

NUEVOS HORIZONTES ANTE EL DESAFÍO DE LA INCREENCIA

Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia, Razón y Fe 232 (1995) 279-293

La situación actual contrasta con la del Vaticano II. Entonces pudo decir un obispo francés: "Por primera vez en la historia de la Iglesia, se ha reunido un concilio en una era de ateísmo". De hecho, en los años 60 el problema del ateísmo era apremiante. En Concilio optó por el diálogo. En este contexto Pablo VI emprendió en 1975 dos iniciativas: la creación del *Secretariado para el diálogo con los no-creyentes* y el encargo a los jesuitas de primar el reto del ateísmo.

Treinta años después las cosas han cambiado. En mayo de 1993 Juan Pablo II integra el organismo vaticano para el diálogo con los no-creyentes en el *Consejo Pontificio de la Cultura*. La formulación negativa de ateísmo y no-creyentes es sustituida por la positiva de "cultura". Análogamente, en la última Congregación General de los jesuitas el término "ateísmo" apenas sale, mientras el término "cultura" está omnipresente.

¿Cuál es el trasfondo de ese cambio? Lo que ha cambiado no es sólo el vocabulario, sino el contexto y la percepción. El comunismo soviético, como sistema ateo, se ha derrumbado. La increencia ya no es una cuestión ideológica, sino cultural: constituye un modo de vida que se asimila, como por ósmosis, de la cultura ambiente.

Una de las definiciones más concisas y acertadas de cultura la dio Juan Pablo II en la Universidad de Riga (septiembre de 1993) cuando se refirió a la cultura como "todo aquello que moldea a la persona humana y a la comunidad en que uno vive". Lo que moldea a la mayoría de personas -creyentes o no- es la convergencia de una serie de mensajes implícitos recibidos de su contexto social, que influyen decisivamente en el horizonte de sus esperanzas.

Cambio en la tonalidad de la increencia

Hace unos años propuse una clasificación de la increencia según sus raíces psicológicas, la cual hizo fortuna, porque, al menos en inglés, se basaba en una aliteración. Distinguía tres formas de increencia; por alienación, por exasperación y por apatía (*alienation, anger and apathy*). Ahora la exasperación es más bien rara y la alienación está en claro declive. Lo que hoy predomina en Occidente es la apatía. Dado que las dos primeras formas surgían por contraste con la Iglesia y que hoy, incluso entre los bautizados, el contacto con la Iglesia está de baja, es normal el declive de esas formas.

La tonalidad típica de la increencia ha pasado, pues, de una negación definida, incluso militante, de Dios, a un distanciamiento vago de toda fe religiosa. La palabra "ateísmo" sugería una decisión personal de rechazo a Dios. En cambio, el término "increencia" evoca la confusión y la duda. Por tanto, la forma más común de increencia parece ser hoy la indiferencia religiosa, teñida a veces de un agnosticismo no dogmático.

En general, podríamos describir la increencia -especialmente la de las generaciones jóvenes- como una confusión heredada, como un distanciamiento de las raíces, como una pacífica perplejidad ante la religión oficial de la Iglesia, como un subproducto cultural. Esa especie de vacío religioso forma parte de un fenómeno más amplio consistente en la inseguridad y desconfianza que afectan a todo el sistema de valores, a las instituciones y al mismo sentido de la vida. El australiano James McAuley evoca magistralmente la generación de los "desheredados" desde el punto de vista religioso al decir de ellos: "Los cuales ni piensan ni sueñan, ni niegan ni dudan; simplemente, no tienen ni idea".

La tonalidad de que hablamos es esa especie de estado de ánimo de la cultura, su modo peculiar de afrontar la realidad. El análisis que acabamos de hacer de la situación plantea algunas preguntas: ¿adolece de pesimismo? ¿carga las tintas sobre los aspectos cognoscitivos? ¿enjuicia la realidad actual partiendo de la fe de épocas pretéritas? Para un diagnóstico acertado de la actual increencia cultural hay que insistir en la centralidad de la experiencia. Vivimos en la cultura de la experiencia como contrapuesta a la cultura de la obediencia. La gente joven sólo confía en lo que puede experimentar o vivir, mientras desconfía de lo que se les comunica oralmente.

