

## III. FRUTOS DE LA MODERNIDAD

### III. 1. CONSECUENCIAS SOCIOLÓGICAS

#### III.1.1. La secularización de la Sociedad.

Categoría que define la relación de la sociedad moderna respecto a la religión, como proceso global de la sociedad.

Concepto<sup>1</sup> difícil y múltiple<sup>2</sup> (*secularización, secularismo, secularidad, secular,...*) que nos remite a una serie de fenómenos socioculturales complejos.

De manera genérica: *la secularización es un fenómeno que hace referencia fundamentalmente a las relaciones conflictivas y ambiguas entre sociedad moderna y hecho religioso.*

El concepto de secularización sufre una evolución semántica:

a. La primera vez que se habla de «secularización» es en las conversaciones previas a la Paz de Westfalia, en 1648, en las que se trata simplemente de la liquidación del poder espiritual, a la que sucumben fundaciones eclesiásticas, monasterios y obispados. En esta primera aplicación histórica el término «*secularización*» *significa un concepto «político-jurídico» neutro*, al no tener una connotación necesariamente negativa para la Iglesia ni para sus partidarios. Designa sólo el paso de determinadas instituciones del poder espiritual al poder temporal. Es más, algunas de esas «secularizaciones» fueron promovidas directamente por la misma Iglesia.

b. Fue en la *crítica de la religión del siglo XIX* cuando aparece una nueva versión del concepto de secularización. Esta vez en el plano de la filosofía de la historia y de la cultura. Tal versión está en estrecha relación con el proceso de emancipación de la sociedad burguesa. Es en este momento cuando se entabla

---

<sup>1</sup>. OVIEDO, L., *La secularización como problema*. Valencia, 1990. CASTON, P., *La secularización en la sociedad española*, en "Pastoral Misionera" 168 (1990).

<sup>2</sup> El concepto de secularización es complejo y pluridimensional. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de una sociedad secularizada?:

1. **Dimensión experiencial.** (Afecta a la conciencia religiosa del individuo. Se habla de mundanización de la conciencia moderna. No como negación o puesta en duda del otro mundo, sino como desaparición de dualismos helénico-judíos).

2. **Dimensión ritual.** (Las prácticas religiosas. ¿Desaparición, descenso o sustitución por formas nuevas?).

3. **Dimensión ideológica.** (Los contenidos doctrinales, ¿desaparecen o se transforman las formas culturales que han revestido dichos contenidos?).

4. **Dimensión intelectual.** (Desajuste de la justificación racionalizada de la doctrina).

5. **Dimensión consecencial.** (La conducta cotidiana del hombre, individual o colectivo, que deriva de la fe o experiencia religiosa. ¿Se secularizan las conductas o caminamos hacia lo ético-ritual?).

6. **Dimensión orgánica.** (Corporeización social en las instituciones).

una oposición de fondo entre el presente histórico, que se lo define como *neue Zeit*, «época moderna», y el pasado o la tradición.

«La cultura moderna, por una lado, y su génesis y pasado, por otro, se plantean como oposiciones que a estas alturas se excluyen y luchan entre sí».

Esto motivó que la categoría de secularización y su derivado «secularismo» implicasen unas *connotaciones «ideológicas» y «valorativas»*, llegando a significar, en círculos ante todo anticlericales y progresistas, el *proyecto de «emancipación» del hombre moderno -del sujeto burgués- de la tutela de la Iglesia*, mientras que otros círculos, conectados con grupos eclesiásticos, lo entendieron como sinónimo de «descristianización». Se pasa, por tanto, a un significado ideológico y valorativo de secularización como sinónimo de «laicización» o emancipación del dominio de la Iglesia en la sociedad moderna.

c. Se da una tercera etapa en esta evolución semántica de la palabra «secularización», en la que se le da el sentido de *emancipación radical del hombre moderno con respecto a todo poder divino*. Es la etapa del *ateísmo moderno*, en la que se denuncia todo tipo de dependencia religiosa con respecto a Dios, por considerarla como una alienación absoluta e incompatible con la afirmación de la plena autonomía del hombre restituido finalmente a sí mismo. Se puede decir -al menos desde la perspectiva de los humanismos ateos que se inspiran en Feuerbach- que las religiones históricas-teístas dejan su lugar a la religión secular del hombre ateo.

d. Actualmente podemos hablar de la *secularización postmoderna*, proceso que va más allá de la revancha moderna. Debe ser entendido y definido más en clave de proceso acelerado de desinstitucionalización, fruto del proceso subjetivador y ecléctico de la nueva cultura de la increencia.

La modernidad capitalista, *modernidad reflexiva*<sup>3</sup> o *sociedad del riesgo* ha sometido a importantes cambios a la región cristiana, fruto del proceso secularizador:

1. *Desplazamiento del centro a los márgenes de la sociedad moderna*. La religión en los albores de la modernidad gozaba de una posición central, era como la aduana exigida socialmente para considerar cualquier realidad humana como valiosa y digna. Esta situación cambia con el proceso modernizador, donde la economía capitalista juega un papel central. Poco a poco los valores unidos a la búsqueda del éxito económico, productividad, rentabilidad, eficacia, van a predominar, hasta tal punto que los valores trascendentes quedan relegados a una cuestión personal o familiar. Ya no se pregunta a la religión por lo valioso o digno, sino a la economía. Lo que es bueno para obtener dinero, hacer más negocio, obtener una mayor ganancia, un influjo en el mercado, en el control de la producción, va a ser lo considerado mejor para la sociedad. La aduana de justificación social deja de acudir a la religión y pasa por la economía, que es el centro de las preocupaciones de los hombres y de las instituciones.

Una religión que ha perdido la centralidad de la sociedad, quiere decir *una religión que ha perdido las funciones legitimadoras*. Una religión que deja de estar metida en todos los negocios queda *relegada a las cuestiones puramente religiosas*. La religión se hace cada vez más religiosa. Entra cada vez más en los templos y en las sacristías y queda confinada al culto, los

<sup>3</sup>. Denominación utilizada por autores, como U.Beck, como contraposición a la modernidad industrial; otros hablan de sociedad del riesgo o de la indertidumbre, como A. Giddens, la sociedad de la ambivalencia, como Z. Bauman. Una nueva sociedad caracterizada por: 1. Nuevas relaciones amenazadoras respecto a la naturaleza. 2. Desconfianza hacia los elementos desencadenantes de la modernización (ciencia, técnica, economía, burocracia,...), pues se hacen ellos mismo elementos de riesgo, incapaces de controlar el proceso desatado. 3. Epoca de la inseguridad, no hay instancias aseguradoras frente a los riesgos que se afrontan. 4. Una sociedad global y postraditionalista, donde los medios de comunicación rompen las distancia, nos hacen tomar conciencia de la relatividad de nuestras costumbres y creencias; se erosionan las tradiciones y se nos exige reflexionar sobre ellas, se nos exige tomar conciencia de lo dado por supuesto.; la identidad ya no se da por dada, se debe ganar mediante una elección personal.

sacramentos, a dar sentido a la enfermedad, el sin-sentido de la vida, el fracaso,... pero va dejando de marcar los acontecimientos sociales, fiestas, calendarios, hitos de la sociedad, política, cultura. No hay duda de que la religión queda liberada de muchas cargas sociales y de mucha instrumentalización, pero a la vez se recluye en la esfera privada: la familia, la persona, la interioridad, lo afectivo.

**2. La pérdida del monopolio cosmovisional y la entrada en la confrontación del mercado ideológico<sup>4</sup>.** La pérdida de centralidad social significa desde el punto de vista de la visión del mundo y la realidad un cambio profundo: no es ya la religión sola quien indica cómo hay que considerar la realidad. La visión religiosa es una más, y quizá no la más rigurosa y científica. Las explicaciones religiosas de la vida pierden crédito, son puestas en tela de juicio. Aparecen otras teorías y explicaciones con pretensión sustitutiva. Se produce la confrontación ideológica con otras visiones filosóficas, políticas,... que pretenden explicar mejor, menos supersticiosamente, las cuestiones de la vida y la sociedad. Pérdida del monopolio que nos lleva a la pluralidad o fragmentación de las visiones. Consecuencia de ello es el pluralismo cultural y el relativismo creciente de valores y explicaciones del mundo; dichas visiones entran en liza y en una crítica mutua de sus afirmaciones. Se llega a una "situación de mercad", a una lucha de ofertas ideológicas que quieren convencer a los clientes potenciales. La religión cristiana, de una situación de predominio socio-cultural pasa a ser una oferta más; carácter más libre y personalizado de la elección religiosa, así como la provisionalidad de toda elección: la pertenencia religiosa se hace más abierta, se vuelve una "preferencia". La religión en la modernidad se hace una cuestión de preferencia individual, se privatiza, está a merced del individuo.

**3. Una pérdida de relevancia social de los signos, símbolos e instituciones religiosas.** La religión ha sido marginada, pierde su relevancia social. Ya no pasan por ella las justificaciones. Sus signos, símbolos, representantes, instituciones han sido despojados del aura de misterio y reconocimiento que antaño poseyeron. Ya no importa la dignidad sacerdotal, sino las cualidades humanas. Lo mismo las prácticas religiosas: la señal de la cruz, la bendición de la mesa, no son hábitos dados por supuestos, tienen sentido para el que los vive.

Esta situación *libera a la religión de legitimaciones sociales fuertes*; le quedan los trabajos de *integración del sin sentido* o éxito de los individuos, de las contradicciones y contingencias de la vida. Conserva un rincón de relevancia en las funciones de consuelo y aun de formulación de expectativas y esperanzas que la mera racionalidad secular no puede proporcionar. Algunos llegan a decir que esta religión privatizada, aparentemente irrelevante, ha pasado a la justificación general del sistema. Ha llegado a ser la forma de religión que conviene al sistema, la "religión burguesa".

