

EL NUEVO PARADIGMA DE LA RELIGIÓN SEGÚN LA PERSPECTIVA PSICO-SOCIAL DE BERNARDO FUEYO

THE NEW PARADIGM OF RELIGION ACCORDING TO
BERNARDO FUEYO'S PSYCHO-SOCIAL PERSPECTIVE

Javier Carballo O.P.

Universidad Dominicana Internacional - DOMUNI

Resumen: *Este artículo se centra en la aportación del profesor Bernardo Fueyo al ámbito concreto de la experiencia religiosa en el mundo cultural contemporáneo, desde la perspectiva psico-social con la que enfoca el análisis de los cambios religiosos actuales, que en nuestro contexto se refieren principalmente a la deriva del cristianismo en la Europa occidental y, más concretamente, en España. Sus reflexiones parten de los análisis de la psicología de la religión y de la sociología de la religión, con una metodología de diálogo interdisciplinar, e inspirándose por lo general en estudiosos de ámbito francófono y angloamericano.*

Palabras clave: *Bernardo Fueyo, psicología de la religión, sociología de la religión, secularización, creencia religiosa, espiritualidad.*

Abstract: *This article focuses on Professor Bernardo Fueyo's contribution to the specific area of the religious experience in the contemporary cultural world, from the psycho-social perspective with which he analyses current religious changes, mainly in Western Europe's Christianity and more specifically in Spain. His reflections are based on the analyses of psychology of religion and sociology of religion, using a methodology of interdisciplinary dialogue, and inspired mainly in studies from the Francophone and the Anglo-American areas.*

Keywords: *Bernardo Fueyo, psychology of religion, sociology of religion, secularization, religious belief, spirituality.*

Lo más destacado de la generación de dominicos del convento de San Gregorio de Valladolid a la que pertenece el profesor Bernardo Fueyo es que se ha esforzado por comprender el momento cultural como un campo de posibilidades y no como una amenaza, convencido de la necesidad de una seria y amplia formación intelectual para poder ofrecer “una palabra que no pierda su capacidad de dialogar con la nueva sociedad española”¹. Una palabra responsable, profunda y dialogante, capaz de hacerse escuchar en las circunstancias actuales, que asuma el reto de presentar una fe filosóficamente bien trabajada. En este sentido la comunidad de dominicos de Valladolid se ganó el respeto y reconocimiento intelectual y humano de quienes les trataron y, por supuesto, el agradecimiento de quienes nos formamos en ella. A menudo, necesitamos volver a su magisterio intelectual y a su sabiduría para encontrar algo de luz entre tanta superficialidad y desconcierto.

Bernardo Fueyo es uno de los profesores que dieron cuerpo y prestigio al *Instituto Superior de Filosofía* y al *Instituto Superior de Estudios y Orientación Familiar* (ISEOF), centros afiliados a la Universidad Pontificia de Salamanca, junto a otras instituciones y proyectos culturales que se desarrollaron a su amparo, como por ejemplo la revista *Estudios Filosóficos*. Todas estas instituciones vivieron una época de creciente vitalidad y destacada actividad académica entre los años 1975 y 1995². No se trataba sólo de algún dominico aislado que destacaba a título individual, sino de una amplia comunidad que se convirtió en una escuela sapiencial, capaz de mantener viva y actual la memoria de la sabiduría cristiana y dominicana. Los que tuvimos el privilegio de pasar varios años como estudiantes en la escuela dominicana de Valladolid podemos constatar la profunda huella que esta etapa ha dejado en nosotros. Con aquel grupo de dominicos aprendimos el valor del estudio y la reflexión en seriedad y profundidad, la necesidad de comprender el momento cultural y de tener una palabra significativa y dialogante, la complementariedad de las distintas perspectivas disciplinares, la centralidad del bien común y los proyectos comunitarios, el respeto a la individualidad y la integración polifónica de las diferencias, la necesidad de una fe crítica y bien formada, el disfrute de la amistad fraterna y de la convivencia en el buen humor. Quienes nos formamos en aquel ecosistema ejemplar sabemos que no idealizo el pasado, sino que nos sentimos bendecidos por haber tenido tan dignos maestros de filosofía y, sobre todo, de humanidad. De ellos se puede decir que afrontaron con audacia y creatividad el diálogo con la situación cultural y espiritual que les tocó vivir.

¹ Bernardo FUEYO, “Editorial San Esteban. Cincuenta años con varia fortuna”, en *SIP Secretariado Provincial de Medios de Comunicación Social* 166 (mayo 2006), p. 23.

² Sobre esta época histórica del Instituto Superior de Filosofía y sus extensiones puede verse el artículo de Cándido ÁNIZ, “Breve historia del instituto Superior de Filosofía OP (y II)”, en *Estudios Filosóficos* 65 (2016) 213-236.

El profesor Fueyo³ contribuye decididamente a esa época luminosa de la Orden dominicana en Valladolid, y con sus destacadas cualidades intelectuales y de racionalidad, no sólo especulativa sino también práctica, aporta calidad académica y dotes organizativas a los proyectos institucionales, desde su perspectiva psicológica y educativa, y su asombrosa capacidad para vislumbrar los desafíos de los tiempos para la misión intelectual y evangelizadora de los dominicos. Los años que Fueyo reside en aquella comunidad (1975-1992) coinciden con la época reciente más floreciente y prestigiosa de los dominicos en Valladolid, cuyo impacto e influencia sobrepasan con creces los límites de la capital castellana.

TRAYECTORIA BIOGRÁFICA INTELECTUAL

Bernardo Fueyo Suárez nace en Piñera (Asturias) el 8 de diciembre de 1941 y, tras los estudios iniciales en la Escuela Apostólica de Corias en el occidente asturiano, hace el noviciado de los dominicos en el curso 1957-58. Después de su primera profesión religiosa, es enviado a Roma, a la Pontificia Universidad de Santo Tomás –“Angelicum” para realizar los estudios de filosofía. Posteriormente, cursará la teología en la Facultad de San Esteban en Salamanca. Recibe la ordenación sacerdotal en Salamanca el 11 de abril de 1965. Su primer destino es la comunidad del Colegio Mayor Santo Tomás de Aquino –el “Aquinas”– en el campus de la Universidad Complutense en Madrid. En su Escuela de Psicología en el caserón de San Bernardo realizará los estudios de licenciatura en psicología entre 1966 y 1969, en la especialidad de psicología clínica, en la época en la que comenzaban a organizarse estos estudios en la universidad española. Esta estancia en el convento del Aquinas en Madrid le proporcionará el contacto con una comunidad universitaria, fraterna y democrática que dejará en Fueyo la impronta de la misión intelectual que caracteriza a la Orden Dominicana.

De 1969 a 1972 reside en La Virgen del Camino (León), como profesor de latín y director técnico del colegio. De 1972 a 1975 será el director del departamento psicotécnico del colegio Santo Domingo en Oviedo y ejercerá como psicólogo-orientador en los colegios de los dominicos en Asturias. En el curso 1973-74 comienza como profesor de psicología en el Instituto Superior de Filosofía en Valladolid. La labor educativa como psicólogo-orientador, que continuará algunos años más desde Valladolid, le proporcionan la experiencia para algunos estudios y publicaciones de índole educativa

³ El propio autor expone las principales etapas de su trayectoria intelectual y docente en: “Intervención del profesor Bernardo Fueyo Suárez”, en *Ciencia Tomista* 139 (2012) 637-642.

sobre la función del departamento de orientación⁴, el retraso escolar⁵ y el fracaso escolar⁶.

