

El alejamiento práctico de Dios como nuevo fenómeno de masas*

Leonardo Rodríguez Duplá

- Olvido de las raíces cristianas, 6.
- Reducción del cristianismo a ética, 7.
- Negación de la especificidad ética, 7.
- Jibarización de la ética, 8.

- La disolución del sujeto, 9.
- La renuncia a la verdad, 10.
- El adiós a la historia, 11.

El siglo que acaba de expirar ha sido el escenario de profundas transformaciones sociales en los países de Occidente. Una de las más llamativas es el considerable retroceso de la práctica religiosa. El hecho está a la vista de todos y ha sido frecuentemente observado, pero hoy contamos además con abundantes pruebas estadísticas de su magnitud y variedad, aportadas por la sociología de la religión¹.

A la constatación han seguido los intentos de explicación por parte de distintas disciplinas. Así, los historiadores han visto en la extensión de la increencia la culminación del proceso de secularización iniciado en Europa con el Renacimiento y luego decisivamente impulsado por la Reforma protestante y la paz de Westfalia. Los filósofos han buscado las raíces teóricas de este fenómeno en el racionalismo ilustrado que en el siglo XVIII decidió emanciparse del yugo de la autoridad y la tradición, o en el pensamiento de los llamados “maestros de la sospecha”, o en los existencialismos de nuestro siglo. Los economistas y

sociólogos han subrayado el papel desempeñado por los cambios de las condiciones de vida en los últimos siglos, llamando la atención sobre el desarraigo cultural y existencial provocado por la urbanización y la industrialización, o sobre el influjo creciente de los medios de comunicación de masas en el influjo de la conciencia. Los psicólogos han buceado en los niveles profundos del alma humana, tratando de identificar los mecanismos responsables de la desafección religiosa y ofreciendo modelos típicos de la personalidad increyente: el tipo narcisista, el consumista, el prometeico, el melancólico, etc.

Todo esto es bien conocido. Con todo, resulta útil recordar la variedad de perspectivas y flancos desde los que se ha abordado el fenómeno para así poner ante los ojos su complejidad y advertir que la preocupación que ha despertado en la Iglesia, en especial a partir del Concilio Vaticano II, está plenamente justificada.

La constitución *Gaudium et spes* (nn. 19-21) se refiere al ateísmo como “uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo” e invita repetidamente a examinarlo con la mayor atención. En consonancia con el espíritu de apertura al mundo que caracteriza el conjunto de los documentos conciliares, *Gaudium et spes* preconiza una actitud de diálogo franco con la increencia, llegando a hacer extensiva esta oferta incluso a quienes “se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras”.

Idéntica actitud encontramos en *Ecclesiam suam*, primera carta encíclica de Pablo VI, cuya parte tercera está dedicada, precisamente, al diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. En el número 66 de este documento se expone la necesidad de tal diálogo como consecuencia de la irrenunciable misión evangelizadora de la Iglesia, que si quiere ser fiel a su vocación misionera no puede encastillarse en actitudes defensivas. Por lo mismo que la Iglesia es católica, su oferta de diálogo ha de ser universal. Pablo VI lo explica con la imagen de cuatro círculos concéntricos que designan a los potenciales interlocutores de la Iglesia (nn. 100-105). El más reducido de esos círculos comprende a los miembros de la Iglesia misma; el siguiente es el de los miembros de otras Iglesias cristianas; luego viene el círculo que incluye a los que creen en Dios pero no son cristianos; el último círculo, el más abarcador, es el de la humanidad entera, hoy sacudida por las ráfagas de la increencia. El diálogo con el mundo de la increencia presupone la escucha previa que permita conocerlo, la búsqueda del libre asentimiento y la consiguiente renuncia a toda forma de imposición violenta, así como la sensibilidad a la índole del interlocutor y a sus particulares circunstancias.

Precisamente para fomentar este diálogo fue instituido por Pablo VI en 1965 el Secretariado para los no creyentes, cuyo primer presidente fue el cardenal König y que en 1993 se fusionaría con el Consejo pontificio para la cultura, ambos presididos por el

cardenal Poupard. Desde su creación, el Secretariado ha promovido constantemente el estudio del fenómeno de la increencia contemporánea, así como el diálogo con quienes se encuentran al margen de la religión.