El tránsito de las sociedades tradicionales, caracterizadas por su simplicidad (un todo único integrado por la religión), a la sociedad moderna, compleja y dividida en sectores de racionalidad autónoma (diferenciación social)<sup>5</sup> supone el proceso secularizador, por el que los diferentes subsistemas se libran de la dependencia respecto a la religión.

<sup>4</sup>Tesis de Berger: La diferenciación estructural de las sociedades modernas conduce irremediamente a un pluralismo de normas, valores y visiones del mundo que se originan en las distintas esferas autónomas. Este pluralismo socava las pretensiones de verdad absoluta de las visiones religiosas del mundo tradicionales y crea un problema de "plausibilidad". La condición misma del pluralismo socava la credibilidad de todo, las visiones del mundo son relativizadas. Resultado de ello es que la religión ya no puede seguir siendo impuesta sino que debe ser vendida. La situación pluralista es una situación de "mercado".

<sup>5</sup>. Cfr. PARSONS, T., *El sistema de las sociedades modernas*, Mexico, 1974.

Este fenómeno supone un cambio sustancial en la experiencia que el hombre tiene de su estar en el mundo. En el pasado, el hombre pensaba que este mundo no era la verdadera vida. Nietzsche habla del cristianismo como "platonismo para el pueblo"; en la actualidad vive exclusivamente en y para este mundo, el otro mundo deja de tener valor.

La religión, de ser la clave de todo el sistema de vida, pasa a ser un subsistema más, diferenciado y devaluado; lo importante no son las cuestiones religiosas, sino las técnico-económicas.

*En una sociedad secularizada se camina hacia un talante de increencia, de alejamiento progresivo y pérdida de significación antropológica de la experiencia de fe, no tanto por los ataques hacia la fe, sino por la globalización mediática que generaliza la idea de un mundo en el cual Dios no cuenta, lo importante es otra cosa. Ayuda a generalizar la convicción de que hoy la religión no es algo propio de la madurez intelectual. Hoy podemos hablar de "increencia sociológica", igual que no hace mucho hablábamos de "cristianismo sociológico"; las posturas no son fruto de una opción personal sino de un "dejarse llevar"<sup>6</sup>.*

### III.1.2. Situación de increencia.

La consecuencia sociológica primera del proceso secularizador arrastrado por la Modernidad es el fenómeno de la increencia<sup>7</sup>, que la *Gaudium et spes* describe de forma sintética:

<sup>6</sup>. La situación llega a tal punto de similitud con el pasado que se puede afirmar: "El ateísmo afecta hoy a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que somos ateos somos lo que somos a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo". ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, p.394.

<sup>7</sup> A la hora de referir el proceso de la increencia en el mundo contemporáneo nos encontramos con una serie de términos que aumentan la **complejidad** en el análisis de este fenómeno, por ello debemos partir de una clarificación o distinción conceptual:

a. **Interpretaciones racionales**: ateísmo, agnosticismo, escepticismo, racionalismo, materialismo, nihilismo. Nos refieren sistemas de pensamiento, cosmovisiones, que intentan explicar la realidad en su conjunto, ignorando o negando la existencia de un ser absoluto o trascendente. Términos con implicaciones diferentes: unos refieren ignorancia, otros negación; unos niegan al absoluto sin cualificación, otros rechazan el absoluto religiosamente cualificado. El punto de partida de su negación puede ser también diferente (materia, razón, posibilidad del conocimiento,...).

b. **Respuestas actitudinales del sujeto**: irreligión, increencia, incredulidad, indiferencia. Nos hablan de las posturas del sujeto frente al hecho de lo religioso. Varían según signifique un rechazo global o parcial del hecho; por simple ignorancia o por rechazo consciente.

c. **Factores de socialización**: laicismo, secularismo, anticlericalismo,... Que refieren una lectura del hecho desde su influencia en las estructuras sociales.

d. **Respuestas identificatorias**, en positivo: librepensadores, racionalistas, humanistas,... Frente a la calificación peyorativa por parte de los creyentes, aquellos que se sitúan más allá de cualquier creencia o fe, utilizan estos términos que indican rasgos positivos de su actitud y cosmovisión.

Esta pluralidad de términos nos permite comprender la pluralidad significativa, la riqueza e intensidad de este fenómeno.

En muchos casos, la situación se hace compleja por la mala utilización, confusión o usurpación en el uso de los términos: así, hay creyentes que se definen como agnósticos en su fe; incluso teólogos que se autocalifican en posiciones ateas o de la muerte de Dios. No creyentes que toman el término de creencia o de fe para referir su relación con determinadas realidades o valores.

Frente a esta complejidad polisémica hacemos una opción para clarificar las posturas: podemos entender, de manera genérica, la **in-creencia como irreligión**, como negación o ausencia de Dios y de la religión, como lectura del fenómeno en conjunto, el núcleo del hecho, considerando el resto de formas que se definen dentro de la increencia como derivados. Esta opción inicial de significado podemos recogerla en la

*"Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito o individual; hoy día, en efecto se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia, y la misma legislación civil".<sup>8</sup>*

A la luz de este texto podemos ver algunos rasgos interpretativos:

1. La increencia **no es un fenómeno exclusivo de la actualidad; se da en todas las épocas<sup>9</sup> y tradiciones religiosas**. No es una novedad histórica, en todas las tradiciones religiosas se testimonian procesos de iniciación para comenzar a creer y recursos para preservar al creyente de aquellas formas de vida que excluyen de la sociedad religiosa<sup>10</sup>.

2. Pero podemos hablar de que es una **novedad en el mundo occidental**, por su **relevancia cultural e influjo social y político de los grupos y personalidades** no creyentes. La sociedad occidental acepta como presupuestos sociológicos, como elemento ineludible del clima social los postulados del mundo de la increencia.

3. La increencia es **un fenómeno que se universaliza**; no de forma absoluta, como se observa por la disminución creciente del número de creyentes; a la vez, no es un fenómeno exclusivo de minorías intelectuales, sino que pasa a ser un fenómeno que permea todos los ámbitos sociales y culturales: aumentan los no creyentes en todos los estratos sociales, y gozan de reconocimiento social, cultural y político.

4. Adquiere una gran **significatividad cultural**, que nos permite hablar de una **"cultura de la increencia"**<sup>11</sup>. La increencia tiene un influjo en nuestra sociedad y cultura muy superior a su relevancia numérica; de ser algo marginal pasa a ser un **discurso cultural dominante**. Reflejo de ello son la pervivencia y el influjo negativo sobre la vida religiosa de los principios generadores de la Modernidad: la racionalidad crítica e instrumental (tecnocientífica) y burocrática; el igualitarismo político; el dominio de los maestros de la sospecha en áreas cada vez más amplias de la cultura; la extensión acrítica de una visión no creyente del mundo desde los órganos de difusión cultural. Fruto de ello es que vivimos en un **clima de evidencias y aprioris no creyentes** que envuelven el pensamiento y la cultura.

*"También y sobre todo hay que plantearse con urgencia el tema de la relación con la cultura. Ha cambiado radicalmente el signo y la relación de la cultura dominante con la*

---

Gaudium et spes 7: *"...muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios y de la religión..."*.

<sup>8</sup>. Cfr. Gaudium et spes, n°7.

<sup>9</sup> En el AT leemos en el Salmo 13 "y dijo el insensato en su corazón: no hay Dios".

<sup>10</sup>. Cfr. MARTY, M.E., *The varieties of unbelief*, New York, 1966.

<sup>11</sup>. Cfr. GRUMELLI, A., *Cultura de la Increencia*, Bilbao, 1974; GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, Madrid, 1986.

*religión y la Iglesia. A primera vista, o no existen tales relaciones o el rechazo de cuanto significa tradición religiosa y presencia eclesiástica es radical. No se da proporción entre arraigo del catolicismo en el pueblo español y su manifestación en el campo cultural, y no cabe duda de que mientras no se den caminos que lleven a una síntesis fe-cultura no resultará fácil que la iglesia interese y convenza*<sup>12</sup>.

*"En todo caso, quienes ahora hacen cultura en España y la dictan al gran público no son cristianos, y, si lo son, no se les nota mucho, al menos en líneas generales y salvando siempre las consabidas excepciones. Hemos sido transferidos así, en muy poco tiempo, de una cultura oficialmente confesante a una cultura devotamente increyente"*<sup>13</sup>.

De una cultura religiosa (el cristianismo supuso la creación de un clima cultural, como construcción global de la vida desde presupuestos religiosos; y origen de multitud de manifestaciones culturales) *se pasa a una cultura de la increencia, donde los fundamentos y valores nacen de un ámbito ajeno a la fe*. Supone el paso de una situación de monopolio religioso a un mundo plural, donde la fe deja de ser relevante y queda reducida al terreno de las convicciones personales. Esta situación supone el deterioro de la fe de los creyentes y la relevancia de una minoría no creyente.

5. La increencia actual es un *fenómeno multifaz y complejo*: sus manifestaciones y formas de concreción, así como estilos existenciales o posturas intelectuales en las que se encarna son tan variados como individuos que se plantean cualquier interrogante de sentido. De forma general se suelen reducir a tres tipos: ateísmo, agnosticismo e indiferencia<sup>14</sup>.

<sup>12</sup>. ARANGUREN, J.L., *La crisis del catolicismo*. Madrid, 1970. SADABA, J., *Saber vivir*, pgs. 79-80.

<sup>13</sup>. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Cultura y fe cristiana: consideraciones informales*, "Salmanticensis", 31 (1984), pg.58.

<sup>14</sup>. Cfr. GIRARDI, G., *El ateísmo contemporáneo*. Cristiandad, Madrid, 1971. **Ateísmo**: Concepto definido por oposición al "teísmo" (Theos = Dios), el "átheos" es el "sin Dios"; sería toda **concepción filosófica y vital, u orientación existencial, que niega de manera explícita la existencia de cualquier Dios o forma de trascendente absoluto**.