En 1975 se incorpora de lleno a la comunidad de San Gregorio en Valladolid, dada la necesidad de ocuparse completamente del curso de *Psicología general y experimental* en el Instituto Superior de Filosofía. Ejerce como prior de la comunidad de 1978 a 1981. Precisamente en 1981 se crea el *Instituto Superior de Estudios y Orientación Familia* (ISEOF), del que es nombrado primer director (1981-1985) y, por supuesto, también ejerce como profesor en el mismo. Sus preocupaciones intelectuales en este periodo giran en torno a la enseñanza de la psicología, la psicología religiosa y la problemática general sobre la familia. En estos años, la docencia y la gestión académica ocupan gran parte de su quehacer, junto con otras tareas de pastoral matrimonial y formación dominicana. El curso 1987-88 se va a inaugurar con una lección del profesor Fueyo que lleva por título "*Imágenes parentales y representación de Dios*"⁷. También en esta preocupación teórica ha mostrado su perfil innovador, dado que en el ámbito español la psicología se ha ocupado muy poco de la experiencia religiosa⁸. Como él mismo señala: "Fue entonces cuando comencé a interesarme por la psicología de la religión. El encargo de un curso sobre el psicoanálisis me obligó a estudiar en serio a Freud, y un seminario en Barcelona de la Fundación Vidal y Barraquer me ofreció la oportunidad de contactar con el grupo de Lovaina y los colaboradores de A. Vergote. Estudié al jesuita A. Godin y por él supe de la poderosa psicología de la religión escandinava, muy poco conocida entre nosotros. Y, por supuesto, me puse relativamente al día en el inmenso campo de la literatura americana. Este fue el origen de un curso de psicología de la religión, que comencé a dar ya en Valladolid y continué después en Salamanca"⁹. Sus intereses intelectuales se van centrando en el espacio de intersección entre la experiencia religiosa y su repercusión y condicionamientos en la psicología evolutiva y en el ámbito familiar¹⁰. En 1990 publica un valioso artículo en el que somete a

⁴ Cf. "Funciones y tareas del departamento de Orientación en las instituciones educativas", en *Aula Abierta*, 16 (1976) 4-9.

⁵ Junto con otros autores: *Factores socio-ambientales que inciden en el retraso escolar*, Valladolid, ICE, 1985.

⁶ "El fracaso escolar. Entre la ideología y la impotencia", en *Educadores* 153 (1990) 25-40 y *El fracaso escolar. Causas y apoyos motivacionales para la recuperación*, en J. M. ALMARZA (ed.) *Bienestar social y desarrollo de los derechos sociales*, Salamanca, San Esteban, 1991, pp. 265-278.

⁷ Dios padre y madre. Imágenes familiares y representaciones de Dios en la psicología contemporánea", en *Estudios Filosóficos* 37 (1988) 235-273. Actualiza la bibliografía en "Creencia en Dios y talante religioso actual", en *Ciencia Tomista* 123 (1996), p. 236, n. 44.

⁸ "La psicología se ha ocupado muy escasamente de la religión y, en general, la psicología religiosa es desconocida en las facultades universitarias", en "Creencia en Dios" p. 214, n. 17.

⁹ "Intervención...", p. 639.

¹⁰ Destacan sus publicaciones: *Los jóvenes españoles ante la familia y el matrimonio*, Salamanca, Caritas Diocesana, 1991; "Mentalidad adolescente y dimensión religiosa en el contexto familiar", en *Familia. Revista de Ciencias y Orientación Familiar* 3 (1991) 49-75; "Para salir de la adolescencia. Implicaciones psicológicas y educativas de la prolongación de la adolescencia", en *Familia. Revista de Ciencias y Orientación Familiar* (1992) 7-34.

análisis crítico el conductismo de Skinner a la hora de juzgar la posibilidad y la realidad de la libertad humana¹¹.

En 1987 es nombrado director de la Editorial San Esteban, que tiene su sede en el convento de San Esteban en Salamanca. Inicia entonces un proceso de renovación y reorganización de la editorial, con la inauguración de sus nuevas instalaciones en 1992, lo que motiva su traslado a Salamanca en ese mismo año. Ha sido un gran impulsor de esta editorial dominicana durante los veinte años que la dirigió, con sus diversas secciones y colecciones. En coedición con Edibesa, han publicado desde 1997 la colección "*Horizonte dos mil*", una serie de manuales y libros de texto de reconocido prestigio que se ha convertido en un referente de los dominicos españoles. Ha sido miembro fundador de la Asociación de Editores Católicos de España y del Gremio de Editores de Castilla y León, del que fue presidente durante dos periodos, así como cofundador de Editores Dominicanos de Europa¹². Con su traslado a Salamanca fue nombrado profesor de la Facultad de Teología de San Esteban, en la que impartió el curso de *Psicología de la religión*. Se intensifica su interés por la deriva religiosa no sólo desde la perspectiva de la psicología religiosa, sino también desde la sociología de la religión, lo que dará origen a varios artículos publicados entre 1996 y 2006.

Un rasgo de su personalidad y contribución es su arraigado compromiso con las instituciones académicas y culturales de los dominicos. La responsabilidad como promotor de patrimonio histórico-artístico de la provincia de España y particularmente del convento de San Esteban de Salamanca le ha motivado a realizar algunas publicaciones valiosas para la memoria y tradición dominicana, entre las que destacan sus libros: *Liturgia y culto en San Esteban de Salamanca* (Salamanca 2012) y *El breviario portátil de Santo Domingo el Real de Toledo* (Salamanca 2014). El interés por el patrimonio espiritual de la tradición dominicana le han llevado a editar y comentar en varias ocasiones la obra poética de fr. José María Guervós Hoyos O.P.¹³ y a recuperar y divulgar la interesante y significativa tradición de los Modos de Orar de Santo Domingo, a la que dedica dos libros: *Modos de orar de Santo Domingo* (Salamanca 2001) y *En casa, fuera de casa, en el camino. Los modos de orar de santo Domingo* (Salamanca 2006). Su actual cargo de director de la Biblioteca de Libro Histórico en San Esteban de Salamanca ha venido acompañado por

¹¹ "Skinner o el final del conductismo", en *Estudios Filosóficos* 40 (1991) 77-113. También tiene en esta misma revista dos artículos en los que comenta respectivamente un libro de interés en el campo de la psicología, el último particularmente relacionado con el ámbito de intersección de la psicología con la moral y la religión: "Teoría de la motivación humana", en *Estudios Filosóficos* 30 (1981) 509-518 y "Perspectivas de la psicología moral", en *Estudios Filosóficos* 49 (2000) 347-354.

¹² Sobre esta etapa puede verse su comentario "Editorial San Esteban. Cincuenta años con varia fortuna", pp. 21-29. También la entrevista en "Los libros en Castilla y León", en *GECYL* 18 (2007) 6-10.

¹³ Editor y prologuista de: José M^o GUERVÓS HOYOS, *Obra poética*, Salamanca, San Esteban, 2003, pp. 7-14, junto a diversas ediciones de una selección de la obra poética del P. Guervós y varios comentarios.

algunos estudios sobre libros de especial valor histórico-artístico y litúrgico¹⁴. Durante todos estos años ha sido un colaborador habitual y miembro del consejo editorial de las revistas *Estudios Filosóficos* y *Ciencia Tomista*. En la primera es autor de 125 reseñas de libros y en la segunda, de unas 50.

