

Ética de los creyentes

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA
Universidad de Valencia (España)
p.jesus.perez@uv.es

Resumen

En el presente trabajo analizo la relación existente entre las creencias religiosas de los individuos y sus actitudes ante ciertos asuntos morales y políticos. En algunas ocasiones, ciertos comportamientos de los creyentes contradicen las doctrinas de las religiones que afirman profesar, sin que ello les haga sentirse menos creyentes. Esta disonancia entre las doctrinas y las creencias de los fieles puede explicarse mediante el concepto de la *privatización* de las creencias religiosas, según el cual en la actualidad las creencias religiosas han perdido la objetividad que tenían en el contexto de monismo moral. De este modo, las convicciones de los creyentes se ven influidas de una manera determinante por las influencias sociales a la hora de interpretar y aplicar los dictados de su religión en la vida real.

Palabras clave: doctrinas religiosas, creencias, convicciones morales, privatización.

Ethics of believers

Abstract

In this paper I analyze the relationship between religious beliefs of individuals and their attitudes to certain moral and political issues. In some cases, certain behaviours of believers contradict the doctrines of the religions that they claim to profess, although they don't feel less faithful. This dissonance between religious doctrines and beliefs of a religion's followers can be explained through the concept of the privatization of religious beliefs, according to which at present, religious beliefs have lost their objectivity in the context of moral monism. Thus, the believers' convictions are influenced by the social influences on the way the believer understand and apply the dictates of their religion in real life.

Key words: *religious doctrines, beliefs, moral convictions, privatization.*

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia. Profesor del Master y Doctorado en Ética y Democracia de la Universidad de Valencia. Doctorando en Historia por la Universidad de Bolonia (Colegio de España). Entre sus trabajos más recientes destacan: “¿Participación directa o delegada? Una respuesta al aparente dilema de la Democracia Deliberativa” (2010), “La transformación de la Sociedad Civil: un proyecto en clave deliberativa” (2009); “Beyond the conflict: religion in the public sphere and deliberative democracy” (2009, en coautoría con E. González Esteban y J. F. Lozano).

Introducción

Cuando saltan a la luz pública temas con una aparente gran repercusión en las convicciones morales de las personas, como pudieran ser el aborto, la eutanasia o la legalización de la pena de muerte, automáticamente los medios de comunicación ponen el foco en aquellos políticos o ciudadanos que profesan una determinada confesión religiosa. Con ello, pretenden trasladar a la opinión pública que el posicionamiento de dichas personas al respecto vendrá condicionado por su credo religioso. Esto es algo que se repite constantemente, y sin embargo, los resultados siempre contradicen las expectativas creadas desde los medios. Al final los políticos se someten a la disciplina de partido por miedo a perder su escaño en las siguientes elecciones y los ciudadanos pertenecientes a una determinada confesión manifiestan opiniones encontradas respecto a los temas sometidos a debate.

Esta aparente disonancia entre convicciones religiosas y posiciones morales que se produce en muchos creyentes, podría resultar chocante para algunos. Sin embargo, analizada esta cuestión desde la filosofía moral, nos encontramos con que esa apreciación común se basa en realidad en un error consistente en concebir el seguimiento a los credos religiosos como el fundamento sobre el que el creyente basa su comportamiento, ya sea en su vida privada o en el foro público. Esta impresión no aborda de una manera adecuada en qué medida las creencias religiosas de los creyentes se rigen por las doctrinas de sus religiones.

En las siguientes páginas pretendo evaluar si los creyentes articulan sus vidas y sus actitudes ante los diversos temas públicos por los dictados de sus Iglesias en la sociedad actual o si lo hacen más bien por otros factores. Partiré de una distinción, que considero fundamental, entre dos tipos de creencias religiosas, las *doctrinales*, que harían referencia a los artículos de fe de las religiones, y las *éticas*, dirigidas a las valoraciones morales de las conductas humanas (cuando tales creencias se justifican sobre los mandamientos de la propia religión). Posteriormente desarrollaré cuál es la relación entre ambos tipos de creencias en el actual escenario de secularización tomando como base las teorías de Peter Berger y Steve Bruce. Todo ello nos permitirá, finalmente, comprender mejor el papel que desempeñan en realidad las convicciones religiosas en la toma de decisiones por parte de los ciudadanos, en especial por lo que respecta a su comportamiento en el foro público. La tesis fundamental que deseo defender en este trabajo es que ambos tipos de creencias señaladas no guardan entre sí una relación estrecha, de tal forma que la comunión con una religión determinada no lleva a los creyentes a

articular su comportamiento de acuerdo a las creencias éticas que se corresponden con ese credo, frente a lo que usualmente se cree.

1. La fe: fuente de creencias religiosas

Al aproximarnos a la naturaleza de las creencias religiosas, hay dos enfoques que en un principio podrían ayudarnos a comprender mejor este asunto: son el orteguiano y el desarrollado por el antropólogo rumano Mircea Eliade.

