuelas psicológicas se han realizado, sus alcances son, igualmente diversos. Este tipo trabajo es loable, pues refleja un espíritu crítico, pero debemos decir que aún es insuficiente pues no alcanza la unificación. Entre ellos encontramos, por ejemplo, en el campo del psicoanálisis, el intento de Fromm (1956), Jung (1949), Drewermann (1994, 1996, 2005), Domínguez (1991, 1992, 2000 y 2006), Allouch (2007) y Black (2010) de pensar las relaciones entre el psicoanálisis y la religión, la espiritualidad y la teología. También está el texto de Pommier (2010) en que apela a las neurociencias para demostrar el psicoanálisis.

La situación de orfandad en que la psicología se encuentra, la vuelve vulnerable a todo tipo de excesos, abusos e instrumentalizaciones. Sobre todo, la psicología puede ser utilizada como un instrumento de regulación por parte de los que ostentan el poder. En su libro *La psicología como ideología*, Ian Parker (2010) confirma el estado problemático, que hemos proporcionado de psicología, pues reconoce que la psicología se conoce más por su eficacia para “ayudar” a las personas que por lo que es. Parker encuentra en esto un problema,

pues toda ayuda va encaminada a un determinado lugar. Ese no es el problema, el problema es que la idea de felicidad, de adaptación y de valores está definida por el sistema socioeconómico que impera el orden social. En esa obra, Parker realiza una toma de posición crítica sobre el papel colaborativo de la psicología en el proceso de alienación de las personas y elabora una serie de postulados para superar esa función.

Si vemos el panorama hasta aquí trazado, parecería que hemos llegado al final del camino. Esto, en primer lugar, porque no existe la psicología, luego, es imposible delimitar de modo riguroso su objeto de estudio, las tareas que le son propias, así como los métodos y las técnicas que le competen desarrollar y aplicar. En este punto, a propósito de la inexistente unidad interna de la psicología, aparece ante nosotros el problema de la toma de posición. Elegir, optar por un camino implica rechazar otros en tanto que se juzga uno como más adecuado para los fines trazados. Lo cierto es que hay una necesidad de atención y un campo profesional (poco delimitado) para el psicólogo. No hacer nada hasta que la teoría quede estrictamente establecida, no es una opción. Pues la realización definitiva de la ciencia es, ciertamente, una tarea infinita (Husserl, 2013). Así que, sin dejar de reconocer la necesidad de construir una psicología unificada, rigurosamente fundamentada y coherentemente articulada, debemos conceder que la eficacia defina el modo de actuar del profesional en esta área. En la actualidad habría que decir, después de este breve examen, que la psicología no existe; existen diversas teorías y metodologías psicológicas. La pregunta de si es deseable, y acaso posible, la unificación de la psicología, deberá ser planteada en otro momento y espacio.

Por supuesto que, con eficacia no queremos indicar que el sentido de praxis profesional del psicólogo conduzca a la alienación progresiva de la sociedad a la que se

refiere Parker (2010). El seminarista o religioso que se prepara para la ordenación sacerdotal es una persona en el mismo sentido que los demás, sin embargo, la opción de vida por la que se inclina, le exige la adhesión a la fe de la iglesia, en el contexto de su concreción individual. Por eso el psicólogo debe ser capaz de reconocer los aspectos que configuran la *Weltanschauung* de aquél o aquellos que recurren a él, solicitando sus servicios profesionales, sea un formando (aquel que está en formación), sea una institución; bajo esta perspectiva de integración, que no es simple y llanamente “eclectica”, se impone la necesidad para el psicólogo de conocer las principales escuelas teóricas y metodológicas de la psicología, de modo que posea un conocimiento de las diferentes técnicas y procedimientos de intervención. Esto implica, al mismo tiempo, que posea un conocimiento amplio y profundo de los aspectos constitutivos de la cultura tanto popular como culta y que sea capaz de interpretar los aspectos importantes de la realidad individual y social. Lo anterior, supone un gran desafío formativo y disciplinar para la psicología y para el psicólogo. Pero una vez que cuenta con estos aspectos cubiertos, será capaz, a partir de la demanda del paciente y de la institución de planear, diseñar y seleccionar los recursos necesarios para su atención.

En el caso que nos ocupa es fundamental que el psicólogo comprenda el modo en que la Iglesia (organización y miembros) entiende (e interpreta la realidad humana) el mundo, la vida, la vocación y el sacerdocio porque será en esa realidad en que se insertara su intervención. No hace falta ejemplificar la cantidad de problemas que se le pueden generar a los usuarios, en este caso religiosos, o a la institución a partir de una toma de posición contraria a los valores que les son propios.

El riesgo de convertir a la psicología en un instrumento de propaganda ideológica y en un mecanismo de control es bidireccional. Nada, al menos a nivel científico, le da al

psicólogo el derecho de preferir una postura atea frente a una teísta. El hecho de que la ciencia, en el pasado, adoptara formas variadas del positivismo o del materialismo como soporte filosófico, no significa nada. Así, aunque en el discurso “científico” se afirmen cuestiones filosóficas y metafísicas, se debe proceder con cautela diferenciando ambos niveles. Existe una pluralidad de marcos filosóficos teístas y perfectamente racionales sobre los que se puede estructurar una psicología rigurosa.

De este modo tanto, el que adoctrina a los asistentes de una charla motivacional y les convence de que su felicidad consiste en generar dinero en tal o cual forma y los utiliza para satisfacer sus propios intereses; como el que, convencido de que la religión es el opio de los pueblos o cualquier idea análoga, trastorna la vida en una comunidad religiosa, tratando de obligar a sus miembros a optar por su interpretación de la realidad. En ambos casos se procede del mismo modo y es profundamente erróneo. Usar la bandera de la ciencia, de la objetividad o del progreso para justificar esto, no solo es equívoco, sino que es totalmente reprobable.

### **4.3. ¿Psicología de la religión?**

En el mismo lustro en que se dio el nacimiento de la psicología experimental, en la segunda mitad del siglo XIX, se originaba con los trabajos de Max Müller el estudio positivo de la religión. El camino a las ciencias religiosas contó con 3 eslabones previos, en primer lugar, la teología mística, luego la teología natural, finalmente la filosofía de la religión como antecedente inmediato anterior. El nacimiento de las ciencias de la religión, se caracterizó

por su talante positivista, su comprensión de la religión como producto cultural, la obsesión por alcanzar el origen del hecho religioso y el uso de esquemas predominantemente evolucionistas (Velasco, 2006).

Después de la mirada retrospectiva a los “orígenes” de la psicología es claro que, a pesar de las pretensiones de W. Wundt, la psicología no está separada de la filosofía, tal proyecto, parece imposible. Por lo tanto, las diversas “Psicologías de la Religión” que existen están influidas por la filosofía en la que se apoyan. De entre todas las partes de la filosofía la psicología está unida, de modo especial, a la metafísica, la gnoseología y la antropología.

Psicología y metafísica porque, el conocimiento científico supone una cierta intelección sobre el ser del mundo, sobre la existencia. La metafísica u ontología, piensa el modo en que las cosas son; sí como los diversos modos en que es posible existir. De este modo, cualquier psicología supone una metafísica, pues el sujeto mismo de la psicología que vive, percibe, siente, sueña, desea y se comporta es un ser en el mundo, es un *ente*. Según la clásica formulación aristotélica, la filosofía primera es la “ciencia del ente en cuanto ente” (Aristóteles, *Metafísica* IV, I, 1003a 20). Dado que el ser es el estrato más básico de la realidad, la metafísica suele ser llamada *Filosofía Primera*.

Toda psicología implica también una cierta gnoseología o teoría del conocimiento. El conocimiento reviste muchas modalidades, uno de ellos es el científico. En cuanto que la psicología tiene por tarea la producción de conocimientos sobre la esfera comportamental, emocional y cognitiva de la persona, está situada dentro del horizonte del conocer humano. La tarea crítica sobre el alcance, la validez y los límites del conocimiento, así como la posibilidad de alcanzar la verdad y de diferenciarla del error, constituye una tarea gnoseológica (Sanguineti, 2005).

Psicología y Antropología filosófica se relacionan quizá de un modo más evidente, puesto que existe una mayor cercanía entre sus objetos de estudio. La psicología del siglo XVI era la versión secularizada del tratado filosófico sobre el alma. Cuando se da la institucionalización de la psicología en el siglo XIX (Bernard, 1976), el término “psicología” fue heredado, por la moribunda doctrina metafísica sobre el alma, a la ciencia experimental del comportamiento. La diversificación y popularización del término “psicología” en el ámbito de las ciencias, suscitó en el terreno de la filosofía un cambio terminológico, las referencias a la psicología como reflexión filosófica sobre el hombre y los vivientes se le añadió el adjetivo “racional” para subrayar su carácter eminentemente filosófico, sin embargo, se adoptó, a partir de la obra *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler (1938), para esta reflexión el título de “Antropología Filosófica”. La ciencia del comportamiento humano, supone inequívocamente, una cierta idea o noción del hombre. Esa noción puede estar bien en el extremo la fundamentación teórica en una filosofía rigurosa y sistemática o sostenida en prejuicios e intuiciones no esclarecidas.

Toda psicología tiene, al menos, una cierta filosofía de fondo. La filosofía, sobre todo en la actualidad, no está unificada. La tarea de conferir unidad y un carácter sistemático a la filosofía ha sido proyectada, en la época actual, por la fenomenología trascendental. Su fundador, Edmund Husserl, se interesó en la inquietud cartesiana de rechazar todo conocimiento que no se haya fundamentado en la evidencia. La búsqueda de certeza retrotrae la mirada del mundo al yo. El yo, es la evidencia primordial y apodíctica de la filosofía (Husserl, 1986, p. 59). Este yo trascendental, que es el mismo que el yo que vive su vida, no aparece cerrado en sí mismo, sino que por sus actos se vincula intencionalmente con un mundo, se encuentra ante un horizonte (Walton, 2015). Esta filosofía reivindica para sí la

tarea original de la filosofía, alcanzar la certeza sobre la realidad para poder orientar la propia vida, y que filosofías como el positivismo han rechazado o reducido como en el materialismo dialéctico. Mientras la filosofía no alcance la unificación que le viene exigida por la realidad misma, no será capaz de suministrar las bases para una psicología, el proyecto, aunque apenas anunciado por Husserl, alcanzaría a re-fundar la ciencia empírica del alma.

Así, mientras la filosofía de la religión se dedica al esclarecimiento de la esencia de la religión. La fenomenología del acto religioso exploraría la correlación intencional entre el yo y lo sagrado, lo divino o Dios. Consecuentemente, la psicología de la religión estudiaría las condiciones concretas en que ese acto, el acto eminentemente religioso, se constituye, los elementos externos o contextuales que lo propician o no, las formas patológicas de la religiosidad, etc. Finalmente, en cuanto se constituye la religión como una producción histórico-cultural, corresponde a la historia de las religiones y a la sociología de la religión el análisis colectivo y evolutivo de lo religioso.

Muchas manifestaciones de una cierta *Psicología de la Religión* existen en la bibliografía psicológica, sin embargo, sucede que, al tener una fundamentación insuficiente, las obras no resisten la crítica. Basten dos ejemplos para ilustrar esto. El ateísmo, heredado del Romanticismo, de Freud le impidió considerar la posibilidad de formas maduras y sanas de religiosidad. El tono con el que trata el problema de la religión en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1991) es marcadamente irónico, despectivo y conduce a una valoración negativa. La experiencia de Auschwitz y Dachau significó para Viktor Frankl un motivo para aferrarse al sentido de la vida, pues como describe en *El hombre en busca de sentido* (2015), en esas situaciones límite es posible encontrar en la espiritualidad la dimensión auténticamente humana. Sin una investigación rigurosa, el dictamen al respecto brotaría de

nuestra propia inclinación por una u otra respuesta. Las funciones y áreas de colaboración del psicólogo en el proceso de formación pueden extenderse sobre la base de una, bien fundamentada, psicología de la religión. Pero esta tarea está aún pendiente. Aquí no he hecho más que apuntar unas pistas al respecto. Pues la fundamentación de la psicología en una filosofía rigurosa, es en sí misma, la tarea de una vida.

Por otro lado, existe un trabajo pionero en el camino de construir una auténtica fenomenología de la religión, que no se limita a ser una historia comparada de las religiones. En su *Phenomenology & Mysticism*, Anthony Steinbock (2007), explora la verticalidad de la experiencia religiosa mediante el análisis de la experiencia mística de 3 personas pertenecientes a distintas religiones, considerados como maestros de la espiritualidad según sea el caso. Este trabajo, aunque inicial, ha marcado el camino que seguir en el esclarecimiento fenomenológico del acto religioso.

#### 4.4. Entonces ¿para qué la psicología?

A diferencia de la opinión de Boring (2009), según la cual W. Wundt es el más importante psicólogo de la historia, nosotros hemos pensado en W. James para ocupar, provisionalmente, ese puesto. Elegimos a James porque su obra y su filosofía nos permiten legitimar la investigación y atención psicológica y nos permite colocarnos más allá del desastre epistemológico que se sigue de intentar “naturalizar la consciencia.” El arribo de una fundamentación filosófica que sostenga de modo riguroso y suficiente la investigación psicológica se encuentra aún en estado embrionario, pero se encuentra ya, en la fenomenología trascendental husserliana una ruta trazada, y posiblemente segura, hacia la

fundamentación de la ciencia sobre el alma. Queda, sin embargo, la tarea, nunca sencilla, de justificar la intervención psicológica porque, a pesar de sus propios límites e insuficiencias, la psicología existe y ha proliferado. La psicología tiene su propio ámbito de investigación e intervención y exige de los que pretenden dedicarse a ella, una formación universitaria.

La formación universitaria puede proceder, fundamentalmente, de dos modos: bien, mostrando la polifonía, muchas veces carente de armonía, de las más variadas tradiciones o escuelas en psicología; bien, procediendo dogmáticamente, validando e imponiendo una determinada tradición sobre las otras. Frente a la segunda no hay mucho que hacer, más allá de posicionarse críticamente y rechazar la imposición arbitraria de una determinada manera de pensar. Frente al primero, se puede hacer una opción teórica informada, a partir de un balance comparativo entre las diferentes posturas teóricas, o se puede realizar una síntesis, siempre aventurada y provisional, de las propuestas psicológicas. El tan mal visto “eclecticismo”, tan censurado por la academia, es una realidad cada vez mayor en la práctica profesional del psicólogo. Algunos sistemas de psicología muestran una mayor resistencia que otros a la convivencia con otras escuelas. Algunos esfuerzos de conciliación a nivel académico, como el que intentara Allport en su propuesta de una teoría de la personalidad entre el conductismo y el psicoanálisis. A los ojos de la academia, sin embargo, no dejan de parecer sospechosos por la debilidad epistemológica en que suelen apoyarse y por las inconsistencias teóricas que suelen encontrarse después de una lectura crítica. Pero hay otro modo de proceder, que encuentra su apoyo en la filosofía y psicología pragmática de W. James.

Ha sido Ramón del Castillo (2000, p. 7) quien ha dicho en su prólogo al *Pragmatismo* de W. James, aludiendo a ciertas palabras de B. Russell, que: “Algunos filósofos han luchado por

la precisión lógica o han sido más fríos y consistentes, pero en ocasiones han resultado demasiado técnicos y aburridos. No, James no confiaba en la minucia teórica, ni tenía una cabeza de acero inoxidable.” Estas palabras nos dan, de un modo muy sencillo, un mapa sobre la propuesta de W. James que, vale la pena subrayar, no nos libera de la ardua tarea de rehacer la psicología, pero nos permite encuadrar nuestra práctica profesional en tanto se alcanza el orden en la ciencia psicológica. No hay en James una apología del relativismo, sino un terror al dogmatismo, pues como él mismo decía: “No soy amante del desorden, pero temo perder la verdad por tratar de poseerla por entero.” Por eso es claro que sus dos obras, quizá, más importantes *Las variedades de la experiencia religiosa* y *Principios de Psicología* muestran aplicaciones de este interés anti-dogmático, pues reconocen las distintas esferas de la realidad y de la experiencia. Es fundamental entender que “anti-dogmático” y “relativista” no son sinónimos en modo alguno.

La ausencia de definiciones unívocas en el *Pragmatismo* (2000) de James ha conducido a diversos lectores a señalar de “relativista” al pragmatismo, llevándolo a un estilo equívoco de significación.<sup>4</sup> Algunos han asumido el proyecto de James con un carácter definitivo. En realidad, nos parece lo contrario. Miller (1994) ha señalado 2 nacimientos de la psicología, uno, el de Wundt, sobre las bases del racionalismo de Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant y Hegel, lo cual es particularmente inexacto, y otro, el de James, sobre el empirismo de Locke, Hume, Stuart Mill y Condillac. La división que hace Miller responde más a criterios geográficos que filosóficos y parece nutrirse de esa, nunca bien desarrollada, división de la

---

<sup>4</sup> Recordemos brevemente que desde Aristóteles han existido tres modos de significación: unívoco, equívoco y análogo. La equivocidad es un estilo en que se pretende que las proposiciones describan de un modo exacto la realidad. La equivocidad sostiene que entre las proposiciones y la realidad siempre existirá un muro infranqueable de imperfección, inadecuación e inexactitud. El pensamiento analógico, sostiene que las proposiciones y los conceptos se usan de modo proporcional, en unos casos con exactitud y en otros con una gradualidad en su adecuación a la realidad que describen.

filosofía analítica (o anglosajona) y continental. Lo cierto, en todo caso es que Wundt y James nos presentan proyectos psicológicos diferentes y, paradójicamente, hermanados en ciertos aspectos esenciales. Los temas que James explora en los *Principios de Psicología* (1994) abarcan tres esferas temáticas: fisiología, psicología y filosofía. El pragmatismo, su filosofía personal, lo rescató de la melancolía ocho años antes de la publicación de los *Principios*. La funcionalidad del conocimiento condicionó de modo importante su posición gnoseológica y su teoría de la verdad. Así, “a la teoría pragmática del significado de Peirce, James agregó una teoría pragmática de la verdad ¿Cuál es el significado de que sea cierto ‘Este bloque es duro’? Según lo enseñado por Peirce, el enunciado debía expresarse así: Si uno actúa del modo característico, se tendrán estas y aquellas consecuencias. Pero ¿cómo debía hacerse esta expresión? James sostuvo que creer es como obrar, que decirle a alguien que ‘*p* es verdad’ es decirle que crea en *p*. Pero tal cosa es solamente la mitad de la regla: ‘Si cree en *p*, entonces...’ ¿Entonces qué? ¿Qué experiencias deben seguir? Seguramente nada malo se seguirá de creer en *p* si *p* es verdad. O sea que la forma completa es ‘*p* es verdad’, lo que significa que ‘Si crees en *p*, los efectos serán satisfactorios.’” (Miller, 1994, p. XVII) Muchos lectores y críticos, pensaron que la interpretación de la teoría de la verdad de James podía enunciarse diciendo que “Todo aquello que te agrada es verdad para ti.” Lo cual, en todo, caso no es lo que recuperamos de su filosofía.