Según él mismo dice, los dos grandes intereses de su vida han sido¹⁵, en primer lugar, la necesidad de entender la cultura y el mundo en el que vivimos, de un modo que nos permita estar en él con dignidad, sentido y capacidad de diálogo e intercambio; y en segundo lugar, la identidad dominicana y su tradición con lo que ha sido su aportación al desarrollo cultural humanístico y al diálogo de la fe y la razón.

Este artículo se centra en la aportación del profesor Bernardo Fueyo al ámbito concreto de la experiencia religiosa en el mundo cultural contemporáneo, desde la perspectiva psico-social con la que enfoca el análisis de los cambios religiosos actuales, que en nuestro contexto se refieren principalmente a la deriva del cristianismo en la Europa occidental y, más concretamente, en España¹⁶, consciente de que todo análisis de la religión se practica siempre sobre un campo religioso concreto, desde el que es posible ver conexiones y relaciones con otras religiones. Sus reflexiones parten de los análisis de la psicología de la religión y de la sociología de la religión, con una metodología de diálogo interdisciplinar, e inspirándose por lo general en estudiosos de ámbito francófono y angloamericano. A veces se atreve a alguna incursión en el campo teológico, lanzando “de vez en cuando una escalerilla al bastión de la teología”¹⁷, aunque prefiere quedarse en el “terreno de transición” en el que una propuesta religiosa adquiere forma cultural. A menudo, ofrece la panorámica de una rica y completa bibliografía poco citada en nuestro contexto hispanohablante.

REINTERPRETACIÓN DE LA SECULARIZACIÓN

Desde hace unas décadas, la filosofía y la sociología de la religión han insistido en la necesidad de revisar el prejuicio que sostenía la progresiva desaparición de la religión en las sociedades avanzadas. Entre otras razones,

¹⁴ Véase: “El ejemplar de la liturgia dominicana de Salamanca (*Manuscrito San Esteban SAL:-CL.01*)”, en *Archivo Dominicano* 28 (2007) 91-128; “El autor de Arte General de Granjerías, Toribio de Santo Tomás y Pumarada”, en *Cubera*, Año XXIII, n. 40 (2007) 69-71; “Manuel de Soba y su *Ceremonial Salmantino*”, en *Ciencia Tomista* 125 (2008) 487-546; “Secciones castellanas del Breviario 05/508 de Santo Domingo el Real de Toledo”, en *Ciencia Tomista* 136 (2009) 363-396; “La sección central del Breviario 05/508 de Santo Domingo el Real de Toledo”, en *Archivo Dominicano* 30 (2009) 103-144; “El *Processionarium* OP de Salamanca (Ms Salamanca, SAL/CL)”, en *Archivo Dominicano* 31 (2010) 59-100; “Procesionales dominicanos impresos en España de 1494 a 1609”, en *Ciencia Tomista* 138 (2011) 151-212.

¹⁵ Cf. “Intervención...”, p. 642.

¹⁶ Sobre el contexto más amplio de la cultura secular actual su conferencia en B. FERNÁNDEZ y F. PRADO (eds.), *El esplendor de la esperanza*, Madrid, Claret, 2014, pp. 27-51.

¹⁷ “Creencia en Dios...”, p. 203.

porque los hechos parecen contradecir ese supuesto y pronóstico que, en su momento, manejaron buena parte de las ciencias sociales: “los investigadores que habían anunciado el fin de la religión en occidente la ven ahora surgir por todas partes de múltiples formas, integradas en comunidades eclesiales (grupos y movimientos de iglesia), o políticas (nacionalismos o fundamentalismos diversos), o de una manera anárquica (sectas, nuevos movimientos religiosos)”¹⁸. Así pues, la tesis antigua de la secularización comienza a ser revisada y a abrirse nuevas líneas de interpretación. Bernardo Fueyo maneja los análisis de los sociólogos de la religión que consideran la secularización no como el fin de la religión sino como el final de su relevancia social y, por consiguiente, su adscripción a un puesto secundario al lado de una pluralidad legítima de pretensiones de verdad y valor igualmente válidas. La religión va a convertirse en un componente más del pluralismo de elementos que dan identidad a los sujetos y comunidades, perdiendo su carácter unificador y de valor más alto. Se trata de “un declive del campo de acción de la autoridad religiosa en el ámbito individual, organizativo y societario”¹⁹.

La secularización es un proceso incuestionable que tiene sus efectos irreversibles en las formas religiosas de la modernidad, aunque “no se ha producido la anunciada ruina general de la religión”, por lo que resulta necesario revisar las teorías de la secularización para desenmascarar sus fuertes prejuicios ideológicos subyacentes y los “pasos del ámbito descriptivo al causal, del teórico al normativo y del social al individual sin la más mínima caución”²⁰. Así pues, se suma a la interpretación de la secularización occidental no como el paso de un estado homogéneo religioso a otro homogéneo no religioso sino como “el advenimiento legitimado de un estado heterogéneo en el que todas las pretensiones son en derecho y por igual sostenibles”²¹.

Los avatares posmodernos de la religión apuntan más bien hacia su transformación o reorientación en un contexto pluralista, individualista y relativista. Para Fueyo hablar de “retorno o vuelta” sin más es problemático, porque no trata de que reaparezca en escena algo escondido o momentáneamente retirado, sino un momento nuevo de lo religioso, dados los enormes cambios que le afectan y los rasgos novedosos e inciertos con los que se configura. Así pues, rechaza la hipótesis de la desaparición pero también su contraria: “la hipótesis de la continuidad, que interpreta la situación actual como un eclipse transitorio de la religión instituida, al que seguiría un regreso en lo esencial sin rupturas”²². Es decir, “no hay ‘retorno’ a la vista”, sino que se

¹⁸ “Crisis de creencias y nuevas demandas religiosas: discernimiento y retos”, en *Ciencia Tomista* 125 (1998), p. 60.

¹⁹ “Crisis de creencias”, p. 82, n. 34, donde hace referencia a la principal literatura revisionista que maneja sobre la secularización.

²⁰ “Itinerarios de identificación religiosa”, en *Ciencia Tomista* 127 (2000), p. 284 y “Crisis de creencias...”, p. 61.

²¹ “La religión personal. ¿Una religión para el siglo XXI?”, en *Letras de Deusto* 31 (2001), p. 13.

²² “Itinerarios de identificación religiosa...”, p. 284 y Cf. “La religión personal...”, p. 15.

trata del “último episodio en las complejas relaciones entre religión y mundo moderno y en el propio proceso de secularización que caracteriza a toda la modernidad”²³.

Lo que ocurre con lo religioso no es que desaparezca, tampoco que vuelva de la misma forma como había estado anteriormente presente, sino que se repliega y se transforma. Como algunos afirman, estamos asistiendo a una metamorfosis de lo sagrado²⁴. ¿En qué dirección apuntan estos cambios? Fueyo analiza las cuatro hipótesis sobre la dirección de estos cambios (desaparición, continuidad, adaptación y secularidad), concluyendo que nuestra situación actual se entiende mejor desde las dos última posiciones, sin que le sea “posible decidir en estos momentos entre las dos”. Mientras el campo religioso siga en movimiento lo más razonable será “mantenerse en un punto intermedio con las dos últimas hipótesis sobre el futuro de la religión”²⁵.

