

La fe cristiana y la cultura contemporánea

La respuesta religiosa tras el decorado de la indiferencia

Jon Borobia

La cultura occidental actual, los estilos de vida, los temas de debate, provocan la impresión de ser indiferentes ante la trascendencia. Pero ¿la indiferencia religiosa no será solo un decorado cultural que intenta disimular cuestiones inquietantes que resurgen tras ser un tiempo acalladas? De hecho, después de una caída de la práctica religiosa que parecía imparable, la tendencia se ha invertido en los últimos años. Aunque, como en tantos ámbitos, no hay una adhesión íntegra, sino parcial y a la carta.

Para analizar el fenómeno religioso actual se han reunido recientemente en Pamplona expertos de distintas áreas, que han participado en el II Simposio Internacional Fe cristiana y Cultura contemporánea, organizado por el Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra. Los variados enfoques desde la sociología, la filosofía, la psicología, las ciencias empíricas o la teología permiten advertir mejor un fenómeno que afecta a la inmensa mayoría de la población mundial.

Las bambalinas de la indiferencia religiosa

Aunque hoy día en Occidente parezca extenderse la indiferencia religiosa, en realidad los mismos debates sociales muestran que la religión suscita cualquier sentimiento menos apatía. Leyenda y mito, fenómeno cultural, emoción subjetiva, debilidad psicológica, para unos. Experiencia real, motivación para la acción social, motor de progreso personal, dimensión universal, para otros. La religión, como experiencia personal o como problema, obliga a tomar una posición vital, a favor o en contra, con límites claros o contornos difusos.

Desde las espinosas precisiones teológicas hasta las consecuencias en el progreso económico, desde los pro-

blemas éticos de la investigación científica hasta la crisis en la fe de un adolescente... la instancia religiosa pulsa todos los registros de la intimidad individual y del tejido social e histórico.

Sin embargo, Dios parece estar ausente de las inquietudes del hombre occidental actual. Hablar de las propias convicciones religiosas suena como una nota discordante, como una frase pronunciada en tono demasiado alto justo en el momento en que se apacigua el rumor de la conversión.

En rigor, la indiferencia religiosa es solamente una puesta en escena que intenta proteger al hombre de las cuestiones –inquietantes a veces– que afectan a su vida real. Una actitud similar a la de los niños que se tapan los ojos con las manos para ocultarse de lo que les desconcierta. Aunque, como hacen también los niños, tengamos la habilidad suficiente para lanzar una ojeada entre las rendijas de los dedos.

Justo detrás de esta puesta en escena, los actores se convierten en personas normales que toman una posición vital ante Dios: una posición negativa o afirmativa, segura o perpleja, reflexiva o semi-inconsciente, aunque en cualquier caso siempre relevante para la propia vida y la comprensión del mundo.

Entre los que se definen como creyentes practicantes existen también dudas, perplejidades o creencias extrañas a la doctrina institucional.

Creer sin pertenecer y pertenecer sin creer

Los profesores Salvatore Abbruzzese y Massimo Introvigne han proporcionado un marco estadístico de la situación actual de la creencia religiosa en el mundo y, con más insistencia, del mundo occidental.

Desde comienzos de los 90, la tendencia hacia la disminución del número de creyentes se ha invertido. Los datos aportados por el profesor Introvigne muestran que actualmente se declaran creyentes el 92% de la población en Estados Unidos, el 91% en Italia, o el 86% en España. Esas cifras representan un incremento de varios puntos respecto a los datos de finales de la década de los 80.

Al valorar esos datos, Introvigne señala la extensión de la actitud religiosa de *creer sin pertenecer*. Tomando como ejemplo la población española, se observa un contraste inicial entre ese 86% que se declara creyente, y el 39% que se define como practicante en un sentido amplio. Este segmento social entiende que sus creencias suponen un contacto institucional –al menos algunas veces al año– con las Iglesias a las que pertenecen, y una adhesión –parcial o completa– al sistema de creencias de esas Iglesias.

La mayoría de los creyentes no se adhieren a un conjunto ordenado de proposiciones, ni a un sistema moral completo, ni a una organización establecida. No forman parte de una comunidad determinada. Creen a su manera, seleccionando de aquí y de allá elementos aislados.