Tres son los aspectos que nos parecen meritorios sobre la psicología y filosofía de James que nos parecen esenciales para una acertada práctica de la psicología:

- a) En primer lugar, vale la pena señalar su interés metodológico por la ciencia y la constante en alcanzar evidencias de las realidades que observa.
- b) En segundo lugar, es un gran científico (pues estudió química, anatomía, fisiología y medicina) y filósofo que sintetizó el conocimiento existente en su tiempo. Sin

embargo, a pesar de proceder según los métodos de la ciencia, no alcanzó el dogmatismo científico. De este modo, alcanzó, por su actitud de apertura, escapar del reduccionismo del que sería víctima la psicología del siglo XX.

- c) En tercer lugar, su actitud de interés por una comprensión sistemática de lo humano, reconociendo las diversas esferas: orgánica, psico-afectiva, cognoscitiva, comportamental y compleja. Es, consecuentemente, el primer psicólogo con una visión holística sobre la realidad humana.

Muchos años han pasado desde la vida de W. James. Han surgido grandes sistemas y escuelas en la psicología, no nos queda más que aprender de este padre fundador la triada: evidencia-síntesis-sistema. Este aprendizaje es cada vez más necesario, máxime en nuestra realidad profesional en la que se exige de profesionales que den cuenta, predigan, modifiquen y controlen el comportamiento animal y humano. Lo sabemos, “el surgimiento de nuevas tecnologías y demandas en los últimos treinta años ha estimulado el crecimiento del ámbito de aplicación de la psicología” (Ribes, 2009, 4). Y es que la demanda cada vez mayor, aunque no siempre bien remunerada, de psicólogos no se debe únicamente al desarrollo tecnológico, sino a una consciencia sobre la necesidad de comprender al hombre.

La psicología ha dado, a pesar de todos sus límites e insuficiencias, pasos gigantes en este proceso autocomprensivo de la humanidad. Esto, sin embargo, no debe conducirnos a la comodidad ni al conformismo. La formulación de una síntesis y sistematización del saber psicológico, sobre la base de una teoría de la verdad centrada en la evidencia es una tarea posible, aunque pendiente. Los ámbitos de aplicación de la psicología son diversos y complejos, pero implican, necesariamente las esferas: cognitivo, conductual, emocional, histórica, de la identidad y la personalidad, de la relación interpersonal, familiar, comunitaria, social, laboral, educativa, de salud y existencial (Nevid, 2011).

La psicología se ha constituido como necesaria en la comprensión que la humanidad (occidental) hace de sí misma y resulta una colaboradora valiosa para explicar y modificar los procesos de adaptación, aprendizaje, configuración de la identidad y del desarrollo individual y colectivo, en fin, de la vida misma. En esto, conviene no olvidar que la aplicación de cualquier conocimiento científico a determinados ámbitos, sean personales o interpersonales, provienen, cuando menos, de tres fuentes: el lenguaje ordinario, la teoría y evolución científica y las prácticas sociales (Ribes, 2009). Así, la psicología suministra elementos teóricos de comprensión y herramientas para la modificación del comportamiento humano. De acuerdo con Brown (1966) son 4 los ámbitos generales de aplicación de la psicología:

- a) Psicología aplicada a la adaptación
- b) Psicología aplicada a la industria
- c) Psicología aplicada al consumo y a la política
- d) Psicología aplicada al delito

De acuerdo con Brown (1966) estos cuatro ámbitos de aplicación contienen los demás, que no son, sino ámbitos específicos de estas grandes áreas. Sería absurdo negar la efectividad y veracidad de diversos aportes teóricos, metodológicos y aplicados del saber psicológico; sin embargo, conviene tener en cuenta que estas conquistas podrían multiplicar su éxito sobre la base de una disciplina unificada y sistemáticamente estructurada. Lo cierto es que hasta que eso suceda, si es que sucede, debemos dar cuenta de la naturaleza humana desde los marcos que tenemos y con las herramientas que contamos, sin dejar de dirigir nuestros esfuerzos al progreso de la ciencia.

## **5. ELEMENTOS DE LA INTERVENCIÓN PSICOLÓGICA CON LOS CANDIDATOS AL SACERDOCIO MINISTERIAL EN LA IGLESIA CATÓLICA.**

“Una vida tan total y delicadamente comprometida interna y externamente, como es la del sacerdocio célibe, excluye, de hecho, a los sujetos de insuficiente equilibrio psicofísico y moral, y no se debe pretender que la gracia supla en esto a la naturaleza.”

Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*

Habiendo señalado en el capítulo 3 los distintos nombres que reciben los candidatos al sacerdocio, en este apartado no distinguiré esas particularidades y aplicaré de modo general el sustantivo “seminarista” a todos los varones que se encuentran en un seminario, instituto o casa de formación religiosa y en cuyo lugar se encuentran formándose para cumplir con los requisitos exigidos por la Iglesia para alcanzar la confirmación última de su llamado: la ordenación sacerdotal.

Conviene ahora recordar algunos de los aspectos expuestos en el capítulo 3. En primer lugar, es cierto que la persona que estima tener un llamado a la vida sacerdotal es el único y último responsable de responder a tal llamado. La respuesta, según lo hemos dicho es una contestación a la iniciativa de Dios. Sin embargo, es importante notar aquí que quien juzga la idoneidad del candidato y de su respuesta a la vocación es la Iglesia. Toda vocación nace y se desarrolla en la Iglesia, porque es ella la que suscita la experiencia de Dios y es ella la que forma en la virtud y el discernimiento necesarios para responder, por ello, la Iglesia es

“generadora y educadora de vocaciones” (*Pastores Dabo Vobis*, 35). Esto es más claro cuando se entiende que con este juicio de la idoneidad, se salvaguarda, a un tiempo, el bienestar de la misión eclesial y el bienestar mismo del candidato (*Orientaciones*, 1). Es en función de esta doble tarea que la Iglesia establece los criterios de idoneidad para que una determinada persona pueda acceder o no al ministerio sacerdotal. De este modo, aparece ante nosotros una primera triangulación que debemos entender y tomar en consideración para la planificación de la intervención:



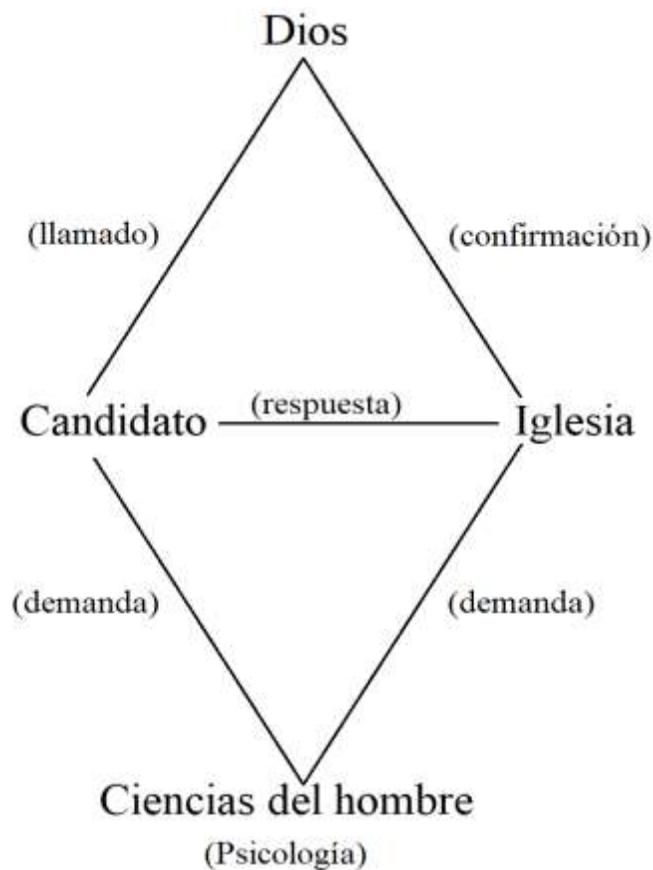
**Figura 1.** Triangulación: vocación-respuesta-confirmación

Es fundamental comprender que, aunque genéticamente el proceso inicia con el llamado divino y termina con la confirmación eclesial, operativamente, el proceso se realiza a la inversa. De modo que es la Iglesia (obispos, seminarios, formadores) quien buscando cumplir su tarea de confirmar la idoneidad de la respuesta, por la mayor cantidad de medios posibles,

recurre a la psicología como herramienta de discernimiento (evaluación) y de apoyo (entrenamiento y psicoterapia).

### 5.1. La demanda de intervención: ¿el paciente o la institución?

En este escenario sucede una segunda triangulación, dependiente y complementaria, entre el seminario (institución) el seminarista (paciente) y el psicólogo (terapeuta, profesor, asesor).



**Figura 2.** Papel complementario de las ciencias del hombre en el proceso: llamado-respuesta-confirmación.

En esta triangulación (fig.2) vemos, como un componente añadido, lo relativo a las ciencias del hombre al proceso vocación-respuesta-confirmación. Es importante notar que, en esta figura, con respecto a la figura anterior (fig.1), vemos, por una parte, que el papel del

psicólogo es correlativo al paciente y a la institución, y que, además, cumple un cierto papel intermedio o de mediación entre la institución y el candidato.

Esta triangulación puede parecer a muchos un problema, pues en toda intervención del psicólogo sea esta grupal o individual, educativa, vocacional o terapéutica, debe existir una presentación de resultados o informe ante la institución. La demanda, cada vez mayor, de la participación del psicólogo en la intervención supone una valoración positiva de su actuación profesional. De ello da cuenta (Labrador, Estupiña y García, 2010, p.619) cuando sostiene que, en la sociedad actual, “la actuación profesional de los psicólogos es considerada útil y eficaz, sus servicios se buscan y los clientes se muestran generalmente satisfechos con los mismos.” Al pensar la eficacia de las prácticas profesionales del psicólogo es importante entender que éstas no se restringen a la psicología clínica.

Así existe una demanda doble. La Iglesia, de modo análogo a una empresa, en sus funciones de selección, evaluación, capacitación (formación) y contratación, recurre a la psicología como una herramienta que soporte y asesore sus decisiones. El candidato, de modo análogo al solicitante de un determinado puesto o empleo, se esfuerza por alcanzar el perfil solicitado, empleando los recursos que se le brindan e incluso invirtiendo recursos personales.

#### a) Demanda institucional

El primer discernimiento de “idoneidad” se realiza en relación con la solicitud de admisión al seminario. El Obispo es el responsable de la admisión al seminario; será éste, con la ayuda

del equipo formador el que hará una valoración de las habilidades humanas, espirituales, intelectuales, morales, así como de la rectitud de intención de los candidatos. En esta valoración es conveniente tener en cuenta la salud física y psíquica de los solicitantes (*Ratio*, n. 189), de modo que, es lo habitual solicitar un examen médico y una valoración psicológica previas a la admisión al seminario. La primera de las solicitudes de actuación profesional, tiene que ver con la aplicación de una batería de pruebas psicológicas para identificar la viabilidad de la admisión (*Ratio* 191). Ese espíritu de apoyo es el que Portillo (2017) ha intentado conciliar en su propuesta de una “psico-teología” sobre el discernimiento vocacional, a propósito de la prevención del abuso sexual a menores en la Iglesia.

La adecuada comprensión del reporte de valoración psicológica, exige, de parte del equipo de formadores, en tanto colaboradores del Obispo en el discernimiento sobre la admisión, una cierta formación básica en psicología. Aspectos fundamentales en la evaluación psicológica tienen que ver con la personalidad y los estilos de interacción interpersonal, así:

“Algunas de estas cualidades merecen una particular atención: el sentido positivo y estable de la propia identidad viril y la capacidad de relacionarse de forma madura con otras personas o grupos de personas; un sólido sentido de pertenencia, fundamento de la futura comunión con el presbiterio y de una responsable colaboración con el ministerio del Obispo; la libertad de entusiasmarse por grandes ideales y la coherencia para realizarlos en la acción diaria; el valor de tomar decisiones y de permanecer fieles; el conocimiento de sí mismo, de las propias capacidades y límites, integrándolos en una buena estima de sí mismo ante Dios; la capacidad de corregirse; el gusto por la belleza, entendida como «esplendor de la verdad», y el arte de reconocerla; la confianza que nace de la estima por el otro y que lleva a la acogida; la capacidad del candidato de integrar, según la visión cristiana, la propia sexualidad, también en consideración de la obligación del celibato.” (Orientaciones n.2)

En esto, surge para los psicólogos una segunda demanda, a saber, la educación al equipo formador en las generalidades de la teoría psicológica, su ámbito de trabajo, sus técnicas y sus límites.

En sintonía con lo anterior, la *Ratio* (n.163) sostiene, a propósito de la colaboración posible con el saber científico en la etapa de los estudios filosóficos, que es importante que “se preste la debida atención a las ciencias humanas, como la sociología, la pedagogía y la psicología, en los aspectos relacionados con el proceso formativo, con vistas al ministerio sacerdotal, a fin de desarrollar la capacidad de los seminaristas para conocer la interioridad del ser humano, con sus riquezas y fragilidades, para facilitar un juicio sereno y equilibrado sobre las personas y las situaciones.” De modo que no sólo debe existir un periodo de evaluación inicial y final, sino que a lo largo de la formación deben darse elementos teóricos y prácticos sobre psicología.

#### b) Demanda personal

Otro ámbito posible en el que existe una participación del psicólogo en el proceso de formación es, cuando el solicitante de la atención no es la institución sino el seminarista. En este caso puede suceder bien que el joven informe a la institución o que no lo haga. En caso de no hacerlo, es evidente que profesionalmente no se puede violentar la privacidad y silencio profesional del tratamiento. Más aún si es el joven quien lo demanda. Pero es evidente que en el trabajo clínico deberán explorarse las motivaciones para ocultar la terapia de sus superiores y revisar las motivaciones para estar en el proceso de formación. Por otro lado, en los casos en que el solicitante informa a la institución se deberá llegar a un acuerdo sobre el

modo en que se manejarán los reportes de evolución, respetando la privacidad y confidencialidad del ejercicio psicológico.

## **5.2. El psicólogo del seminario o el psicólogo en el Seminario.**

Insertarse en el mundo laboral como profesional es complicado. Además de la, en sí misma, problemática tarea de asumir la edad adulta, que cuenta con sus propios avatares, existen otras implicaciones relacionadas directamente con la formación profesional. Por una parte, exige de quien ha estudiado de forma, más o menos, ininterrumpida durante, al menos, 18 años salga de la comodidad de la escuela y se enfrente a un mundo polifacético y en una continua e ininterrumpida transformación. Por otro lado, está el descubrimiento, parcialmente advertido, en el mejor de los casos, en la formación profesional, de que la educación universitaria no es omnicomprendensiva, por lo que es necesaria la educación continua y una actitud receptiva al aprendizaje. Aquí, es donde los caminos se diversifican. Muchos buscan insertarse en los campos laborales que les son conocidos y con los que se identificaron a lo largo de su formación. Otros, que viendo la dificultad de lo anterior deciden explorar más opciones, se insertan en campos laborales hasta entonces desconocidos. Otros, conscientes de su necesidad de seguir en formación, entran al mundo de los posgrados. Otros no siendo capaces o no estando dispuestos de afrontar el mundo profesional, sea por dificultades personales o por cuestiones particulares de su existencia, no llegan a la inserción laboral-profesional. Hablaremos aquí del segundo tipo, es decir, de aquellos que exploran campos nuevos.

Una de las dificultades principales causas por la que los egresados que se quedan en el desempleo profesional, en el caso de la psicología, es la saturación de los campos laborales

convencionales. Además de que psicología es una de las carreras con un mayor número de matriculados. Esto se debe, en parte, a la gran cantidad de universidades, públicas y privadas, que tienen a la psicología como parte de su oferta académica. Esta proliferación se debe, por supuesto, a la alta demanda que tienen los estudios en psicología, esto, por desgracia, se debe al prejuicio que muchos de los alumnos solicitantes tienen sobre la psicología, pues se le considera una carrera “fácil” (Moya, 1996) esto por la ausencia de “matemáticas” y por su carácter humanitario. Estas afirmaciones, aunque falsas, se apoyan en un hecho real, a saber, que la psicología es una disciplina poco sistemática. Si a esto le sumamos que, dada la diversidad de escuelas y tendencias en psicología, se impone como una característica general su falta de unidad y de rigor conceptual, metodológico, y aplicado, en comparación con las, por demás difíciles, ciencias matemáticas y de la naturaleza.

Por otra parte, explorar las posibilidades de campos laborales nuevos, constituye un reto, no siempre superado con éxito. Pensemos, por ejemplo, en el mundo del diseño industrial y la arquitectura. Uno de los ámbitos en los que la psicología en México se ha establecido sólo de modo marginal es el del diseño publicitario y el del diseño ambiental, en ambos casos se exige un conocimiento de las áreas en las que incursiona. Porque, aunque pueda haber un amplio trabajo en la teoría de la psicología del color, de la forma y de las necesidades básicas del ser humano, eso no implica que sus propuestas sean pertinentes en los campos antes especificados.