Comenzaré por el gran sabio español. Ortega, en trabajos como «Ideas y creencias» o «La razón histórica» realiza un interesante estudio sobre el concepto de *creencia* a partir de una distinción entre las *ideas* y las *creencias*. Bien mirado, esta distinción separa dos tipos de lo que usualmente llamamos creencias. Las *ideas* serían, o bien los pensamientos que alguien tiene tras un proceso de reflexión o que escucha de otros y que pueden serle útiles o no para sus vidas, o bien nuestra adhesión mental a tales enunciados. Las ideas son construidas por nosotros para comprender lo que nos es desconocido¹. En cambio, las que denomina *creencias* son algo distinto. Él las denomina «creencias auténticas», y es en ellas en las que me centraré². Las *creencias* se caracterizan por ser lo contrario de las *ideas*: no llegamos a ellas tras un proceso reflexivo, sino que operan ya en nosotros de una forma latente al enfrentarnos a la realidad. Son precisamente aquello en lo que no nos ponemos a pensar, lo que damos por supuesto en nuestras acciones. Por ese motivo, no se formulan ni *se tienen* propiamente, es decir, no las pensamos, sino que las presuponemos en nuestro obrar cotidiano. Como dice Ortega, *se está* en ellas. Las creencias pueden considerarse como aquellos estados mentales que forman parte de nuestra realidad misma. En este sentido, por ejemplo, no sería adecuado decir que creemos en la teoría de la gravedad, pues ello supone una adhesión intelectual a algo que sólo hemos conocido tras un proceso de reflexión. Esto sería más bien una idea. La creencia no es compatible con esa mediación de nuestro intelecto; es algo que no aceptamos expresamente, sino que damos por supuesto de antemano. Por ejemplo, una creencia sería nuestra confianza en que al salir de casa estará la calle. Esto no es algo en lo que nos paremos a pensar cada vez que abrimos la puerta de casa. Es ese distanciamiento

¹ J. ORTEGA Y GASSET. “Sobre la razón histórica”, en *Sobre la razón histórica*. Alianza, Madrid 1979, 22.

² J. ORTEGA Y GASSET: “Ideas y creencias”, en *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Alianza, Madrid 1995, 29.

que existe entre nosotros y nuestras ideas el que no se da respecto de las creencias, ya que éstas nos resultan ciertas sin necesidad de reflexión.

La cuestión que deseo plantear ahora es: ¿tienen las creencias religiosas para la persona creyente el estatus de creencia auténtica expuesto por Ortega? Desde el punto de vista de Ortega, podríamos decir que sí. Para Ortega, las creencias surgieron siempre como ideas y ha sido su consolidación en nuestra mente la que las ha convertido en creencias al aceptarlas ya de una manera irreflexiva³. Así, aquellas ideas que en un momento se construyeron para comprender el origen del mundo y el papel del hombre en él recurriendo para ello a un orden trascendente, con el tiempo pasaron a constituir creencias firmes sobre las cuales los creyentes han forjado su modo de vida⁴. Esta consideración nos enlaza con el segundo enfoque al que me querría referir, siquiera brevemente, el de Mircea Eliade.

Eliade mantiene una concepción holista de las creencias religiosas. Entiende al hombre religioso como aquel que concibe no sólo su vida, sino el conjunto de la realidad, de acuerdo a esas creencias, pues vive en un ambiente impregnado por lo sagrado. Es decir, para él la realidad constitutiva es la de lo sagrado, articulado a través de las creencias religiosas. En este sentido, por ejemplo, el mundo queda en sí mismo dividido en dos partes, el cosmos y el caos, y en concreto la tierra se divide en lugares *sagrados* y *profanos*. De acuerdo a sus convicciones, para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, sino que existen porciones del espacio cualitativamente distintas a otras, como por ejemplo las iglesias o los lugares donde se produjeron hierofanías. Tampoco el tiempo es homogéneo, sino que hay momentos especiales en los que el hombre logra escapar al tiempo ordinario y actualiza su relación con lo sagrado, como sucede por ejemplo en las fiestas. De este modo, a diferencia del tiempo ordinario, que es lineal, el de tipo religioso es circular, ya que constituye una vuelta continua a la teogonía y la cosmogonía⁵. El creyente vive así inmerso en un plano de realidad

³ J. ORTEGA Y GASSET: "Sobre la razón histórica", 22.

⁴ En este sentido, Charles Taylor subraya también el papel de las religiones como fuentes morales desde las que determinar nuestro horizonte de sentido, nuestras valoraciones y compromisos morales, lo que es bueno, valioso o debido. Constituyen nuestro modo de estar orientado en lo que denomina «el espacio moral»; C. TAYLOR: *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona 1996, 43.

⁵ Incluso la tradición judeocristiana, con su marcada concepción lineal del tiempo, cae en esta otra de tipo circular, como sucede con la repetición continua de las celebraciones litúrgicas, como la Semana Santa o la Navidad. Incluso la misma eucaristía no es sino una conmemoración diaria de la muerte y resurrección de Cristo. Del mismo modo, el paradigma lineal del tiempo en esta tradición se reduce a otra de tipo circular, pues el fin del mundo es concebido como una vuelta al principio, una

conformado por sus creencias religiosas. Cree en el origen sagrado del mundo y que su vida personal actualiza todas sus potencialidades desde esa perspectiva religiosa⁶. En el sentido orteguiano, el creyente *está* en esas creencias.