El segundo de esos aspectos es el de *pertenecer sin creer*. No se puede afirmar que los que se definen como creyentes practicantes se identifiquen de manera completa con las expresiones institucionales –rituales, morales, dogmáticas– de las creencias que profesan. Los datos estadísticos intentan mostrar que dentro de estos creyentes existen también dudas, perplejidades o creencias extrañas al cuerpo doctrinal institucional. Tienen conciencia de pertenecer a una Iglesia, aunque no crean todo lo que esa misma Iglesia les propone.

La práctica religiosa remonta

También desde comienzos de los 90, la práctica religiosa ha experimentado un ligero aumento que se estima, según los distintos países occidentales, entre el 1% y el 3%. En ese período, por ejemplo, en Italia se da un incremento de la práctica religiosa desde el 37,9% al 40,5%.

Lo relevante de esa ligera variación reside en el cambio de la tendencia. La religiosidad vivida al margen de las instituciones parecía hasta ese momento un fenómeno imparable. La práctica institucional de la religión ha tocado fondo y, aunque manoteando torpemente, comienza a recuperar altura.

Ciertamente, la recuperación de creyentes que vuelven a practicar afecta a los grandes grupos religiosos, y no es una consecuencia de la aparición de las sectas. En

realidad, las sectas, en estos países, integran solamente un 1% del conjunto de los creyentes; por otra parte, en ese grupo se incluye, estadísticamente, a los testigos de Jehová, que forman algo más de la mitad de ese pequeño porcentaje. En Italia, por ejemplo, el registro de sectas o nuevos movimientos religiosos alcanza algo más de 500. Solo dos o tres de ellas tienen entidad en cuanto al número de integrantes.

El que la experiencia religiosa personal vuelva a enlazar con la práctica institucionalmente establecida no significa, sin más, una recuperación de las formas tradicionales de vivir la religiosidad. En el área protestante, se benefician del incremento las Iglesias pentecostales y no las tradicionales Iglesias liberales. Y en el catolicismo, señala una disminución de la integración en las parroquias y, en cambio, una mayor participación en los movimientos asociativos. Con palabras de Abbruzzese, se ha pasado “de una religión transmitida a través de los canales institucionales de la escuela y de la parroquia” a una Iglesia del testimonio, “de los gestos de oración, de las obras de caridad, del testimonio silencioso (...) una Iglesia institucionalmente pobre”.

Los creyentes no se acercan a la Iglesia institucional por efecto de la tradición cultural, sino para reencontrar su propia identidad personal y, sobre todo, para recuperar la noción de lo sagrado. Lo específico de ese retorno es la búsqueda de respuestas sobre Dios y sobre la vida futura, sobre la redención de la vida personal, la resurrección y la salvación personales.

Las barreras psicológicas

Esa búsqueda de respuestas no se limita al plano racional. El hombre es más que una conciencia racional pura, y muchas veces las raíces de sus actitudes no se alimentan de demostraciones abstractas sino de hechos vividos, de atracciones y repulsiones, de personas y sucesos que han influido en la propia existencia, de esperanzas o fracasos.

La respuesta religiosa anuda lo intelectual y lo vivencial, lo abstracto con la psicología concreta del individuo. Esa complejidad es mucho más que un simple sentimentalismo, como apuntan los filósofos Víctor Sanz (Universidad de Navarra) y Luis Romera (Universidad de la Santa Cruz); se trata de una “actitud radical, fundamental, con que se pueden vivir todos los hechos y procesos de la vida”, una actitud que afecta a la visión de la totalidad del mundo, al horizonte de sentido, a la interioridad humana, la conciencia de la finitud y de la relatividad de lo existencial.

Para Paul C. Vitz, profesor de la Faculty of Arts and Science de la Universidad de Nueva York, “las mayores barreras para creer en Dios no son racionales, sino que pueden llamarse, en un sentido general, psicológicas”. El Prof. Vitz propone, como una más entre las causas posibles del ateísmo, la formación de actitudes básicas ante la

La recuperación de la práctica religiosa en los últimos años afecta en el área protestante a las Iglesias pentecostales y en el catolicismo, a una mayor participación en los movimientos asociativos.