Un campo de incursión poco explorado en México es el de la religión. No existen centros de investigación, ni programas de especialización, ni proyectos específicos, sobre psicología de la religión. Esta es una realidad que no es exclusiva de las universidades públicas que tienen un espíritu laical y secularizado, ni siquiera existe en las Universidades de inspiración religiosa, que lideran la educación privada. Sólo existe en algunas de éstas

escuelas, con el nombre genérico y hasta cierto punto engañoso de “ciencias de la religión”, un par de programas de estudios que poseen una asignatura llamada “psicología de la religión”, por ejemplo, en la Universidad Pontificia de México, la Universidad La Salle, La Universidad Anáhuac, La Universidad Iberoamericana, el Instituto *Regina Apostolorum* y la Universidad Franciscana. En estos programas, sin embargo, las “ciencias” que se estudian son pre eminentemente teológicas e históricas, dejando al margen el estudio positivo de la religión, pues, aunque todos cuentan con una asignatura sobre psicología de la religión y sociología de la religión, su duración, profundidad e impacto palidecen frente al enorme peso conferido al saber teológico.

Este hecho es comprensible por dos razones. En primer lugar, todos estos centros son católicos, lo que implica que el marco interpretativo desde el que enfrentan la realidad es el que propone la doctrina de la Iglesia Católica (con sus respectivas interpretaciones desde la ortodoxia a la heterodoxia), la doctrina está contenida en la dogmática, por lo que su estudio constituye el núcleo de los planes de estudio teológicos. Este aspecto se refuerza con el hecho de que la mayoría de los profesores y de los alumnos son religiosos.

En segundo lugar, encontramos que estas universidades se aprovechan de la “novedad” que suponen las ciencias de la religión, para presentar un programa de estudios esencialmente teológico, modificando levemente algunas de sus materias, y presentado a los ojos de la sociedad, bajo el estatus de “actualidad” conferido por la anteposición de la palabra “ciencia.” Esta actitud, profundamente deshonesto, desvirtúa estos programas, pues no se presentan al mundo académico, cada vez más caracterizado por su tendencia progresista, científicista, secularizado y, cada vez más, ateo, como un auténtico programa teológico y tampoco asume la dificultad de constituirse como un saber esencialmente distinto de la teología, pues, las ciencias de la religión tienen por esencia el estudio positivo de la religión

(Velasco, 2006). En esto, son cómplices tanto los alumnos como las universidades, siendo la disciplina, la única afectada, pues no ha terminado de constituirse como una alternativa. Esta situación, a su manera, también es responsable de que los estudios sobre religión no sean promovidos, pues, se plantea como una posibilidad entre otras muchas. Es el investigador, con su historia, sus valoraciones, su formación y sus intenciones, el que decide, en determinado momento, hacer una investigación en esta área. Pero dado que sus herramientas formativas son predominantemente teológicas es claro que habrá una tendencia a preferir esos temas como objeto de investigación.

Los estudios con poblaciones de religiosos, aunque interesantes, no constituyen más que un ejercicio de indagación de una temática propia de una determinada disciplina que investigan ese fenómeno, por ejemplo, un estudio –hipotético– que se proponga estudiar las prácticas sexuales de monjas antes y después de su incorporación a la vida de una comunidad religiosa, este, aunque relevante, no deja de ser un estudio eminentemente psicológico con una población de religiosos, pero no conduce a una mayor comprensión de la psicología implicada en el acto de fe, ni ayuda a la caracterización de la esfera propiamente religiosa de la persona.

Las ciencias de la religión describen el hecho religioso en sí mismo, desde los conceptos, métodos y análisis pertenecientes a las ciencias del hombre. Desde una psicología de la religión ampliamente desarrollada, es más comprensible la dinámica psíquica del candidato al sacerdocio en estructura, sus relaciones, su vinculación con lo sagrado y la autenticidad de su respuesta. Dada la importancia que la Iglesia da al sacerdocio la Congregación para la Educación Católica encargada de la formación sacerdotal (hasta que en 2013 con la carta apostólica *Ministorum Institutio* de Benedicto XVI se designó a la Congregación para el Clero como la nueva responsable de regular la formación sacerdotal),

elaboró en 2008 un documento titulado *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio* (Anexo 2), en el que se especifican las funciones propias de la psicología en relación con la formación y señala que:

“En cuanto fruto de un don particular de Dios, la vocación al sacerdocio y su discernimiento escapan a la estricta competencia de la psicología.” (*Orientaciones* n.5) pero inmediatamente señala que: “para una valoración más segura de la situación psíquica del candidato, de sus aptitudes humanas para responder a la llamada divina, y para una ulterior ayuda en su crecimiento humano, en algunos casos puede ser útil el recurso al psicólogo. Estos pueden proporcionar a los formadores no sólo un parecer sobre el diagnóstico y la eventual terapia de los disturbios psicológicos, sino también una aportación a favor del apoyo en el desarrollo de las cualidades humanas y, sobre todo, relacionales necesarias para el ejercicio del ministerio, sugiriendo itinerarios útiles a seguir para favorecer una respuesta vocacional más libre.”

La consciencia de sí, la libertad, la autonomía e independencia, así como la madurez psicoafectiva son los objetivos primordiales de la intervención psicológica en el seminario; aunado a esto encontramos la importancia de colaborar en el desarrollo de las habilidades de comunicación, comprensión y estructuración. La participación del psicólogo bien puede circunscribirse a las áreas humana e intelectual de la formación sacerdotal, aunque por sus efectos, se extiende a las 4 áreas, pues, como se ha dicho, aunque nuestra existencia tiene niveles claramente distintos, todos ellos se articulan en la unidad de nuestro ser personal.

Si bien, lo ideal es que el Seminario cuente con un psicólogo que sea afín a los ideales y propósitos de la institución, y que sea el psicólogo *del* Seminario, lo cierto es que no siempre es posible encontrar profesionales comprometidos con los ideales de la institución, en esos casos es preferible contar con un psicólogo *en* el Seminario, que pueda orientar y

capacitar de modo general a los candidatos y a equipo hacia una más madura versión de sí mismos, hasta que se encuentre uno más adecuado para llevar un trabajo en conjunto.

### **5.3. Ámbitos específicos del actuar profesional del psicólogo en el seminario.**

Sólo habiendo recorrido las páginas anteriores es comprensible el presente apartado, con el que se cierra la parte II de la presente tesis. Este apartado constituye el núcleo de la cuestión, pero resulta incomprensible sin lo expuesto con anterioridad. No es posible entender la tarea del psicólogo en el seminario si no se entiende la naturaleza de lo psicológico y de las disciplinas que lo investigan, no es posible comprender el proceso de formación sacerdotal y todos los requerimientos si no se explicita su sentido, finalmente, sólo se puede entender la figura sacerdotal del catolicismo en el contexto del mensaje cristiano y de la religiosidad. De este modo, el criterio de elección y discernimiento de los siguientes puntos está directamente relacionado con los capítulos y apartados anteriores.

He distinguido 4 grandes áreas de acción del psicólogo en el seminario, que se pueden encuadrar en las dos primeras dimensiones de la formación (ver el apartado 3.4.3 de la presente tesis), pero cuya implicación alcanza todas las áreas de la formación y de la vida sacerdotal. Estas 4 áreas son: a) la evaluación psicológica, la orientación vocacional, la atención psicoterapéutica y la psicoeducación. Los cuatro ámbitos son de la competencia de la psicología, de modo que, en este apartado se explorarán los matices con que estas tradicionales áreas de la investigación y de la práctica profesional del psicólogo deben realizarse en los seminarios y centros de formación. La Iglesia reconoce su necesidad de profesionales de la psicología.

### 5.3.1. Evaluación psicológica

Álvaro Jiménez (1995) explora, a partir de una recopilación y sistematización de testimonios, las causas más comunes del abandono del ministerio sacerdotal. Es decir, estudia las razones de aquellos que, habiendo terminado la formación fueron considerados idóneos para la recepción del orden (ver el apartado 3.3 de la presente tesis) y que, eventualmente, abandonaron el sacerdocio ministerial para optar por otro estilo de vida. Entre las principales razones que encontró están la inmadurez psicoafectiva del candidato, los bajos estándares de exigencia que confunden “buenismo” con “caridad”, la decadencia de la espiritualidad, la nula formación en las relaciones interpersonales horizontales y verticales, así como, la lejanía entre discurso y praxis. Sin embargo, indica que, desde su lectura de la realidad del abandono del sacerdocio, se encuentra a la base, aunque poco reportado e identificado por los entrevistados, una deficiente selección de los candidatos al sacerdocio ministerial por parte de la pastoral vocacional y de los seminarios e institutos. Esta falla de origen, en unión con las demás nos conduce a una formación insuficiente para los retos y desafíos del mundo actual. Es una obviedad, muchas veces ignorada, que muchos de los promotores vocacionales desesperados por llenar los espacios de los seminarios, “bajan” el rigor de la selección con tal de incrementar números. No siendo conscientes de que un grupo pequeño, aunque bien consolidado y seleccionado tiene más probabilidad de éxito que uno numeroso diverso y conflictivo. Así, en sintonía con esta aproximación, la primera forma de intervención del psicólogo es colaborando en la selección de los candidatos aptos para afrontar la formación sacerdotal, según los criterios de la Iglesia (*Orientaciones* n.11), estableciendo aquellos que por su propia configuración personal no cubren el perfil solicitado.

Es cierto que, en sentido estricto, la “vocación” escapa de la estricta competencia de la psicología científica, por tener ésta un origen sobrenatural. “Sin embargo, para una valoración más segura de la situación psíquica del candidato, de sus aptitudes humanas para responder a la llamada divina, y para una ulterior ayuda en su crecimiento humano, en algunos casos puede ser útil el recurso al psicólogo” (*Orientaciones* n.5). Con este pasaje, se sugiere la colaboración de un psicólogo que permita al equipo conocer al candidato más a fondo antes de su admisión; pero al mismo tiempo le permite al candidato conocerse más a sí mismo.

Existen 2 sentidos en que podemos entender la evaluación psicológica: el primero tiene que ver con diagnóstico de una condición o estado psicológico, la segunda tiene que ver con un proceso que oriente la toma de decisiones (Aragón, 2011, p. 35).

El modelo de “diagnóstico” se limita a establecer, por medio de evidencias captadas en pruebas o entrevistas, la presencia o no de determinada condición, estado o patología de orden psíquico en el individuo. El modelo “procesual” tiene que ver con la identificación de la realidad psíquica de la persona, pero no se centra en etiquetar o clasificar, sino que se orienta a planificar objetivos y procedimientos de acuerdo con la realidad, una toma de decisiones acerca de los objetivos de un proceso terapéutico. De modo que una visión integrativa en evaluación cuenta con una amplia gama de instrumentos y métodos para acercarse a la realidad de la persona (Garaigordobil, 1998). Este segundo modelo toma en consideración que la madurez, en contra de la idea casi generalizada de que se trata de un punto de llegada, constituye un proceso gradual que abarca las diferentes áreas de la persona (Pérez del Río, 2018).

Esta radiografía de la personalidad, puede ser confrontante para el individuo, puesto que puede no corresponderse con la valoración, imagen y concepto de sí mismo. En este

punto es importante considerar el manejo de datos personales, la ética y la confidencialidad. Dado que la información de una evaluación médica y psicológica es personal y privada, el psicólogo debe explicar personalmente al candidato las razones de la evaluación, las pruebas utilizadas, las personas que tendrán conocimiento de los resultados, así como los beneficios (y perjuicios) de que, tanto la institución como él, conozcan los resultados. La autorización debe darse de manera libre e informada, el psicólogo no debe, en ningún caso, prestarse para violentar la libertad personal del solicitante. Anastasi (1977) sostiene que la información de la evaluación sólo se puede entregar a terceros en caso de que exista una genuina y legítima necesidad de poseer esa información, señalando, como ejemplo a los maestros en determinados casos y contextos educativos. Me parece que la dimensión formativa del seminario cumple el criterio de “genuina y legítima necesidad” de acceder a la información sobre la personalidad, la historia y los estilos de interacción del candidato. Pero, dado que la información es del candidato, no podrá darse información sin su conocimiento y sin su autorización. Esta exigencia no viene dada únicamente por el campo psicológico, sino que constituye parte de la demanda de la Iglesia y preocupación de poner a la persona en el centro, ello se ve reflejado en lo relativo a la evaluación psicológica en las *Orientaciones* (n.12 y 15).

Los criterios éticos de la evaluación psicológica nunca deben olvidarse u omitirse, de modo que el profesional de la psicología que se dedique a la evaluación deberá actuar con responsabilidad científica y social (lo que implica estar en formación permanente y en continua actualización), actuando de modo íntegro y transparente, tratando a las diferentes partes (candidatos e institución) con el máximo respeto y buscando con su acción de construir una mejor sociedad y, eventualmente, a mitigar el sufrimiento en el mundo (Muñiz, 2003).

De acuerdo con la *Ratio* (n. 19) la salud física, psíquica y espiritual son aspectos necesarios para la evaluación inicial, previa a la admisión del candidato al seminario. En lo que compete a la salud psíquica (apartado b.2 de la *Ratio* nn.191), por normatividad eclesial debe impedirse la admisión al seminario a aquellos solicitantes que posean alguna patología (presente o latente) que comprometa su capacidad de juicio y que le impida asumir las exigencias de la dinámica de la formación y de la vida consagrada. Entre las patologías que se identifican están: la esquizofrenia, paranoia, trastorno bipolar, parafilias, etc. En este respecto conviene tener claro que, la ciencia psicológica está en continuo desarrollo por lo que su definición, caracterización y enlistado de patologías debe ser, continuamente, llevada a examen (Canguilhem, 2015).

La lista dada de patologías que inhabilitan a un candidato puede extenderse a las estructuraciones subjetivas relacionadas con la disociación del yo, con una percepción trastornada de la realidad, o que pertenecen al campo de la psicosis (Federn, 1984). En segundo lugar, se pide que se reporte la historia clínica del paciente, es decir, si es que ha padecido algún problema de salud mental, si es que recibe atención psicológica en la actualidad o la recibió en algún momento, las razones de la atención, así como los periodos y el tipo de intervención-seguimiento realizado (*Ratio* n. 193). En tercer lugar, deberá establecer el tipo de personalidad y los conflictos psicológicos en los que se encuentre. Sugiriendo, según el caso y las circunstancias, la ruta para la resolución del conflicto, sea una serie de actividades formativas o un proceso de acompañamiento terapéutico.

Finalmente, deberán indicarse, sus competencias (*Ratio* n. 195) intelectuales, emocionales y relacionales, así como las áreas de oportunidad para crecer y las principales insuficiencias y debilidades.

De este modo, la batería de evaluación psicológica debe contar con:

- Entrevistas semiestructuradas.
- Instrumentos para reconstruir la historia de vida.
- Pruebas de personalidad.
- Pruebas de inteligencia y memoria.
- Pruebas de viso-percepción, desarrollo neuropsicológico y motricidad.
- Pruebas de habilidades sociales y estilos de interacción.
- Escalas de ansiedad, estrés y depresión.
- Inventarios de hábitos de Estudio y alimenticios.
- Inventarios de intereses profesionales.

### 5.3.2. Orientación Vocacional

Fuera del ámbito eclesial, la palabra “vocación” no posee una carga semántica tan fuerte, pues, se usa de modo análogo a la palabra profesión. La asesoría vocacional en psicología tiene que ver con la elección de una profesión o un estilo determinado de vida. La consultoría psicológica no es un aspecto que la *Ratio* trate de modo puntual. Es un campo eventual y circunstancial, pero es importante que el psicólogo tenga elementos suficientes para explorar el ámbito de las opciones profesionales y de vida alternativos al sacerdocio si es que alguno de los candidatos lo consulta a este respecto.

La obra por excelencia en este ámbito es el de Bohoslavsky (2007) en el que explora una estrategia clínica para realizar la orientación vocacional. De acuerdo con él, la orientación vocacional es un campo de actividad de los científicos sociales. En su

perspectiva, no es un trabajo específico del psicólogo, aunque el psicólogo cuente con herramientas conceptuales y analíticas privilegiadas para escudriñar las motivaciones detrás de las elecciones profesionales y existenciales de las personas. Según Bohoslavsky (2007, p. 15) existen 2 modalidades de orientación vocacional-profesional. El primero, recurre a la psicometría como soporte metodológico; así, mediante la utilización de instrumentos que permiten graduar los intereses personales y profesionales del candidato. Así, con los datos obtenidos se arman diferentes cuadros o combinaciones de carreras posibles, el inventario de intereses profesionales por excelencia es el de Kuder (Charrasquilla y Del Vecchio, 1981), El segundo es el modelo clínico. En éste, el psicólogo se abstiene de tomar una posición directiva en la orientación, y mediante el diálogo y la confrontación ayuda a que la persona tome consciencia de sí, de la realidad y haga una opción desde el discernimiento y la responsabilidad.

### 5.3.3. Psicoeducación.

Dado que la psicología estudia procesos básicos (sensación, percepción, aprendizaje y memoria) y superiores (emoción, imaginación, represión, sublimación, pensamiento y lenguaje) en relación con la conducta del hombre, la educación es una de sus áreas de investigación y ámbitos de aplicación.

La educación y la enseñanza son ámbitos en los que es posible articular la tarea del psicólogo, pues tiene herramientas para investigar y mejorar la experiencia de enseñanza-aprendizaje (Stone, 2005), supervisando las prácticas docentes y el aprendizaje de los alumnos, los programas y programas, así como la didáctica empleada para promover el

aprendizaje (Sacristán y Pérez, 2008). Sin embargo, sus funciones no se limitan a estudiar y modificar la realidad escolar.