UN NUEVO PARADIGMA RELIGIOSO

Muchos coinciden en señalar la gran importancia e intensidad del cambio religioso que se está operando. Llegan a compararlo con aquel cambio que se produjo en la época conocida como “tiempo eje” o “cambio axial”, allá por el siglo VI a.C. Aunque esta caracterización de la actualidad como un “cambio axial” puede ser excesiva, como sostiene Fueyo²⁶, debido a la incapacidad para juzgar la significatividad del propio tiempo desde dentro de él mismo y sin la necesaria perspectiva histórica, lo cierto es que la envergadura de las transformaciones invitan a una consideración seria de este fenómeno.

Generalmente se reconoce que las raíces socio-culturales de la metamorfosis de lo religioso hay que buscarlas en el giro inaugurado por el proyecto ilustrado. Más en concreto por tres factores: primero, por el nacimiento de la subjetividad y el desarrollo del individualismo; segundo, debido a la opción que ha comportado, cada vez más decidida, por la autonomía del sujeto, de su razón y de su libertad; y tercero, por la era del pluralismo que se inaugura, donde la fe religiosa es un elemento en paridad valorativa entre otros y al lado de otras cosmovisiones igualmente respetables. Fueyo va a insistir espe-

²³ “Espiritualidad frente a religión”, en F. VELA (ed.), *Atentos a los giros del mundo*, Salamanca, San Esteban, 2006, pp. 196-197. Sobre el “retorno” también se ocupa en “Crisis de creencias”, pp. 80-84.

²⁴ En nuestro contexto español véase: J. MARTÍN VELASCO, *La metamorfosis de lo sagrado y futuro del Cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1998; Rafael DÍAZ-SALAZAR, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en R. DÍAZ-SALAZAR, S. GINER y F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

²⁵ “La religión personal...”, pp. 18-19.

²⁶ Cf. “Itinerarios de identificación religiosa...2”, p. 284. En “La religión personal...” dice que todavía “carecen de la distancia emocional y temporal necesaria para interpretarla como tal y para valorar la importancia del cambio que provoca” (p. 17). En todo caso, si se tratase de una “época axial” no sería sólo por lo que le está sucediendo a las religiones sino por los cambios socioculturales en su conjunto.

cialmente en la forma diferente de configurarse la identidad del sujeto. El factor clave de la secularización es que los símbolos religiosos ya no condicionan todos los comportamientos de la persona, sino que a lo sumo funcionan como un factor más dentro de una pluralidad constituyente. La religión ya no es factor unificador de la persona. La identidad religiosa personal se construye como proyección de una actividad en sí misma fragmentaria, en la que ningún referente se impone a los otros ni puede aspirar a convertirse en código que dé coherencia por sí solo a las demás actividades humanas personales y colectivas. Algo que resquebraja la relevancia de la tradición, la memoria y el valor de las instituciones religiosas en las grandes religiones. Eso sí, los cambios religiosos son una manifestación o repercusión que tienen en la dimensión religiosa los profundos cambios socio-culturales que estamos viviendo, pero la crisis afecta por igual a otras pretensiones globales de sentido además de las religiosas.

La perspectiva sociológica le lleva a prestar atención a diversas encuestas, tanto de alcance europeo como específicamente de ámbito nacional, y a sus interpretaciones²⁷. De estas encuestas y estudios sociológicos se puede concluir que en nuestra sociedad española, y en buena parte de la occidental, están emergiendo tres grupos: primero, aquellos en los que persiste la religiosidad cristiana institucionalizada; segundo, quienes han salido de la religión y viven el “vacío de religión”; tercero, los que mantienen una religiosidad no institucionalizada, no orientada a las iglesias. En este último grupo es donde podemos ver una población fluctuante, en quien los cambios socio-culturales de la secularización han impactado con mayor fuerza, que viven formas de religiosidad imprecisas, poco definidas, de baja intensidad y en cambio permanente.

Además, asistimos, por una parte, a la fuga de católicos poco practicantes hacia este grupo, algo que aumenta en los jóvenes, y, por otra parte, cada vez está más difusa la frontera entre algunas formas de indiferencia y los nuevos movimientos religiosos. Es decir, hay un amplio “sector intermedio”: desde los que se consideran religiosos pero sin vinculación institucional, hasta los que considerándose indiferentes dicen tener alguna creencia religiosa, e incluso alguna práctica individual religiosa esporádica o se atribuyen una cierta espiritualidad. Por ello, es razonable sospechar que en la descripción de la forma de religiosidad de este amplio y creciente “sector intermedio” podemos tener una cierta idea del cambio religioso que se está operando.

²⁷ Véanse sus escritos: “Estadísticas de la Iglesia católica en España 1998. Fuerza y debilidad de algunas cifras”, en *Ciencia Tomista* 126 (1999) 331-353; “La religión en España según la tercera Encuesta Europea de Valores”, en *Ciencia Tomista* 128 (2001) 179-197; “Estadísticas de la Iglesia Católica en España. Un útil manifiestamente mejorable”, en *Ciencia Tomista* 130 (2003) 171-187; “¡Por favor, San Esteban! Deseos y plegarias en la sacristía del convento de San Esteban”, en *Ciencia Tomista* 129 (2002) 607-626.

LA SUBJETIVIZACIÓN DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Fueyo reconoce que una de las evidencias con las que ha trabajado la sociología religiosa es la de “la diseminación individual de lo religioso a expensas de lo institucional”²⁸. Es el repetido “creer sin pertenecer”. Se trata de la desinstitucionalización de lo religioso, que ya no está tan vinculado a las instituciones religiosas oficiales. Obviamente esto es más evidente, como confirman los datos estadísticos, en la religiosidad juvenil. La propuesta religiosa da lugar hoy a una diversidad de recepciones o apropiaciones por parte del individuo, pero cada vez es menos el de una identidad confesional definida. Por ello, el rasgo más característico de la relación actual del individuo con la religión es “la insistencia en la experiencia personal y en los criterios subjetivos de validación”²⁹. Es el primado de la experiencia personal como criterio y norma de validez.

Aunque la religiosidad actual se interprete en términos de individualismo, sincretismo o religión a la carta, con estas interpretaciones a menudo “no se hace justicia a la situación psicológica de las personas, si no se les reconoce algo más de coherencia en sus actitudes religiosas”. Ciertamente hay un aire fragmentario y asistemático, pero visto desde el criterio de la coherencia interna de un sistema religioso o desde su coincidencia con un sistema canónico institucional. La perspectiva fundamental es “que la conciencia religiosa se emancipa de las iglesias”, que pierden capacidad reguladora en las religiones, aunque se utilicen sus símbolos y sus ritos. Es “el primado de la relación subjetiva con la cultura”, y dentro de ella con la religión como uno de sus elementos. En este sentido, “los caminos de la identidad se multiplican, también los de la identidad religiosa, pero no de manera anárquica o indeterminada”³⁰. Pero no es tanto una construcción arbitraria, sino que se trata más bien de una “religión *caleidoscópica*, para acentuar su condición de construcción activa, configurada y no de cualquier tipo de bricolaje caprichoso o anárquico”³¹. Porque se trata de algo vinculado a la propia experiencia pero reflexivo.

Esta tendencia tiene un influjo directo en las creencias religiosas, cuyos contenidos se vuelven sumamente elásticos. En torno a las creencias se puede situar el eje de las distintas dimensiones de la religión. Fueyo sigue el modelo pluridimensional de la religión, pero reconociendo que, aunque “la religión no se reduce a creencias”³², “la estructura de la religión se organiza en torno al eje de las creencias”³³. Gran parte de este sistema de creencias de la fe cristiana se desestabilizan: la mayoría del cristianismo cultural o no-confesante

²⁸ “La religión en España según la tercera encuesta europea de valores...”, p. 184-5.