Girardi nos dice que el ateísmo es negación y reacción frente a una religión, por lo que su comprensión está estrechamente ligada a la imagen de religión a la que se refiere y considera como inaceptable, estéril o carente de significado. Nos remite a una religión en su realización histórica, sociológica y psicológica; a sus doctrinas, instituciones, testimonio religioso moral, repercusiones políticas, económicas y sociales; en su actitud frente a la cultura y la civilización.

Por ello, el **ateísmo moderno**, como fenómeno típicamente occidental, debe ser entendido como una **crítica hacia el cristianismo**, al que niega de forma **global** (en todos sus aspectos), **radical** (contra los fundamentos mismos) y **existencial** (no sólo su concepción objetiva del mundo, sino también la actitud que impone).

Podemos decir, de forma general, que el **ateísmo es una actitud existencial en la que el valor de Dios no sólo no es reconocido** (significando a Dios como el Trascendente que actúa en el mundo) sino que **es rechazado de manera explícita**. Ateo será el que **niega cualquier forma de creencia trascendente**, así como cualquier actitud creyente, el que no imprime a su vida, de manera intencional, un sentido religioso.

Por otro lado, si entendemos que lo Trascendente puede explicitarse en un triple significado: **noético** (está más allá de la experiencia sensible), **ontológico** (es de naturaleza superior al mundo) y **axiológico** (superioridad del valor de Dios y del tipo de existencia que asume tal convicción). Es lógico que encontremos distintas formas o manifestaciones de ateísmo: "ateísmo científico" (Comte, Bueno), "ateísmo semántico y epistemológico" (Wittgenstein, Carnap, Popper), "ateísmo humanista" (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Camus, Savater) y "ateísmo freudiano".

6. Como durante mucho tiempo se afirmó del ateísmo, y de manera general, la increencia supone un *fenómeno positivo en cuanto afirmación del hombre*<sup>15</sup>. Supone la plasmación de una nueva forma de ser hombre, de pensar; un nuevo ethos y escala de valores; y nuevas formas de conducta. Lo que observamos en las posturas defendidas por Sartre, Tierno Galván o Sádaba.

7. La increencia actual *define una situación que reconocemos como poscristiana*; que da por agotado el proyecto cristiano. Pretende realizar por los medios culturales a su alcance, sean religiosos o no religiosos las funciones que desempeñaba el cristianismo para la persona y la sociedad. Se trata de una increencia radicalizada, que arranca de raíz la fe, y se instala en una falta absoluta de curiosidad, atención y aprecio por lo religioso.

8. Si hay algún dato característico que manifieste esta situación es el *desenganche institucional*. En la situación actual ningún elemento es más criticado que el carácter institucional-ecclesial<sup>16</sup>.

9. Por su carácter difuso, análogo o derivado, si queremos llegar a una descripción de la increencia debemos tomar como modelo comparativo, y desde una lectura puramente fenomenológica, la *actitud del creyente*.

Esta lectura nos ayuda a no ser excesivamente simplistas y decir que los no creyentes viven desde una actitud de permanente rechazo de la fe o de confrontación con ella. Debemos tener claro que la increencia aparece, más que como antirreligiosa, como *postreligiosa* o *poscristiana*, pues son mayoría los que abandonan las raíces polémicas y viven su increencia desde una tranquila posesión, como algo obvio y natural.

**Agnosticismo:** Etimológicamente, “agnostos” es lo incognoscible. Se entiende toda *concepción filosófica que sostiene o afirma la incognoscibilidad de todo lo transempírico o trascendente*.

El concepto “agnosticismo” fue acuñado por Thomas Henry Huxley (1825-1895), por oposición a la certeza gnóstica del conocimiento: *actitud, que partiendo de la incognoscibilidad de Dios y de la finitud y limitación del conocimiento humano, renuncia a formular como definitivas afirmaciones de fe personales y considera con escepticismo las ajenas*.

El agnosticismo difiere críticamente del ateísmo (que afirma un saber definitivo sobre la existencia de Dios), pues no acepta postura contraria alguna, sino que relega la cuestión de la existencia o no de Dios al ámbito de los asertos que no es posible decidir cognoscitivamente. Por ello, la impugnación atea de la existencia de Dios es tratada como la afirmación creyente.

**Indiferencia:** Manifestación más peculiar y actual de increencia. *Actitud vital en la que el sujeto no acepta ni rechaza a Dios, sino que prescinde de él, organizando su vida al margen de la práctica religiosa*. Se trata de un *desinterés o desafección hacia Dios y la dimensión religiosa de la existencia*. Forma de increencia mencionada en la G.S. 19,2, como forma de ateísmo que ni siquiera se plantea la cuestión de la existencia de Dios, postura de los que viven sin inquietud religiosa.

Podemos reconocer como está emparentado con el llamado ateísmo práctico y con el agnosticismo, pues se trata de una instalación en la finitud, aunque no reflexiva, una adaptación a lo real.

La indiferencia designa una actitud más negativa en relación a la religión que el “indiferentismo religioso”, que refiere la actitud de quien no toma partido entre las diversas formas religiosas o las considera de igual valor.

<sup>15</sup>. SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*; TIerno GALVAN, E., *¿Qué es ser agnóstico?*.

<sup>16</sup>. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, 1986. pgs. 35-36; LUCKMANN, *La religión invisible*, Salamanca, 1973.

Reducida a su núcleo fundamental, la *actitud creyente*<sup>17</sup> se presenta como el *reconocimiento de una trascendencia personal que confiere sentido último a la existencia, la sociedad y la historia*. Reconocimiento que lleva a una aceptación realizada desde la más profunda raíz de la persona a la que esa realidad trascendente afecta e interpela incondicionalmente, y lo lleva a vivirlo desde todas sus dimensiones y niveles. Por eso la fe se encarna en un sistema de mediaciones racionales, en un ethos, en una determinada forma de realización de la vida y en una determinada organización social. Esas mediaciones son necesarias para la actitud creyente, pero están condicionadas por la situación concreta del sujeto y reciben su valor del término al cual remiten.

En la actitud creyente se realiza una *difícil síntesis* entre el más complejo *riesgo del sujeto*, indispensable para que aparezca la realidad trascendente, y su más *absoluta confianza*, la que permite que el trascendimiento del riesgo no se pierda en el vacío.

Desde esta actitud, *la increencia*<sup>18</sup> consiste, en su esencia y en sus formas más puras, en una actitud en la que el hombre o bien *rehusa plantear la cuestión del sentido último de su vida o la resuelve rehusando el trascendimiento y el posterior reconocimiento de dicha trascendencia personal, o rechazando toda forma de aceptación personal o de confianza ante la misma*. Es evidente que entre las formas extremas de creencia e increencia existe una amplia

<sup>17</sup> Para el análisis de lo que implica la actitud creyente seguimos la aportación de: MARTIN VELASCO, J., *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1978; y ARDUSSO, F., *Aprender a creer*, Sal Terrae, Santander, 2000. Podemos ver los dos textos aportados, donde ambos autores entienden la fe de manera bipolar, como riesgo y confianza, o como abandono y estabilidad-seguridad.

<sup>18</sup> Si por increencia entendemos la “*ignorancia o rechazo de la realidad absoluta*”, vemos que tal hecho se presenta bajo formas diferentes en intensidad y extensión:

**a. Por el objeto**

1. Una mentalidad encerrada en la inmanencia, que rechaza cualquier realidad superior.
2. Sólo una realidad superior religiosamente cualificada, como término de una posible relación personalizada. Típico de la fe filosófica, como la de Jaspers<sup>18</sup>; o como aquellos que se quedan en unos valores absolutos, morales o estéticos.
3. Puede ser el rechazo de algunas manifestaciones de la relación religiosa; así las mediaciones racionales, las mediaciones cúllicas, o las mediaciones institucionales.

**b. Por el grado de intensidad**

1. Ausencia de una fe añorada.
2. El rechazo de esa fe por la necesidad de afirmarse a uno mismo.
3. La completa insensibilidad, incluso hacia los problemas que la religión viene a responder.
4. Muchas formas intermedias de rechazo sin seguridad o de instalación en la duda.

**c. De acuerdo con el marco social y cultural**

1. En un contexto socio-cultural creyente, la increencia aparece como un hecho marginal e insignificante.
2. En un contexto no-creyente se convierte en ortodoxia oficial irreligiosa, como un poder o ideología dominante.
3. En la situación actual de Occidente, convive con otras cosmovisiones y conductas creyentes, de forma más o menos pacífica o polémica, con tendencia a situarse en segundo plano.

**d. Por su relación con el sistema, más amplio**

1. Increencia pura, como una opción vital directa.
2. Increencia asociada, típica de sistemas filosóficos y corrientes de pensamiento.
3. Increencia derivada, fruto de opciones diferentes, como son los de signo político.

**e. Por su relación con la religión**

1. Increencia abolicionista, que pretende acabar con la relación religiosa y el sistema de vida personal y social que origina.
2. Increencia sustitutiva, que pretende sustituirla por otras formas de religión; las religiones de reemplazo, como la religión civil o de la humanidad (Comte).

zona intermedia donde esas formas conviven con la ambigüedad de unas mediaciones y posturas que pueden servir tanto para una actitud de fe como de increencia.

### III.1.3. La proliferación de ídolos.

Feuerbach terminaba *La esencia del Cristianismo* diciendo: "Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general".

Refleja la sacralización de lo secular típica del XIX; el siglo que niega a Dios y el siglo de numerosas idolatrías<sup>19</sup>. Un siglo que vive religiosamente su fe laica (Luces, razón, ciencia) y revolucionaria (Progreso, Justicia, Libertad).