Ahora bien, partiendo de la importancia que, en principio, tienen las creencias religiosas en la vida de los creyentes, debemos examinar si las creencias religiosas pueden constituir una base firme para articular la vida de los creyentes. Hay autores, como Michael Perry, que prefieren identificar la religión con la fe y no con un conjunto de creencias determinadas⁷. En este sentido, una cosa sería la fe y otra distinta las creencias del tipo: «creo en la resurrección de la carne», «creo en la salvación por la fe» o «creo en la predestinación»... La persona creyente no es por definición la que expresa creencias como las señaladas, sino propiamente, la persona que tiene fe. Y la fe no se caracteriza, contra lo que habitualmente se piensa, por ser un asentimiento intelectual a unas verdades, sino por ser una actitud de confianza hacia algo, y en especial hacia Dios. Irá siempre ligada a unas creencias, pero mientras éstas pueden cambiar, la fe constituye la actitud vital previa que nos presenta esas creencias como un elemento más de nuestra realidad. Es un modo de orientar la existencia que se puede tener o no, pero no algo mudable en sí mismo, frente a las creencias.

Este es también el sentido en el que Ortega entiende las creencias. El creyente no se pregunta si Dios existe; lo da por supuesto y entiende la realidad sobre esa base. Como dice Ortega, tener fe es creer que Dios existe y el no tener fe no es meramente no creer eso, sino creer que Dios no existe. Las creencias religiosas son *creencias auténticas* en la medida en que efectivamente *creemos* en ellas, las aceptamos como parte de nuestra realidad desde la fe, aunque en un principio surgieran como simples ideas para dar respuesta a muchas de nuestras dudas. La fe nos sitúa en el mundo de una determinada manera. O como dice Louis Dupré: «la fe es la conciencia de una dimensión trascendente en todas las experiencias de la vida, la afirmación de una realidad más profunda que subyace a toda apariencia»⁸. No hemos de entender por ello la fe como un conjunto de verdades reveladas, sino más bien una dimensión antropológica que se traduce en una serie de experiencias, creencias y actitudes.

reconciliación de los hombres con Dios, como claramente se refleja en la idea de Orígenes de la apocatástasis.

⁶ M. ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona 1992.

⁷ M. PERRY: *Love and power. The role of religion and morality in American politics*. Oxford University Press, Oxford 1991, 101.

⁸ L. DUPRÉ: *Simbolismo religioso*. Herder, Barcelona 1999, 57.

Pero si la fe constituye una actitud vital, tendrá implicaciones en todos los ámbitos de nuestra existencia, más allá del relativo a las creencias religiosas. La fe entraña sentimientos, valores y también creencias con las que afrontar la realidad. Quien tiene fe, desarrolla su vida de un modo determinado por el cual articula su relación con las demás personas y no sólo con Dios, tal y como señalaba Eliade. De ahí que las creencias religiosas afecten también al ámbito moral, aportando un horizonte de sentido al mismo. Esto es algo obvio, por cuanto las religiones señalan formas de orientar la existencia de acuerdo a unos dictados morales⁹. Así, es lógico pensar que de esta manera las creencias religiosas de las personas generen en ellas posicionamientos o actitudes respecto a los diversos temas morales y políticos.

2. Dogmas religiosos y creencias

Centrándonos en las creencias, debemos examinar qué tipo de creencias engendra la fe. Siguiendo a Kent Greenawalt, podemos definir la creencia religiosa como aquella que hace referencia a una realidad trascendente, a formas de ceremonia y rituales, a experiencias de lo santo, a una autoridad sagrada, y a las instituciones que dan cuerpo a una religión¹⁰. El creyente, dependiendo del contexto social en el que viva, tendrá unas creencias determinadas de esta clase, que podemos denominar *doctrinales*, relativas al magisterio de la religión que profese: si es cristiano, creerá en la resurrección de Cristo o en la Trinidad de Dios, pero no creerá en la reencarnación¹¹; si es judío, creerá en la inspiración del Antiguo Testamento pero no en la divinidad de Cristo, etc... Esto resulta evidente, pues toda persona creyente forma su religiosidad en adhesión a un credo determinado. De ahí que tradicionalmente tendiera a identificarse la fe con la adhesión a unos principios doctrinales concretos¹².

Pero no sólo puede ser religiosa una creencia por su contenido; también puede serlo por los supuestos en que se apoya, esto es, si sólo puede entenderse sobre la base de consideraciones o supuestos

⁹ M. PERRY: *Love and power*, 66-82.

¹⁰ K. GREENAWALT: *Religious convictions and political choice*. Oxford University Press, Oxford 1988, 30-31.

¹¹ Como afirmara Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, quien niegue la resurrección de Cristo podrá llamarse a sí mismo *filocrísto*, pero no cristiano.

¹² L. GONZÁLEZ CARVAJAL: *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*. Sal Terrae, Santander 1989, 137.

religiosos¹³. Así, habría un segundo tipo de creencias, que son las que más nos interesan, referentes a otras esferas de la vida personal, y que podemos denominar propiamente *creencias éticas*. Serían creencias del tipo «no se debe matar», «la mentira es reprobable» o «el feto es un ser humano desde la concepción», cuando quien las afirma reconoce la autoridad bíblica de Dt 5,17; Dt 5, 20 y Sal 139, 13, respectivamente.