* * *

Se ha observado a menudo que la increencia no es en nuestros días un fenómeno uniforme, sino que adopta figuras muy diversas. La fenomenología de la religión se ha esforzado por clasificarlas adecuadamente. Entre las propuestas realizadas por autores españoles, la más completa e interesante es seguramente la elaborada por J. Martín Velasco². Este autor ha llamado la atención sobre la dificultad del intento de confeccionar una tipología de la increencia. Entre los factores responsables de esa dificultad, nos interesa recordar dos que están íntimamente conectados.

El primero estriba en el hecho de que las diversas actitudes del hombre hacia Dios se ordenan en un continuo en el que es muy difícil establecer límites precisos. Y esto vale no sólo para las diversas formas de la increencia (ateísmo, agnosticismo, indiferencia, etc.), sino también para las distintas modalidades de la actitud creyente.

Es preciso detenerse, siquiera brevemente, en este punto. La idea de que entre la fe más acendrada y la

mayor hostilidad hacia Dios no hay sino transiciones graduales tiene mucho de paradójico. La fe solemos entenderla más bien como un cambio de dirección en la entera existencia del hombre, como una conversión que lo vuelve ajeno al mundo. No transformación gradual, sino salto cualitativo.

Con todo, la tesis de la continuidad de las actitudes espirituales contiene una verdad profunda que sale a la luz cuando advertimos que la fe y la increencia se dan casi siempre amalgamadas en el corazón de los hombres. Ésta es justamente la segunda dificultad a la que se enfrenta el intento de clasificar las actitudes espirituales. Una y la misma persona es a la vez, en distintos estratos de su ser, ateo y creyente, o indiferente y entusiasta, o agnóstico y piadoso. De ahí que los maestros de espiritualidad afirmen la necesidad de una conversión permanente; de ahí también que los santos se declaren con frecuencia pecadores.

En suma, cabe hablar en abstracto del ateo o del escéptico o del piadoso como de tipos puros caracterizados por rasgos precisos que los definen. En ese nivel de abstracción tipificadora, nadie confundirá las diversas formas de la increencia, y mucho menos las confundirá con las variantes de la fe. Pero cuando descendemos al nivel de las actitudes existenciales concretas, las diferencias se hacen borrosas y el intento de clasificarlas se vuelve más complicado.

Lo que se acaba de decir afecta, claro está, a la cuestión que estamos tratando: el alejamiento práctico de Dios. Lo que a continuación se ofrece es la caracterización de una actitud espiritual muy extendida hoy entre los hombres occidentales, aunque con muy diversos grados de intensidad y amalgamada con muchos otros elementos.

Cuando hoy se habla de alejamiento *práctico* de Dios, se alude al hecho notorio de que el ateísmo contemporáneo adopta a menudo un carácter irreflexivo. A diferencia de lo que ocurre en el caso del ateísmo teórico, aquí Dios no es rechazado porque su existencia se juzgue incompatible con la verdad proclamada por la ciencia o acaso por la filosofía, o porque en su reconocimiento se vea un atentado contra la dignidad del hombre o una rémora para el proceso social. Más bien ocurre que el problema de Dios no llega a dibujarse en muchas conciencias, o lo hace de una manera tan tenue e inconstante que no llega a convertirse en un factor determinante de la propia existencia.

A este hecho se refiere la constitución *Gaudium et spes* cuando, tras mencionar distintas formas de ateísmo teórico, advierte: “Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso” (n. 19)³.

Por lo mismo que el ateísmo práctico consiste en no hacerse problema de Dios, muy a menudo no comporta una decisión conscientemente adoptada por el sujeto. En unos casos se llega a esta situación de manera gradual e insensible, mediante el progresivo abandono de la práctica religiosa y el debilitamiento de una fe cada vez más mortecina. No hace falta decir que el medio ambiente favorece poderosamente este proceso. En otros casos, sobre todo entre los más jóvenes, ese medio ambiente condiciona la formación de la personalidad de suerte que el sujeto ni siquiera llega a conocer de primera mano la experiencia religiosa. El ateísmo práctico es en tales casos el punto de partida, no el de llegada.