²⁹ “Itinerarios de identificación religiosa...”, pp. 288-289.

³⁰ “La religión personal...”, p. 30.

³¹ “Itinerarios de identificación religiosa”, p. 290 y “Crisis de creencias”, pp. 71 y 88.

³² “Crisis de creencias...”, p. 62.

³³ “Creencia en Dios...”, p. 208.

“no presta ya su adhesión a las creencias fundacionales del cristianismo”³⁴. Las creencias religiosas se privatizan en el sentido de que se subjetivizan, se supeditan a lo que uno quiere creer o no, sin necesidad de ningún contraste con la memoria de una tradición ni con el conjunto de la doctrina de una institución. Se ha consumado así la secularización en el ámbito individual.

Fueyo insiste en que este modelo de identificación religiosa no es un “cristianismo venido a menos” ni se puede interpretar como como un cristianismo frágil que todavía no ha madurado, sino de un nuevo modelo de identificación religiosa, un ser creyente de otra manera³⁵. Las creencias cristianas se integran en la medida en que le valen a uno y en el grado que uno acepta. El cristianismo deja de ser un sistema integrador que uno acepta o no, para ser la fuente de elementos que se ofrecen para que cada uno tome según su interés o deseo. Así pues, aunque predominan las formas religiosas tipo “nueva era”, se seguirá acudiendo a las religiones tradicionales en busca de los rituales que mantienen una cierta vigencia social (primera comunión, bodas y funerales)³⁶. Pero ahora la experiencia personal es la medida de validez de la religión proclamada en las iglesias.

Este proceso de subjetivación de las creencias parece caracterizar mejor al grupo de los que fueron socializados en el cristianismo y han ido abandonando progresivamente la práctica religiosa. No cabe pensar que ocurrirá lo mismo en quienes ya no han recibido una formación básica en la fe cristiana. Quizá el desmoronamiento del cristianismo institucional lleve parejo el desmoronamiento más radical del cristianismo existencial. Por ello, esta deriva de la religiosidad cristiana no se puede predecir bien “si se trata de su descomposición definitiva o, por el contrario, de una recomposición cuya conformación final se nos escapa por ahora”³⁷.

Como el mismo autor reconoce, esta situación nos deja con varias incertidumbres y no pocos interrogantes: la poca viabilidad de una fe sin vinculación comunitaria; el mayor desvanecimiento de las creencias religiosas de quienes ya no han sido religiosamente socializados; y, además, nos enfrenta con una cuestión filosófica de envergadura, a saber, la de “la validación intersubjetiva de la experiencia personal”³⁸. Ciertamente, “ningún itinerario personal ha renunciado nunca a la experiencia, pero aquí estamos ante una posición que la erige en criterio y norma definitivos a la hora de decidir sobre la validez de cualquier propuesta religiosa. Y, junto a esta experiencia, dos

³⁴ “Creencia en Dios...”, p. 218.

³⁵ Cf. “Creencia en Dios...”, pp. 225 y 233.

³⁶ Ha analizado las demandas de bodas cristianas y sus motivaciones para interpretar la emergencia de la nueva religiosidad en: “Casarse por la Iglesia. Matrimonio religioso y cristianismo cultural”, en *Ciencia Tomista* 124 (1997) 113-157.

³⁷ “Itinerarios de identificación religiosa...”, p. 302. Desde el punto de vista sociológico, como dice Peter Berger, “hay que pertenecer a una iglesia para mantenerse como persona religiosa” (p. 303).

³⁸ “Itinerarios de identificación religiosa...”, p. 319.

categorías auxiliares y de la máxima importancia: la vía espiritual ha de mostrarse aprovechable para la situación concreta de la persona y contribuir a su bienestar y a su imagen persona³⁹.

Además, hace una oportuna lectura psicológica a este “constante deslizamiento de las creencias hacia el probabilismo”: “en el plano de la experiencia religiosa personal, están ausentes los elementos reguladores de un progreso psicológico enfrentado a lo cultural: un criterio de verdad, una jerarquía en las creencias, una configuración eficaz con una estructura religiosa institucionalizada⁴⁰. El rasgo más característico de la relación actual del individuo con la religión, a saber, la insistencia en la experiencia personal y en los criterios subjetivos de validación, “afecta de raíz al estatuto de la tradición, reduce la función de la memoria y filtra la transmisión generacional⁴¹.”

EL DESVANECIMIENTO DE LA FE EN UN DIOS PERSONAL

¿Qué ocurre con la creencia en Dios? Según Fueyo, “la sociología y la psicología religiosas comparten hoy en general la convicción de que la creencia en Dios y las variaciones de la relación creyente *condicionan* sustancialmente el resto de las magnitudes religiosas⁴². Según se desprende de algunas encuestas, la revolución en el campo religioso no parece haber afectado a la creencia en Dios, que ofrece pocas variaciones incluso entre los jóvenes. Pero esta tendencia estabilizadora le parece poco probable, dado que no está claro qué contenido tiene esa creencia y hacia dónde se desplaza. Además, constata que “entre adolescentes y jóvenes, se ha comprobado hace tiempo que la percepción de una relación personal con Dios es menos frecuente que entre los adultos⁴³. Parece que se apuntan dos formas de creencia en Dios: una personal y próxima a la fe cristiana y otra más vaga y cercana a una especie de deísmo.

Según se desprende de varios estudios sociológicos, “Dios no ha desaparecido del horizonte religioso de nuestro mundo. Pero su imagen pierde contornos, se despersonaliza y se vuelve inmanente –estilo Nueva Era– (...) La fe en un Dios personal va acompañada de una práctica más regular, de creencias más firmes y más definidas y de una repercusión mayor de la religión en la propia vida. En cambio, los que declaran creer en un Dios no personal se muestran más bien escépticos en relación a otros contenidos de la fe cristiana, practican sólo ocasionalmente y se manifiestan muy independientes y distantes en relación con la Iglesia⁴⁴. Esta tendencia apunta a que la figura de Dios

³⁹ “Crisis de creencias...”, p. 95.

⁴⁰ “La religión personal...”, p. 32.

⁴¹ *Espiritualidad frente a religión...*, p. 228.

⁴² “Creencia en Dios...”, p. 202.

⁴³ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 219.

pierde contornos, se difumina, se despersonaliza hacia una trascendencia sin nombre: "Una dimensión divina que se limita a lo sagrado sin nombre, al reconocimiento de una especie de trascendencia inmanente al mundo (...) A Dios se le reconoce como realidad vaga, como nombre para el misterio de la existencia y del mundo, como presencia dinámica no personalizada, como lo divino anónimo"⁴⁵. Por consiguiente, estamos ante dos modos de cristianismo cuya raíz diferenciadora parece ser la distinta forma de creer en Dios: un Dios personal o una especie de deísmo. Aunque el par dios personal/dios impersonal no es estrictamente equivalente a cristianismo confesante/cristianismo cultural.