En mi opinión, distinguir entre estos dos tipos de creencias es fundamental si queremos definir qué es propiamente una creencia religiosa. Pero por el momento quedémonos con las creencias del primer tipo, que he denominado *doctrinales*. Una creencia religiosa sería aquella que hace referencia en su contenido a entidades trascendentes o a autoridades o instituciones conectadas con esa realidad. Ahora bien, la pregunta que hemos de hacernos ahora es: ¿pueden estas creencias doctrinales dar sentido al conjunto de la vida del creyente, de tal forma que generen creencias del otro tipo señalado, las de carácter ético?

Al analizar esta cuestión hemos de tener en cuenta diversos factores. En primer lugar, que en la actualidad la fe no va acompañada de un conjunto cerrado y coherente de creencias doctrinales compartidas por todos los miembros de una religión. Tal vez los catecismos sean coherentes y sistemáticos, pero en realidad, esa sistematicidad no se traslada al nivel de las creencias que poseen los creyentes. Es obvio que, por ejemplo, todos los cristianos pueden compartir unas creencias básicas en la existencia de Dios o en la divinidad de Jesucristo, pero las cosas se vuelven más confusas si atendemos a aspectos más concretos del magisterio, y es que pocos creyentes están al corriente de muchos de los principios básicos de su religión.

Por ejemplo, aunque es común entre los cristianos una creencia en la resurrección, la mayoría de ellos la entiende como una resurrección del alma y no de la carne, como recoge el Credo. Como es bien sabido, la idea de la resurrección del alma es fruto de un sincretismo del Judaísmo (y después del Cristianismo) con la tradición helénica. Recordemos, siquiera brevemente, que el Judaísmo poseía una antropología unitaria que será heredada por el cristianismo primitivo, y no una dualista, como la helénica¹⁴.

¹³ R. AUDI: "The place of religious argument in a free and democratic society", *San Diego Law Review*, vol. 30 (1993), 679-81.

¹⁴ Los términos empleados en la Biblia para referirse al hombre son los siguientes: a) *nefesh*, que inicialmente significaba «cuello» o «garganta». Este concepto se entiende como raíz de deseos y acabará significando el principio vital de la persona; b) *basar*, originalmente significaba «carne» como opuesta a los huesos, y se considerará equivalente al cuerpo (sin oponerse aquí a un alma); y c) *ruah*, el cual inicialmente significaba «viento», y acabará por denotar el espíritu; es lo humanamente fuerte que

Este hecho, como afirmamos, muestra un elemento común a todas las religiones: el sincretismo. Las religiones no son bloques estancos, sino que están abiertas a continuas influencias por parte de otras comunidades limítrofes. Este contacto, por otra parte, afecta incluso a principios básicos de las religiones. Así, por ejemplo, en un principio la escatología cristiana hacía referencia a la parusía como la venida de Cristo a la tierra para hacer justicia aquí. De ahí que se diga en el Credo, «de nuevo ha de venir con gloria para juzgar a vivos y muertos», o en el Padrenuestro, «venga a nosotros tu Reino», y no «llévanos a tu Reino». Sin embargo, con el tiempo, una vez esfumada la esperanza de una parusía inmediata, comenzó a extenderse la creencia de que la resurrección sería para ir a otro mundo, uno situado en otro lugar y poblado por ángeles (y santos). En resumen, las doctrinas pueden cambiar, y de hecho, que eso ocurra es muy común.

Es más, no sólo las doctrinas cambian dentro de una religión, sino que en un momento dado pueden encontrarse creencias contradictorias. Una muestra de ello la encontramos ya en el Nuevo Testamento. En él aparecen varias doctrinas relativas a la escatología incompatibles entre sí que convivían desde la época intertestamentaria: la creencia en la resurrección sólo de los justos (Rom 1, 17) se mezcla con la creencia de la resurrección de todos los hombres, unos para ir al cielo y otros al infierno (Lc 16, 19-31); y la resurrección en el último día (Jn 5, 28-29), con una resurrección inmediata tras la muerte (Lc 23, 42).

Pero, si ya los principios teológicos de las iglesias, lejos de ser monolíticos, resultan confusos y mudables, debemos preguntarnos en qué medida en el plano de la vida real, los creyentes mantendrán unas

hay en el hombre, frente al *basar*, que es lo débil. Sólo cuando Dios insufla el *ruah* en los huesos y la carne, éstos se vivifican en cuerpos. Pero, en todo caso, el hombre no es un compuesto de esos tres elementos, sino que cada uno de ellos lo designan como un todo, aunque visto desde una perspectiva u otra; Cfr. L. GONZÁLEZ CARVAJAL: *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, 129-32. La antropología bíblica es tan unitaria que las funciones psicológicas se atribuyen a los órganos mismos. Recordemos si no las palabras del evangelio de San Lucas: «Su madre guardaba todas aquellas cosas en su corazón» (Lc 2, 51).