La increencia necesita absolutos sustitutivos de Dios. Comte<sup>20</sup>, en su lucha contra la religión, diseñó la nueva religión de la humanidad, del "Gran Ser", pues comprendió que una vez excluido Dios, para evitar su vuelta, era preciso reemplazarlo.

No importa que se empiece negando a Dios o entronizando a otros ídolos que lo desplazan<sup>21</sup>; la increencia se afana en la creación de absolutos que desplazan a Dios.

Es claro que el hombre de hoy no da culto a Baal o Astarté, no caigamos en lecturas simplistas. Entendemos por ídolo una realidad finita a la que damos valor absoluto y ante la cual nos inclinamos. ¿Qué decir de pasiones como el dinero, el poder político, la violencia, el amor,...?. ¿Formas nuevas?.

## III.2. HERENCIA CULTURAL

### III.2.1. Secularización cultural.

#### a. Des-establecimiento de lo religioso.

El proceso modernizador supone también la *secularización de la cultura*, lo exterior a la religión, pues nos habla de la relación sociedad-religión. Un cambio de papel social de la religión en los procesos de mundanización.

La religión ha cumplido multitud de funciones respecto a la colectividad y el individuo. En las sociedades tradicionales era fundamentalmente integradora de los valores y creencias de la colectividad. Pero la mundanización, al abrir ámbitos con racionalidad propia, acaba con la visión de totalidad de lo religioso; provoca el conflicto de racionalidades y la crítica de la religión. La modernidad provoca el **des-establecimiento de lo religioso**.

De una conciencia utópica configurada sobre símbolos y una visión del hombre religiosa, se pasa a la *nueva utopía humana centrada en la funcionalidad del progreso* de las sociedades hacia nuevos horizontes ideales (solidaridad, igualdad). Esta desinstitucionalización, o crisis de las

<sup>19</sup>. Cfr. MÜLLER-ARMACK, A., *El siglo sin Dios*, México, 1975.

<sup>20</sup>. Cfr. COMTE, A., *La filosofía positiva*, México, 1979.

<sup>21</sup>. "Los ídolos siempre aparecen como sombra nostálgica de Dios, como resistencia al espíritu desacralizador del hombre moderno". Cfr. Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*.

formas establecidas de lo religioso, libera el potencial utópico limitado, antes, por las instituciones y símbolos religiosos.

**b. Desplazamiento de lo sacro.**

Se trata del aspecto interior a la propia religión. La secularización cultural de lo religioso supone también el desplazamiento de lo sagrado en el seno de lo religioso.

La diferenciación de racionalidades específicas supone que lo religioso se debe retirar al ámbito de la vida privada, como opción personal en favor de una determinada cosmovisión. Pero supone también un desplazamiento de la localización histórica de lo sacro. Lo sacro viene atribuido al hombre como imagen de lo divino y a los símbolos significativos de la unión del hombre con lo divino (de ahí que la secularización se entienda como purificación de lo religioso).

**c. El hombre occidental se descubre autónomo y responsable de su situación global.**

Fenómeno cultural, fruto de un largo y complejo proceso histórico de raíces diversas, la cultura griega y la religión bíblica:

a. Desmitifican la naturaleza cósmica.

b. Responsabilizan éticamente al hombre de su existencia y destino.

Supone el fin del mundo mágico y supersticioso de la cultura arcaica, y de toda actitud contemplativa de la ontología griega y teonomía medieval. Supone romper con la tradición cultural que funda el tiempo en la eternidad y lo finito en lo infinito. Desde una cultura de la cristiandad, teocéntrica (en lo ético, político, estético, filosófico) hacia una cultura moderna, antropocéntrica, preocupada por la realidad contingente e histórica, singular y concreta.

El hombre de hoy no piensa la realidad humana y a Dios como en la cultura antiguo-medieval. Se llega a un pensamiento funcional, técnico y positivo del "*homo urbanus*", que deja atrás la fase mítica del mundo arcaico y la fase ontológica griega.

*La secularidad supone un proceso de emancipación real de la vida humana y de la razón histórica respecto al modo de entender el saber y con el modo de vivir lo religioso.*

El proceso secularizador entiende los sectores vitales de forma inmanente a la propia realidad humana, independientemente de axiomas metafísicos y de normas religiosas del pasado.

Se habla de "madurez cultural" como emancipación del saber científico y autonomía de la cultura humana.

El hombre secular se interesa por la vida presente en su concreción e historicidad, abandona la nostalgia de lo eterno y rechaza las formas contemplativas de vivir la religión. Pierde interés por el mundo de las ideas eternas, se centra en lo fenomenológico, lo verificable y controlable. Se adhiere a un empirismo pragmático que le lleva a estimar más los hechos que las teorías metafísicas, políticas o religiosas.

Abandona formas arcaicas de experiencia de lo sagrado, acentuando la separación o ruptura con las creencias del pasado religioso y cultural.

### III.2.2. La mentalidad empirista.

El término griego "*empereia*" refiere a la raíz misma de nuestra experiencia. Somos seres corporales, parte del mundo sensible, por lo que la fuente básica del conocimiento humano es la percepción.

Con el triunfo del "empirismo" filosófico quedan en entredicho otras formas de conocimiento (racional o religioso). Desde el S.XVI, con el triunfo de las ciencias positivas, se va configurando nuestro mundo en esa mentalidad empirista; la razón es esclava de la experimentación. Hoy triunfa el positivismo lógico (Wittgenstein y Círculo de Viena); las proposiciones que no son verificables por la experiencia no pueden aspirar ni siquiera a tener significado; todo lo metafísico y religioso queda descalificado.

Supone, como afirmaba Comte, que en el reino de las ciencias no hay lugar para Dios. El progreso de las ciencias de la naturaleza ha erosionado la fe religiosa del mundo occidental. Al aumentar la confianza en las ideas y afirmaciones que tienen respaldo empírico, la afirmación de Dios queda desfavorecida, pues a Dios no se le ve.

Kant y Hume ya habían criticado, como insostenible, toda inferencia analógica de una suprema inteligencia como ordenadora de lo que en nuestro mundo encontramos ordenado. La "filosofía analítica" quiere dirimir la cuestión constatando la afirmación "Dios existe" con observaciones empíricas relativas a hechos sensibles que lo avalen, que se acredite como cualquier hipótesis científico-positiva.

Hanson<sup>22</sup>, frente al agnosticismo abstencionista (por su confusión entre lo factual y lo formal), piensa que debemos atenernos a lo factual, sólo los hechos empíricos pueden decidir el sí o el no (sin abstenciones) que un hombre dé a la proposición "Dios existe". No interesan los hechos de conciencia, ni las series ordenadas y finalísticas, sino el hecho singular.

*¿En qué medida el factor empirista influye en la fe de hoy, así como en sus peculiaridades y vacilaciones?*

La fe no se puede fundamentar empíricamente, pero tampoco formalmente (típico de argumentos clásicos, como el anselmiano). La única opción metodológica viable puede ser la **experiencia religiosa**. Se debe afrontar el desafío de la increencia asumiendo la inevitable inclusión del factor subjetivo. Pero no supone una fuga hacia la subjetividad que quede inmune a la interpretación de lo empírico; la fe debe formularse de modo compatible con las afirmaciones empíricamente acreditadas. Supone una coherencia del creyente, no confundir su experiencia sensorial con la interna, ni tampoco sumirlas en contradicción. Debe estar dispuesto a reinterpretar siempre los símbolos y fórmulas conceptuales de su fe. La afirmación de Dios como suprema verdad no puede estar en contradicción con las afirmaciones verdaderas de los hombres.

### III.2.3. Mentalidad humanista: Prometeo y Sísifo.

El Concilio Vaticano II afirmaba:

*"Hay quienes exaltan tanto al hombre que enervan la fe en Dios, más interesados por la afirmación del hombre que por la afirmación de Dios" y esto "entre otras causas, lleva*

<sup>22</sup>. Cfr. HANSON, N.R., *Lo que yo no creo*, en QUINTANILLA, M.A., *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca, 1976.

*al afán de autonomía humana al extremo de negar toda dependencia del hombre respecto a Dios".*

*"La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad del hombre... Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto percibido en semioscuridad... A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta"<sup>23</sup>.*

La mentalidad humanista, enraizada en los ateísmos del S.XIX, es ante todo una sensibilidad, se ama al ser humano y se quiere promover su causa; se le valora por encima de todo lo que le hace competencia; se le asigna un rango de privilegio en el conjunto de la realidad.

Esta sensibilidad ya aparece en la antigüedad con la eclosión del cristianismo; pero el término es reivindicación del Renacimiento, pero especialmente en el siglo pasado, como afirmación del hombre y exclusión de Dios. Su arranque moderno se sitúa en el giro antropocéntrico de Descartes a Kant, quienes inician el camino hacia la absolutización de lo humano. Pero decisiva será la revolución científico-tecnológica, con la consiguiente toma de conciencia por el hombre de un nuevo e ilimitado poder sobre las cosas. Será Comte, inaugurando la "edad positiva", como pontífice de la "nueva religión de la humanidad"; y su máximo exponente, Feuerbach, que rechaza a Dios al tomar conciencia de la grandeza humana. El hombre cae en la cuenta de que proyecta esa grandeza fuera de sí en lo que llama Dios y de que debe recuperarla.

El impacto del humanismo ateo feuerbachiano se debe a su influjo en el pensamiento de Marx, quien asume su modelo crítico y lo expande a otros campos. A él se debe la plasmación de ese espíritu en símbolo de "Prometeo". Figura mitológica que expresa la sensibilidad humanista que experimenta la realización de su sueño secular, la grandeza independiente. La conquista del fuego simboliza el éxito de la aventura tecnológica, que, aún exigiendo renuncias, permite una nueva humanidad que se moldea a sí misma. El ateísmo del S.XIX se nos presenta unilateralmente prometéico, inmerso en un optimismo poco realista.