Resultan interesantes algunas implicaciones psicológicas de este proceso señaladas por Fueyo. En su opinión, el desvanecimiento de la fe un Dios personal "va a favor de las tendencias espontáneas del psiquismo humano, que inicialmente no está en absoluto abierto a tal tipo de relación creyente a menos que medie una profunda transformación. Parte esencial de esa transformación es la renuncia a las motivaciones originarias que, en condiciones normales, orientan a una persona hacia el mundo religioso"⁴⁶. En el origen casi siempre hay una serie de motivos no religiosos, es decir, una orientación funcional o instrumental de la religiosidad. Parece como que la fe funcional o instrumental estaría menos dispuesta a una relación personal con lo divino que una fe sustancial o propiamente religiosa. La relación personal con lo divino parece convertirse en un indicador de una verdadera fe sustancial o propiamente religiosa, quizá porque salvaguarda una relación con la divinidad como alteridad. Lo que exige "una renuncia, teóricamente radical, a los motivos funcionales que la han venido sosteniendo", aunque a su juicio "la orientación funcional no desaparece nunca del todo", y siempre habrá tensión y conflictos internos, pero la fe psicológicamente adulta apunta al primado de una relación auténticamente interpersonal con lo divino y al respeto a su alteridad, aunque sea una alteridad inmanente al sujeto⁴⁷.

Todavía queda pendiente una mayor clarificación de cómo una auténtica relación personal con lo divino contribuye al paso de una fe funcional o instrumental a la fe sustancial o religiosa y de cómo este proceso se da en las religiones con una imagen impersonal de lo divino. La tradición mística cristiana puede conectar con esta deriva de la imagen de Dios y la fe en un Dios personal. Algunos estudios empíricos sobre los más avanzados en la experiencia religiosa refieren que tienen una idea de Dios como "cercanía presente sin duda", "presencia envolvente y benévola"⁴⁸, donde el carácter personal de lo divino está muy matizado y quizá también trascendido. Los místicos

⁴⁵ *Espiritualidad frente a religión*, p. 219. Cf. "Crisis de creencias...", pp. 98-106.

⁴⁶ "Creencia en Dios...", pp. 248-249.

⁴⁷ Cf. *Espiritualidad frente a religión...*, pp. 218ss.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

se caracterizan por una cierta superación o trascendencia de las diferencias personal-impersonal de la imagen de Dios.

IMÁGENES PARENTALES, RELACIONES DE CONFIANZA Y "MATERNIZACIÓN" DE DIOS

El profesor Fueyo presenta el panorama de distintas corrientes de psicología religiosa que ligan la concepción de Dios a las figuras parentales. Al hilo de las reflexiones de A. Vergote, describe algunos aspectos de la relación parental que se proyectan posteriormente, como mediadores simbólicos, en la imagen de Dios. Más aún, las relaciones parentales acaban coloreando todo el amplio espectro de nuestras relaciones, entre ellas las de la experiencia religiosa. Pero no influye sólo la experiencia histórica de las relaciones parentales concretas de cada individuo sino la imagen cultural y social de las mismas. Por tanto, "no cabe suponer una influencia directa de las relaciones realmente vividas con los padres como explicación de los atributos psicológicos evocados más tarde en la representación de Dios porque tal representación puede ejercer la función compensatoria de reparar, imaginativamente, la fractura psicológica". "Son las figuras del padre o de la madre y no los recuerdos literales de las relaciones vividas en la familia los mediadores simbólicos de la representación de Dios"⁴⁹.

Ahora bien, las figuras parentales tienen un carácter estructurante para la persona y un gran relieve en la génesis de las actitudes religiosas⁵⁰. Lo más decisivo de la antropología humana es su urdimbre afectiva que se teje en las relaciones primeras de confianza incondicional con nuestros progenitores, sobre todo con la madre. Con las figuras parentales desarrollamos la experiencia de la confianza básica que será clave en el desarrollo de las actitudes religiosas. Sin la experiencia de esta confianza radical, lograda en el ámbito de relaciones estables e incondicionales, será muy difícil que pueda surgir la relación de fe o confianza en Dios. A su juicio, "el debilitamiento de las relaciones interpersonales estables mina la confianza en la presencia continua y protectora de un Dios al que es posible invocar en la vida"⁵¹. Sin embargo, la experiencia de esta confianza básica antropológica no lleva automáticamente al desarrollo de las actitudes religiosas, como muestra el testimonio de bastantes personas. Se requiere además que esas figuras parentales, con quienes se desarrolla la experiencia de la confianza básica, sean personas religiosas para que se despierten explícitamente las actitudes religiosas. Pero la experiencia de esa confianza básica vendría a poner las bases antropológicas de la fe que hace posible su desarrollo.

⁴⁹ "Dios padre y madre...", pp. 250-252.

⁵⁰ Su opinión es que "las posibilidades de creer se juegan en el registro afectivo" en "Para salir de la adolescencia...", p. 29.

⁵¹ "Creencia en Dios ", p. 220. También en "Crisis de creencias ", p. 78.

Los componentes nucleares de las figuras parentales podrían resumirse en la disponibilidad/afecto (figura materna) y la autoridad/ley (figura paterna). La figura de la madre se refiere a: "receptividad, acogida, ternura, disponibilidad". El padre "posee la ley y la autoridad, en el doble sentido de regla de conducta y polo de orientación y de relación con el mundo"⁵². La clave está en que "ambos confluyen a la formación de la imagen divina, pero no de manera aislada: padre y madre no significan por separado en relación a Dios, sino que es la unidad tensional de ambas figuras la que puede representarlo"⁵³. Pero hoy, a su juicio, no se da una unidad tensional sino una asimetría: "se observa una inclinación bastante generalizada hacia una 'feminización' o 'maternización' de Dios"⁵⁴. No lo juzga desde una perspectiva filosófica como una compensación a la historia patriarcalista, sino que más bien lo considera como una "asimetría" psicológica que reduce unidimensionalmente la imagen de Dios a una parte en exclusiva, perdiendo la tensión relacional e integradora que la representa. Así, aboga por una integración tensional de ambas representaciones paternal y maternal, en un contexto sociocultural en el que el modelo femenino comienza a superar la subordinación en que ha estado postergado. Pero la anulación del polo paterno nos dejaría igualmente a merced de una representación de lo divino sesgada, no integradora, y psicológicamente descompensada.

DE LA RELIGIÓN A LA ESPIRITUALIDAD

La espiritualidad para Fueyo hace referencia a "la construcción activa por parte del sujeto de las dimensiones de sentido trascendente de la vida, en última instancia de su identidad religiosa, *sin que necesariamente estén integradas en una religión establecida*"⁵⁵. La espiritualidad está más bien emparentada con la búsqueda de sentido y de identidad que caracterizan nuestro momento cultural actual. Se presenta como una espiritualidad que se emancipa de las religiones, más bien como un nuevo interés por el espíritu al margen del aparato de las tradiciones religiosas, que ya no son las fuentes de alimentación de la religiosidad. Claramente se desmarca de los caminos marcados por las religiones institucionales.

Utiliza esta caracterización general de la espiritualidad al modo de una definición operativa que le permita acotar una realidad demasiado amplia y ambigua, teniendo en cuenta más bien lo que los propios sujetos reconocen como parte de esta experiencia, y que pueden concentrarse en su carácter a-institucional, "libre frente a los caminos marcados por las tradiciones religiosas, flexible, modulable al ritmo y al latido del propio sujeto y su

⁵² "Dios padre y madre...", p. 252.

⁵³ "Creencia en Dios...", p. 236.

⁵⁴ *Ibid.* También en "La religión personal", p. 32; "Dios padre y madre...", pp. 256ss.