Apelar al condicionamiento cultural para explicar el fenómeno de la increencia no es de hoy. Hace casi medio siglo que, en una fascinante conferencia, Jean Guitton examinaba las causas de la increencia. A las dificultades teóricas por parte de los no-creyentes y a la falta de un testimonio válido por parte de los creyentes, Guitton prefería una tercera hipótesis: la "mentalidad de la época", "el complejo influjo del medio ambiente" que todos recibimos. Y habla de que esa increencia "es algo prestado, pero que se convierte en propio por el uso".

Es justamente esa "mentalidad prestada" lo que llamo increencia cultural. Los presupuestos culturales se caracterizan porque creemos en ellos sin ser conscientes de ello. Los tomamos prestados, inconscientemente, de entre las actitudes vitales predominantes. De ahí que ese tipo de increencia sea algo pasivo, que lleva al "vagabundeo", más que a la militancia.

Diagnóstico cultural

¿Es posible ofrecer hoy una tipología de la increencia? Hoy por hoy el ateísmo plenamente deliberado resulta raro, más raro que nunca. Sin pretender ser exhaustivo, sugiero cuatro tipos principales de increencia en el momento actual: anemia religiosa, secularismo marginador, vagabundeo espiritual y desolación cultural.

1. *Anemia religiosa*. Se refiere a diversos modos de distanciamiento de las raíces cristianas tradicionales. Predomina el desencanto. Hay un desfase de credibilidad entre lenguajes que puede darse de dos formas:

a) El lenguaje que utiliza la Iglesia suena a lengua extranjera. El discurso evangelizador presupone unas actitudes previas que no pueden darse por descontadas.

b) Se percibe a menudo la Iglesia como una fuente de alienación. La religión da la impresión de un moralismo que se complace en suscitar sentimientos de culpa o de un conjunto de ritos que los adultos cultos de hoy no pueden tomar en serio.

Se produce anemia religiosa cuando el receptor capta sólo los aspectos externos de la institución o cuando los comunicadores de la fe no aciertan a entrar respetuosamente en la cultura de los receptores.

2. *Secularismo marginador*. Tanto en el ámbito académico como en el de los medios de comunicación predomina una cultura secularizada. La religión es ignorada sutilmente como algo sin importancia. Las manifestaciones culturales religiosas quedan marginadas de los medios de comunicación. Se produce lo que Peter Berger denominaba el colapso de las "estructuras de plausibilidad". Se trata, pues, de un tipo de increencia generado por el silencio y la timidez, tanto en el campo intelectual como en el de la comunicación.

3. *Vagabundeo espiritual*. Va en la dirección contraria y representa una de las sorpresas de la postmodernidad: el llamado "retorno de lo sagrado". La gente que se encuentra "saciada pero insatisfecha" por el materialismo y, al mismo tiempo, aburrida de su experiencia con la Iglesia puede derivar hacia búsqueda sin puntos de anclaje. El "hambre" de lo divino es buena en sí misma. Pero lo auténticamente peligroso es esa ausencia de puntos de anclaje. Porque la embarcación va a la deriva a merced de todos los vientos de doctrinas y de prácticas de lo más peregrino. Sin el apoyo de una comunidad y de una auténtica contemplación el riesgo es llegar a un narcisismo sin Cristo. Pero todo este fenómeno cultural nos tiene que hacer imaginativos y creativos en la forma de presentar nuestra fe cristiana.

4. *Desolación cultural*. Las presiones de la cultura dominante dejan a mucha gente bloqueada, en una desolación (en el sentido ignaciano) cultural a nivel de disponibilidad para la fe. Lo trivial "secuestra" su imaginación, quitándoles la libertad e imposibilitando la escucha del mensaje salvífico (Rm 10, 10- 15).

Interpretando, pues, nuestras dificultades de fe en términos de desolación cultural, la pregunta es: ¿de qué modo podemos ayudar a la gente para que llegue a la consolación o a la apertura que se requiere para que brote la fe? Habrá que liberar los niveles de escucha y de deseo que permanecen embotados en la cultura cotidiana.