Pero conviene hablar, mejor que de ateísmo, de alejamiento de Dios. No sólo porque este término expresa mejor el carácter gradual del eclipsamiento que va sufriendo Dios en muchos espíritus y en muchas sociedades, sino también porque el término ateísmo tiende a sugerir la idea de una negación explícita de Dios e incluso connota a menudo hostilidad a la fe, cuando de lo que se trata en el caso del alejamiento práctico es, digámoslo una vez más, de una profunda insensibilidad e indiferencia hacia la religión.

Por otra parte, el alejamiento práctico de Dios no es un fenómeno que se dé a conocer únicamente en el reducto de la conciencia individual, sino que tiende a generar un estilo de vida y unas costumbres nuevas de las que se ha desterrado cuanto se refiere al sentido

cristiano de la existencia. El trabajo y el descanso, el disfrute de bienes materiales, las relaciones afectivas, los lazos familiares, el sentido de pertenencia a una comunidad, la actitud ante el valor de la vida humana, la educación, el complejo sistema del prestigio social: todas estas dimensiones de la existencia se rigen hoy por criterios dictados por el mundo económico y laboral, cuando no por el capricho personal de cada sujeto.

La situación resultante no puede, en justicia, describirse como un vacío moral. Nuestro siglo ha sido el de la proclamación de los derechos humanos y la reivindicación de la dignidad del hombre. Nunca la democracia, la tolerancia y el diálogo fueron afirmados con tanta fuerza y unanimidad. También la solidaridad para con los individuos y colectividades más desfavorecidos goza hoy de un indudable prestigio, como pone de manifiesto el llamativo auge del voluntariado. Pero estos principios y valores los percibe la conciencia contemporánea desgajados del tronco de la tradición cultural cristiana. El horizonte normativo de nuestra sociedad ya no es cristiano, por más que contenga muchos elementos que sin el cristianismo no se hubieran hecho presentes. Por lo demás, ese horizonte normativo se refiere exclusivamente al orden de la convivencia, desatendiendo en cambio el ámbito de la vida privada. Cunde la idea de que todo juicio de valor en este terreno pecaría de intolerancia.

La misma vigencia de este estilo de vida, al que con toda razón podemos denominar poscristianismo,

garantiza su reproducción. Cada hombre es hijo de su tiempo, y el nuestro está impregnado de esta mentalidad. De ahí que el alejamiento práctico de Dios no requiera, según se observó antes, de una toma de posición explícita por parte del sujeto. Estamos habituados a vivir sin Dios y su ausencia ya no es sentida como una carencia. Como se ha observado a menudo, esta nueva situación plantea enormes dificultades a la actividad catequética y misionera. ¿Cómo evangelizar al hombre que, por emplear una expresión que Max Weber refería a sí mismo, carece de oído musical para la religión⁴?

* * *

El análisis de las causas del alejamiento práctico de Dios reviste una gran complejidad, como ya se advirtió al principio. No se trata de un fenómeno aislado o independiente, sino de un aspecto parcial de procesos culturales de gran envergadura, a los que solemos referirnos con los nombres de modernidad y posmodernidad. No es posible acometer el diagnóstico general de estos procesos sumariamente. Me limitaré a llamar la atención sobre algunos de sus aspectos específicamente éticos.

Olvido de las raíces cristianas

Antes me he referido al peculiar fenómeno de amnesia histórica que ha borrado de la conciencia moderna el origen específicamente cristiano de muchos de los valores que el hombre de hoy siente como propios. Hoy se habla con entusiasmo de derechos humanos, pero casi siempre se olvida que a la base de esa noción está la idea judeocristiana de que todo ser humano, por estar hecho a imagen de Dios, posee una dignidad que lo hace acreedor de un respeto absoluto. La misma noción de persona, desconocida para el mundo griego, es una aportación de la teología cristiana de los primeros siglos.