⁵⁵ *Espiritualidad frente a religión*, p. 193.

orientación exploratoria, antidogmática y abierta”; junto a “una determinada percepción de la trascendencia, más próxima a la idea de un principio que a la de un Dios que interpele al sujeto, y una reivindicación de lo sagrado coextensivo al mundo y a la vida”⁵⁶.

Aunque la forma en que se lleva a cabo la construcción del sentido tiene sus diferencias: en el ámbito religioso supone “un mínimo de fidelidad-continuidad con una tradición”, con la palabra y la memoria que la funda. Por ello las diferencias no son sólo de matiz, “los caminos elegidos para alcanzar ese sentido no son intercambiables”: “la espiritualidad se manifiesta, desde el punto de vista cognitivo, autónoma en relación con cualquier tradición o autoridad religiosa (aunque eche mano de su acerbo simbólico), no apela a otros criterios de validación que los subjetivos, y tampoco muestra necesidad de orden, estructura y cierre cognitivo”⁵⁷.

Otro rasgo de la deriva de la religiosidad occidental es su orientación emotiva: asistimos a “una invasión de lo afectivo en la experiencia religiosa actual, incluso una decidida orientación terapéutica”. Se trata de un “cristianismo afectivo” vivido en algunos encuentros puntuales y que puede desaparecer sin mayor rastro. Por ello se habla de una “religiosidad terapéutica”, que responde a la tendencia general de una psicologización de la experiencia religiosa⁵⁸, pero siendo muy discutible su pretendida eficacia terapéutica. La espiritualidad ha perdido tensión profética. Como mucho, esta deriva parece conducir a una “espiritualidad laica” donde la base sustancial no serían unos contenidos religiosos cristianos sino más bien una cierta traducción laica de algunos valores éticos de tradición cristiana⁵⁹.

Como otra manifestación de esta nueva dirección de la espiritualidad se puede considerar el rebrote del catolicismo popular de las cofradías, romerías, fiestas, etc. El auge de la religiosidad popular como forma de socialización y expresión religiosa es un “factor muy destacado en el mundo religioso español”⁶⁰. Ciertamente, la religión da cauce a la expresión de lo comunitario y singular. De ahí que también mantengan cierta afluencia algunos de sus ritos de paso: bautismos, primeras comuniones, bodas, funerales. A juicio de Fueyo, no cabe interpretar estos fenómenos como gestos de adhesión a la Iglesia, pero tampoco como meros fenómenos culturales seculares, ya que dan expresividad a la religiosidad de los sujetos en sus manifestaciones comunitarias. “La religión popular es, pues, uno de los fenómenos religiosos más característicos, y sin duda más importantes, de estos años”. Aunque integran “situaciones personales muy variadas... la religión ‘local’ representa

⁵⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁸ Cf. “La religión personal...”, pp. 23ss.

⁵⁹ Cf. “Itinerarios de identificación religiosa”, pp. 312ss.

⁶⁰ *Espiritualidad frente a religión...*, p. 213.

hoy el ámbito más común de identificación religiosa en nuestro suelo”⁶¹. Bernardo Fueyo se suma a los autores que “atribuyen una función primordial a la vitalidad de la religión popular en España, que se expresa en las fiestas locales, romerías, cofradías”, que constituye “una expresión moderna de identificación religiosa, que contribuye de manera positiva a la conservación de la memoria religiosa tradicional, y en tal sentido es un elemento modulador del proceso de secularización”⁶².

RETOS AL CRISTIANISMO

Para concluir, señalo algunos retos, identificados por nuestro autor, que el nuevo paradigma religioso plantea al cristianismo principalmente en nuestro contexto español.

- a) *Elementos de autocrítica: pensamiento católico laical, integración del pluralismo, correlación con las demandas espirituales y los valores seculares*

Ante todo, cabe constatar que en nuestro contexto el cristianismo sigue siendo un referente religioso, cultural y ético, a pesar de la “subjetivación de las creencias, del vaciamiento de contenido de las adscripciones confesionales y de la precariedad de sus instituciones religiosas”⁶³. Pero debemos ser conscientes de los elementos de autocrítica para responder adecuadamente a las demandas de la religiosidad actual. Para empezar, la ausencia en nuestro contexto español de un catolicismo cultural laical, es decir, “la ausencia de un pensamiento religioso no clerical”⁶⁴ que tiene sus raíces en la “intensa clericalización de la Iglesia española”, la insuficiencia de movimientos laicales y el extrañamiento de la teología en el ámbito cultural⁶⁵. Correlaciona la escasa relevancia social de la Iglesia “con el monopolio que sanciona la reclusión clerical del pensamiento cristiano y su consecuencia tal vez menos deseada, la substantivación un tanto fundamentalista de *una* de las palabras necesarias en la Iglesia (la de su jerarquía)”⁶⁶.

En la base podría estar la dificultad para gestionar e integrar el pluralismo que caracteriza la situación cultural y existencial contemporánea⁶⁷. Para ello el cristianismo necesita más capacidad de diálogo, de escucha y atención a las demandas concretas de las personas, más empatía para conectar con las

⁶¹ “Itinerarios de identificación religiosa...”, p. 318. “La religión popular es, para bien o para mal, el núcleo más firme de identificación religiosa con que hoy cuenta entre nosotros la Iglesia” (p. 319).

⁶² “La religión personal”, p. 19.

⁶³ *Ibid.*, p. 17 y “Crisis de creencias...”, p. 85.

⁶⁴ *Espiritualidad frente a religión*, p. 318.

⁶⁵ “Creencia en Dios...”, p. 253 y *Espiritualidad frente a religión...*, p. 318.

⁶⁶ *Espiritualidad frente a religión...*, pp. 196-197.

⁶⁷ “Itinerarios de identificación religiosa”, p. 304.

búsquedas y tanteos de nuestros contemporáneos. En definitiva, un apercebimiento más positivo del momento cultural con sus posibilidades y potencialidades, y una formación más profunda y consistente por parte de los principales agentes responsables de la propuesta cristiana y su transmisión. A lo que debe acompañar un mejor análisis de las posibilidades y valores del catolicismo popular en sus diferentes formas. La Iglesia tiene el desafío de sacar más provecho a su pluralismo interno, sobre todo a la aportación del laicado, a las demandas de la religiosidad popular y, en general, a los valores en alza en la sociedad que coinciden con los que promueve la fe cristiana. Por ello, no anima a una estrategia de repliegue a los “cuarteles de invierno” sino a una mayor capacidad de diálogo, empatía social, integración plural y sólida formación intelectual.

b) *De la demanda espiritual a la experiencia religiosa*

Fueyo identifica otro de los desafíos actuales del cristianismo: “escuchar la demanda espiritual del hombre de hoy y guiarla hacia una experiencia religiosa genuina”⁶⁸. A las demandas de espiritualidad o de sentido no se puede responder con normas y leyes que sólo cobran sentido dentro de un conjunto coherente, pero no en una situación de fragmentación.

Ahora bien, hay aspectos a los que el cristianismo no puede renunciar porque están a la base de la experiencia religiosa bíblica que trata de dar continuidad como elementos genuinos de identificación. A este respecto, la categoría de “relación” o “encuentro” cobra una especial centralidad: “Si se me pidiera un criterio para discernir el valor genuinamente religioso de una religiosidad, diría sin dudar: pregunta con qué clase de encuentros enfrenta a la persona”. Dependerá de si libera o no un mínimo espacio para una relación de alteridad. Sin esto, no habrá una experiencia religiosa bíblica ni cristiana. Por ello afirma: “es posible que el aire actual sea más gnóstico que cristiano”⁶⁹. Pero lo fundamental de la experiencia cristiana es que lleva al encuentro. Este es el criterio de “religiosidad” en cristiano y el criterio que guía su experiencia de Dios: una experiencia religiosa fundada en la Palabra es la clave de la experiencia cristiana. La pregunta crucial de discernimiento de la experiencia religiosa es: “¿con qué/ quien encuentra el sujeto que la practica?”⁷⁰.