E. Bloch<sup>24</sup>, marxista atípico, heredero del humanismo ateo, establece en clave dinámico-dialéctica el "amor" feuerbachiano, como esperanza, constituyendo la función utópica que nos mueve, no hacia Dios, sino hacia el hombre por descubrir. Se mantiene lo prometéico en un "trascender sin Trascendencia". Se trata de un humanismo entusiasta, de cierto cariz religioso, al pretender heredar la religiosidad cristiana, que realiza una amistosa jubilación de Dios, como prólogo a la llegada del hombre, de una Humanidad que es la clave del sentido del mundo; de un anuncio en camino a lo "todavía por revelar".

Este humanismo prometéico penetra nuestro siglo, pero cambia su talante, las dos guerras parecen anunciar el fracaso de Prometeo. El Existencialismo nos inunda de pesimismo, abre un nuevo templo humanista; el hombre sigue siendo el valor central, pero ahora como objeto de protesta angustiada. Una nueva sensibilidad que se recoge en el mito de Sísifo, condenado por los dioses a empujar la piedra monte arriba, que siempre vuelve a caer y le obliga a empezar sin fin. Imagen que plasma el absurdo vital y el sin sentido. Prometeo sabía muy bien lo que quería y a dónde conducía a los hombres, su sacrificio merecía la pena<sup>25</sup>. Sísifo también es ateo, pero no porque espere recuperar la grandeza humana al negar a Dios, sino porque se ven tan injustamente

<sup>23</sup>. Cfr. GS. nº 19-21.

<sup>24</sup>. Cfr. BLOCH, E., *El principio esperanza*. Madrid, 1951; *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, 1983.

<sup>25</sup>. Cfr. CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe*, París, 1942.

tratado que le resulta imposible pensarse como criatura de Dios. Será Sartre<sup>26</sup> quien mejor refleje esta sensibilidad; para él, el hombre es su libertad, su esencia no precede a la existencia. Dios es la gran "mirada" objetivante que anula esa libertad; es imposible el amor y "el infierno son los demás"<sup>27</sup>. Dios es imposible y el hombre es una "pasión inútil", porque tiende esencialmente a la constitución de ese Dios. El humanismo sartriano es incompatible con el proyecto prometéico de Bloch.

Estos rasgos encarnan, mejor que otra descripción, la situación real del espíritu de muchos hombres contemporáneos: desde cierto ateísmo de protesta, pasando por el agnosticismo, hasta la fe desesperada.

El existencialismo ha caído en descrédito desde los años 60, pero la sensibilidad humanista sigue presente en una amplia gama de tendencias.

Así, en nuestros días, renace el símbolo de Dionisos, imagen muy querida por Nietzsche; una llamada al renacer politeísta, al abandono de la ambición del sentido único y totalizante para la vida. Ambición que lleva a la apuesta del "todo o nada", cuyos frutos fueron el totalitarismo prometéico y el nihilismo de Sísifo.

El nuevo humanismo dionisiaco exalta la vida en su finitud, los valores múltiples, menguados y parciales, las realizaciones nunca plenas. Frente a todo cientifismo, propugna el retorno de lo religioso, pero una religiosidad espontánea, libre de dogmas y moralismos, atea del Dios del monoteísmo.

Pero lo que ha ocurrido de modo creciente en los últimos años ha sido la reacción antihumanista, cuya repercusión en la increencia es más importante.

Será el "Estructuralismo" con su slogan de la "muerte del hombre", hijo de los maestros de la sospecha (Marx y Freud), Althusser, Lacan y Lévi-Strauss sacan sus consecuencias, el primado de lo infraestructural sobre lo consciente; Foucault remata esa muerte del hombre.

Supone la muerte de una manera antropocéntrica de referirse al hombre; el hombre-sujeto de la revolución filosófica cartesiano-kantiana es "borrado como un rostro dibujado en la playa"<sup>28</sup>. Muere el hombre de una exaltación cultural pasajera, es reducido al rango de objeto entre los objetos.

No debemos olvidar todo el reduccionismo darwiniano, biólogo<sup>29</sup>.

Esta "muerte del hombre" es la más clara impugnación que puede sufrir la fe religiosa; mayor que el humanismo ateo.

Cualquier verdad de la religión deberá acreditarse previamente ante esta hipótesis, que le roba el mismo terreno en que había de crecer y constituye el ateísmo más radical.

#### III.2.4. Pragmatismo e indiferencia.

Hoy descubrimos un fenómeno creciente, el ateísmo vital; desaparece todo síntoma indicativo de actitud religiosa; Dios ya no es un problema en el horizonte<sup>30</sup>. Actitud que va muy unida a la "crisis de las ideologías" (fracaso del proyecto de civilización y cultura), a un cierto difuso

<sup>26</sup>. Cfr. SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*.

<sup>27</sup>. Id., *El ser y la nada*.

<sup>28</sup>. Cfr. FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, París, 1966.

<sup>29</sup>. Cfr. WILSON, E.O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, 1980; *La naturaleza humana*, Madrid, 1980. MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1971; DAWKINS, R., *El gen egoísta*. Barcelona, 1978; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983.

<sup>30</sup>. Cfr. GS. 19: "Pero muchos son los que hoy día se desentienden de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita".

nihilismo; a una cierta “desesperación tranquila” (ha fallado el sentido del proyecto colectivo, pero no se cae en una tragedia humanista de absurdidad).

¿Dónde está su raíz?. En la mentalidad pragmatista, en un ambiente de creciente preponderancia de las metas del bienestar y de las reglas de la racionalidad del desarrollo.

Nuestras sociedades de la promoción acelerada, al hacernos la vida más cómoda, la hacen desafortunadamente exigente, insaciable, multiplican nuestras necesidades, nos obsesionan con el consumo, con el tener; nos hacen hipersensibles a cualquier deficiencia, jamás satisfechos, y víctimas de la propaganda.

La preponderancia de las metas del bienestar nos hunde en el inmediatismo de miras. Ni Dios ni nada último capta nuestro interés.

### III.2.5. Un mundo presidido por la “muerte de Dios”.

No se trata de que Dios no esté o que falte el testimonio personal de muchos creyentes convencidos, sino que *muchos representantes de la cultura actual, incluso la misma estructura de la cultura, en cuanto valora las apariencias por encima de las realidades, tiene como postulado la afirmación nietzscheana: “Dios ha muerto”*.

Ya no hay fundamento de la existencia, no hay horizonte de esperanza, no hay punto de referencia, ni valores universales que sean coordenadas explicativas de la existencia humana y de su sentido. A nivel práctico descubrimos: la gente ve que al dejar la práctica religiosa no pasa nada (recordar la antigua relevancia social de lo religioso), incluso cuando deja la misma fe tampoco pasa nada. Hoy se aprecia más el éxito o el dinero que la fe, la indiferencia que el ateísmo.

Todo esto contribuye a crear la sensación de que lo trascendente no es real. Impera la facticidad inmediata: la inmanencia, la situación mejorada, el momento del placer o del prestigio. Es la cultura del “Gran Vacío”; lo que importa no son las últimas preguntas o las cuestiones antropológicas fundamentales, sino la banalidad que colorea la situación de cada día, lo que lleva a la indiferencia y el desinterés.

Ya no interesa el ateísmo como hipótesis plausible para la realización humana; se trata simplemente de la sensación de que la trascendente no es real. Es una percepción vital de la noche oscura.

Hoy día la religión aparece más como ilusión (Freud) que como mentira (Feuerbach) o como opio (Marx). Pero surge la cuestión, ¿qué es la verdad?, ¿dónde podemos percibir lo verdadero?, ¿es qué vivimos en el más terrible nihilismo que se asoma a la nada?. Es evidente que la increencia, fruto de la nueva situación cultural, se provee de ídolos que la distraen y la hacen llevadera<sup>31</sup>.

La muerte de Dios irrumpe en el conjunto del mundo unitario y global de la cultura. En el mundo actual todo lo que ocurre tiene el sello de legitimidad factual. Algo es plausible por producirse con una extensión notable. De ahí que el abandono de lo religioso no tenga otro fundamento sino la convicción de que la religión ya no se lleva; se llega a la indiferencia porque el individuo se asimila a un ambiente que cree más adulto y más experimentado. Uno se adapta sin más a un ambiente cultural donde la increencia es un valor admitido.

<sup>31</sup>. Se puede ver en este punto el panorama del pensamiento español actual delineado por Ruiz de la Peña en *Crisis y apología de la fe*, o *Crónica de la increencia en España* de Antonio Blanch.

### III.3. CONSECUENCIAS SOCIALES

La sociedad moderna está vertebrada por dos grandes subsistemas: la producción económico-industrial (impulsada por la ciencia-técnica) y el gigantismo burocrático-administrativo. Estas dos fuerzas nos muestran el rostro de una sociedad con pretensiones omniabarcadoras. Se configura una sociedad industrial, con su entramado tecnológico, urbano y con un estilo de vida consumista; en simultaneidad de presencia gracias a los medios de comunicación de masas; y bajo la tutela de un Estado benefactor (educación, salud,... pública).

El entramado institucional, dependiente del modo de producción dominante y del tipo de organización social, ha de determinar las prácticas sociales predominantes y definitorias de nuestra sociedad moderna.

No podemos olvidar que el individuo piensa y actúa siguiendo las disposiciones inculcadas, cultivadas y fortalecidas por los esquemas de pensamiento y acción que predominan en la sociedad (educación, socialización). No que el individuo esté determinado totalmente, pero sí que la libertad humana se configura a través de las prácticas sociales, marcado por las condiciones de su tiempo y sociedad.

De ahí que no exista una concepción de Dios ni un modo de vivir y expresar la relación con él que no lleve el sello de la cultura y prácticas sociales.

Es evidente que se piensa como se vive; cada momento histórico, con su entramado de valores y modos de comportarse, determina la manera específica de actuar y de pensar.