Será más adelante, en el siglo III a.C., por el contacto de los desterrados con el pueblo griego, cuando la antropología hebrea se contagie del dualismo platónico. Por ese motivo, en los textos escritos durante esa época (los clasificados como libros Deuterocanónicos y que fueron incluidos en la Biblia católica pero no en la judía ni en la protestante: Sabiduría, I y II Macabeos, Judit, Eclesiástico, Baruc...) nos aparecen ideas hasta entonces desconocidas, como la resurrección, la inmortalidad del alma o incluso la misma concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma. Así podemos leer en el libro de la Sabiduría: «Era yo un niño bien dotado. Me tocó en suerte un alma buena. O, mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo incontaminado» (Sab 8, 19-20).

creencias acordes con las doctrinas de su religión. Como he dicho, las personas pueden mantener creencias contradictorias con la misma esencia de su religión, como muestra el caso de la creencia en la resurrección del alma dentro del cristianismo. Ese desajuste entre los credos y las creencias tiene como causas principales el sincretismo religioso, las influencias sociales a que están sometidos los creyentes y el modo como todo ello influye en la psicología particular del creyente. Por ejemplo, un judío puede creer en la astrología, a pesar de ser ésta duramente condenada en la Biblia. Evidentemente, en una sociedad en la que no existiera la magia, no es fácil que sus habitantes creyeran en ella. Pero donde sí que existe, se da la posibilidad de que las personas de esa sociedad entren en contacto con ella y se dejen influir hasta el punto de ponerla en conexión con sus mismas creencias religiosas contrarias a ella, como sucede en el judaísmo. El grado de dicha influencia dependerá del contexto social: donde la magia tenga una presencia residual, esa influencia será menor que donde la magia esté más extendida. De esta manera, como vemos, el sincretismo religioso afecta a las mismas creencias religiosas de las personas hasta el punto de que puedan mantener creencias contrarias a los principios básicos de su religión.

Ahora bien, si esto es así, una cuestión pendiente es en qué medida la fe de las personas puede determinar sus creencias éticas. Por poner un ejemplo, ¿todos los cristianos realizan las mismas valoraciones morales respecto de la pena de muerte, la política social o la eutanasia?, y ¿en qué medida resulta determinante su fe para que piensen de la forma en que lo hacen? Este es el asunto clave a analizar en las siguientes páginas. Es obvio que si los creyentes pueden tener creencias doctrinales contrarias a los dictados de su religión, también pueden albergar creencias de tipo ético que contradigan los mandatos de la misma, como sucede con los católicos que apoyan el aborto. En cualquier caso, no tratamos de averiguar si todos los creyentes de un culto piensan lo mismo sobre ciertos temas, sino en qué medida sus creencias religiosas particulares influyen en sus posiciones relativas a asuntos morales. Doctrinas y creencias constituyen dos planos distintos, y esto es algo que debe quedar muy claro en todo momento.

A este respecto, hemos de partir de cuál sea el contenido de las creencias doctrinales, y es este el punto que querría tratar a continuación. Una creencia doctrinal podrá tener más peso que otros factores (como las influencias sociales) a la hora de generar comportamientos en sus fieles, en función de lo que denominaré la *claridad* o la *objetividad* de su contenido. Para ilustrar este concepto podemos volver a Eliade. Cuando Mircea Eliade habla del hombre religioso, se refiere fundamentalmente al hombre las sociedades antiguas. En ellas, el hombre vive inmerso en una

realidad que es constitutivamente sagrada y que da sentido al conjunto de su existencia. En cambio, en la modernidad lo que prolifera es el hombre arreligioso, para quien la realidad ha perdido su dimensión sagrada, quedando meramente con un carácter homogéneo de tipo profano: para él no hay espacios ni momentos sagrados, todo es profano¹⁵.

Dicho esto, ese tránsito señalado por Eliade del hombre religioso al profano es aplicable a las creencias religiosas. Aquello que denomino *claridad* de las creencias religiosas se ha transformado también con la llegada del proceso secularizador moderno. En las épocas premodernas, las creencias religiosas gozaban de una gran claridad u objetividad, en el sentido de que todos los individuos tenían una idea clara y distinta de lo que creían cuando creían en el cielo, en Dios o en la resurrección (aunque, llegado el caso, dichas creencias no se correspondiesen con la doctrina de su Iglesia). Así, a pesar de que un elemento básico en el cristianismo es la resurrección de la carne junto a una antropología monista, los creyentes compartían una misma concepción dualista del hombre y una idea de lo que sería un alma. Porque, como muestra Eliade, esas creencias formaban parte de la realidad del hombre religioso. Por ejemplo, durante siglos se ha creído en Dios como un ser de aspecto antropomórfico que vivía unos cuantos kilómetros más arriba de la atmósfera y era providente. Ese contenido de la creencia en Dios era compartido. Todos los individuos se habían formado en esa creencia y por tanto era constitutiva de su realidad misma. De esta manera, como tales creencias tenían un contenido claro y eran compartidas por todos, es lógico pensar que tuvieran una gran influencia en la vida de las personas y que pudieran incluso dirigir los diferentes aspectos de la sociedad.