3

vida que se derivan de las relaciones entre los padres y los hijos. Vitz ha realizado un exhaustivo estudio de la biografía personal de las figuras intelectualmente relevantes en los dos últimos siglos y su actitud ante la religión. La coincidencia de pensadores que han defendido públicamente el ateísmo y que, a la vez, han tenido en su infancia relaciones conflictivas con sus padres le parece estadísticamente relevante. Hobbes, Voltaire, Hume, D'Alembert, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Freud, Russell, Sartre, Camus padecieron heridas psíquicamente importantes en su infancia por la carencia de padre o por sufrir algún tipo de malos tratos físicos, sexuales o psicológicos por parte del padre.

El muestreo realizado pone de manifiesto que, en esos casos, el ateísmo posterior radica en la relación padre-hijo, y no en las relaciones madre-hijo, padre-hija, o madre-hija. Vitz critica la teoría freudiana del complejo patológico de Edipo y propone, en cambio, la hipótesis del padre deficiente o defectuoso (*defective father*) como uno de los motivos que explican psicológicamente el ateísmo. Para el hijo, la figura del padre ocupa un lugar predominante. Si carece de ella, esa figura puede trasladarse parcialmente hasta verse reflejada en un padre sustituto, es decir, en algún adulto cercano –del entorno familiar o social–, que restablezca con el hijo las relaciones de autoridad, interés, ejemplo, que él busca en el padre. Cuando esa alternativa no se produce, la muerte temprana del padre en la primera infancia, el abandono del hogar, la infidelidad reconocida, los excesos anormales de autoridad, la indiferencia brutal, los abusos sexuales... marcan la identidad personal de una manera profunda, y se traducen, entre otras consecuencias, en el rechazo de la religión.

Como es obvio, hay formas de indiferencia o rebeldía ante la religión que proceden de otras raíces. La rebeldía contra Dios y las alternativas vitales que se siguen de ella son algo más que un producto de un laboratorio intelectual. Y, al contrario, recuperar una posición personal positiva ante la fe es algo más que encontrar razones convincentes; significa también comprender las heridas de la biografía singular de cada hombre, y encontrar la ayuda suficiente para restañarlas.

Creer o no creer, al margen de la ciencia

¿El conocimiento científico sería una respuesta alternativa a la de la religión? Juan Arana, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, ha subrayado la neutralidad que ha mantenido el pensamiento cristiano

ante la ciencia. Los científicos creyentes han procurado respetar la metodología propia de la física, la biología, la matemática o la técnica, sin que sus creencias religiosas fueran un obstáculo, y sin otro objetivo que el de avanzar hacia los resultados propios de cada área de trabajo. Ese prejuicio de neutralidad es inherente a la mentalidad cristiana. La tarea del progreso humano se inscribe en la obra creadora de Dios, que ha puesto el mundo en las manos de los hombres.

La imagen de una oposición entre la dedicación a la ciencia y la fe personal no responde a la realidad. Las creencias religiosas de los científicos no dependen tanto de su dedicación a la ciencia como del ambiente cultural en el que viven, como ocurre en la vida de otras personas. Uno de los estudios realizados sobre científicos del siglo XIX revela que de 432 personalidades científicas, 34 tenían una actitud religiosa desconocida, 15 eran indiferentes o agnósticos, 16 eran ateos y 367 creyentes. Entre estos se encontraban las figuras de mayor relevancia: Ampère, Faraday, Maxwell, Mendel o Pasteur, por ejemplo (2).

Al contrario, la supuesta neutralidad de muchos científicos no creyentes es paradójica. Inconscientemente o no, algunos han utilizado la metodología y los hallazgos de la ciencia para hacer una apología de su ateísmo. Max Planck llegaba a afirmar que “la fe en el milagro debe ceder terreno, paso a paso, ante el constante y firme avance de las fuerzas de la ciencia, y su derrota total indudablemente es solo cuestión de tiempo”. Han intentado provocar el convencimiento de que la Iglesia se opone a la ciencia, o han propuesto sus resultados como desmitificaciones de las verdades de la fe. Esa apariencia de neutralidad ha creado un clima de sospechas que, en rigor, no tiene consistencia real.