#### III.3.1. La producción científico-técnica.

Todos participamos de un estilo de vida tecnologizado. Nuestra vida cotidiana, nuestras relaciones, son mediados por un sinfín de elementos electrónicos; de alguna manera están conformando nuestro modo de ver la realidad, el mundo y nuestros conceptos sobre ellos.

El "*homo faber*" salta al primer plano; crea un mundo dónde las cosas funcionan según un plan, para producir unos efectos, para conseguir algo constatable y útil.

El hombre vive su mundo con un objetivo utilitarista; sus acciones están guiadas por la obtención de algo; medio o instrumento para alcanzar otra cosa en una secuencia sin término<sup>32</sup>.

Visión causalista y mecanicista de la realidad. El mundo es como un gran mecano, compuesto por piezas que encajan según modelos planificados.

Es el reino de los "medios", de la razón instrumental, de una razón guiada por el interés técnico de dominio y control de la naturaleza.

Estilo de pensamiento, que alcanza tal status y prestigio (es la racionalidad total), se expande a todas las cuestiones políticas, morales y de sentido, lo que incide negativamente en el modo de interrogarse sobre Dios.

La racionalidad instrumental, orgullosa de su poder y capacidad de dominio reduce la cuestión de Dios. La naturaleza ya no es el camino de acceso al misterio, sólo se la ve en su

---

<sup>32</sup>. Cfr. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, 1971; HORKHEIMER y ADORNO, *La dialéctica de la Ilustración*; MARCUSE, *El hombre unidimensional*; HABERMAS, *Teoría de la razón comunicativa*.

dimensión funcional. El método físico-matemático, que se mueve en lo constatable, considera sin sentido lo teológico.

La mentalidad instrumental tiene su versión popular en un interés de dominio que se confunde con el de posesión, que abre un horizonte indefinido. La vida queda presa de las relaciones mercantiles, donde hay menos libertad y los hombres mismos devienen cosas.

Ya no hay lugar para la gratuidad o el servicio desinteresado; todo queda bajo el cálculo de la contraprestación y la utilidad. Ya no hay actitudes anímicas para acceder a lo divino. Salvación y felicidad se equiparan a la máxima satisfacción de los deseos a través del placer producido por el consumo material. Una visión plana de la realidad que sólo capta la superficie de la existencia.

Las cuestiones del misterio, el sentido, la injusticia, la felicidad, el amor o la muerte, o cualquier otra donde late la nostalgia de lo pleno, perfecto, justo o absoluto, quedan reducidos a planteamientos de la razón tecnológica. No hay nada más allá de este horizonte. Dios es superfluo, no cabe ni como hipótesis. Cualquier intento de plantear su racionalidad cae en el descrédito y la desvalorización de la racionalidad establecida.

### III.3.2. La mentalidad burocrática.

Todos vivimos la experiencia diaria de sabernos procesados, de tener adscrito un código. Burocracia que genera un estilo de pensamiento, una mentalidad clasificadora, taxonómica, un afán ordenador de la realidad.

Tendemos a ordenar las cosas jerárquicamente, a distribuirlas en competencias; a solucionar administrativamente, a través de un cuerpo de expertos, todos los problemas.

La racionalidad que subyace a esta práctica social hace nuestras relaciones exclusivamente formales. Legalismo, actuar de acuerdo a un proceso; induce a la conciencia de unos derechos y obligaciones, de unos modos adecuados de proceder que conlleva un gran respeto a los procedimientos; y una defensa celosa de los ámbitos de libertad y dignidad.

A la hora de plantear el problema de Dios, el pensamiento burocrático no contrarresta a la razón instrumental. Se da un tratamiento respetuoso tanto de Dios como de la religión, como un derecho del individuo en una sociedad democrática. Pero provoca una contradicción creciente de la religión en el ámbito privado, un asunto particular de libre elección individual. Se defiende el derecho a que cada persona libremente opte por su creencia, como defensa de la esfera privada. Creer en Dios o no es una cuestión individual.

Dios y la religión quedan como problema puramente existencial, no se advierte su dimensión y función social. Llegamos a la llamada "religión burguesa"; abordar el problema de Dios como el cuestionamiento del sujeto a cerca de la existencia que busca sentido en un mundo social inhóspito.

Dios corre el peligro de ser considerado como una compensación o consuelo para el individuo ante la dureza de una vida reglamentada, dura y anónima; o como la sublimación o compensación para aquellos que tienen éxito en su carrera profesional. Queda en un Dios reducido a las dimensiones del sujeto que lo utiliza y consume. Un Dios situado en una trascendencia que no pasa por la historia (sobre todo político-económica), que toca al individuo en la zona más íntima, en el rincón de la subjetividad, donde la comunicación es un proceso puramente interior.

### III.3.3. El pluralismo.

Rasgo fundamental de las sociedades democrático-capitalistas. Decir modernidad supone decir pluralidad de visiones de la realidad, de estilos de vida, valores y creencias; el hombre moderno está acostumbrado a la convivencia pacífica de distintas culturas.

El pluralismo no deja de incidir sobre todos los hechos de la vida. La fe no se vive de igual forma que en una sociedad tradicional. La visión cristiana del mundo coexiste con una pluralidad creciente de ideologías sistematizadas que también pretenden explicar la realidad y la vida. Ninguna ideología monopoliza la cosmovisión dominante.

Vivimos una situación en la que se ha roto el tradicional círculo cerrado y uniforme de un entorno geográfico y cultural muy integrado. La modernidad termina con el aislacionismo y la uniformidad cultural.

Entre los elementos generadores de esta situación encontramos: el "mercado capitalista", con su tendencia creciente a la expansión y la universalidad; en nombre de intereses económicos y de transacción se busca el contacto y la relación con distintos grupos sociales y culturas.

La "ciudad", la creciente urbanización moderna, iniciada el siglo pasado, fruto del proceso de industrialización capitalista, que provoca el trasvase masivo del mundo rural a las zonas industriales-urbanas, conlleva un cambio de hábitos, costumbres, estilos de vida, ideas. Las ciudades se convierten en una gran mezcla de razas, culturas e ideologías.

La "democracia", que instauro como principio básico el respeto a la dignidad de cada persona, con sus formas de pensar y de concebir la vida; relativizando de esta forma toda creencia o ideología. El valor absoluto es la libertad; el Estado y la Ley garantizan el juego de las diferencias, de las propuestas, de los modos de comportamiento privados.

La democracia vive de la libertad de pensamiento, de la separación entre lo público y lo privado; de la distinción entre el individuo y el ciudadano; entre política y religión. Cada uno es libre de profesar la creencia religiosa o ideología que crea más conveniente, siempre que se adapte al juego de la tolerancia.

Los "medios de comunicación de masas", que ponen en contacto distintos mundos, culturas e ideologías. Inauguran un gran mercado mundial de ideas y modas; convierten en efímero casi todo. Abren a un mundo relativista, liberal y ecléctico; rompen el uniformismo tradicional y abren a una visión multicultural.

Estos factores nos descubren una modernidad estrechamente ligada al proceso de pluralización objetiva: social (política, económica, jurídica y religiosa), cultural y mental o de conciencia.

Una sociedad pluralista afecta al modo como se sitúa la religión institucionalizada y como es vivida por los individuos. Ya no ejerce las mismas funciones que en una cultura uniforme y el creyente ya no está en la misma disposición.

La religión, en el mundo moderno pluralista, pierde el monopolio cosmovisional y del sentido. Hasta ahora había ofrecido la cosmovisión única del hombre y la realidad, ofrecía los valores de manera absoluta. Una situación de "cristiandad", sin competencia alguna como donadora de sentido. La Ilustración, con su espíritu crítico y discernidor, cuestionó las tradiciones religiosas y los argumentos de autoridad. El mismo cientismo moderno compite con la religión. Con el paso a una sociedad centrada en lo económico, la religión se ve desplazada a los márgenes de la sociedad; el tecnicismo sociocultural provoca la autonomización de las distintas esferas. A partir de ahora, la

ciencia, las ideologías, los estilos de vida modernos, nos ofrecen otras propuestas que explican los "por qué" de la realidad.

La religión pasa a ser una institución más entre otras, especializada en cuestiones religiosas (doctrina, culto, sacramentos,...). Sufre la privatización, enclaustrada en iglesias y sacristías, en devociones y celebraciones. Es algo privado, interior, elección de cada individuo; dependiente de la educación, procedencia, familia,...

Entra en una situación de mercado (Berger y Luckmann), en analogía con el mundo económico. Distintas ideologías y religiones ofrecen al individuo su cosmovisión y modo de entender la vida. Los diversos productos compiten para atraer la clientela.

La religión está llamada a una permanente adaptación. Ante la diversidad de propuestas y visiones, la religión cristiana se siente desafiada y necesita responder allí donde las demás ideologías se apartan de ella. Una situación de diálogo y confrontación exige un esfuerzo apologético-demostrativo de la racionalidad de sus propuestas. Las reacciones pueden ser: atrincherarse y protegerse ante los desafíos de otras ideologías; un adaptacionismo excesivo, aceptando sin más las exigencias del otro; negociar, dialogar, discutiendo sobre lo inadecuado y lo adecuado. Situaciones que provocan distintos posicionamientos eclesiales: un esfuerzo por institucionalizar, huida al gueto (incluso con algunas llamadas a la reconquista); una rendición que vende el contenido de la fe al precio de la relevancia actual (modo compulsivo de reformar según las modas); una actitud negociadora de la relevancia sin renunciar al núcleo del producto (una disposición al discernimiento, al cambio).

En medio de la sociedad pluralista, también el creyente cambia sus modos de pertenencia y vivencia.