Numerosos elementos de la cosmovisión y la moral cristiana, que siempre se quiso universalista, han pasado a ser patrimonio común de la humanidad, pero desprovistos de toda referencia al humus en que nacieron. La modernidad puso al servicio de esos valores trasplantados del cristianismo los poderosos instrumentos de su ciencia y de su técnica, reforzados por su plena confianza en el poder de la razón humana. En este nuevo contexto, la religión parece haberse vuelto perfectamente innecesaria para la promoción del progreso de la humanidad. Más aún, para la conciencia contemporánea la religión es más bien un obstáculo que dificulta tal progreso. Pensemos en los escrúpulos morales de la Iglesia respecto a ciertas formas de

experimentación científica, por ejemplo en el campo de la genética, o pensemos en sus reparos a ciertas estrategias de planificación familiar o demográfica. Al insistir en que no todos los medios de promoción del bienestar que la técnica pone hoy a nuestro alcance son lícitos, la Iglesia viene a aguar la fiesta del progreso. Con esto se cierra el círculo: si en un primer momento los valores humanitarios fueron privados de sus raíces cristianas, después esos valores han llegado a convertirse en argumento principal contra el cristianismo.

Reducción del cristianismo a ética

La tendencia descrita se ha visto reforzada por diversos factores tanto de naturaleza teórica como política. Entre los de naturaleza teórica merece la pena recordar el poderoso influjo ejercido en la filosofía y la teología moderna por la reducción kantiana del cristianismo a ética. Va de suyo que cuando Dios pasa a ser un postulado de la razón práctica y la vida religiosa se cifra en la observancia de preceptos morales, resulta luego mucho más fácil diluir la vigencia cultural del cristianismo, sea impugnando la validez de esos preceptos, como ocurre en Nietzsche, sea asimilándolos en bloque después de haberlos purgado de connotaciones religiosas.

Negación de la especificidad ética

En nuestros días, buena parte de la teología moral ha iniciado un camino que, inadvertidamente, puede haber acelerado el proceso descrito. Me refiero a la tendencia, hoy frecuente, a negar que exista un código normativo específicamente cristiano, diferente en alguna medida del código moral accesible a la razón de cualquier hombre. Si la moral cristiana fuera una moral peculiar, dotada de un perfil propio, resultaría mucho más difícil borrar las huellas de su enraizamiento en la fe transmitida. Pero también a la inversa: al negar que exista un *proprium* de esta moral se facilita el olvido de su filiación religiosa⁵.

Cabe, desde luego, negar que se haya producido en el seno de la teología moral el fenómeno descrito. Se dirá, con razón, que lo único que se ha negado es que existan contenidos categoriales específicamente cristianos, es decir, normas de conducta universalmente válidas que sólo sean accesibles a la fe. No se ha negado, en cambio, que en el orden transcendental, el de la motivación, se den elementos diferenciales peculiares del cristianismo. Pero aunque concedamos esto —en seguida habremos de volver sobre la cuestión— lo cierto es que al confinar la dimensión específicamente cristiana de la moral al reducto de la conciencia, que es donde operan los motivos, se limita considerablemente la

presencia o patencia pública de la fe, entendida como animadora de la conducta.

Jibarización de la ética

Con esto llegamos al aspecto político de la cuestión. También en este terreno, la evolución de las ideas dominantes en Occidente y más en particular el triunfo incontestable del liberalismo ha propiciado el ocaso social del cristianismo. Las sociedades modernas se caracterizan por su pluralismo: en ellas conviven gentes que conciben la vida de formas muy diferentes y que no son molestadas por ello, a condición eso sí, de que no denieguen idéntico derecho a los demás. Ante esa variedad de maneras de entender el mundo y la existencia el Estado liberal se muestra escrupulosamente neutral: no favorece un estilo de vida más bien que otro por la sencilla razón de que su misión no es hacer feliz a las gentes, sino garantizar las condiciones que permitan a cada cual buscar la felicidad a su manera. Entre esas condiciones una muy importante es el respeto de las normas que regulan la convivencia pacífica así como el uso de los recursos limitados con que cuenta la sociedad. Se trata de normas de justicia que se estiman exigibles a todos los ciudadanos. En cambio, el Estado no se pronuncia sobre los criterios que regulan la vida privada ni sobre el valor epistemológico de las interpretaciones

del mundo en que esos criterios se fundan. Éste es, más bien, el terreno donde la libertad individual es soberana.