En realidad, es ante la experiencia de la propia debilidad y falibilidad, que el psicólogo puede colaborar en la concientización y educación de la afectividad, la asertividad y la comunicación. Así mismo en la impartición de talleres relacionados con los hábitos de salud mental, la reestructuración cognitiva, la naturaleza cognitiva de la emocionalidad (López, 2009), la resolución asertiva de conflictos, estilos de comunicación, los tipos de aprendizaje y los métodos de estudio, así como capacitarlos para brindar los primeros auxilios psicológicos (Slaikeu, 2000).

La psicoeducación abarca el entrenamiento y capacitación grupal en distintos tipos de habilidades, entre las que destacamos:

- a) Interpersonales (habilidades sociales y de comunicación, desarrollo de un estilo de comunicación asertivo, estilos de interacción, estilos de relación, sexualidad, violencia y manejo de límites).
- b) Intrapersonales (consciencia de sí, manejo emocional, personalidad, identidad, adicciones, duelo, autoestima y autonomía)
- c) Cognoscitivas
- d) Vocacionales
- e) Educativas

#### 5.3.4. Atención terapéutica.

La psicología clínica es un campo casi tan amplio como la psicología misma, pues, prácticamente todas las escuelas teóricas tienen un ámbito de aplicación terapéutica. Los diferentes enfoques y teorías permiten a los teóricos ofrecer distintas definiciones. Por su

parte, Goldenberg (1973, p. 1), sostiene que: “La especialidad de Psicología clínica se puede definir como una rama de la Psicología que investiga y aplica los principios de la Psicología a la situación única y exclusiva del paciente, para reducir sus tensiones y ayudarlo a funcionar en forma eficaz y con mayor sentido.” Resalta de esta primera definición que la psicología clínica es una aplicación de los principios de la psicología general en miras a optimizar la funcionalidad de personas o grupos.

Muy semejante a la que sostiene Rotter, al decir que: “la Psicología clínica es la aplicación de los principios de la Psicología a la situación psicológica del individuo, para una mejor adaptación a la realidad” (1971, p. 1). En este segundo caso, subrayamos la noción de realidad, pues la psicología debe reconocer la realidad de su paciente y desarrollarla de tal modo que pueda hacer frente a la realidad contextual. En la misma línea se encuentra Korchin que sostiene que “la Psicología clínica se preocupa por entender y mejorar la conducta humana” y añade que el adjetivo “clínico” subraya la responsabilidad de “mejorar la situación de las personas que se encuentran en problemas, utilizando para ello los conocimientos y las técnicas más avanzadas, procurando al mismo tiempo, mediante la investigación, mejorar las técnicas y ampliar los conocimientos para lograr mayor eficiencia en el futuro” (1976, p. 3).

Lo dicho anteriormente confirma que existe un interés de la psicología clínica por acompañar o colaborar con el paciente hacia la construcción de una mejor versión de sí mismo. En eso, tanto la psicología como el ejercicio ministerial tienen en común el compromiso de colaborar con las personas en su crecimiento hacia la madurez.

La madurez, es uno de los conceptos clave en la comprensión del ejercicio terapéutico. Pero la madurez está directamente relacionada con la antropología sobre la que construye el discurso psicológico. De este modo, y aquí la sutileza es grande, sólo podrá el

psicólogo cumplir su función institucional si comparte el mismo modelo antropológico o posee un modelo distinto pero compatible con la antropología cristiana. Con esto no quisiera señalar que haya que aceptar, de modo dogmático, toda afirmación eclesial sobre la persona, pero, el psicólogo interesado en incursionar en este ámbito debe poseer una visión sobre el hombre y la existencia, compatible con la de la Iglesia. De poseer una visión contradictoria o profundamente incompatible, su trabajo no sólo se verá frustrado, sino que, *a la postre*, se generará una confusión y tensión en el interior del seminario.

El “experimento” se ha realizado en el (ex)monasterio de la Resurrección, en Cuernavaca, México. Gregorio Lemercier introdujo a las actividades del monasterio sesiones regulares de psicoanálisis. Si bien, los frutos conquistados por el prior Lemercier, fueron de provecho para su vida, no se puede decir lo mismo de la vida de la comunidad. Deslumbrado por los avances en el conocimiento de sí mismo, Gregorio olvidó que no todos los jóvenes tenían la solidez humana y de fe necesaria para enfrentar de un modo tan directo su realidad. Pero funcionaron los años que estuvo como superior. Su capacidad y trabajo analítico y espiritual servían de ejemplo. Las sesiones posibilitaban un crecimiento en la fe, de hecho, tras algunos años, las deserciones bajaron de modo significativo. Sin embargo, después de su traslado a la abadía de *Mont Cesar*, las sesiones de análisis se volvieron el centro de la vida del monasterio. Así, los monjes, poco a poco se olvidaron de “buscar a Dios” y prefiriendo la metodología freudiana, rechazaron su propia identidad religiosa y tras la prohibición de la santa sede de continuar en análisis, los monjes de la Resurrección solicitaron una dispensa y llevaron a cabo la fundación del centro psicoanalítico Emaús. Los monjes cambiaron su fe en Dios por una “fe en el hombre” (Lemercier, 1968, p. 244). Los frutos conseguidos, y toda la profundidad y autenticidad se antoja ilusoria, pues, aunque Lemercier sostuvo la no-

ruptura de sus convicciones monacales, la realidad muestra la insuficiencia de su gobierno, lo frágil e inauténtico de su religiosidad, y lo peligroso que es centrar la formación religiosa en antropologías incompatibles con la fe. Gregorio optó por Freud. No porque Freud sea intrínsecamente malo (contra la posición del mayor conservador dentro de las filas de la curia roma, el cardenal Ottaviani). Sino porque centro la formación de los religiosos en un ámbito que escapa a las funciones propiamente psicoanalíticas. Al final, esos hombres conscientes de sí mismos eran incapaces de reconocer el interés por la vida monástica y abruptamente la dejaron.

A poco más de 50 años de distancia, la Iglesia reconoce la necesidad e importancia de recibir asesoría psicológica en lo relativo a la formación, pues, “además del esencial acompañamiento de los formadores y del director espiritual, en algunos casos podría ser útil un específico acompañamiento psicológico con el fin de integrar los aspectos fundamentales de la personalidad” (*Ratio* n.63). Sin embargo, la *Ratio* (n. 191), también es clara en subrayar que los psicólogos “no pueden formar parte del equipo formador.”

La teoría y la investigación en psicoterapia avanzan lentamente. Esta lentitud se vuelve evidente, en el reconocimiento crítico del carácter ideológico de la terapia, esto es particularmente grave porque “en la más simple de las intervenciones terapéuticas se juegan vidas, proyectos, rumbos de individuos y grupos. Toda carencia científica en este campo es problema de urgencia, de responsabilidad social humana” (Fiorini, 1977, p. 9). El criterio utilitario y pragmático no es el único a considerar al momento de optar por algún método de intervención, pero es fundamental un soporte científico de la práctica profesional. Los conocimientos terapéuticos deben contar con un respaldo teórico y metodológico, construida por la verificación (Musso, 1970).

Si bien, es fundamental la eficacia, también es necesario que se considere la totalidad de los aspectos constitutivos de la persona. Por poner un ejemplo, supongamos que existen 2 métodos para el tratamiento de fobias, el primero con una tasa del 85% de efectividad, pero con fuertes consecuencias orgánicas, el segundo con una tasa del 45%, pero cuyas consecuencias son mínimas. En este ejemplo hipotético debe hacerse una valoración que ponga en juicio la necesidad de la intervención y las consecuencias de la intervención. Y optar por aquel que, en el balance comparativo, resulte mejor en eficacia y menor en consecuencias.

Las terapias experimentales, alternativas y de alto riesgo, deben ser empleadas como último recurso. Las tres principales corrientes terapéuticas se corresponden con las llamadas tres escuelas de la psicología (Hergenhahn, 2011), a saber, el psicoanálisis; los métodos conductuales, cognitivos y cognitivo-conductuales; y los relacionados con la psicología humanista, existencial y logoterapia.

Es sabido que el movimiento iniciado con la publicación del *Die Traumdeutung* de Freud en 1900(1) extendió más allá de los límites del yo y de la conciencia el objeto de indagación de la psicología. El descubrimiento del inconsciente supone el núcleo de la teoría y la clínica psicoanalítica, es la conquista fundamental de Freud. En su obra *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica* Horacio Etchegoyen (1999), enuncia y desarrolla los aspectos centrales de la clínica con orientación psicoanalítica. En la clínica psicoanalítica el analista posibilita un monólogo en el que el paciente enuncia los estados subjetivos en que se encuentra, suministra elementos de confrontación permitiendo así la re-interpretación de la experiencia. De este modo, construye nuevos modos de entender la realidad a partir de su propia experiencia. El psicólogo interesado en explorar esta alternativa, no debe descuidar el papel de análisis propio, la relación trasferencial-contratransferencial (Calvo y Riterman,

1977), la necesidad de un adecuado manejo conceptual (Laplanche, 2001), la supervisión de casos, la distinción entre análisis y psicoterapia de orientación psicoanalítica, la comprensión de la demanda y el papel poco directivo en el proceso, el modo de constituir la relación terapéutica (Menninger y Holzman, 1974) y los momentos o etapas de la terapia. El procedimiento es lento y difícil, árido en ocasiones, pero capaz de alcanzar esferas de significación desconocidas para el paciente.

Los métodos cognitivos y conductuales, herederos de la psicología de inspiración positivista, se orientan a la resolución de problemáticas específicas. Las terapias cognitivas, según Caro (2011, p. 212), tienen como principales objetivos:

- Dudar del significado que aportamos a las cosas.
- Distanciarnos de nuestros pensamientos, emociones, etc.
- Diferenciar entre aquello que nos causa problemas, nuestras experiencias y la construcción que hacemos de esas experiencias.
- Debatir nuestros pensamientos, lo que nos decimos a nosotros mismos.
- Detectar aquello que nos causa problemas a nivel cognitivo, afectivo, y conductual.
- Desarrollar nuevos pensamientos, alternativos, más válidos y viables o funcionales.

Por su parte, los métodos conductuales tienen, de acuerdo con Caro (2011, p. 266) dos objetivos primordiales, a saber:

“1. Son técnicas paliativas que se emplean, por ejemplo, para disminuir algunos de los síntomas de los pacientes o para aumentar conductas que supongan modificar síntomas concretos. Como, por ejemplo, aumentar la motivación o disminuir la ansiedad.

2. Uno de los elementos fundamentales de buena parte de las técnicas cognitivas está en descartar pensamientos disfuncionales y desarrollar pensamientos alternativos que deben ser sometidos a contrastación empírica. Para ello, para esta contrastación, podemos emplear el resultado de las técnicas conductuales que nos ofrece un soporte empírico para nuestro pensamiento alternativo. Las técnicas conductuales serían, desde esta

perspectiva, técnicas adyuvantes para el cambio cognitivo.”

Los métodos humanistas y existenciales, más que una orientación metodológica, suponen una orientación de la mirada del método a la persona (Rogers y Rosenberg, 1989). Los aspectos empáticos y personalistas deben ser considerados en la terapia, pues, como he dicho anteriormente, la efectividad es insuficiente sin atender a las dimensiones subjetivas y emocionales de la persona.

La llamada “psicología humanista” suele estar emparentada con la “psicoterapia existencial”, según esta, la psicopatología es una máscara que usa el yo para ocultar la identidad real, la psicoterapia es un esfuerzo por descubrir la identidad auténtica del yo y colocarlo como centro de la existencia de la persona, en ello, es posible reconocer como principio el que “la comprensión debe preceder a toda explicación”, en estas terapias se mantiene una escucha activa del discurso evitando clasificar el “cuadro” del paciente en las categorías clínicas (Castro y García, 2011). Se centra en el reconocimiento del yo y, desde el yo, de los otros en sus relaciones de sentido y de operatividad (González, 2000).

Con esto se busca acompañar al paciente en el descubrimiento y actualización de sus potencialidades. La psicología del potencial humano (Aspinwall y Staudinger, 2007) se ha desarrollado, dentro de la psicología, como un interés (más que un método o una tradición) en la comprensión de las capacidades del individuo, en lugar de centrar su atención en los problemas o dificultades. La dificultad de definición del ideal que se busca en esta psicología radica, en primer lugar, en que no busca una “restauración” como las psicologías de la anormalidad, o como la psicopatología, sino que se centra en la persona y sus necesidades (Lafarga y Gómez, 1986); y, en segundo lugar, en que (en muchos casos) no se atreve a

generalizar una realidad o naturaleza válida para toda persona. Esto último, debido a un clima de relativismo que afecta las más diversas esferas del terreno intelectual contemporáneo.

Es cierto que estas tradiciones tienen nuevos desarrollos y nuevas escuelas han surgido de ellas, sin embargo, nos parecen vigentes e indicativas del terreno en el que se sitúa la práctica clínica de la psicología. Cabe puntualizar que, los aspectos tratados en el ámbito clínico son variados y oscilan entre lo emocional y lo intelectual, pero, en cualquier caso, la terapia debe estar orientada a conducir a la persona a la madurez. Si en el proceso de descubrimiento de sí mismo alcanza la claridad sobre la imposibilidad de responder a la vocación sacerdotal, o bien, se da cuenta de la inautenticidad de su propia vocación, no debe entenderse sino como un doble servicio, a la persona que está en búsqueda de su realización personal y a la Iglesia que espera del psicólogo un soporte para realizar su labor de discernimiento.



## 6. CONCLUSIONES

### EL PAPEL CREYENTE DEL PSICÓLOGO DEL SEMINARIO ¿ES POSIBLE UNA PSICOLOGÍA SOBRE LA BASE DE UNA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA?

La *Ratio institutionis sacerdotalis* sostiene, en el polémico número 6, que:

“En la elección de los psicólogos a quienes recurrir para la consulta psicológica, con el fin de garantizar mejor la integración con la formación moral y espiritual, evitando perjudiciales confusiones o contraposiciones, se tenga presente que ellos, además de distinguirse por su sólida madurez humana y espiritual, deben inspirarse en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona humana, la sexualidad, la vocación al sacerdocio y al celibato, de tal modo que su intervención tenga en cuenta el misterio del hombre en su diálogo personal con Dios, según la visión de la Iglesia. Allí donde no estuvieran disponibles tales psicólogos, se provea su preparación específica.”

La pregunta es si las creencias privadas del psicólogo suponen un criterio para su contratación. Más allá del problema, no todas las veces bien manejado, de la discriminación por motivos religiosos. La pregunta es si ¿Son las creencias importantes para su ejercicio profesional? Creemos que sí. El capítulo 4 muestra que, si bien la psicología puede usarse con una finalidad ideologizante, toda posición psicológica supone una determinada filosofía y antropología de fondo. Nuestro siglo ha sido testigo del resurgimiento de la reflexión filosófica sobre el hombre.

Desde Scheler (1938), han surgido nuevos modelos antropológicos (De Sahgún, 1994) y se han consolidado modelos antiguos que se nos presentan como vigentes (Lucas, 2005). Las filosofías materialistas, immanentistas, naturalistas suponen una visión

contradictoria con la visión cristiana del mundo y del hombre. Si bien, no es una condición necesaria del psicólogo del Seminario su adhesión completa a la doctrina y práctica religiosa del catolicismo, si es algo que al menos para la Iglesia resulta deseable. En el caso estrictamente profesional, no podemos decir que la religión y la práctica privada de la fe, constituyan aspectos esenciales del currículum.

Pero también es cierto que el psicólogo interesado en incursionar en este ámbito debe realizar un ejercicio de honestidad intelectual y existencial. Examinando sus motivos reales para solicitar colaborar en la formación sacerdotal y revisando los presupuestos antropológicos y ontológicos con que mira e interpreta la realidad. Si la visión religiosa de la existencia (expuesta en el capítulo 1) le parece insostenible, o bien, de modo específico le parece que lo dicho en el capítulo 2 sobre la esencia y la doctrina fundamental del cristianismo es una tomada de pelo considerando como absurda la visión de la Iglesia sobre la sexualidad como un don que plenifica el acto de amor conyugal (Wojtyła, 1978; Valdez, 2016) o la visión antropológica que entiende la realidad humana como primordialmente espiritual (Lucas, 2005) y bajo la afectación del pecado y de la gracia (Flick y Alszeghy, 1971), si existen a este respecto puntos que le parecen incompatibles con su propia *Weltanschauung*, no es lo más correcto ni lo más sano que accedan al puesto como psicólogo del seminario. Pues accedería a un trabajo en que se hallaría en tensión y cuyas consecuencias afectarían la estructura y orden mismo de la institución.

Si las ideas interpretativas de fondo no son incompatibles, se espera que se encuentre receptivo a la exposición fundamental del *Weltanschauung* cristiano, lo que decida hacer y la posición personal al respecto, constituyen parte de su intimidad. Aquellos que, siendo afines con la cristiandad o con el catolicismo, y que buscan un modelo antropológico

crisiano, que permita entender la dimensión espiritual del hombre y su capacidad de “autotranscenderse teocéntricamente” sobre el que estructurar una psicología general, encontrarán en la obra de Luigi Rula (1990) los elementos teórico-metodológicos necesarios.