Los cristianos, en cambio, trabajan con la seguridad de que las verdades científicas en cualquier área son compatibles con la Verdad ilimitada de Dios. Esa premisa intelectual les impide ver las respuestas de la ciencia como una explicación total del mundo y evitan así el riesgo de la falsa totalización del método y de los resultados científicos. Lo que puede pedirse a los científicos creyentes es que defiendan la verdad científica como tal verdad. Y así ayudarán a entender al hombre de la calle que los prejuicios acerca de la fe propuestos por algunos científicos no nacen en ningún caso del desarrollo interno de la investigación científica, sino de la posición personal de esos científicos, de sus presupuestos vitales, de sus propias dudas o temores.

(1) “Comprender la religión”. II Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea. Organizado por el Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra. Pamplona (15 y 16 de mayo de 2000).

(2) Una encuesta entre científicos norteamericanos se ha publicado en la revista *Nature* (3-IV-97): cfr. servicio 63/97.

4 | Las objeciones a la fe por parte de algunos científicos no nacen del desarrollo interno de su investigación, sino de la postura personal de esos científicos, de sus presupuestos vitales, de sus angustias y sus temores.

El diálogo entre creyentes de distintas religiones

Paradójicamente, la visión secularizadora tiende hoy a considerar la religión como uno de esos factores que dividen y crean tensiones. Sin embargo, pocas veces se ha dado un clima de diálogo interreligioso más abierto y deseoso de superar malentendidos históricos. Una actitud que tantas veces se echa de menos en las divisiones por motivos políticos, sociales, culturales e incluso en las escuelas intelectuales.

La profesora Linda Zagzebski, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oklahoma, ha propuesto algunas de las condiciones que cumple el diálogo interreligioso. La línea central de su análisis ha sido la forma de objetivación que un creyente puede realizar sobre otras religiones. Como norma general, un creyente no es un rígido exclusivista que niegue el valor de las personas que no coinciden con él ni niega tampoco de forma absoluta el valor de sus creencias. Al contrario, la creencia religiosa sincera tiende a valorar a las demás personas como seres racionales capaces de buscar la verdadera fe. Sin embargo y al mismo tiempo, subjetivamente no puede admitir las creencias que contradicen a la suya propia.

Tampoco es solución debilitar las propias creencias para hacerlas compatibles con las de otros. Porque en ese caso se anula el contenido propio de las creencias a las que uno se adhiere. El trabajo del Consejo de la Confederación Mundial de las Iglesias se ha criticado precisamente por su línea de vaciamiento de las creencias.

Otra forma de valoración se puede llamar como objetivación en tercera persona. El creyente valora las creencias propias y las de otros como si se trataran de algo ajeno, como si todas ellas tuviesen el mismo valor. La dificultad de esta posición es que requiere un excesivo distanciamiento que anula la validez que tienen las propias

creencias, y tiende al relativismo. “Uno de los problemas del relativismo es que deja fuera al observador. El relativista casi siempre se olvida de incluirse en la imagen relativista”.

Zagzebski propone la objetivación en segunda persona que es característica del diálogo. Este tipo de perspectiva permite mantener las propias creencias como subjetivamente válidas y también afirmar la validez que tienen subjetivamente para el interlocutor las suyas propias. “La segunda persona respeta nuestro yo individual, pero no tiene las limitaciones del punto de vista subjetivo”. El diálogo entre creyentes parte del presupuesto de que todos somos seres racionales, en una búsqueda común de la verdad. Trata de comprender la racionalidad de las posiciones del otro, y de expresar la racionalidad de la propia posición.

Más allá de los límites de la propuesta de la profesora Zagzebski, se puede proponer una característica más de ese diálogo: la responsabilidad de asumir racionalmente los contenidos que proponen otros creyentes y que son compatibles con las propias creencias. En la relación personal, un musulmán puede enseñarnos a ser coherentes con nuestra fe, de forma similar a como lo son ellos para manifestarla públicamente sin respetos humanos. Un protestante puede hacer valorar mejor a un católico la necesidad de conocer personalmente la Sagrada Escritura. O, al contrario, un creyente cristiano, que ha recibido la plenitud de la verdad, puede acercarse a ese diálogo con la conciencia de aceptar todo lo que puede haber de verdadero, sabiendo que está, al menos, implícitamente incluido en su propia fe. Y con la convicción de que puede aportar una cantidad ilimitada de verdad a las creencias sinceras de otras confesiones religiosas. □