Esta situación cambia en la modernidad occidental con el proceso secularizador. La secularización ha provocado una transformación de las creencias religiosas conducente a la privatización o psicologización de su contenido. Este fenómeno consiste en que hoy los creyentes, al mantener ciertas creencias doctrinales, no están pensando en lo mismo que pensaban sus predecesores en la fe siglos atrás. Las creencias religiosas han perdido su objetividad y claridad, lo cual ha introducido una cierta vaguedad en su contenido. Las creencias religiosas tienen hoy un carácter difuso, algo que inevitablemente afectará a su influencia en el ámbito de la ética, quedando éste a merced de otros factores. Con ello se

¹⁵ M. ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*, 169-179. No obstante entenderá Eliade que el hombre profano es una consecuencia del religioso y que intentará suplir por otros medios la religiosidad perdida, como se muestra con las celebraciones por las bodas o los ascensos en el trabajo, por ejemplo.

establece una relación entre la objetividad del contenido de una creencia y su influencia en la vida del creyente. Esta privatización del contenido de las creencias religiosas es el tema que deseo tratar a continuación, donde explicaré mejor qué entiendo por «objetividad» del contenido de las creencias.

3. La privatización de las creencias religiosas

La clave para comprender el proceso de privatización de las creencias religiosas se encuentra en el proceso secularizador propio de la modernidad occidental. Este ha sido un fenómeno estudiado por filósofos, sociólogos y teólogos ya desde principios del siglo pasado con Max Weber a la cabeza, aunque el estudio de la secularización tendrá su máximo apogeo a mediados de siglo con las obras de Peter Berger o Harvey Cox, entre otros. También en las últimas décadas han tomado parte en los debates sobre la secularización autores como David Martin, José Casanova, Grace Davie, Giles Kepel o Steve Bruce.

Respecto al tema que estamos abordando, Peter Berger en su obra *The sacred canopy* desarrolla una teoría, continuada por otros autores¹⁶, que pone en relación directa el pluralismo, la secularización y el proceso de subjetivización de la religión, que tendrá como último paso la privatización de ésta. Según Berger, en la época premoderna cada pueblo tenía una religión propia que actuaba como un *manto sagrado*¹⁷ al ser compartida por la inmensa mayoría de los ciudadanos. Era la religión que articulaba la autocomprensión de la sociedad y legitimaba la acción política. Todo ello hacía que fuese tenida por *la* religión verdadera. De este modo, según Berger, se produce en estas sociedades una conexión entre la cohesión social que genera una religión y la objetividad de ésta. Cuanto más compartida es una religión, más probable es que sea considerada verdadera y más difícil es que pueda ser rechazada como tal; y a la inversa, cuanto mayor veracidad se le concede a una religión, mayor presencia e influencia social tendrá en los diversos niveles, algo que, a su vez, reforzará su veracidad.

Sin embargo, el escenario que irrumpió con la Reforma protestante supuso la ruptura con esta situación. La escisión producida dentro de la Iglesia de Roma impidió que ninguna de las comunidades formadas

¹⁶ S. BRUCE: *Religion in the modern world: From cathedrals to cults*. Oxford University Press, Oxford 2000, 44-58.

¹⁷ P. BERGER: *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday, London 1990, 32.

(católicos, luteranos, calvinistas...) pudiera hacerse con el monopolio de la verdad y de la legitimidad política y social. Este hecho supuso una transformación en el estatus mismo de la religión en la época moderna. El pluralismo así entendido, frente al que existía durante la Edad Media, conllevó que, al no poder contar ninguna de las religiones con el monopolio de la verdad, todas ellas se tornaran cuestionables. Nadie podía estar seguro de que su religión fuera la verdadera y todos eran conscientes de que igual que practican una religión, podrían creer en cualquier otra, porque ninguna tiene garantías de ser la verdadera. Las religiones pierden así en gran medida su grado de plausibilidad y se hacen menos creíbles¹⁸.

Este nuevo contexto de pluralismo arrojará otras dos consecuencias también muy importantes. En primer lugar, nos encontramos con que la lógica del mercado dominará también la esfera religiosa. La existencia de las diversas Iglesias rivales hace a éstas entrar en una competición similar a la del mercado, plasmada en varios aspectos: por un lado, las religiones tratan de captar no clientes, pero sí fieles. Para ello, tienen que vender su producto (su doctrina), y no pueden hacerlo por la fuerza, dada la tolerancia religiosa, sino por reglas muy similares a las del mercado¹⁹. Como consecuencia de ello, se introduce también la dinámica de las preferencias subjetivas del consumidor en la esfera religiosa. Si las religiones quieren ganar fieles, deberán ofrecer productos acordes con las necesidades de los ciudadanos. Pero sucede que dichas sociedades son bastante homogéneas, como ocurre también en otras esferas como la económica. Por esa razón, finalmente, las religiones deberán también estandarizar el contenido de sus productos.

En segundo lugar, como nadie posee la autoridad para determinar cuál es la religión verdadera, como defendía Locke²⁰, debe ser cada cual mediante su conciencia quien acceda a esa verdad y, por tanto, debe tener libertad para abrazar la religión que desee y abandonar la que practique en un momento dado. Este es el punto esencial: de esta manera, la religión, al perder su monopolio en la sociedad pasa de ser algo que es creído a ser algo que se elige²¹, o lo que es lo mismo: pierde la

¹⁸ C. EBERLE: *Religious conviction in liberal politics*. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 31.