Tal separación de las esferas pública y privada, que sin duda ha de ser saludada como una conquista valiosísima de la modernidad, ha tenido una curiosa repercusión sobre la teoría ética contemporánea. Digamos que la ética se ha mimetizado con la política. Porque la teoría política liberal proscribía el intento de imponer a la sociedad una ideología, religión o moral privada particular, la teoría ética —acaso temerosa de no parecer lo suficientemente moderna y pluralista— se creyó dispensada, más aún, obligada a guardar silencio acerca de los contenidos de la vida buena y acerca de los fundamentos cosmovisivos de las distintas interpretaciones de la existencia. Dicho con una expresión hoy corriente, la ética ha pasado a ser ética civil, es decir, discurso sobre las normas de justicia exigibles a los ciudadanos de una sociedad pluralista⁶. No hará falta insistir en que al dejar en la oscuridad cuestiones como la vida buena, los deberes para con uno mismo o los fundamentos metafísicos de la moralidad, se destierra a los márgenes de la discusión académica cuanto puede dar lugar a una aportación cristiana a la teoría ética. Es decir, se favorece indirectamente lo que Joaquín Luis Ortega ha tenido la honestidad de denominar valientemente “la irrelevancia cultural del cristianismo”.

Hagamos balance antes de continuar. Habíamos preguntado por los factores responsables del alejamiento

práctico de Dios, entendido como un estilo de vida que caracteriza hoy a las sociedades occidentales. Reconociendo la complejidad del problema, nos hemos limitado conscientemente a la consideración de su vertiente ética. En ella al menos hemos apreciado cuatro hechos interesantes: el olvido de las raíces cristianas de muchos valores de los que hoy se nutre nuestra vida; la reducción del cristianismo a ética; la negación de la especificidad de la ética cristiana; y la jibarización de la ética como ética civil. Todas estas tendencias merecen el calificativo de modernas. A ellas se suman otros factores específicamente posmodernos que, siendo muy distintos de los anteriores, se alían con ellos para favorecer un mismo resultado. Los consideramos a continuación.

* * *

Si bien la transformación cultural a la que llamamos posmodernidad posee rasgos propios que la definen como un fenómeno novedoso, (algunos de los cuales han contribuido poderosamente a configurar la mentalidad de nuestros días), también es cierto que la posmodernidad ha venido a consumir ciertas tendencias precedentes características de la cultura moderna. Comoquiera que a esas tendencias les ha correspondido un papel importante en el proceso de pérdida de vigencia de la concepción cristiana de la existencia, conviene que las recordemos. Bastará para los fines de la presente exposición que nos ciñamos a tres: la

disolución del sujeto, la renuncia a la verdad y el adiós a la historia.

La disolución del sujeto

Para la civilización moderna, la ciencia es el modelo de todo otro conocimiento y el tribunal ante el que ha de convalidarse cualquier forma de experiencia humana, además de ser el motor de la ya imparable emancipación del género humano. La ciencia físico-matemática nació bajo el mismo signo de un cambio radical en el modo de concebir la relación del hombre con la naturaleza. La concepción teológica de la naturaleza, heredada del mundo antiguo, era fundamentalmente antropomórfica, pues explicaba los fenómenos naturales recurriendo a causas finales, como se hace cuando se trata de explicar la conducta humana. Esta continuidad básica permitía que el hombre no se sintiera un extraño en la naturaleza. Esto cambia con la modernidad. El modelo teológico cede el paso al mecanicismo, el cual prescinde de causas finales.

La naturaleza es objetivizada, reducida a extensión inerte, privada de interioridad. Será a partir de ahora objeto de dominación y explotación en beneficio del hombre. La ciencia se identifica con la técnica: conocer una cosa, dirá Hobbes, es saber qué podemos hacer con ella cuando esté en nuestro poder⁷.

Pero, como se ha observado a menudo, la técnica moderna está animada de un dinamismo propio que la empuja a extender continuamente su radio de acción. La objetivación científica de la realidad termina haciendo presa en el sujeto humano, que es reducido a rasgos empíricos susceptibles de cuantificación. La libertad del hombre no tarda en ser negada, y consiguientemente también su dignidad. El ser humano deviene material manipulable al servicio de una ciencia anónima⁸.