Que una psicología sea “creyente” no significa erradicar de ella la cientificidad que le es propia. No significa optar por la Biblia y por la dogmática, en vez de la experiencia, el análisis, la observación y la experimentación. Significa considerar un modelo antropológico que se encuentre posibilitado para explicar la esfera trascendente y espiritual de la persona. En algunos casos se podrá decir que la fe cristiana nada aporta a la ciencia del comportamiento, sin embargo, no todos piensan que exista una incompatibilidad irreconciliable entre fe y razón:

“Algunos consideran que no existe posibilidad de tal convivencia. Piensan que la fe cristiana no tiene nada que aportar a esta disciplina. Incluso llegan a pensar que no sería ético, profesionalmente hablando, que el ejercicio como psicólogo esté influido por sus creencias. Si eres cristiano y psicólogo, lo que tienes que hacer es mantener a raya tu fe y dejarla “existir” sólo en el ámbito de lo privado, de la boca para adentro... como si esto fuera posible. En las universidades, incluso algunas católicas, a los estudiantes de primeros años de psicología suelen decirles que fe católica y psicología son incompatibles y que por lo tanto es el momento de dejar de lado “fantasías religiosas” porque a la academia llegaron a hacer “ciencia”. Mucho de este ambiente –lo sabemos bien– está caldeado por la falacia de oposición entre fe y ciencia. Junto con esto, la inexistencia en el estudio de escuelas y autores de identidad católica es un elemento que llama la atención” (Cabrera, 2015).

Pero dado que el cristianismo cree que la verdad es una y se confirma y subsiste en la unidad de Dios y del mundo, los enunciados científico-descriptivos (desprovistos de su carga ideológica anticristiana) no pueden ser sino verdaderos o falsos. La visión cristiana de la realidad no opone fe y razón, sino que considera que la fe sostiene al espíritu humano ahí

donde la razón no alcanza. Pero el racionalismo que está de fondo a muchas escuelas en psicología suele oponer fe y razón. Tal como señala Cabrera (2015):

“La psicología surge como ciencia en un ambiente fuertemente marcado por el racionalismo que tiene como sustrato una mentalidad científicista. Ésta, por su misma dinámica, se cierra a realidades que están fuera de la esfera de lo objetivo y lo científicamente comprobable y por lo tanto las consideraciones morales, espirituales y religiosas no son válidas. Dentro de esta mentalidad es imposible mezclar planos. No se puede integrar lo natural con lo sobrenatural, no existe punto de contacto entre lo humano y lo divino, entre gracia y libertad, entre fe y razón. La realidad es percibida en gran parte de las universidades de manera fragmentada. Solo existe la realidad temporal y de ella solamente lo mensurable, cuantificable y comprobable. Y así se sabe –y yo conozco– que muchas personas bien intencionadas terminan perdiendo o diluyendo su fe al estudiar y ejercer la psicología.”

Tres modelos de “psicología” compatibles con la antropología cristiana se encuentran en las obras de Amedeo Cencini (2014, 2010, 2009, 2005, 1994), Gastón de Mezerville (2001) y Domínguez Morano (1992, 1991). Cencini estructura una psicología de tres niveles, un primer nivel psico-fisiológico, un segundo nivel que corresponde a la esfera psico-social y un tercero que remite a lo racional-espiritual de hombre. En su propuesta retoma aspectos clásicos de la psicología griega y medieval, aportes contemporáneos de la psicología y el psicoanálisis en modelo integrativo, que mira todas las dimensiones de la persona y de su ser psíquico. Gastón de Mezarville, propone una psicología de la madurez que reconoce, al modo que hiciera Häring (1968), una psicología del desarrollo basada en las etapas del desarrollo psicosocial de Erick Erikson. Por su parte, Domínguez Morano sostiene una serie

de enmiendas a la doctrina freudiana más tradicional que posibilitan la convivencia de una madurez auténtica y la práctica de la fe.

Queda claro, como sostiene Cabrera (2015), que con “antropología cristiana” nos referimos a tres tesis fundamentales, derivadas de la interpretación cristiana de la realidad, estas son:

- El ser creatural del hombre, afirmado contra el inmanentismo.
- La experiencia de falibilidad y finitud, es decir, la realidad del pecado le impide una realización autónoma. Se encuentra necesitado de Dios.
- Solo en el Amor, que es Dios mismo, el hombre alcanza su plenitud.

En este punto las posiciones se diversifican. No es mi intención hacer apología de la visión cristiana de la realidad del mundo y del hombre; mis propias convicciones no son relevantes en lo que hasta aquí hemos expuesto, pues sólo he descrito y expuesto los criterios para comprender, y realizar un ejercicio profesional como psicólogo del seminario. Sin embargo, en este último punto he querido señalar que un psicólogo creyente no tiene por qué asumir que sus creencias “interfieren” con su ejercicio profesional, hemos dicho que nada –al menos científicamente hablando– autoriza al ateísmo o al materialismo como mejores referentes filosóficos para la psicología. La filosofía realista y abierta al misterio de lo sagrado, suponen un suelo sobre el que apoyarnos, aunque nos parezca un terreno inexplorado. Si bien la psicología cristiana se encuentra en sus inicios, quisiera traer las palabras de Cabrera (2005) para entender el modo en que el ser específico del psicólogo creyente como un agente de transformación social sobre la base de la dignidad de la persona. “Un cristiano por su condición de bautizado es llamado al apostolado y a transmitir el Evangelio en las distintas

realidades del mundo. Considero que es posible evangelizar desde la psicología como profesión. Profesionales que desde la fe cristiana iluminen la enseñanza de la psicología, se necesitan hoy con particular urgencia. Psicólogos que ejerzan la profesión en la terapia clínica desde una orientación cristiana de la vida son hoy en día vitales para un acompañamiento terapéutico humanizante. Grupos de estudios psicológicos que vayan gestando corrientes de pensamiento y práctica terapéutica desde la fe. Es muy necesario que existan cristianos psicólogos orientando desde una cosmovisión cristiana y transformando el ámbito de la empresa, de los colegios o de cualquier institución en donde las personas necesiten ser formadas y acompañadas.”

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona, *De Trinitate* (tr. Luis Arias, OSA), consultado en:  
<https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>
- Agustín de Hipona, *De vera religion*, (tr. P. Victorino Capánaga, OAR), consultado en:  
[https://www.augustinus.it/spagnolo/vera\\_religione/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm)
- Anastasi, A. (1977). *Tests psicológicos*. España: Aguilar.
- Aragón, L. (2011). *Evaluación Psicológica. Historia, fundamentos teórico-conceptuales y psicometría*. México: Manual Moderno.
- Aranguren, L. (1973). *Moralidades de hoy y de mañana*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana* (tr. Ramón Gil), México: Paidós.
- Aristóteles (2014). *De anima [Acerca del alma]*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- Armillas, J. (2004). “Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo XVI)” en Lacarra, M.(coord.) en *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*. Zaragoza: Institución ‘Fernando el Católico’, pp. 7-38.
- Arnau, R. (1995). *Orden y ministerios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Artigas, M., y Sanguineti, J. (1984). *Filosofía de la Naturaleza*. Pamplona: EUNSA.
- Aspinwall, L., y Staudinger, U. (2007). *Psicología del Potencial Humano. Cuestiones fundamentales y normas para una psicología positiva*. Barcelona: Gedisa.
- Auer, J. (1986). *La Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Auneau, J. (1990). *El sacerdocio en la Biblia*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Baker, D. (2012). *The Oxford Handbook of the History of Psychology: Global Perspectives*, Oxford University Press: Londres.
- Bardy, G. (1990). *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Bayet, J. (1984). *La religión romana: historia política y psicológica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Belda, M. (2006). *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de Teología Espiritual*. Madrid: Palabra.
- Beloff, J. (1979). *Las ciencias psicológicas: una revisión de la psicología moderna*. México: Manual Moderno.
- Bedouelle, G. (1993). *La historia de la Iglesia*. México: EDICEP.
- Bernard, Ch. (2007). *Teología espiritual*. Salamanca: Sígueme.
- Beuchot, M. (2016). “Derechos humanos y ley natural.” *Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos: Puertas 17*, pp. 13-22.
- Black, D. (2010). “Más allá de la ilusión” en David Black (ed.) *Psicoanálisis y Religión en el siglo XXI ¿Competidores o colaboradores?* Barcelona: Herder.
- Blass, R. (2010) “Dad al César lo que es del César ¿Hay un reino de Dios en la mente?” en David Black (ed.) *Psicoanálisis y Religión en el siglo XXI ¿Competidores o colaboradores?* Barcelona: Herder.
- Boecio (2002). “Tratado sobre la persona y las dos naturalezas del Cristo (Contra Eutiques y Nestorio)” en *Cinco Opúsculos Teológicos: Opuscula Sacra*. Perú: Editorial de la Universidad Católica del Perú. Pp.79-108.
- Bohoslavsky, R. (2007). *Orientación vocacional. La estrategia clínica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Boring, E. (2010). *Historia de la psicología experimental*. Trillas: México.
- Brentano, F. (2009). *Psychology from an empirical standpoint*. Routledge: London and New York.
- Brown, J. (1966). *Psicología aplicada*. Barcelona: Paidós.
- Bueno de la Fuente, E. (2002). *10 palabras clave en Cristología*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Bultmann, R. (1980). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Burgos, J. (2013). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- Cabrera, J. (2015). “¿Cómo prepararme para ser un psicólogo católico?” *Centro de Estudios Católicos*, consultado el 10 de junio de 2018 en: <http://es.catholic.net/op/articulos/57671/cat/407/como-prepararme-para-ser-un-psicologo-catolico.html>

- Caffarena, J. (2007). *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Caffarena, J. (1979). *¿Cristianos, hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Madrid: Cristiandad.
- Calvo, I., y Riterman, F. (1977). *Cuerpo-Vínculo-Transferencia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Calvo, T. (tr.) “Introducción” en Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos, pp. 7-67.
- Canguilhem, G. (1998). “¿Qué es la psicología?” *Revista Colombiana de Psicología* 7, pp.7-4.
- Canguilhem, G. (2015). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI editores.
- Caro, I. (2011). *Hacia una práctica eficaz de las Psicoterapias Cognitivas*. Bilbao: Desclee de Brower.
- Caro, I., y Fediakova, E. (2000). Los Fundamentalismos Religiosos: Etapas y Contextos de Surgimiento. *Fermentum* 29, p. 453-467. Consultado en 29 de noviembre en: <http://www.redalyc.org/pdf/705/70511228008.pdf>
- Castro, A., y García, G. (2011). *Psicología Clínica. Fundamentos existenciales*. Bogotá: Universidad del Norte.
- Cencini, A. (2014). *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*. Bogotá: San Pablo.
- Cencini, A., y Manenti, A. (2010). *Psicología y formación. Estructuras y dinamismos*. México: Ediciones Paulinas.
- Cencini, A. (2009). *La verdad de la vida. Formación continua de la mente creyente*. Bogotá: San Pablo.
- Cencini, A. (2005). *Virginidad y celibato hoy. Por una sexualidad pascual*. Santander: Salterae.
- Cencini, A. (1994). *Vida consagrada. Itinerario formativo*. Madrid: San Pablo.
- Cerutti, H. (2000) “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas.” *Revista de Hispanismo Filosófico* 6, pp. 5-15.
- Charrasquilla, R., y Del Vecchio, E. (1981). *Escala de preferencias Kurder –Vocacional (KV)*. México: Manual Moderno.
- Cid, C. (1965). *Historia de las Religiones*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), (2012). *Normas Básicas y Ordenamiento Básico de los Estudios para la Formación Sacerdotal en México*. México: CEM.

- Congregación para la Educación Católica (2008). *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*. Ciudad del Vaticano, (29 de junio de 2008) consultado en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20080628\\_orientamenti\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html)
- Congregación para el Clero, (2016). *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis, el don de la vocación presbiteral*. México: Editorial San Pablo.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía I: Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (2000). *Historia de la Filosofía II: Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- Dawson, C. (2010). *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Encuentro Ediciones.
- De Mezerville, G. (2001). *Madurez Sacerdotal y Religiosa*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano.
- De Sahagún, J. (1994). *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme.
- De Santiago, L. (2004). *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta.
- De Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Dennett, D. (2007). *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*. Madrid: Katz Editores.
- Drewermann, E. (2005). *Clérigos. Psicograma de un ideal*. Madrid: Trotta.
- Drewermann, E. (1996) *Psicoanálisis y teología moral I-II*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Drewermann, E., y Haag, H. (1994). *No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Díaz, C. (2003). *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Díaz, M. (2013) “La problemática de la historiografía de la psicología.” En Aguado, I., Avendaño, C., y Mondragón, C. (coords.) *Historia, Psicología y subjetividad*. Universidad Nacional Autónoma de México, FES-Iztacala, pp. 15-48.
- Domínguez, C. (1991). *El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Domínguez, C. (1992). *Crear después de Freud*. Madrid: San Pablo.
- Domínguez, C. (2000). *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable Sigmund Freud y Oskar Pfister*. Madrid: Trotta.

- Domínguez, C. (2006). *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae.
- Eliade, M. (2011). *Historia de las creencias y las ideas religiosas II, de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- Etchegoyen, R. (1999). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Federn, P. (1984). *La psicología del yo y la psicosis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferraris, M. (1988). Envejecimiento de la ‘Escuela de la sospecha’ en Vattimo, G., y Rovatti, P. (eds). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Fiorini, J. (1977). *Teoría y técnica de psicoterapias*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Flick, M., y Alszeghy, Z. (1971). *Antropología Teológica*. Salamanca: Sígueme.
- Flores, L. (2006). *Atenas, ciudad de Atenea: mito y política en la democracia ateniense antigua*. México: FFyL-UNAM-UAEM.
- Francisco, (2018). *Gaudete et exultate*. México: Buena Prensa.
- Franco, C. (2017). “Jesús, sumo sacerdote en la Carta a los Hebreos.” *El sacramento del Orden en la vida de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, pp. 11-50.
- Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Freixa, E. (2003). “¿Qué es conducta?” *Revista Internacional de Psicología Clínica y de la Salud* 3(3), pp. 595-613.
- Freud, S. (1991). *Obras Completas* (trad. José Luis Etcheverry según la ordenación en XXIV volúmenes de la *Standard Edition* de James Strachey de 1953), Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1986). *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S., y Pfister, O. (1966). *Correspondencia 1909-1939*, trad. Matilde Rodríguez Cabo. México: Fondo de cultura económica.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique.
- Galimberti, U. (2011). *Diccionario de Psicología*. México: Siglo XXI.
- Garaigordobil, L. (1998). *Evaluación psicológica. Bases teórico-metodológicas, situación actual y directrices para el futuro*. Madrid: Amarú Ediciones.

- Goclenius, R. (1590). *Ψυχολογία (Psychologia): hoc est De hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostrae aetatis*. Marburgo.
- González, E. (2000). *Psicología fenomenológica. Fundamentos y parámetros de las psicoterapias*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González, J. (1994). *Historia del Cristianismo*. EUA: Editorial Unilit.
- González, O. (2001). *Cristología*. Madrid: BAC.
- Graves, R. (2009). *Los mitos griegos*. España: RBA.
- Grom, B. (1994). *Psicología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Guerra, M. (2006). *Historia de las Religiones*. Madrid: BAC.
- Häring, B. (1968). *La ley de Cristo I. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G.W.F., (2009) *Fenomenología del Espíritu* (tr. Manuel Jiménez Redondo). Valencia: Pre-textos.
- Hergenhahn, B. (2011). *Introducción a la Historia de la Psicología*. México: Cengage Learning.
- Hünemann, P. (1997). *Cristología*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2013). “La filosofía como autorreflexión de la humanidad” en *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, pp. 129-142.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1965). *Phenomenological Psychology: lectures of summer semester, 1925* (tr. John Scanlon), La Haya, Martinus Nijhoff.
- James, W. (1994). *Principios de psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- James, W. (2000) *Pragmatismo*. Madrid: Alianza.
- Jiménez, A. (1995) “Las causas del abandono del sacerdocio ministerial” *Theologica Xaveriana* 115, pp. 297-319.
- Johnson, P. (2006). *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Vergara.
- Juan Pablo II (1992). *Exhortación apostólica postsinodal Pastores Dabo Vobis, sobre la formación de los sacerdotes en la actualidad*. México: Ediciones Paulinas.

- Jung, C. (1949). *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.
- Kasper, W. (1994). *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Küng, H. (1980). *20 tesis sobre ser cristiano*. Madrid: Cristiandad.
- Küng, H. (1987). *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Libros Europa.
- Küng, H. (1994). *El cristianismo: esencia e historia*. Madrid: Trotta.
- Küng, H. (2006). *El judaísmo: esencia e historia*. Madrid: Trotta.
- Ladaria, L. (2000). *El Dios vivo y verdadero, el misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Lafarga, J., y Gómez, J. (1986). *Desarrollo del potencial humano*. México: Trillas.
- Laplanche, J. (2001). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laurentin, R. (1968). *¿Ha muerto Dios?* Madrid: Ediciones Paulinas.
- Leclercq, J. (1967). *El sacerdote ante Dios y ante los hombres*. Salamanca: Sígueme.
- Lemercier, G. (1968). *Diálogos con Cristo. Monjes en psicoanálisis*. Barcelona: Península.
- Lepp, I. (1963). *Psicoanálisis del ateísmo moderno*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Loisy, A. (1948). *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires: Argos.
- López, E. (2009). *Las emociones*. México: Trillas.
- Lozano, A. (2018). *Pablo VI. Un corazón que amó a la Iglesia*. México.
- Lucas, R. (2005). *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Mankelunas, M. (1957). Introducción a la psicología de la religiosidad. *Revista colombiana de psicología* 2 (2), p. 153-203.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2009). *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Santiago: Clinamen.
- Meier, J. (2000). *Un juicio marginal, nueva visión del Jesús histórico*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- Meissner, W. (1984). *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven (CT) y Londres: Yale University Press.
- Mendieta, E., y VanAntwerpen, J. (2011). Introducción en Habermas, J., Taylor, C., y Butler, J. (eds.). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

- Menninger, K., y Holzman, P. (1974). *La teoría de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Psique.
- Migoya, F. (2000). *Vocación: gracia y misterio*. México: Buena Prensa.
- Miller, G. (1994) *Introducción en James, W. Principios de psicología*. México: Fondo de Cultura Económica, p. XI-XXI.
- Morris, B. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Moya, J. (1997). “Antecedentes filosóficos de la Psicología” en Vega, L., Moya, J., y Rodríguez, S. (eds.) *Historia de la psicología I: Introducción*. México: Siglo XXI, pp. 1-30.
- Moya, M. y Gómez, C. (1996) *Psicología y género: un análisis de la profesión*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Mueller, F. (2010). *Historia de la Psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Müller, G. (2009). *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder.
- Muñiz, J. (2003). *Teoría clásica de los tests*. Madrid: Pirámide.
- Musso, R. (1970). *Falacias y mitos metodológicos de la psicología*. Buenos Aires: Pique.
- Nebel, R. (1995). *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.
- Nieto, J., Abad, M., Albert, M., y Tejerina, M. (2015). *Psicología para las ciencias de la salud. Estudio del comportamiento humano ante la enfermedad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Nietzsche, F. (2014). *La ciencia jovial (Obras I)*, Madrid: Gredos, pp. 305-607.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Panikkar, R. (2014). *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder.
- Parker, I. (2010). *La psicología como ideología*. Madrid: Catarata.
- Pérez del Río, I. (2018). *El papel de la psicología en la formación sacerdotal. El por qué, el para qué y el cómo de la evaluación psicológica a candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa*. México: Buena Prensa.
- Polo, L. (1996). *Sobre la existencia cristiana*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2009). *Curso de Psicología General: Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente*. Pamplona: EUNSA.