Está condenado a elegir, se le exige una toma de posición permanente. Está ante una toma de conciencia y personalización mayor que en las sociedades cerradas. Se emancipa de la imposición de la tradición y se ve condenado a la libertad. Nos plantea el interrogante de si todos están dispuestos a aceptar este clima de incertidumbre y falta de seguridades. Son cada vez más los que buscan refugios fáciles, una institución protectora, un líder, una fe que de seguridad.

Está condenado al relativismo, al cuestionamiento de lo que se cree. Se crea un clima de malestar, de inseguridad y debilitamiento de las convicciones. Esta situación puede ayudar a una búsqueda sincera o a un simple fanatismo que se encierra en un catecismo más que en una fe, en una posición más que en una opción libre. Fruto de esta situación de incertidumbre social, en una sociedad de la ambivalencia, es el crecimiento del indeciso, el agnóstico y el indiferente. Provoca también la flexibilización de las doctrinas y creencias. No hay verdades seguras, todo queda en la interpretación personal adaptada a las circunstancias y necesidades personales. Se flexibiliza el cuerpo doctrinal y moral, lo que provoca el fenómeno del eclecticismo religioso. La religión es una cuestión de preferencias, de modas.

Se hace inevitable una contaminación cognitiva, una mezcla de ideas cosmovisionales. La tradición doctrinal pierde pureza, es interpretada desde otras tradiciones, caso del sincretismo de la New Age. La pertenencia se hace fluida, puedo ser cristiano y a la vez budista. Se da una fluidificación religiosa, una institucionalización menos rígida que favorece un tipo de pertenencia temporal y cambiante.

¿Qué institucional, qué tipo de creyente nos está exigiendo esta moderna situación de pluralismo?.

### III.4. FACTORES PERSONALES Y PSICOLÓGICOS

La situación de ignorancia o rechazo de la fe no es un fenómeno originario; como ya afirmaba la GS. 19, se trata de un fenómeno derivado. Podemos decir que la increencia es una actitud segunda, mientras el creer es el estado primigenio de la persona. Como nos decía Balthasar<sup>33</sup>, que habla de un estado primigenio de creencia basado en la primera y acertada percepción de ser identificado con el amor que el padre y la madre ofrecen y dan.

¿Por qué el hombre abandona o se aleja de la actitud religiosa?. Podemos aportar muchos factores ideológicos o intelectuales justificadores; pero todos los motivos suponen procesos psicológicos, ya que se trata de fuerzas que mueven y polarizan la existencia, que despliegan la potencialidad del ser humano.

El hombre, en su existencia concreta, se hace y se estructura progresivamente, de acuerdo con las circunstancias del devenir humano. El resultado es la interacción de distintos factores de la situación humana: estructuras personales, intercambios afectivos, clima cultural,...

No existe una psicología propia de la increencia como fenómeno negativo; sí de la religión; se estudia el fenómeno negativo en función de los elementos positivos. La increencia religiosa está en posición dialógica con respecto a la religión; se trataría del hombre que persigue su integración humana en sentido opuesto o desvinculado de la actitud religiosa.

El análisis psicológico nos descubre una pluralidad de formas de increencia, podemos hablar de tantas como formas de fe o tantas como no creyentes; aunque se puede establecer artificiosamente alguna tipología de la increencia, desde las formas más radicales de ateísmo hasta las más light de indiferencia.

Entre los motivos del rechazo más radical de toda forma de religión o de fe, encontramos:

#### a. Miedo y huida de lo sagrado.

La ambivalencia de lo sagrado, donde coinciden dos polos opuestos, lo tremendo y lo fascinante<sup>34</sup>, lo que espanta y lo que atrae. Es lo Totalmente-Otro, separado de lo profano; lo que muchas veces provoca actitudes de defensa que excluyen lo sagrado. El hombre de hoy sigue viviendo en ese movimiento de defensa; se siente amenazado por Dios y lo sitúa fuera de la vida real. Un miedo que inclina al hombre a sustraerse del reclamo religioso, llevándolo a formas deístas, ateas o indiferentes.

#### b. Defensa contra lo sagrado identificado con lo mágico.

Ya Freud nos habló de la "inquietante extrañeza" que provoca en el hombre todo lo mágico. El hombre tiene una aspiración de omnipotencia que le provoca angustia, pues amenaza su personalidad estructurada.

<sup>33</sup>. Muchos psicólogos piensan que el hombre no es naturalmente religioso, se hace religioso en el curso de su evolución psicológica que reestructura su personalidad, diferenciándola, de la misma forma su capacidad de amar o conciencia moral. Es evidente que el hombre experimenta la religión como un dato conflictivo. La actitud religiosa coherente supone superar e integrar esos elementos conflictivos; quien lo rechaza supera esos conflictos excluyendo lo religioso.

<sup>34</sup> Cfr. OTTO, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza.

Para muchos hombres de hoy lo sobrenatural se presenta como una fuerza de carácter mágico, como un poder milagroso que trastorna las leyes y la historia. Ese miedo a la religión mágica es típico de nuestra época, hija de la Ilustración, en la que prima el realismo de la razón. El ideal de racionalidad se siente amenazado por la presencia de algo sobrenatural.

**c. Desacralización del mundo y nueva mística terrestre.**

La Modernidad, con las ciencias del hombre, la naturaleza y la sociedad ha conquistado el universo, que en otros tiempos era dominio de lo sagrado. Desaparece la vieja "mentalidad de participación" (Levy-Bruhl), por la que el hombre se veía inmerso en el gran misterio de la vida, que le hacía lo sagrado inmediatamente presente. Una experiencia abarcadora de la vida que implicaba una inmediata referencia al autor de la vida.

Esta tendencia de fondo sigue operando en la civilización occidental, pero atenuada por el antropocentrismo de nuestras culturas. El hombre de hoy, como **ser-en-el-mundo que domina**, gracias a la ciencia y la técnica, toma posesión de sus propios medios; el mundo, aún con cierto misterio, se afirma como mundo del hombre, y la referencia a Dios se extingue.

Este hecho expresa la evolución general de la persona humana, que va desde una primera dependencia participativa hasta la adquisición de la autonomía personal. Podemos hablar del advenimiento de la edad adulta o el desengaño del mundo infantil.

Fenómeno que nos muestran claramente Sartre y Camus, quienes entienden la pérdida de fe como un adiós definitivo a la infancia y como la entrada en la mayoría de edad (pero la entrada en un mundo adulto les llevará irremediablemente a la falta de esperanza).

**d. Desconfianza hacia la experiencia religiosa interior.**

Muchos hombres dicen que no han vivido nunca una experiencia religiosa que les ponga en contacto con lo divino o con una presencia que se les imponga irresistiblemente.

Nuestro mundo enmudece toda experiencia religiosa simbólica interior y la vacía de su referencia explícita a Dios.

El hombre contemporáneo ha aprendido a criticar la afectividad y la interioridad.

Un hombre orientado hacia la praxis eficiente encuentra su criterio de realidad en el mundo exterior. El pensamiento moderno, desde la crítica kantiana del *cogito*, descentra al hombre de sí mismo y lo vuelve hacia el mundo. Desde el existencialismo el hombre es sólo la acción que realiza en el mundo. Toda experiencia religiosa es pura ilusión e irrealidad.

El hombre rechaza el estadio afectivo de la adolescencia para entrar en la sociedad madura de la praxis.

El realismo técnico e incluso materialista de nuestro tiempo sofoca los valores de interioridad. Este realismo sitúa lo religioso en el nivel inferior de la escala de valores, lo primero será el amor, el dinero,...

**e. La razón en conflicto con el asentimiento religioso.**

Un hombre atraído por los métodos de las ciencias positivas, por el espíritu crítico, anula el sentido de lo simbólico, indispensable en el despertar y progreso de la actitud religiosa.

Mientras el creyente piensa que el asentimiento religioso libera su razón, le abre al otro y le hace percibir en toda su profundidad la condición humana, el racionalista piensa que es una capitulación de la razón ante verdades inasequibles e injustificables. La adhesión de fe es una

renuncia ilegítima y una alienación injustificable. La religión aparece como un atentado contra la independencia y la dignidad del hombre. Supone la irrupción de una revelación que impone unas exigencias y supone una amenaza para la libertad del hombre.

**f. Conflicto entre la suficiencia de la felicidad y el placer y la esperanza de salvación.**

Según muchos estudios, el hombre piensa más fácilmente en Dios en los momentos de angustia, pero no así en los de felicidad.

Simon de Beauvoir refleja ese conflicto entre el placer y la fe: *"Había pasado todo el día comiendo manzanas prohibidas y leyendo, en un Balzac vedado, el extraño idilio entre un hombre y una pantera. Antes de conciliar el sueño, me había imaginado picantes historias... Son pecados, me dije... Y comprendí que nada habría logrado hacerme renunciar a las alegrías terrenas... No creo en Dios, pensé, sin gran sorpresa. Siempre había pensado que, frente a la eternidad, este mundo no contaba para nada. Pero sí contaba, puesto que yo amaba este mundo y era Dios el que de improviso perdía importancia. Era evidente que su nombre ya no encerraba para mí más que un espejismo"*.

La alegría elimina la necesidad de Dios, el placer lo excluye. No entramos en la reticencia y desconfianzas de la tradición cristiana respecto a toda forma de goce, especialmente sexual, fruto del dualismo platónico.

En sí mismos, el placer y la felicidad son estados de plenitud que acentúan la suficiencia humana, que reflejan al hombre sobre sí mismo; cuanto más desconfiada sea la religión respecto a ellas tanto más tenderá el hombre a buscar en los placeres terrenos el sentido de su existencia. Mientras que, en caso contrario, la experiencia de amor-ternura puede abrir al hombre a la gracia divina y a una auténtica alegría como don divino (No olvidemos aquí el tratamiento de la doctrina del pecado).

**g. Rechazo de Dios a causa del mal y del sufrimiento.**

Las encuestas nos dicen que es este el motivo más importante en toda duda de fe y rebelión contra Dios.