En alguna ocasión Fueyo ha citado a Paul Ricoeur⁷¹ cuando dice que la función de la religión es ayudar a sacar a la luz el fondo de bondad de la condición humana. Reconociendo en ello que también hay un fondo de maldad, aunque “la religiosidad actual () parece querer desconocer vertientes del

⁶⁸ “La religión personal”, p. 34.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 33; Cf. “Creencia en Dios...”, p. 247.

⁷⁰ “Creencia en Dios...”, p. 217.

⁷¹ Cf. “El superior en la animación de la vida comunitaria”, en *Vida Sobrenatural* 92 (2012) 275-276.

psiquismo humano tan básicas y omnipresentes como son su capacidad de violencia, de destrucción, de odio y de pecado”⁷². Un criterio de autenticación de la experiencia religiosa es si sirve para que el ser humano se conozca mejor a sí mismo y si es un factor de humanización y maduración psicológica. La religión es factor de humanización “porque favorece la aceptación de una frustración pulsional, libera una parte del deseo y lo reconcilia con su condición humana y no divina”: “El destino ambiguo del lenguaje religioso es que, llamado a descubrir al ser humano su condición finita y a reconciliarlo con ella, se puede aliar con los deseos más primitivos de omnipotencia infantil y pervertirse. Bastantes de las formas actuales de espiritualidad () son en realidad invitaciones a que el hombre se ignore a sí mismo y se ilusione una vez más con la tentación del paraíso”⁷³.

Considerando los criterios de autenticación de la experiencia religiosa, no podemos olvidar la necesidad de la validación intersubjetiva de la experiencia. Por ello, la experiencia cristiana reconoce un valor irrenunciable al contraste de la experiencia religiosa subjetiva con la memoria de la tradición y con la validación de la comunidad eclesial que la transmite.

c) *De la fe funcional o instrumental a la fe religiosa*

Fueyo constata que hay necesariamente un vínculo entre deseo humano y fe, pero que también se trata de un proceso de maduración psicológica y espiritual de las personas en el proceso que va de una fe funcional, ideológica e instrumental a una fe religiosa propiamente dicha. Esta es una distinción que según nuestro autor “se ha convertido en común en psicología de la religión: la existencia de una religiosidad instrumental y funcional, primera e inicialmente dominante en la persona, frente a una religiosidad de orientación más intrínseca, a la que aquella puede dar paso a lo largo de la vida, pero a lo que sabemos no de manera necesaria”⁷⁴.

Desde el punto de vista psicológico, es obvio que no se puede hablar de una ruptura de lo religioso con el mundo del deseo humano. Tal desvinculación es simplemente imposible. De lo que se trata es de una nueva orientación del deseo provocada por la apertura a la llamada de lo trascendente, que transforma la fe funcional e instrumental en una fe más netamente religiosa en la acogida a una Palabra, que lleva más allá de los propios intereses o deseos. Así se expresa en un texto clave: “En la fe cristiana, Dios no está al final de los deseos del hombre; sale a su encuentro y los trasciende, solicitando de ellos una nueva dirección. Por eso la religión ofrece muchas veces su respuesta al margen de las preguntas que los humanos plantean o,

⁷² “La religión personal...”, p. 33.

⁷³ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁴ “Perspectivas de la Psicología moral...”, p. 353.

en ocasiones, invita simplemente a plantearlas de manera diferente⁷⁵. La relación creyente que instaura la fe cristiana no se sitúa en la prolongación literal del psiquismo y de sus deseos: es una relación que abre a la alteridad y, por tanto, a una reorientación y purificación de los deseos en la dirección de la Palabra a la que el creyente asiente con su confianza.

Esta dimensión de relación personal con la divinidad y el reconocimiento de la alteridad es lo que propicia un proceso psicológicamente madurativo de la persona y necesario para el acceso a una fe propiamente religiosa. En su opinión, “no parece muy viable poder prescindir de la noción de persona”, categoría clave para que puede desencadenarse una auténtica relación psicológicamente adulta y madura: “Sin una alteridad que interpele y pueda ser interpelada, no se ve forma de salvar la posibilidad de entender la religión bíblica (...) Además, el hombre religioso se siente responsable ante Dios⁷⁶. En este sentido, el gran desafío religioso del cristianismo en el siglo XXI “no sería la increencia sino una especie de panenteísmo difuso y resignado, cada vez más extendido⁷⁷. La enorme tarea pendiente que tiene el cristianismo es la de depurar sus propias representaciones de Dios, a veces excesivamente racionalistas, y recuperar aspectos de su propia tradición mística sobre la imagen de Dios.

d) *El arraigo teológico de la esperanza*

El profesor Fueyo termina sus análisis de la deriva religiosa actual con una cierta impresión de pesimismo sobre la dirección de los cambios y la capacidad del cristianismo para salir al encuentro de esas demandas y reorientarlas en la perspectiva de la experiencia bíblica y evangélica. Para contrarrestar esta tendencia desilusionante vuelve al fundamento teológico de la esperanza cristiana que siempre deja una puerta abierta a las sorpresas del Espíritu. Así, concluye con una constatación creyente o convicción religiosa sobre la acción del Espíritu en el mundo: “Si no queremos sucumbir al pesimismo, volvamos a la raíz de nuestra confianza: el Espíritu seguirá obrando con libertad y por sorpresa en cualquier parte, y cuando menos se lo espere⁷⁸. Por ello, le oiremos confesar que “todas son épocas igualmente agraciadas por Dios⁷⁹. Lo que equivale a decir que siempre habrá un margen para la acción del Espíritu en cualquier momento de la historia, es decir, siempre habrá un punto de apoyo para Dios. También en las plurales demandas religiosas actuales puede resonar la voz de la llamada divina, como recoge un bello pasaje de Henri-Dominique Lacordaire con el que Fueyo cierra su último trabajo sobre

⁷⁵ “Para salir de la adolescencia...”, p. 29.

⁷⁶ “Creencia en Dios...”, p. 220.

⁷⁷ Cf. J. HUARTE OSÁCAR, “XXVI Conversaciones de San Esteban: Vivir ¿para qué? Horizontes de sentido”, en *Ciencia Tomista* 125 (1998), p. 187.

⁷⁸ “La religión en España según la tercera encuesta europea de valores”, p. 197.

⁷⁹ “Creencia en Dios...”, p. 251.

la religiosidad actual: “Cualesquiera que sean nuestras convicciones, lo que todos nosotros buscamos aquí abajo es siempre el Dios desconocido. Y en el corazón del hombre, en el estado de los espíritus, en el curso de la opinión, en las leyes, las cosas y los tiempos, hay siempre un punto de apoyo para Dios. La gran tarea es discernir esto y entrar en ello, poniendo en la virtud secreta e invisible del mismo Dios el principio de su corazón y de su esperanza”⁸⁰.

Javier Carballo
Universidad Dominicana Internacional-Domuni
C/ Juan de Urbieto, 51
28007 Madrid
jcarballo@dominicos.org

⁸⁰ Tomado de *Espiritualidad frente a religión*, p. 228.