- Portillo, D. (2017). *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores en la Iglesia católica*. México: Universidad Pontificia de México-Buena Prensa.
- Ratzinger, J. (2003). *Caminos hacia Jesucristo*. Madrid: Cristiandad.
- Reale, G., y Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico. III: Del Romanticismo hasta hoy*, Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (2014). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Rizzuto, A. (2006). *El nacimiento del Dios vivo. Un estudio psicoanalítico*. Madrid: Trotta.
- Rogers, C., y Rosenberg, R. (1989). *La persona como centro*. Barcelona: Herder.
- Roselló, M. (1966). *5.000 años de Historia*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.
- Rubial, A. (2002). *La evangelización de Mesoamérica*. México: Tercer Milenio.
- Rubial, A. (2010) “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales” en Martínez, A. (coord.) *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM
- Ruiz, O. (1998). *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*. México: Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Rulla, L. (1990). *Antropología de la Vocación Cristiana. T. I. Bases Interdisciplinarias*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
- Sacristán, G., y Pérez, A. (2008). *La enseñanza: su teoría y su práctica*. Madrid: Akal.
- Sánchez, J. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sanguineti, J. (2005). *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Madrid: Palabra.
- Santidrián, P. (2000). *Diccionario básico de las religiones*. Pamplona: Verbo Divino.
- Sayés, J. (2005). *Señor y Cristo: curso de cristología*. Madrid: Palabra.
- Sayés, J. (2007). *Teología y relativismo, análisis de una crisis de fe*. Madrid: BAC.
- Schaeffler, R. (2003). *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme.
- Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Schlier, H. (1970). “Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes”, en *Priest Dienst I: Ursprung und Fruhgeschichte*, Friburgo: Basel-Wien.

- Slaikeu, K. (2000). *Intervención en crisis. Manual para práctica e investigación*. México: Manual Moderno.
- Steinbock, A. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. USA: Indiana University Press.
- Stone, M. (2005). *La enseñanza para la comprensión. Vinculación entre la investigación y la práctica*. Barcelona: Paidós.
- Ott, L. (2009). *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder.
- Otto, R. (2016). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Valdez, L. (2016). *El don de la sexualidad*. México: Buena Prensa.
- Van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vaneigem, R. (2010). *Las herejías*. México: Jus.
- Vargas, J. (2018). *La psicología, una ciencia en crisis. Consideraciones fenomenológicas para su reforma*. (tesina de bachillerato pontificio en filosofía), Universitas Catholica Lumen Gentium, CDMX, México.
- Vázquez de la Prada, V. (1990). “La sociedad española y la evangelización de América” en Saranyana, I., Tineo, P., Pazos, A., Luuch-Baixaulli y Ferrer, M. (eds.) *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI) X Simposio Internacional de Teología V. I*, Pamplona: EUNSA, pp. 69-149.
- Vegetti, M. (1995). “El hombre y los dioses”, en Jean-Pierre Vernant (ed.). *El hombre griego*, Madrid: Alianza.
- Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Vigotsky, L. (2005). *Pensamiento y lenguaje*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Vygotski, L. (2013). *Obras Escogidas I. El significado histórico de la crisis de la psicología*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Universidad de San Buenaventura.
- Wojtyła, K. (1978). *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*. Madrid: Editorial Fe y Razón.
- Zambrano, M. (2005). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2016). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, X. (2007). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri.

# ANEXOS



# Anexo 1

Perfiles de ingreso y egreso para las etapas de la formación sacerdotal en México  
(Extraído de las *Normas básicas para la formación sacerdotal en México* (2012)).

## 5. ETAPAS DE LA FORMACIÓN

### a. Curso Introductorio

«Maestro, ¿dónde vives? Él les respondió: “Vengan y lo verán”.» (Jn 1,38.39)

#### a) Características del Curso Introductorio

240. Puesto que la finalidad y la forma educativa específica del Seminario Mayor exigen que los candidatos al sacerdocio se adentren en él con una preparación previa, antes de iniciar los estudios eclesíásticos debe existir un Curso Introductorio, cuya duración no será menor de un año, y en el cual podrán ser admitidos únicamente aquellos candidatos que hayan vivido un proceso previo de acompañamiento, discernimiento, formación y selección vocacional (cf. OT 14; EN 48; PDV 62). Si fuera necesario, esta etapa propedéutica puede también aprovecharse para una conveniente nivelación académica y cultural de los candidatos.

241. Los objetivos del Curso Introductorio son: proporcionar a los aspirantes al sacerdocio ministerial, una intensa formación humana y espiritual centrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia, profundizar en el discernimiento vocacional en una vivencia comunitaria que integra a los candidatos provenientes de orígenes diversos, iniciarse en la experiencia pastoral y en el conocimiento de la Iglesia local, así como adquirir una visión global de los objetivos y contenidos de toda la formación sacerdotal (cf. OT 14; PDV 62).

#### b) Perfiles de ingreso al Curso Introductorio

242. El perfil de ingreso de los aspirantes al Curso Introductorio se encuentra definido en el número 50 de las presentes Normas.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> NBFSM: 50. Criterios de admisión al Curso Introductorio. Para aceptar a un candidato al Curso Introductorio, siganse los siguientes criterios:

#### a) Dimensión humana:

- Salud física y psíquica, avalada, en caso necesario, por estudios clínicos y psicológicos previos.
- Equilibrio de juicio proporcional a la edad.
- Personalidad suficientemente clara desde el punto de vista relacional.
- Identidad psico-sexual masculina claramente definida.
- Recta conciencia moral.

243. El Curso Introductorio, con el cual inicia el itinerario formativo del Seminario Mayor, recibirá a aquellos jóvenes que, habiendo terminado sus estudios a nivel medio superior o la etapa del Seminario Menor, aspiren a la formación sacerdotal. Acéptese, por tanto, sólo a quienes hayan hecho una opción personal, aunque inicial, por Cristo en el sacerdocio ministerial, después de un oportuno acompañamiento y discernimiento vocacional.

244. En los procesos de admisión de los candidatos al Curso Introductorio se deben extremar precauciones y razonables exigencias. Para ello, examínense atentamente las condiciones familiares de donde procede el candidato, sus aptitudes físicas y psico-afectivas, sus cualidades humanas y morales, espirituales e intelectuales y, sobre todo, su rectitud de intención, cuidando que no busque el sacerdocio con el propósito de promoverse social o económicamente, ni como huida de su realidad (cf. CIC, can. 241 § 1; RFIS 39; DP 763).

245. El discernimiento inicial que se realiza para admitir a un joven al proceso formativo del Curso Introductorio, debe verificar la presencia de cualidades objetivas que ofrezcan la esperanza fundada de poder madurar en el candidato progresiva e integralmente, con la ayuda de la formación en vistas a la vida ministerial. Por eso, no se admita a jóvenes con inconsistencias psico-afectivas graves, trastornos severos de personalidad, bajo coeficiente intelectual, dificultades severas de comprensión de lectura y/o escritura, o trastornos orgánicos que imposibilitaran el ejercicio del ministerio.

246. Presenten los candidatos una solicitud de admisión dirigida al Obispo, acompañada de los informes y documentos exigidos conforme al canon 241 § 2.

- 
- Razonable asimilación de su realidad familiar e integración a ella.
  - Suficiente capacidad de relación de acuerdo a la edad.
  - Apertura y disponibilidad para la formación sacerdotal.

*b) Dimensión espiritual:*

- Experiencia inicial de fe, de cercanía y de familiaridad con Dios. Esto implica la conciencia de la vocación bautismal y, por lo tanto, de la identidad discipular y misionera del cristiano.
- Percepción inicial del llamado de Dios y deseo de seguirlo en el ministerio presbiteral.
- Rectitud de intención en el discernimiento de la vocación.
- Signos de que se busca la vocación sacerdotal para dedicarse al servicio de los demás en la Iglesia, y no como una fuga a experiencias humanas fallidas o como la búsqueda de protagonismo social o eclesial, o de un modo cómodo de vida.
- Disposición inicial para abrazar el celibato sacerdotal, la cual deberá ser cultivada y madurada a lo largo del proceso formativo.

*c) Dimensión intelectual:*

- Haber concluido los estudios de Bachillerato o equivalente y contar con el documento oficial que avale dicha conclusión.
- Coeficiente intelectual suficiente para enfrentar satisfactoriamente los estudios universitarios.
- Ausencia de graves dificultades de atención y aprendizaje.
- Cultura general básica de acuerdo a la edad y etapa escolar.
- Conocimiento mínimo de la doctrina cristiana.

*d) Dimensión pastoral:*

- Experiencia de Iglesia madurada en el contexto de una parroquia o de alguna otra realidad eclesial.
- Una experiencia apostólica al menos incipiente.
- Signos de un sincero interés y amor por la misión apostólica de la Iglesia.

c) Perfiles de egreso del Curso Introductorio

247. *Dimensión humana.* Al concluir el Curso Introductorio los seminaristas habrán iniciado un proceso de maduración e integración de la propia personalidad, a partir del crecimiento en la veracidad y la sinceridad, el auto-conocimiento, la auto-aceptación, la maduración afectivo-sexual, la asimilación de la propia historia y de la realidad familiar, el auto-cuidado integral y el desarrollo de las actitudes que permiten establecer sanas relaciones interpersonales e integrarse activa y constructivamente a la vida comunitaria. Asimismo, los seminaristas habrán desarrollado hábitos elementales que les permitan seguir madurando en las cuatro dimensiones formativas.

248. *Dimensión espiritual.* Se espera que al concluir el Curso Introductorio los seminaristas hayan vivido una profunda experiencia de reiniciación cristiana y emprendido un camino kerigmático-catequético-mistagógico (cf. DA 290) que les permita irse consolidando paulatinamente como discípulos misioneros que van madurando en el amor a Cristo y a la Iglesia, a partir del encuentro con el Señor, la conversión, el amor y la escucha atenta de la Palabra de Dios, la personalización de la fe, la vida litúrgico-sacramental, la docilidad a la gracia, la oración, el acompañamiento espiritual, una sólida piedad mariana y un serio discernimiento vocacional.

249. *Dimensión intelectual.* Los seminaristas egresados del Curso Introductorio habrán alcanzado una nivelación cultural que les permita afrontar los estudios filosófico-teológicos. Por lo tanto, se habrán afianzado en un método de estudio, en el hábito de la lectura, la comprensión, la reflexión, la expresión y la redacción, así como en la adecuada disciplina y organización personales que les faciliten un estudio eficaz.

250. *Dimensión pastoral.* Al concluir el Curso Introductorio los seminaristas comprenderán el apostolado como una dimensión intrínseca de la vida cristiana, habrán adquirido un conocimiento elemental de la Iglesia local y se habrán iniciado en la experiencia pastoral.

**b. Etapa de Filosofía**

«Yo soy el camino, la verdad y la vida.» (Jn 14,6)

a) Características de la etapa filosófica

251. El objetivo específico de esta etapa es que el seminarista continúe, mediante la vivencia comunitaria, la integración de su personalidad humana y cristiana iniciada en el Curso Introductorio, y consolide su opción por el sacerdocio como estado de vida propio. Esto incluye seguir potenciando la maduración en la fe, el conocimiento y aceptación de sí mismo y la madurez afectiva, así como el desarrollo y fortalecimiento de una conciencia crítica y dialogante frente a las diversas corrientes de pensamiento acerca de Dios, del hombre y del mundo.

252. La etapa de filosofía debe durar al menos tres años.

253. Todos los aspectos de la formación en este período tendrán un adecuado sentido pastoral que permitirá a los futuros presbíteros insertarse en el mundo actual y prepararse para ejercer su ministerio afrontando las exigencias y desafíos del tiempo presente.

254. Por ser la Filosofía la etapa decisiva para la opción vocacional, estén los formadores especialmente atentos a la situación personal de los seminaristas, acompañándolos y orientándolos en sus dudas y problemas, a través de un diálogo franco y sincero, y siendo para ellos un estímulo con el testimonio de su propia entrega.

b) Perfiles de ingreso a la etapa filosófica

255. El perfil de ingreso deseable para los candidatos a la etapa filosófica corresponde al perfil de egreso de los seminaristas del Curso Introdutorio (cf. números 247-250 de las presentes Normas).

c) Perfiles de egreso de la etapa filosófica

256. *Dimensión humana.* El seminarista que ha concluido la etapa filosófica, se habrá consolidado en la integración de una personalidad masculina en relación, equilibrada, madura, responsable y libre, consciente de sus alcances y de sus límites, comprometida en el desarrollo armónico y jerarquizado de sus potencialidades y de las diversas dimensiones de su persona, capaz de establecer relaciones interpersonales sanas, constructivas y duraderas y de comprometerse establemente con responsabilidades y proyectos.

257. *Dimensión espiritual.* Al concluir la etapa filosófica, el seminarista habrá durado en la conciencia de su condición bautismal y en la vivencia de una espiritualidad trinitaria, de modo que pueda llamar Padre a Dios; habrá profundizado en el conocimiento, relación, identificación y seguimiento de Cristo; habrá alcanzado una sólida disciplina espiritual y definido su opción por el seguimiento de Cristo a través de la vida sacerdotal en la comunión de la Iglesia.

258. *Dimensión intelectual.* Al término de la etapa filosófica el seminarista se habrá afianzado en un método propio de estudio, habrá adquirido una sólida disciplina académica y habrá desarrollado las habilidades intelectuales que le permitan un estudio eficaz. Asimismo, habrá adquirido y asimilado una amplia cultura filosófica que se expresará en la pasión por la verdad y en un pensamiento crítico capaz de analizar objetivamente la realidad, comprender y dialogar con diversos enfoques culturales y sistemas de pensamiento.

259. *Dimensión pastoral.* Al concluir la etapa filosófica, el seminarista habrá madurado su sentido de pertenencia activa a la Iglesia como discípulo misionero de Jesucristo, asumiendo el apostolado como opción vital y empeñándose para que su estilo de vida sea un testimonio evangelizador. Asimismo, habrá desarrollado la responsabilidad, la creatividad y la generosidad apostólicas.

### c. Etapa de Teología

«Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas.» (Jn 10,11)

#### a) Características de la etapa teológica

260. El objetivo específico de la etapa teológica es que los seminaristas consoliden una opción fundamental que los lleve a vivir en referencia clara a Dios como Padre y, en consecuencia, a configurarse con Cristo Buen Pastor, asumiendo sus criterios, actitudes y estilo de vida, haciéndose aptos para ejercer en la Iglesia el ministerio sacerdotal como hombres de comunión y pastores comprometidos, pobres, obedientes y castos, capaces de entregar la vida por sus hermanos, en una docilidad consciente al Espíritu Santo.

261. Para lograr esta finalidad, acompañese a los seminaristas para que se consoliden en convicciones que se manifiesten en: una conducta habitual caracterizada por la profundidad en la vida interior, en la vida sacramental y en la oración; en la caridad e iniciativa pastoral; en la sensibilidad y en el amor a la Iglesia; en el sentido de comunión con el Papa, con el Obispo y con el presbiterio; en la conciencia de las exigencias del ministerio sacerdotal; en la disposición de servicio y en el aprecio por una vida austera y pobre. Insístase en la formación para la obediencia y en la meditación asidua de la Palabra de Dios, particularmente a través de la *Lectio divina* (cf. PO 8; OT 20).

262. Especialmente durante esta etapa, ofrézcase a los futuros sacerdotes una esmerada formación y un cuidadoso acompañamiento que los ayuden a discernir y madurar integralmente para asumir el celibato sacerdotal de manera responsable, libre, consciente, convencida y gozosa. Ayúdeseles a comprender e interiorizar la naturaleza, la finalidad y las motivaciones espirituales y pastorales más profundas del celibato, que no se limitan al aspecto sexual, sino que se presentan en apegos afectivos a personas, familias, rasgos culturales, que impiden la universalidad del amor. Procédase con una pedagogía realista que tenga en cuenta las dificultades objetivas que pueden presentarse en la vida celibataria (en la etapa de seminario y en la vida ministerial) y oriéntese a los seminaristas para que discernan si poseen o no el carisma del celibato, y para que descubran si cuentan o no con la estructura y la madurez personales que les permitirán asumirlo coherente y serenamente durante toda la vida (SC 63). Además, adviértase a tiempo a los candidatos no idóneos sobre la inconveniencia de continuar en el camino hacia el ministerio ordenado (SC 64).

263. Para que los seminaristas se inicien gradualmente en lo que será su vida y ministerio pastoral, promuévase en el seminario un clima de libertad, confianza y responsabilidad, y ofrézcanse márgenes amplios de acción y participación desde el seminario; cultiven el trabajo en equipo, aprendan a discernir y animar los diferentes carismas del Pueblo de Dios; conozcan de cerca el dinamismo de la planeación y realización de la pastoral diocesana (cf. PO 8; RFIS 22 y 24; DP 875).