¹⁹ Resulta muy ilustrativo de este nuevo paradigma la generalización en la época de la Reforma de un tema pictórico como era «La pesca de los indecisos» en el que aparecían en un mar embravecido diversas barcas (simbolizando a las diversas Iglesias) rescatando a los indecisos que no sabían a qué nueva fe acogerse.

²⁰ J. LOCKE: “Carta sobre la tolerancia”, en *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Alianza, Madrid 1999, 77.

²¹ P. BERGER: *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, 151-152.

objetividad de ser una realidad más con la que cuentan los individuos en su vida diaria (volviendo a Ortega, una creencia), y pasa a ser un elemento subjetivo, el objeto de una elección particular de las personas, como el resto de productos del mercado. Ahora lo objetivo no es la religión omnipresente de la sociedad, sino la conciencia misma del sujeto²².

El elemento fundamental aquí es que, para autores como Berger o Bruce, la modernidad, con ese nuevo modelo de pluralismo conducente al déficit de credibilidad de las religiones, ha producido una subjetivización de la religión y en un doble sentido: por un lado, la religión se hace subjetiva en tanto que se vuelve objeto de elección por parte de los individuos. Pero, por otro lado, y fundamentalmente, la religión se hace subjetiva en tanto que su realidad se hace menos autoevidente e intersubjetivamente plausible. Como vimos, en una sociedad en la que impera una religión como «manto sagrado», que impregna y da sentido a los distintos aspectos de la vida social, dicha religión será vista como autoevidente por el conjunto de personas de esa sociedad. Pero donde impere un pluralismo de doctrinas como el producido tras la Reforma, ya ninguna será evidente.

Esta diferencia la expresa muy bien Bruce. Dice que cuando la creencia en Dios es compartida en una comunidad, no nos encontramos genuinamente ante una *creencia*, sino ante un *hecho* (o más exactamente, son creencias que denotan hechos). Dios es un elemento más de la realidad compartida en esa sociedad. Donde impera una religión, sus contenidos son objetivos, como decía anteriormente, en el sentido de que hacen referencia a una entidad concreta que forma parte de la realidad compartida por los creyentes. En cambio, en una situación de pluralismo como la descrita, esa evidencia se pierde, porque ya no existe un consenso sobre la realidad que tienen esos conceptos. Así, por ejemplo, el Purgatorio dejará de concebirse como un lugar que existe realmente, pues su existencia se ha vuelto objeto de discordia en la sociedad. Esta discrepancia en torno a las cuestiones religiosas ha hecho que las creencias religiosas dejen de hacer referencia a entidades objetivas y lo harán a realidades meramente mentales. Entonces, el *hecho*

²² Para decirlo sobre un trasfondo teológico, ha triunfado la Reforma con su idea de la relación íntima del hombre con Dios, de modo que se impone un modelo de religión subjetiva, intimista, frente a otra objetiva encarnada en un marco institucional como pudiera ser una iglesia, modelo éste propio del catolicismo. La religión se torna en objeto de elección no tanto porque quede devaluada, sino porque la relación del hombre con Dios cambia y ya no hay un referente externo a la conciencia que diga cuál es la interpretación correcta de la Biblia, sino que es cada cual quien se enfrenta al texto sagrado desde su propia conciencia.

Purgatorio queda transformado en una creencia, es decir, deja de tener un contenido objetivo para trasladarse a la mente del creyente que afirme su existencia. La religión se convierte así en un ámbito de preferencias y no de realidades fácticas²³.

De este modo, se produce una transformación fundamental para el objeto de la presente investigación: los contenidos de las creencias doctrinales dejarán de estar alojados en ese mundo exterior y pasarán a la conciencia del individuo. Esta es la clave. Por ejemplo, hoy ya ningún cristiano entiende por el cielo o el infierno lo mismo que se entendía hace un siglo o quizá menos. Si bien por aquel entonces el infierno aún era concebido como un lugar habitado por seres de color rojo con cola y cuernos y en el que había calderas en las que los malos ardían en su interior por sus pecados, hoy eso ya no lo conciben así ni siquiera los niños. Es más, incluso los teólogos también han subjetivizado en la actualidad esos mismos conceptos. Siglos atrás, Santo Tomás relataba en la *Suma contra los gentiles* cómo sería la naturaleza de los resucitados: así, defendiendo la resurrección en cuerpo y alma, relata cómo el cuerpo de los resucitados sería asexual y carente de necesidades fisiológicas, como el hambre y la sexualidad, cómo unos irán al cielo y otros al infierno, en qué se diferenciarán los cuerpos de los salvados de los condenados, e incluso nos relata cómo será el mundo tras el juicio final²⁴. En este sentido, para Aquino el cielo y el infierno son realidades espaciales, por cuanto que los hombres resucitan para ir a un lugar o al otro. Incluso relata cómo el fuego del infierno puede consumir el cuerpo de los condenados. Siguiendo a Bruce, podemos decir que, efectivamente, las creencias en el cielo y el infierno constituyen más bien unos hechos que unas creencias. Sin embargo, en la actualidad esa concepción ha dado un giro radical. Estas son unas palabras extraídas de una obra del teólogo Luís González Carvajal:

Ante todo, debemos erradicar todas esas descripciones fantásticas y terribles de los calabozos y las uñas de hierro porque, ni que decir tiene, carecen del más mínimo fundamento. Es verdad que el Nuevo Testamento habla del infierno con la imagen del fuego, pero tomarla al pie de la letra es tan absurdo como tomar al pie de la letra la imagen del banquete nupcial que se suele emplear para referirse al Reino de Dios.