Para pasar de la desolación a la consolación es importante considerar la *zona crucial de la imaginación*, que es importante para S. Ignacio y que desarrolla la tradición británica del Card. Newmann y de T. S. Eliot. Para Newmann, la increencia no nace de la inteligencia, sino del "estado del corazón" y la zona crucial en la que se decide es precisamente la imaginación. "Normalmente escribe- al corazón no se llega por la razón, sino por la imaginación". Y con su típica ironía añade: "Nadie irá al martirio por una conclusión". Y el poeta T. S. Eliot afirmaba hace unos cincuenta años: "El problema de la edad moderna no está sólo en la incapacidad de creer ciertas cosas sobre Dios, aquéllas en las que nuestros antepasados sí creían, sino en la incapacidad de tener hacia Dios y hacia el hombre los mismos *sentimientos* que ellos tenían".

Estas palabras sitúan la crisis, no en el credo, sino en la *sensibilidad* o en la *imaginación*. Lo que sufrimos no es tanto una crisis de fe, como una crisis del lenguaje

de la fe. A esta luz, la *desolación cultural*, con la consiguiente pérdida de libertad para la fe, se sitúa en el terreno de la imaginación. El ritmo secularizado de la cultura puede maniatar la imaginación humana, haciéndola incapaz de prestar atención a la llamada de Dios. Los mensajes culturales, encarnados en las imágenes que nos bombardean por todas partes, penetran en nuestra imaginación sin ser notados y se convierten en presupuestos sobre la realidad que provocan lo que Martin Buber llamaba el "eclipse de Dios".

Hacia la "evangelización de la cultura"

Cuando hablamos aquí de cultura la tomamos en su sentido empírico, como "conjunto de significados y de valores que informa un modo de sentir y compartir la vida de un grupo humano". Pensadores católicos de la generación precedente, como Maritain o Guardini, pensaban en la cultura en términos de ideales altos y de creatividad. Es cierto que el mundo de la imaginación y de la creación artística es crucial, tanto para captar el significado más íntimo de la increencia como para entender el hambre espiritual de las culturas vividas. En realidad, la Iglesia "tiene mucho que aprender de los artistas creativos para entender la cultura y para encontrar lenguajes pastorales más profundos para la fe" (F Poupard). Con todo, aquí nos mantenemos en el sentido descriptivo de la cultura de la antropología cultural.

Según lo dicho anteriormente sobre todo a propósito de la desolación cultural, la increencia se basa en una falta de libertad espiritual que se debe a un condicionamiento cultural. ¿Cuáles son las prioridades pastorales que se imponen para ayudar a las víctimas potenciales de esta increencia cultural? ¿Cómo hay que evangelizar la cultura? Expondremos algunas propuestas recientes.

En un *bestseller* de 1995, el rabino Jonathan Sacks de Londres señala la familia y la comunidad como lugares del nacimiento de la fe. Para él, estos apoyos tradicionales pueden convertirse en una "refutación del individualismo" y en un antídoto frente a la "fragmentación de la cultura". Podríamos titular esa propuesta "regar las raíces".

El filósofo canadiense Charles Taylor alerta sobre los peligros del pesimismo respecto a las carencias de la modernidad. Detrás de expresiones triviales pueden esconderse ideales de vida auténtica. También él da importancia a la comunidad y a la comunicación. "Los mecanismos de inevitabilidad -afirma- funcionan sólo cuando la gente está dividida y fragmentada. Pero el problema cambia cuando se llega a una conciencia común".

Andrew Greeley, religioso norteamericano sociólogo, niega la inevitabilidad de la secularización y afirma la "persistencia (poética) de la fe". Los símbolos narrativos del amor de Dios se reciben en los niveles profundos de la personalidad. Así, por ej., el Belén navideño deja la marca de una imagen "benigna" de un Dios que se preocupa por la humanidad. Cuando esta imagen positiva de Dios va acompañada regularmente de plegaria, el sujeto tendrá una actitud más compasiva hacia las víctimas de la injusticia.