264. Consideren los seminaristas la admisión como candidatos a las órdenes sagradas, la institución en los ministerios de Lector y Acólito, y la recepción misma del Diaconado y del Presbiterado, como la expresión gradual de la manifestación concreta del amor gratuito de Dios y, en respuesta, de su compromiso definitivo con Cristo y con la Iglesia. Prepárense oportunamente a recibirlos (cf. CIC, can. 1034; IFLS 37 y 38).

b) Perfiles de ingreso a la etapa teológica

265. El perfil de ingreso deseable para los candidatos a la etapa teológica corresponde al perfil de egreso de los seminaristas que han concluido la etapa filosófica (cf. números 256-259 de las presentes Normas).

c) Perfiles de egreso de la etapa teológica

266. Los seminaristas que concluyen la etapa teológica poseerán la madurez y la formación humana, espiritual, intelectual y pastoral necesarias para asumir una personalidad sacerdotal, sustentada vitalmente en la consagración total y definitiva de su existencia al servicio del Reino de Dios mediante el sacramento del Orden (cf. OFESMM 71). Además, serán plenamente conscientes de la importancia y necesidad de la formación permanente en la vivencia del ministerio sacerdotal.

267. *Dimensión humana.* Al concluir la etapa teológica el candidato al sacerdocio habrá consolidado su personalidad y madurado en la vivencia de su afectividad y sexualidad, de modo que sea capaz de vivir serena y fecundamente en el celibato la fidelidad a Dios, a la Iglesia y a la vocación recibida, mediante un amor oblativo expresado en el servicio, en una manifiesta espiritualidad de comunión y en una conducta de respeto a la dignidad humana, a la vida, a la justicia.

268. *Dimensión espiritual.* Al concluir la etapa teológica, el candidato al sacerdocio, dócil a la acción del Espíritu Santo, habrá logrado tal comunión e identificación de vida con Cristo Buen Pastor, que podrá ser signo viviente e instrumento eficaz de su caridad pastoral en la Iglesia, por el servicio de la Palabra, de la santificación y de la conducción del pueblo de Dios (cf. OFESMM 71).

269. *Dimensión intelectual.* Al concluir la etapa teológica el candidato al sacerdocio será capaz de dar razón de su fe, habrá profundizado y asimilado el mensaje revelado a través de una amplia cultura bíblica, teológica, espiritual y pastoral; habrá desarrollado una sólida capacidad de reflexión y análisis teológico fiel al Magisterio de la Iglesia y adquirido las habilidades que le permitan iluminar teológicamente la realidad de su vida personal y aplicar sus conocimientos al ejercicio del ministerio de la palabra, de la santificación y de la conducción del Pueblo de Dios.

270. *Dimensión pastoral.* Como resultado de todo el proceso formativo en el seminario, el candidato que concluye la etapa teológica, se habrá consolidado en un amor maduro y profundo a Cristo y a la Iglesia, asumiendo ante todo la actitud de la obediencia de modo que, desde su realidad diocesana, se proyecte en la misión como dinámica de vida; habrá desarrollado ampliamente la iniciativa, la creatividad y el celo pastoral vividos en comunión, teniendo la caridad pastoral como elemento unificador y dinamizador de la totalidad de su vida. Además, conocerá la realidad pastoral de la diócesis y hará propios sus proyectos y líneas pastorales.

## Anexo 2

### CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

#### **ORIENTACIONES PARA EL USO DE LAS COMPETENCIAS DE LA PSICOLOGÍA EN LA ADMISIÓN Y EN LA FORMACIÓN DE LOS CANDIDATOS AL SACERDOCIO**

##### **I. La Iglesia y el discernimiento vocacional**

1. “Toda vocación cristiana viene de Dios, es don de Dios. Sin embargo, nunca se concede fuera o independientemente de la Iglesia, sino que siempre tiene lugar en la Iglesia y mediante ella [...] reflejo luminoso y vivo del misterio de la Santísima Trinidad”.<sup>[1]</sup>

La Iglesia, “*generadora y educadora de vocaciones*”<sup>[2]</sup>, tiene la tarea de discernir la vocación y la idoneidad de los candidatos al ministerio sacerdotal. En efecto, “la llamada interior del Espíritu Santo tiene necesidad de ser reconocida por el Obispo como auténtica llamada”<sup>[3]</sup>.

Al promover tal discernimiento y durante toda la formación al ministerio, la Iglesia se mueve por una doble intención: salvaguardar el bien de la propia misión y, al mismo tiempo, el de los candidatos. Como toda vocación cristiana, la vocación al sacerdocio, junto a la dimensión cristológica, posee también una esencial dimensión eclesial: “ésta no sólo deriva «de» la Iglesia y de su mediación, no sólo se reconoce y se cumple «en» la Iglesia, sino que –en el servicio fundamental a Dios– se configura necesariamente como servicio «a» la Iglesia. La vocación cristiana, en todas sus formas, es un don destinado a la edificación de la Iglesia, al crecimiento del Reino de Dios en el mundo”<sup>[4]</sup>.

Así pues, el bien de la Iglesia y el del candidato no están contrapuestos entre ellos, sino que son convergentes. Los responsables de la formación están encargados de armonizarlos, considerándolos siempre de manera simultánea en su dinámica interdependencia. Es este un aspecto esencial de la gran responsabilidad de su servicio a la Iglesia y a las personas<sup>[5]</sup>.

2. El ministerio sacerdotal, entendido y vivido como conformación a Cristo Esposo, Buen Pastor, reclama unas cualidades, además de virtudes morales y teologales, que deben estar sostenidas por el equilibrio humano y psíquico, particularmente afectivo, de forma que permitan al sujeto estar predispuesto de manera adecuada a una donación de sí verdaderamente libre en la relación con los fieles, según una vida celibataria <sup>[6]</sup>.

Tratando de las diversas dimensiones de la formación sacerdotal – humana, espiritual, intelectual, pastoral – la Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores dabo vobis*, antes de centrarse en la dimensión espiritual, “elemento de máxima importancia en la educación sacerdotal”[7], resalta que la dimensión humana es el fundamento de toda la formación. La Exhortación enumera una serie de virtudes humanas y de capacidades relacionales que se le piden al sacerdote para que su personalidad sirva de “puente y no de obstáculo a los demás en el encuentro con Jesucristo Redentor del hombre”[8]. Éstas van desde el equilibrio general de la personalidad, a la capacidad de llevar el peso de las responsabilidades pastorales, y desde el conocimiento profundo del alma humana al sentido de la justicia y de la lealtad[9].

Algunas de estas cualidades merecen una particular atención: el sentido positivo y estable de la propia identidad viril y la capacidad de relacionarse de forma madura con otras personas o grupos de personas; un sólido sentido de pertenencia, fundamento de la futura comunión con el presbiterio y de una responsable colaboración con el ministerio del Obispo[10]; la libertad de entusiasmarse por grandes ideales y la coherencia para realizarlos en la acción diaria; el valor de tomar decisiones y de permanecer fieles; el conocimiento de sí mismo, de las propias capacidades y límites, integrándolos en una buena estima de sí mismo ante Dios; la capacidad de corregirse; el gusto por la belleza, entendida como “esplendor de la verdad”, y el arte de reconocerla; la confianza que nace de la estima por el otro y que lleva a la acogida; la capacidad del candidato de integrar, según la visión cristiana, la propia sexualidad, también en consideración de la obligación del celibato[11].

Tales disposiciones interiores han de ser plasmadas durante el camino de formación del futuro presbítero, el cual, como hombre de Dios y de la Iglesia, está llamado a edificar la comunidad eclesial. Él, enamorado del Eterno, está orientado hacia la auténtica e integral valoración del hombre y, también, a vivir cada vez más la riqueza de la propia afectividad en el don de sí al Dios Uno y Trino y a los hermanos, de manera particular a aquellos que sufren.

Se trata, obviamente, de objetivos que se pueden alcanzar sólo mediante la perseverante correspondencia del candidato a la obra de la gracia que actúa en él, y que son adquiridos en un gradual, prolongado y no siempre lineal camino de formación[12].

Consciente del admirable y, a la vez, difícil enlace de los dinamismos humanos y espirituales en la vocación, el candidato sólo puede sacar ventajas de un atento y responsable discernimiento vocacional orientado a individuar caminos personalizados de formación y a superar con gradualidad eventuales carencias en los niveles espiritual y humano. Es un deber de la Iglesia proporcionar a los candidatos una eficaz integración de la dimensión humana a la luz de la dimensión espiritual, a la cual las primeras se abren y en la cual se completan[13].

## **II. Preparación de los formadores**

3. Todo formador debería ser un buen conocedor de la persona humana, de sus ritmos de crecimiento, de sus potencialidades y debilidades y de su modo de vivir la relación con Dios. Por esto, es deseable que los Obispos, aprovechando experiencias, programas e instituciones reconocidas, proporcionen una idónea preparación a los formadores en pedagogía vocacional, según las indicaciones ya emanadas por la Congregación para la Educación Católica[14].

Los formadores tienen necesidad de recibir una adecuada preparación para llevar a cabo un discernimiento que les permita, en el máximo respeto a la doctrina de la Iglesia sobre la vocación sacerdotal, tomar decisiones, en modo razonablemente seguro, ya sea en orden a la admisión en el Seminario o en la Casa de formación del clero religioso, como en orden a la expulsión de estos centros por motivos de no idoneidad. Además, dicha preparación, les debe permitir acompañar al candidato hacia la adquisición de aquellas virtudes morales y teológicas necesarias para vivir en coherencia y libertad interior la donación total de la propia vida a fin de ser “servidor de la Iglesia comunión”[15].

4. El documento *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, de esta Congregación para la Educación Católica, reconoce que “los errores de discernimiento de las vocaciones no son raros, y demasiadas ineptitudes psíquicas, más o menos patológicas, resultan patentes solamente después de la ordenación sacerdotal. Discernirlas a tiempo permitirá evitar muchos dramas”[16].

Esto exige que cada formador tenga la sensibilidad y la preparación psicológica adecuadas[17] para ser capaz, en la medida de lo posible, de percibir las motivaciones reales del candidato, de discernir los obstáculos para la debida integración entre madurez humana y cristiana y las eventuales psicopatologías. Ellos deben ponderar adecuadamente y con mucha prudencia la historia del candidato. Sin embargo, por sí sola, dicha historia no puede constituir el criterio decisivo, es decir, no es suficiente para juzgar la admisión o la expulsión de la formación. El formador ha de saber valorar tanto la persona en su globalidad y en su progreso de desarrollo – con sus puntos fuertes y sus puntos débiles – como la conciencia que ella tiene de sus problemas y su capacidad de controlar responsable y libremente el propio comportamiento.

Por esto, todo formador ha de estar preparado, incluso mediante cursos específicos adecuados, para una profunda comprensión de la persona humana y de las exigencias de su formación al ministerio ordenado. Para cumplir este objetivo pueden resultar muy útiles los encuentros de diálogo y clarificación con psicólogos sobre algunos temas específicos.

### **III. Aportación de la psicología al discernimiento y a la formación**

5. En cuanto fruto de un don particular de Dios, la vocación al sacerdocio y su discernimiento escapan a la estricta competencia de la psicología. Sin embargo, para una valoración más segura de la situación psíquica del candidato, de sus aptitudes humanas para responder a la llamada divina, y para una ulterior ayuda en su crecimiento humano, en algunos casos puede ser útil el recurso al psicólogo. Estos pueden proporcionar a los formadores no sólo un parecer sobre el diagnóstico y la eventual terapia de los disturbios psicológicos, sino también una aportación a favor del apoyo en el desarrollo de las cualidades humanas y, sobre todo, relacionales necesarias para el ejercicio del ministerio[18], sugiriendo itinerarios útiles a seguir para favorecer una respuesta vocacional más libre.

La formación al sacerdocio también debe armonizarse, tanto con las múltiples manifestaciones de aquel tipo de desequilibrio que se encuentra radicado en el corazón del

hombre [19] –que tiene una particular manifestación en las contradicciones existentes entre el ideal de obediencia, al que conscientemente aspira el candidato, y su vida concreta–, como con las dificultades propias de un progresivo desarrollo de las virtudes morales. La ayuda del padre espiritual y del confesor es fundamental e imprescindible para superarlas con la ayuda de la gracia de Dios. En algunos casos, sin embargo, el desarrollo de estas cualidades morales puede venir obstaculizado por particulares heridas del pasado, aún no resueltas.

En efecto, aquellos que hoy piden entrar en el Seminario reflejan, en modo más o menos acentuado, los inconvenientes de una emergente mentalidad caracterizada por el consumismo, por la inestabilidad en las relaciones familiares y sociales, por el relativismo moral, por visiones equivocadas de la sexualidad, por la precariedad de las opciones, por una sistemática obra de negación de los valores, sobre todo, por parte de los medios de comunicación.

Entre los candidatos podemos encontrar algunos que provienen de experiencias peculiares – humanas, familiares, profesionales, intelectuales, afectivas– que en distinto modo han dejado heridas todavía no sanadas y que provocan disturbios que son desconocidos en su real alcance por el mismo candidato y que, a menudo, son atribuidos erróneamente por él mismo a causas externas a su persona, sin tener, de esta forma, la posibilidad de afrontarlos de manera adecuada[20].

Es evidente que todo esto puede condicionar la capacidad de progresar en el camino formativo hacia el sacerdocio.

“Si casus ferat”[21] –es decir, en los casos excepcionales que presentan particulares dificultades–, el recurso a los psicólogos, ya sea antes de la admisión al Seminario, como durante el camino formativo, puede ayudar al candidato en la superación de aquellas heridas en vista siempre a una cada vez más estable y profunda interiorización del estilo de vida de Jesús Buen Pastor, Cabeza y Esposo de la Iglesia[22].

Para una correcta valoración de la personalidad del candidato, el psicólogo podrá recurrir tanto a entrevistas, como a tests, que se han de realizar siempre con el previo, explícito, informado y libre consentimiento del candidato[23].

Considerado el carácter particularmente delicado del asunto, se deberá evitar el uso de técnicas psicológicas o psicoterapéuticas especializadas por parte de los formadores.

6. Es útil que el Rector y los demás formadores puedan contar con la colaboración de psicólogos, que, en todo caso, no pueden formar parte del equipo de formadores. Estos han de haber adquirido competencia específica en el campo vocacional y, a la profesionalidad, unir la sabiduría del Espíritu.

En la elección de los psicólogos a quienes recurrir para la consulta psicológica, con el fin de garantizar mejor la integración con la formación moral y espiritual, evitando perjudiciales confusiones o contraposiciones, se tenga presente que ellos, además de distinguirse por su sólida madurez humana y espiritual, deben inspirarse en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona humana, la sexualidad, la vocación al

sacerdocio y al celibato, de tal modo que su intervención tenga en cuenta el misterio del hombre en su diálogo personal con Dios, según la visión de la Iglesia.

Allí donde no estuvieran disponibles tales psicólogos, se provea su preparación específica[24].

El auxilio de la psicología debe integrarse en el cuadro de la formación global del candidato, de tal manera que no obstaculice, sino que se asegure, en modo particular, la salvaguardia del valor irrenunciable del acompañamiento espiritual, cuya tarea es la de mantener orientado al candidato en la verdad del ministerio ordenado, según la visión de la Iglesia. El clima de fe, de oración, de meditación de la Palabra de Dios, de estudio de la teología y de vida comunitaria –fundamental para la maduración de una generosa respuesta a la vocación recibida de Dios– permitirá al candidato una correcta comprensión del significado y la integración del recurso a las competencias de la psicología en su camino vocacional.

7. El recurso a los psicólogos deberá estar regulado en los diversos países por las respectivas *Rationes institutionis sacerdotales* y en cada uno de los Seminarios por los Ordinarios y Superiores Mayores competentes, con fidelidad y coherencia a los principios y directrices del presente Documento.

#### a) Discernimiento inicial

8. Es necesario que el formador, desde el momento que el candidato se presenta para ser acogido en el Seminario, pueda conocer con precisión la personalidad, las potencialidades, las disposiciones y la diversidad de los probables tipos de heridas, valorando su naturaleza e intensidad.

No se puede olvidar la posible tendencia de algunos candidatos a minimizar o a negar las propias debilidades. Ellos no hablan con los formadores de algunas de sus graves dificultades, temiendo la posibilidad de no ser entendidos y, por este motivo, no ser aceptados. De esta forma, cultivan expectativas poco realistas acerca del propio futuro. Por el contrario, hay candidatos que tienden a enfatizar sus dificultades, considerándolas obstáculo insuperable para el camino vocacional.

El rápido discernimiento de los eventuales problemas que podrían obstaculizar el camino vocacional –como la excesiva dependencia afectiva, la agresividad desproporcionada, la insuficiente capacidad de ser fiel a las responsabilidades asumidas y de establecer relaciones serenas de apertura, confianza y colaboración fraterna y con la autoridad, la identidad sexual confusa o aún no bien definida– puede ser ocasión de gran beneficio para la persona, para las instituciones vocacionales y para la Iglesia.

En la fase del discernimiento inicial, la ayuda de los psicólogos puede ser necesaria sobre todo a nivel de diagnóstico en los casos que se tuviera la duda sobre la existencia de disturbios psíquicos. Si se constatare la necesidad de una terapia, debería ser actuada antes de la admisión al Seminario o a la Casa de formación.

La ayuda de los psicólogos puede ser también útil a los formadores para delinear un camino formativo personalizado según las específicas exigencias del candidato.

En la valoración de la posibilidad de vivir, en fidelidad y alegría, el carisma del celibato, como don total de la propia vida a imagen de Cristo Cabeza y Pastor de la Iglesia, se tenga presente que no basta asegurarse de la capacidad de abstenerse del ejercicio de la genitalidad, sino que es necesario también valorar la orientación sexual, según las indicaciones emanadas por esta Congregación[25]. En efecto, la castidad por el Reino es mucho más que la simple carencia de relaciones sexuales.