Pues bien, la tendencia a disolver al sujeto de la experiencia científica es llevada a sus últimas consecuencias por el pensamiento posmoderno. No es este el lugar más adecuado para describir por extenso este proceso, pero sí parece oportuno mencionar al menos algunos de sus jalones más importantes. Entre ellos se cuenta, sin duda, la crítica del segundo Heidegger a la filosofía de la subjetividad, o al menos cierta recepción de esa crítica por parte de autores como R. Rorty; la denuncia por parte de M. Foucault del mito del sujeto personal como instrumento de dominación al servicio del poder social o la sociología de E. Goffman, que reduce al sujeto a la condición de mero soporte de los roles asumidos en el curso de la interacción social. Por cierto que los personajes sin identidad que pueblan las novelas de M. Kundera no son sino la prolongación literaria de este fenómeno.

La renuncia a la verdad

También la renuncia posmoderna a la verdad viene preparada en buena medida por ciertos desarrollos de la modernidad. El pensamiento moderno más estrictamente tal, a saber, el que se alía acríticamente con el espíritu cientificista de la época, entiende la verdad en el sentido preciso de verdad proposicional. La verdad es una característica de aquellos segmentos de lenguaje a los que les corresponde un estado de cosas empíricamente contrastable. El positivismo al uso deja en la sombra conceptos de verdad más básicos, hoy reivindicados por la fenomenología: la verdad antepredicativa, previa al lenguaje, y la verdad transcendental⁹, entendida como aparecer del aparecer. A esta restricción del concepto de verdad sigue a menudo el proceso de su disolución, de nuevo decisivamente impulsado por la presión de la ciencia. El aparato perceptivo humano, incluidas las leyes de la lógica, es interpretado como fruto contingente de la evolución de la naturaleza. El refinamiento de las teorías y valoraciones humanas no responderá a una creciente aproximación a la verdad objetiva, sino a una mayor funcionalidad adaptativa. El concepto de verdad queda vacante¹⁰.

Esta renuncia se hace todavía más radical en el clima intelectual posmoderno. Una cierta manera de entender los planteamientos hermenéuticos acentúa el

carácter mediato de nuestro acceso a la realidad. La experiencia humana estaría tan condicionada por prejuicios de diversa naturaleza, que hablar de una experiencia originaria se torna quimérico. Por otra parte, el giro lingüístico suscrito por el pensamiento posmoderno rechaza la idea de una realidad objetiva y única externa al sujeto humano. Lo que hay es más bien distintos lenguajes acerca de la realidad, más la libertad del ser humano para adoptar uno u otro, o incluso crear uno nuevo¹¹.

El adiós a la historia

La relación de la modernidad con la historia es compleja¹². Es muy sabido que el Siglo de las Luces se caracteriza por su fe en el progreso de la humanidad, cuyo motor es la razón. La historia se concibe como escenario de la paulatina pero imparable emancipación del ser humano. Nacen escatologías inmanentes de diverso signo, la última de las cuales ha sido el marxismo. La dignidad humana no es vista como un dato ya siempre presente, sino como una conquista a realizar en un futuro al alcance de la mano. Cunde la opinión de que la historia es un proceso caracterizado por su inevitabilidad.

Sin embargo, esta opinión ha sido vigorosamente impugnada desde el seno de la propia modernidad por el

pensamiento político liberal. Las filosofías de la historia se hacen todas sospechosas de sacrificar el presente en aras de un futuro de redención, de inmolar a las generaciones de hoy en los altares de la felicidad venidera. La afirmación liberal de los derechos individuales es, desde luego, incompatible con tales concepciones políticas de la historia¹³.

Pero el ajuste de cuentas de la posmodernidad con la historia ha sido aún más radical. No sólo se niega que la historia tenga un sentido, sino incluso que haya algo así como “la historia”. Los hechos del pasado se encuentran a una distancia insalvable, que los hace irre recuperables para la perspectiva presente. Tenemos, es verdad, documentos y monumentos del pasado, pero ni el sentido de éstos es inmediatamente evidente ni podemos dar por supuesto que constituyan reflejos fidedignos de la realidad de la que dan testimonio. La historia deviene historiografía, discurso sobre documentos, metalenguaje.