No se trata de un problema teórico, sino de la experiencia de sufrimiento que sitúa al hombre contra Dios, en un proceso psicológico cercano a cierta actitud religiosa.

Esta decepción corresponde a la creencia en un Dios-providencia, el que se supone nos ayuda en las situaciones angustiosas; en tales situaciones el hombre desea la felicidad, por lo que proyecta la imagen del padre protector en Dios, por lo que la decepción le induce a rebelarse, a rechazar esa imagen de Dios.

Se trata de una creencia mágica muy extendida entre los creyentes, en un Dios omnipotente y bueno, que tiene poder para convertir en realidad todos los deseos frustrados (Debemos hacer un esfuerzo para superar esta religiosidad natural y demasiado afectiva).

**h. Rechazo de la religión del Padre.**

En línea netamente freudiana son muchos los autores que reflejan la rebelión de los hijos que llegan a la autonomía y la disponibilidad plena de su poder. Es el Dios adorado como poderoso y también odiado, el padre deseado y temido de Kafka (*Carta a mi padre*).

*"Sólo una vez tuve el sentimiento de que (Dios) existía. Había jugado con unas cerillas y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo cuando, de pronto, Dios me vio. Sentí Su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como el abuelo: ¡Maldito Dios, maldito Dios!. No me volvió a mirar nunca. Y comenta desenfadadamente: Hoy, cuando hablan de él, digo con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: Hace cincuenta años, sin ese malentendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber habido algo entre nosotros..."<sup>35</sup>.*

*"No soportaste al que te veía, que constantemente te miraba hasta el fondo de tu ser, a ti, el más odioso de los hombres. ¡Te vengaste de ese testigo!. Y el más odioso de los hombres ha de darle la razón: Pero ése... debía absolutamente morir. Miraba con ojos que lo veían todo. Veía las profundidades y los abismos del hombre, toda su ignorancia y fealdad ocultas. ¡el Dios que lo veía todo, incluso al hombre, debía absolutamente morir!. El hombre no soporta a testigo semejante"<sup>36</sup>.*

Todos expresan la opinión, que muchos hombres ven, del conflicto entre la fe en Dios-Padre y la humanización del hombre. El Padre sería la ley absoluta que destruye la libertad creadora del hombre y lo hace incapaz de asumir su propia existencia. El Padre es la mirada que juzga implacablemente la imperfecciones humanas; marca la existencia humana de una culpabilidad que la deshumaniza y paraliza en su pasado. Ante un amor absoluto el hombre se ve condenado a la imposibilidad de amor parcial alguno. Donde se introduce el culto al Padre no queda lugar para el hombre que se hace a sí mismo.

Se trata de un conflicto constitutivo del hombre y de su religión; fenómeno que aparece en todos los tiempos bajo la figura demiúrgica del hijo rebelde que mata el padre para adueñarse del mundo y sus padres. El mito de Prometeo lo refleja perfectamente; es el deseo del hombre de ponerse en lugar del Padre para suplantarlo y hacerse igual a él. Refleja la vieja idea de una religión servil, del conflicto entre la fe y la libertad, de gracia y libertad.

Es evidente, que las dificultades de carácter intelectual para creer en Dios son hoy menores que en siglo pasado. No han aparecido nuevas objeciones. La vieja disputa fe-ciencia se difumina; el positivismo doctrinario decrece; el marxismo y las ideología ateas se derrumban. Nuestra cultura de la increencia carece de argumentos fuertes.

Lo curioso es que, aún teniendo menos fuerza hoy las objeciones intelectuales para creer en Dios, siga creciendo la increencia. El caso español es peculiar, pues nos llega tardíamente el influjo de la crítica arreligiosa del siglo pasado e incluso de la Ilustración. Pero la increencia de nuestra cultura occidental, en general, no se alimenta de argumentos filosóficos o racionales, sino más bien de causas sociológicas y su correspondencia psicológica; que conducen más bien hacia la indiferencia.

Un análisis psicológico de los elementos que definen las distintas actitudes indiferentes puede ayudarnos a descubrir las ilusiones, mitificaciones o perversiones que minan la vida religiosa. ***Veamos algunas motivaciones o experiencias que conducen a la descreencia:***

<sup>35</sup>. SARTRE, J.P., *Las Palabras*, Buenos Aires, 1972. Pgs. 66-67.

<sup>36</sup>. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*.

**a. Alejamiento progresivo.**

Proceso de descomposición o banalización de la creencia que lleva a una ausencia de la identidad creyente, fruto de un progresivo distanciamiento de la fe.

El alejamiento de las prácticas sacramentales, que son el alimento y cultivo de la fe, desemboca en una ausencia real de identidad creyente.

El individuo que ha identificado su fe y la reduce a la realización de sus mediaciones, al abandonar éstas se encuentra sin una fe que en realidad no existía y cuya falta era disimulada por la presencia de las mediaciones (Caso de los emigrantes, que al abandonar su religiosidad popular y tradicional de origen y llegar a nuevas realidades donde tales mediaciones son imposibles, las abandonan y con ellas la fe; aquellos que se asociaron a mediaciones intensas, al cambiar de estilo de vida estas desaparecen y también la fe).

El alejamiento puede ser fruto de un choque con los institucional y los métodos seguidos por dichas instituciones para la extensión, mantenimiento y defensa de la fe. No son pocos los que se quejan de experiencias negativas, de presión, de falta de respeto a su conciencia y libertad, de malos testimonios y escándalos por los representantes de las instituciones eclesíásticas. Se cortan los lazos que unen a dicha institución (fruto también del individualismo ambiental); el individuo se hace valor dominante, único criterio para mantener la fidelidad o la decisión de ruptura.

Los contenidos de la fe pierden vigencia personal al no ser comprendidos, ya que han sido transmitidos de forma deficiente o condicionados por circunstancias personales negativas; no se percibe su importancia en la existencia cotidiana; se diluyen en un sincretismo alejado de lo cristiano; nos lleva a una etapa de "cristianismo a la carta, fragmentario e individualista, en el que se seleccionan caprichosamente las verdades y normas morales.

**b. Absorción psicológica.**

Ya ha quedado atrás la sociedad religiosa que imponía una religión sociológica; vivimos sociedades secularizadas, donde la cultura de la increencia está imponiendo un ambiente opuesto a la fe; en esta nueva situación la socialización creyente es débil, provocando una escasa formación e información religiosa. Los individuos se encuentran envueltos en tareas, intereses y deseos que provocan un apasionamiento psicológico totalizador, anulando cualquier opción religiosa. En este sentido, no se puede hablar de conflicto de valores, sino simplemente de una canalización absoluta de las fuerzas hacia proyectos personales que llenan la vida cotidiana sin que se perciba conscientemente el vacío religioso ocasionado.

Incluso, no son pocos, los que no han perdido la fe, sino que nunca la han tenido ni la echan de menos. Se trata de formas de agnosticismo e indiferencia radicalizadas. No se trata de alejamiento, sino de instalación vital permanente en la indiferencia.

**c. Compromiso vital o rechazo expreso.**

En algunas formas de ateísmo recalcitrante, como vimos, se vive un rechazo consciente de Dios y de la radicalidad de la adhesión que exige.

Otros modos caen en la indiferencia, fruto de un compromiso social, político o cultural. Hay una voluntad decidida ante una falsa alternativa: fe o compromiso humano. Decimos falsa porque en realidad no han entendido el sentido profundo de la experiencia cristiana, que no es posible en su integridad sin una praxis consecuente. Puede ser resultado de una falta de significatividad vital de la fe, el individuo no percibe que la fe aporta un significado especial a su compromiso humano. Esa

tarea descubierta al margen de la fe llena el ámbito de la existencia; así como la complejidad del mundo actual y sus desafíos ocupan y preocupan totalmente al individuo, de tal forma que ya no hay sitio para la dimensión religiosa. Se diluye en una indiferencia psicológica e intelectual.

Son muchos los que se posicionan en la increencia desde planteamientos críticos y racionales; los que por su formación científico-profesional, incluso política, se posicionan críticamente y, no habiendo desarrollado de forma igual la formación de su fe, se sienten incapaces de seguir creyendo en una fe no fundada, a la que tachan de ciega y dogmática.

#### **d. Conflicto personal.**

En toda forma de increencia la biografía del individuo juega un papel decisivo. Son muchos los conflictos personales que inciden en el campo afectivo y van minando la estructura creyente de la persona (de por sí poco sólida): los errores pedagógicos en la transmisión de la fe, realizada sin convicción ni credibilidad; las pasiones y chantajes educacionales, jugando con la verdad y la moralidad; las experiencias frustrantes vividas con otros creyentes que alimentan la desconfianza hacia la fe y sus mediaciones; el cansancio, la resignación, el despecho, la agresividad,...

Un ejemplo típico lo tenemos en la "rebeldía ética". Nuestra forma de mediación religiosa, de manera equivocada, se identifica casi absolutamente con una determinada moralidad, de tal forma que los juicios oscurantistas y negativos de nuestro mundo se basan en absurdas moralinas ("*Si Dios no existe, todo está permitido*", nos decía Dostoievski). Al reducir la religión a una determinada moralidad, muchos rechazan la divinidad por el conflicto con dichas normas morales o por la no aceptación de la heteronomía.

Otro conflicto lo tenemos en la fe no correspondida. Dios no es sólo presencia, es también exigencia y el enfrentamiento con esa exigencia y la falta de respuesta prolongada puede llevar al sujeto al abandono de la presencia para no sentir el acicate permanente de dicha exigencia.

Entre éstos hay muchos decepcionados; los que ven la religión de manera funcional, como satisfacción de sus necesidades y la respuesta a sus motivaciones; al descubrir el mal y la incapacidad de la fe para cambiar este mundo de acuerdo con sus deseos, rechazan toda forma de religión e incluso al mismo Dios, a los que denuncian como mentira o ilusión.