A la luz de las finalidades indicadas, la consulta psicológica puede resultar útil en algunos casos.

#### *b) Formación sucesiva*

9. En el período de la formación, el recurso a los psicólogos, además de responder a las necesidades generadas por eventuales crisis, puede ser útil para apoyar al candidato en su camino hacia una más firme apropiación de las virtudes morales; puede aportar al candidato un conocimiento más profundo de la propia personalidad y puede contribuir a superar, o a hacer menos rígidas, las resistencias psíquicas a las propuestas formativas.

Un mayor conocimiento, no sólo de las propias debilidades, sino también de las propias fuerzas humanas y espirituales [26] permite entregarse con la debida conciencia y libertad a Dios, en la responsabilidad hacia sí mismo y hacia la Iglesia.

No se debe menospreciar, sin embargo, el hecho que la madurez cristiana y vocacional posible de alcanzar, gracias también a la ayuda de las competencias de la psicología, aun siendo iluminadas e integradas por los datos de la antropología de la vocación cristiana, y por tanto de la gracia, no estará nunca privada de dificultades y tensiones que piden disciplina interior, espíritu de sacrificio, aceptación del esfuerzo y de la cruz[27], y entrega confiada a la ayuda insustituible de la gracia[28].

10. El camino formativo deberá ser interrumpido en el caso que el candidato, no obstante su esfuerzo, el apoyo del psicólogo o de la psico-terapia, continuase a manifestar incapacidad de afrontar de manera realista, aun teniendo en cuenta la gradualidad del crecimiento humano, sus graves problemas de inmadurez (fuertes dependencias afectivas, notable carencia de libertad en las relaciones, excesiva rigidez de carácter, falta de lealtad, identidad sexual incierta, tendencias homosexuales fuertemente radicadas, etc.).

Lo mismo debe valer también en el caso que resultase evidente la dificultad de vivir la castidad en el celibato, soportado como una obligación tan gravosa que podría comprometer el equilibrio afectivo y relacional.

#### **IV. La petición de exámenes especializados y el respeto a la intimidad del candidato**

11. Corresponde a la Iglesia elegir las personas que considera adecuadas al ministerio pastoral. Además, es su derecho y deber verificar la presencia de las cualidades exigidas en aquellos que ella admite al ministerio sagrado[29].

El can. 1051, 1º del Código de Derecho Canónico prevé que para el escrutinio de las cualidades exigidas en vista a la ordenación se proceda, entre otras cosas, a la investigación sobre el estado de salud física y psíquica del candidato[30].

El can. 1052 establece que el Obispo, para poder proceder a la ordenación, debe tener la certeza moral sobre la idoneidad del candidato, “probada con argumentos positivos” (§ 1) y que, en el caso de duda fundada, no debe proceder a la ordenación (cf. § 3).

De aquí se deriva que la Iglesia tiene el derecho de verificar, también con el recurso a la ciencia médica y psicológica, la idoneidad de los futuros presbíteros. En efecto, es responsabilidad del Obispo o del Superior competente no sólo someter a examen la idoneidad del candidato, sino también reconocerla. El candidato al presbiterado no puede imponer sus condiciones personales, sino que debe aceptar con humildad y agradecimiento las normas y las condiciones que la Iglesia misma, en cumplimiento de su parte de responsabilidad, establece[31]. Por lo cual, en los casos de duda acerca de la idoneidad, la admisión al Seminario o a la Casa de formación será posible, en ciertas ocasiones, sólo después de una valoración psicológica de la personalidad.

12. El derecho y el deber de la institución formativa de adquirir los conocimientos necesarios para un juicio prudencialmente cierto sobre la idoneidad del candidato no puede dañar el derecho a la buena fama del cual goza la persona, ni el derecho a defender su propia intimidad, como está prescrito por el can. 220 del Código de Derecho Canónico. Esto significa que se podrá proceder a la consulta psicológica sólo con el previo, explícito, informado y libre consentimiento del candidato.

Los formadores deben asegurar una atmósfera de confianza, de tal manera que el candidato pueda abrirse y participar con convicción en la obra de discernimiento y de acompañamiento, ofreciendo “su colaboración personal, convencida y cordial”[32]. A él se le pide una apertura sincera y confiada con sus formadores. Sólo haciéndose conocer sinceramente por ellos puede ser ayudado en el camino espiritual que él mismo busca cuando entra en el Seminario.

Serán importantes, y a menudo determinantes para superar eventuales incomprensiones, tanto el clima educativo entre alumnos y formadores –distinguido por la apertura y transparencia–, como las motivaciones y las modalidades con que los formadores presentarán al candidato la sugerencia de una consulta psicológica.

Se debe evitar la impresión de que esta sugerencia puede significar el preludeo de una inevitable expulsión del Seminario o de la Casa de formación.

El candidato podrá dirigirse libremente, ya sea a un psicólogo elegido entre aquellos indicados por los formadores, o bien a uno elegido por él mismo y aceptado por ellos.

Según las posibilidades, debería quedar siempre garantizada a los candidatos una libre elección entre varios psicólogos que tengan los requisitos indicados[33].

En el caso que el candidato, ante una petición formulada por parte de los formadores, rechazase de acceder a una consulta psicológica, ellos no forzarán de ningún modo su voluntad y procederán prudentemente en la obra de discernimiento con los conocimientos que dispongan, teniendo en cuenta el citado can. 1052 § 1.

## **V. La relación de los responsables de la formación con el psicólogo**

### *a) Los responsables del fuero externo*

13. Con espíritu de confianza recíproca y de colaboración en su propia formación, el candidato podrá ser invitado a dar libremente su propio consentimiento escrito para que el psicólogo, obligado al secreto profesional, pueda comunicar los resultados de la consulta a los formadores, indicados por el mismo candidato. Los formadores se servirán de las informaciones, adquiridas en tal modo, para elaborar un cuadro general de la personalidad del candidato y también para extraer las oportunas indicaciones en vista de su ulterior camino formativo o de la admisión a la Ordenación.

A fin de proteger, en el presente y en el futuro, la intimidad y la buena fama del candidato se preste particular atención a que el parecer profesional, expresado por el psicólogo sea accesible exclusivamente a los responsables de la formación, con la precisa y vinculante prohibición de hacer uso ajeno a aquel que es propio del discernimiento vocacional y de la formación del candidato.

### *b) Carácter específico de la dirección espiritual*

14. Al padre espiritual pertenece la tarea nada fácil del discernimiento de la vocación, incluso en el ámbito de la conciencia.

Quedando claro que la dirección espiritual no puede en ningún modo ser sustituida por formas de análisis o de ayuda psicológica y que la vida espiritual, por sí misma, favorece un crecimiento en las virtudes humanas, si no existen bloqueos de naturaleza psicológica[34], el padre espiritual, para aclarar dudas, sin posibilidad de ser resueltas de otra forma, puede encontrarse en la necesidad de sugerir, en ningún caso imponer, una consulta psicológica, con el objeto de proceder con mayor seguridad en el discernimiento y en el acompañamiento espiritual[35].

En el caso de una petición de consulta psicológica por parte del padre espiritual, es de desear que el candidato, además de informar al padre espiritual de los resultados de la consulta, informe también al formador de fuero externo, especialmente si el mismo padre espiritual le hubiera invitado a ello.

Cuando el padre espiritual considere útil adquirir directamente por sí mismo informaciones del candidato que ha realizado la consulta, proceda según lo indicado en el n. 13 para los formadores de fuera externo.

El padre espiritual extraerá de los resultados de la consulta psicológica, las indicaciones oportunas para el discernimiento de su competencia y para los consejos que deberá dar al candidato, en orden a la continuación o no del camino formativo.

c) Ayuda del psicólogo al candidato y a los formadores

15. El psicólogo –en cuanto ha sido solicitado– ayudará al candidato a alcanzar un mayor conocimiento de sí mismo, de sus propias potencialidades y de su vulnerabilidad. Lo ayudará también a confrontar los ideales vocacionales proclamados por la Iglesia con su personalidad, a fin de estimular una adhesión personal, libre y consciente a la propia formación. Será tarea del psicólogo ofrecer al candidato las oportunas indicaciones sobre las dificultades que él está experimentando y sobre las posibles consecuencias para su vida y para su futuro ministerio sacerdotal.

Efectuada la investigación, teniendo en cuenta también las indicaciones ofrecidas por los formadores, el psicólogo, sólo con el previo consentimiento escrito del candidato, les dará su aportación para comprender el tipo de personalidad y la problemática que el candidato está afrontando o deberá afrontar.

Indicará también, según su valoración y sus competencias, las previsibles posibilidades de crecimiento de la personalidad del candidato. Sugerirá, además, si fuera necesario, formas o itinerarios de sostenimiento psicológico.

## **VI. Las personas despedidas o que libremente han dejado Seminarios o Casas de formación**

16. Es contrario a las normas de la Iglesia admitir en el Seminario o en una Casa de formación personas ya salidas o, con mayor razón, despedidas de otros Seminarios o Casas de formación, sin recabar antes las debidas informaciones de sus respectivos Obispos o Superiores Mayores, sobre todo, acerca de las causas de la expulsión o de la salida[36].

Es un deber primordial de los anteriores formadores aportar informaciones exactas a los nuevos formadores.

Se ha de prestar particular atención al hecho que, a menudo, los candidatos dejan la institución educativa por propia voluntad para prevenir así una despedida forzada.

En el caso del paso a otro Seminario o Casa de formación, el candidato debe informar a los nuevos formadores sobre la consulta psicológica efectuada anteriormente. Sólo con el libre consentimiento escrito del candidato, los nuevos formadores podrán tener acceso a las informaciones del psicólogo que había realizado la consulta.

Cuando se considere la posibilidad de acoger en el Seminario a un candidato que, después de ser despedido precedentemente, se ha sometido a un tratamiento psicológico, se verifique antes con seguridad, en cuanto sea posible, su condición psíquica, recabando entre otras cosas, y sólo después de haber obtenido su libre consentimiento escrito, las debidas informaciones ante el psicólogo que lo ha acompañado.

En el caso que un candidato pida el paso a otro Seminario o Casa de formación, después de haberse remitido a un psicólogo, sin querer aceptar que el examen pericial esté a disposición de los nuevos formadores, se tenga presente que la idoneidad del candidato debe ser probada con argumentos positivos, a norma del citado can. 1052, y por lo tanto, debe ser excluida toda duda razonable para proceder a su admisión.

### **Conclusión**

17. Todos aquellos que, en diversa medida, están implicados en la formación ofrezcan su convencida colaboración, en el respeto de las específicas competencias de cada uno, para que el discernimiento y el acompañamiento vocacional de los candidatos sean adecuados para “promover al sacerdocio solamente los que han sido llamados y llevarlos debidamente preparados, esto es, mediante una respuesta consciente y libre que implica a toda la persona en su adhesión a Jesucristo, que llama a su intimidad de vida y a participar en su misión salvífica”[37].

*El Sumo Pontífice Benedicto XVI, durante la Audiencia concedida el 13 de junio de 2008 al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado el presente documento y ha autorizado la publicación.*

*Roma, 29 de junio de 2008, Solemnidad de los Santos Pedro y Pablo Apóstoles.*

**Zenon Card. Grocholewski**  
*Prefecto*

**+ Jean-Louis Bruguès, o.p.**  
Arzobispo-Obispo emérito de Angers  
*Secretario*

## Notas

[1] Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), n. 35b-c: AAS 84 (1992), 714.

[2] *Ibid.*, n. 35d: AAS 84 (1992), 715.

[3] *Ibid.*, n. 65d: AAS 84 (1992), 771.

[4] *Ibid.*, n. 35e: AAS 84 (1992), 715.

[5] Cf. *ibid.*, nn. 66-67: AAS 84 (1992), 772-775.

[6] De tales condiciones se da una descripción muy amplia en *Pastores dabo vobis*, nn. 43-44: AAS 84 (1992), 731-736; cf. C.I.C., cann. 1029 e 1041, 1º.

[7] En cuanto ella, “para todo presbítero [...] *constituye el centro vital que unifica y vivificas* *ser sacerdote y su ejercer el sacerdocio*”: *Pastores dabo vobis*, n. 45c: AAS 84 (1992), 737.

[8] *Pastores dabo vobis*, n. 43: AAS 84 (1992), 731-733.

[9] Cf. *ibid.*; cf. también Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* (28 de octubre de 1965), n. 11: AAS 58 (1966), 720-721; Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* (7 de diciembre de 1965), n. 3: AAS 58 (1966), 993-995; Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), n. 51.

[10] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 17: AAS 84 (1992), 682-684.

[11] Pablo VI, en la Carta encíclica *Sacerdotalis cœlibatus* (24 de junio de 1967), trata explícitamente de esta necesaria capacidad del candidato al sacerdocio en los nn. 63-64: AAS 59 (1967), 682-683. El Papa concluye en el n. 64: “Una vida tan total y delicadamente comprometida interna y externamente, como es la del sacerdocio célibe, excluye, de hecho, a los sujetos de insuficiente equilibrio psicofísico y moral, y no se debe pretender que la gracia supla en esto a la naturaleza”. Cf. también *Pastores dabo vobis*, n. 44: AAS 84 (1992), 733-736.

[12] En el camino evolutivo asume una particular importancia la madurez afectiva, un ámbito del desarrollo que pide, hoy más que ayer, una especial atención. “Se crece en la madurez afectiva cuando el corazón se adhiere a Dios. Cristo necesita sacerdotes maduros, viriles, capaces de cultivar una auténtica paternidad espiritual. Para que esto suceda, se requiere honradez consigo mismo, apertura al director espiritual y confianza en la misericordia divina”. (Benedicto XVI, *Discurso a los sacerdotes y religiosos en la Catedral de Varsovia* [25 de mayo de 2006], en: *L'Osservatore Romano* [26-27 de mayo de 2006], p. 7). Cf. Pontificia Obra para las Vocaciones Eclesiásticas, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa, Roma, 5-10 de mayo de 1997, preparado por las Congregaciones para la Educación Católica, para las Iglesias Orientales, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (6 de enero de 1998), n. 37, pp. 111-120.

[13] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 45a: AAS 84 (1992), 736.

[14] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Directrices sobre la preparación de los formadores en los Seminarios* (4 de noviembre de 1993), nn. 36 y 57-59; cf. sobre todo Optatam totius, n. 5: AAS 58 (1966), 716-717.

[15] Pastores dabo vobis, n. 16e: AAS 84 (1992), 682.

[16] S. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (11 de abril de 1974), n. 38.

[17] Cf. Pastores dabo vobis, n. 66c: AAS 84 (1992), 773; *Directrices sobre la preparación de los formadores en los Seminarios*, nn. 57-59.

[18] Cf. Optatam totius, n. 11: AAS 58 (1966), 720-721.

[19] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo Gaudium et spes (7 de diciembre de 1965), n. 10: AAS 58 (1966), 1032-1033.

[20] Para comprender mejor estas afirmaciones es oportuno hacer referencia a las siguientes afirmaciones de Juan Pablo II: “El hombre, pues, lleva dentro de sí el germen de la vida eterna y la vocación a hacer suyos los valores trascendentes; pero continúa vulnerable interiormente y expuesto dramáticamente al riesgo de fallar su vocación, a causa de resistencias y dificultades que encuentra en su camino existencial, tanto a nivel consciente, donde la responsabilidad moral es tenida en cuenta, como a nivel subconsciente, y esto tanto en la vida psíquica ordinaria como en la que está marcada por leves o moderadas psicopatologías, que no influyen sustancialmente en la libertad que la persona tiene de tender a los ideales trascendentes, elegidos de forma responsable” (*Alocución a la Rota Romana* [25 de enero de 1988]: AAS 80 [1988], 1181).

[21] Cf. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 39; Congregación para los Obispos, Directorio para el Ministerio pastoral de los Obispos Apostolorum successores (22 de febrero de 2004), n. 88.

[22] Cf. Pastores dabo vobis, n. 29d: AAS 84 (1992), 704.

[23] Cf. S. Congregación para los religiosos y los Institutos Seculares, *Instrucción sobre la actualización de la formación para la vida religiosa* (6 de enero de 1969), n. 11 § III: AAS 61 (1969), 113.

[24] Cf. Juan Pablo II: “Conviene promover la preparación de psicólogos expertos que, además de alcanzar un buen nivel científico, logren una comprensión profunda de la concepción cristiana sobre la vida y la vocación al sacerdocio, para que puedan contribuir de forma eficaz a la integración necesaria entre la dimensión humana y la sobrenatural.” (*Discurso a los participantes en la Sesión Plenaria de la Congregación para la Educación Católica* [4 de febrero de 2002], n. 2: AAS 94 [2002] 465).

[25] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes sagradas* (4 de noviembre de 2005): AAS 97 (2005), 1007-1013.

[26] Cf. *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, n. 38.

[27] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 48d: AAS 84 (1992), 744.

[28] Cf. 2 *Cor* 12, 7-10.

[29] Cf. C.I.C., cann. 1025, 1051 y 1052; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Carta circular *Entre las más delicadas* a los Excmos. y Revmos. Señores Obispos diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Órdenes, sobre Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos (10 de noviembre de 1997): *Notitiæ* 33 (1997), pp. 495-506.

[30] Cf. C.I.C., cann. 1029, 1031 § 1 y 1041, 1º; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 39.

[31] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 35g: AAS 84 (1992), 715.

[32] *Ibid.*, n. 69b: AAS 84 (1992), 778.

[33] Cf. n. 6 de este Documento.

[34] Cf. nota n. 20.

[35] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 40c: AAS 84 (1992), 725.

[36] Cf. C.I.C., can. 241 § 3; Congregación para la Educación Católica, *Instrucción a las Conferencias Episcopales sobre la admisión en el Seminario de candidatos provenientes de otros Seminarios o Familias Religiosas* (8 de marzo de 1996).

[37] *Pastores dabo vobis*, n. 42c: AAS 84 (1992), 730.