Los tres rasgos del pensamiento posmoderno que acaban de describirse sumariamente (disolución del sujeto, de la verdad y de la historia) han impregnado en buena medida la mentalidad contemporánea. Al hacerlo, han contribuido a hacer de nuestra época una época poscristiana. No perdamos de vista que el cristianismo se presenta ni más ni menos que como la verdad capaz

de salvar al hombre haciéndole partícipe de la vida divina; que esta verdad interpela al sujeto en su intransferible individualidad, invitándole a una conversión que compromete su entera existencia; que la participación del hombre en la vida divina está decisivamente mediada por el acontecimiento histórico de la encarnación de Cristo. En un mundo que desconfía de la verdad, que ha difuminado la identidad personal hasta incapacitarla para el ejercicio de la responsabilidad y que declara la historia irrecuperable, el mensaje cristiano se enfrenta a enormes dificultades para hacerse creíble, o incluso inteligible.

Termino mi reflexión formulando *dos conclusiones*. La primera, de naturaleza teórica, debe resultar evidente a estas alturas y puede enunciarse así: entre las causas responsables del fenómeno al que hemos denominado “alejamiento práctico de Dios” algunas son de índole específicamente intelectual; dicho de otro modo, la batalla del poscristianismo se libra también en el terreno de las ideas. Pero si se concede esto, se admitirá como segunda conclusión, esta vez de naturaleza práctica, que los intelectuales cristianos tienen la obligación de descender a la arena en que se debaten estas cuestiones y considerar en todo momento el diálogo entre fe y cultura como una de sus prioridades. Formulado con los términos del mensaje de los Padres del Concilio a los intelectuales: “si pensar es una gran cosa, pensar es ante todo un deber”¹⁴. Un tercio de siglo después de ser pronunciadas, estas palabras siguen siendo oportunas.

* Conferencia del autor —catedrático de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca— leída en la Universidad de Navarra el 3 de octubre de 1999, y publicada en *XX Siglos X*, 43 (2000/1) 32-40.

¹ En el ámbito español el fenómeno ha sido estudiado empíricamente por autores como J. ELZO, P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ-ANLEO. Se han de tener en cuenta asimismo los análisis e interpretaciones ofrecidos a lo largo de los últimos años por L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, J.M. MARDONES, A. TORNOS, J. MARTÍN VELASCO y otros.

² Cf. la primera parte de su obra *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Sal Terrae, Santander 1998.

³ El hecho de que el ateísmo teórico y el práctico sean conceptualmente distintos no impide que estén relacionados genéticamente. El ateísmo práctico no es una postura alcanzada argumentativamente, sino una actitud vital en la que uno se halla instalado. Pero entre las causas por las que el hombre medio occidental se siente hoy ajeno a la religión una muy importante es, sin duda, el influjo del ateísmo teórico que ha ido segregando el pensamiento europeo de los últimos siglos.

⁴ “*Religiös absolut unmusikalisch*”. Citado por K. LENZ y R. HOCEVAR, “Max Weber”, en: H. MAIER (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens*, Múnich 1998.

⁵ Cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “Ética cristiana y ética racional”, en: I. MURILLO (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo*, Madrid 1998.

⁶ Cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “Crítica de la ética civil”, *Diálogo Filosófico* 35 (1996) 217-228.

⁷ Cf. T. HOBBS, *Leviathan*, English Works (ed. Molesworth), III, p. 13, Londres 1889.

⁸ Véase el clásico tratamiento de este problema por C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Oxford 1943.

⁹ Véase M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, París 1990, así como la obra más reciente del mismo autor *C'est moi la vérité*, París 1996.

¹⁰ Sobre la filosofía como teoría de la verdad puede verse ahora M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid 1999.

¹¹ La repercusión de este modo de pensar en la exégesis bíblica contemporánea puede comprobarse leyendo la conferencia de U. LUZ "Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft", *New Testament Studies* 44 (1998) 317-339.

¹² Cf. J.L. ILLANES, *HISTORIA Y SENTIDO*, Madrid 1997.

¹³ Cf. El trabajo de I. BERLIN "Historical inevitability", recogido en el libro *FOUR ESSAYS ON LIBERTY*, Oxford 1969.

¹⁴ Cf. *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965) 753-754.