Michael Warren, un teólogo americano-irlandés experto en pastoral juvenil, es menos optimista sobre la potencialidad de unas imágenes tan simples. A él le gusta desafiar a los jóvenes con la pregunta: *¿quién está imaginando tu vida por ti?* Si no se explicitan

los engaños de la cultura dominante, se puede inducir un "programa reduccionista de Jesús" que favorezca una fe cómoda y sin preocupaciones. Semejante "opresión cultural" necesita de la crítica viva de una comunidad cristiana capaz de proponer una "visión alternativa de la vida".

La convergencia de esas cuatro voces es significativa. En su lucha contra la increencia cultural, todas ellas priman la comunidad, la interioridad, el discernimiento, la imaginación y la praxis. La tesis común sería: la respuesta más acertada a la confluencia de las imágenes modernas ha de salir de una imaginación cristiana alternativa que ha de ser descubierta, rezada y vivida en comunión con otros.

Aunque se aprecia una nueva frescura, nadie duda de la fragilidad de la fe bajo las presiones de la cultura contemporánea. La indiferencia y la apatía reinantes no son más que la superficie desencantada de la postmodernidad. Pero esa superficie podría esconder un hambre tímida que está a la espera de un lenguaje propio. Por esto es tan importante el tema del nuevo lenguaje de la fe.

Dijimos que la increencia cultural es más cuestión de estilo de vida que de esquema mental. Por esto deja a la gente paralizada en el umbral del misterio de la fe. Interpreto este fenómeno como una falta de libertad cultural y espiritual ante la decisión de la fe y quiero sugerir una respuesta en dos fases a esta falta de libertad.

Si la gente está bloqueada en su disposición, lo que necesita es un nuevo conjunto de *preámbulos espirituales* de la fe. Y si el contacto con la religión se reduce a pura rutina, con lo que no se puede hacer frente a la avalancha de mensajes de la cultura secularizada, lo que se necesita es una mistagogia renovada, una iniciación gradual a un cristianismo más maduro.

Esta propuesta se basa en el hecho de que las mediaciones tradicionales de la fe pueden resultar ahora estériles, por el cambio en la situación cultural. Por esto no proponemos comenzar por los sacramentos, sino por los niveles previos de disposición y de encuentro contemplativo. Sólo después vendrán los sacramentos. Sin este cambio de prioridades se corre el peligro de defender un teísmo teórico o una adhesión externa a la Iglesia, cuando lo que importa es ofrecer una vía para el encuentro con Cristo.

El primer paso viene a ser una pre-evangelización que pretende despertar el sentido religioso. A diferencia de la apologética clásica que es racional, esos nuevos "preámbulos de la fe" son de naturaleza experiencial. La gente necesita que se le dé la oportunidad de tener conciencia de quiénes son y "qué es lo que desean" (Jn 1,38).

En el segundo paso lo que interesa es poner de relieve la novedad del Evangelio. Si el lenguaje de la religión es aburrido, la respuesta ha de ser el descubrimiento contemplativo de la persona de Jesús ("se quedaron con él", Jn 1,39). Esto supone la traducción de los *Ejercicios espirituales* ignacianos al lenguaje de hoy, dándoles un alcance menos individualista y más comunitario.

Respecto al primer paso, conviene recordar aquí lo dicho sobre la importancia del lenguaje poético y de la creatividad artística. La teología moderna ha redescubierto el paradigma del arte como modelo para el encuentro con la fe. Ya Rahner -en este punto de acuerdo con von Balthasar- afirmó que es necesario que la persona pase a través de

una preparación para llegar a ser cristiano y que ésta "no es sino una capacidad receptiva de la palabra poética". Ésta es -según él- la longitud de onda que es capaz de "llegar hasta el corazón, hasta el centro, porque el asombro prepara la longitud de onda del misterio".

Respecto al segundo paso, el teólogo benedictino inglés Sebastián Moore insiste en que al increyente no le hemos de hablar de vacío humano, sino más bien de riqueza humana. "Una conciencia de inutilidad humana - afirma- hace a Dios no creíble, mientras que una conciencia de grandeza humana es el umbral de la fe".

Se trata, en definitiva, de preparar los caminos del Señor. Si los obstáculos están a nivel de la libertad para "conocer el don de Dios", Un 4,10) es crucial una compleja liberación previa del deseo que haga exclamar, como la Samaritana: "Dame de esa agua" (Jn 4,15).

Extractó: JORDI CASTILLERO