En segundo lugar, aclaremos lo más importante: Dios no ha creado el infierno. Todo lo que tiene su origen en Él es bueno: al acabar la creación ‘vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien’ (Gen 1, 31).

²³ S. BRUCE: *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*, 45.

²⁴ T. DE AQUINO: *Suma contra los gentiles*. BAC, Madrid 1968, vol. II, Libro IV, caps. 79-97.

Más aún, Dios no pudo crearlo porque *el infierno es una situación humana*, y por lo tanto no es algo que pueda existir con independencia de que alguien decida colocarse en dicha situación. (...)

Y esto es muy importante. *Si el cielo fuera un lugar*, sería inconcebible que Dios excluyese de él a nadie; pero *si es un estado de amor*, ni siquiera Dios puede introducir en él a quien se niega a amar²⁵.

Fácilmente se desprende de la lectura de este texto que lo que en él se entiende por cielo e infierno no se parece en nada a lo que entendía el Aquinate. El cielo y el infierno, incluso entre los mismos teólogos, no son ya recintos espaciales, sino algo más próximo a un estado mental. La religión pasa de esta manera a alojarse en la conciencia del individuo más que a ocupar un espacio en la realidad objetiva, o en la terminología de Bruce, deja de ser un *hecho* para ser una *creencia*.

Todo ello muestra que se ha producido un tránsito de la cosmología, o mejor, de la ontología, a la psicología. Es en este sentido como el pluralismo moral ha conducido a una subjetivización de los conceptos religiosos y ello tiene unas consecuencias claras en lo que respecta a las creencias religiosas. Ahora éstas tendrán un carácter difuso, vago. Cuando el cielo y el infierno ya no son lugares espaciales, con una realidad establecida de una forma pública por una religión a través de su magisterio, sino que se refieren a estados mentales, su realidad será más difusa. En primer lugar, porque se perderá su entidad intersubjetiva. Si el cielo ya no es algo que *esté ahí*, dejará de ser algo reconocido por todos. Pero sobre todo, si el cielo sólo existe en nuestra mente, la creencia en él será vaga, pues será diferente para cada sujeto. Su realidad dejará de tener una entidad concreta.

La consecuencia lógica será que si la religión se subjetiviza, de esta manera, irremediamente quedará privatizada: por un lado, al no contar con una realidad objetiva, será vista como una preferencia personal que no puede ser impuesta a los demás en el foro público. Por otro lado, en un contexto de pluralismo, cada cual tiene libertad para elegir la religión que desee. Pero de esa manera, se entiende que quien elige una religión lo hace por unas preferencias privadas, de tal forma que otra persona con otra psicología diferente puede encontrar otra religión más aceptable. Así, la elección de religión se basa en preferencias personales, privadas, ajenas a toda corroboración objetiva²⁶. Dicho de otro modo, mientras antiguamente la religión era un factor de cohesión social, ahora lo es de satisfacción personal. Ya no se concibe como un conjunto de normas

²⁵ L. GONZÁLEZ CARVAJAL: *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, 268-69. El subrayado es mío.

²⁶ C. EBERLE: *Religious conviction in liberal politics*, 34.

divinas que deban ser obedecidas por el conjunto de la sociedad, sino como una terapia que hace a los creyentes sentirse mejor²⁷. Pero sobre todo, las teorías de Berger y Bruce ponen sobre la mesa que subjetivizar las creencias religiosas las hace más difusas, de tal forma que pierden mucha de su fuerza motivacional para la práctica, siendo este el tema que deseo abordar a continuación.

4. El alcance de las creencias religiosas

Si partimos del hecho de que las creencias religiosas que alberga cualquier creyente medio en la actualidad son en sí mismas vagas debido a la psicologización de su contenido, nos encontramos ciertamente ante un panorama poco prometedor para afrontar la influencia que puedan tener dichas creencias sobre los comportamientos o actitudes de esa persona en la vida cotidiana y en especial en la esfera pública. Si el contenido de las creencias deja de tener una realidad objetiva, su influencia sobre la vida de los creyentes será también más débil, al no contar ya con el elemento de coerción del que disponía anteriormente. Esto se aprecia muy bien en la idea de pecado. Cuando por el cielo y el infierno se entienden lugares espaciales, su presión sobre la vida de los creyentes es inmensa. Las personas sentirán un mayor respeto y se creerán más ligadas a los mandatos de su religión. El pecado será percibido como una ofensa real a la divinidad que acarreará castigos reales en el infierno, que es también un lugar con una existencia física. En cambio, cuando el cielo y el infierno se psicologizan, los mandamientos religiosos, así como las ofensas a los mismos, perderán todo valor objetivo y quedarán difuminados. No practicar la religión o violar los mandamientos religiosos dejan de suponer un castigo real. Por ese motivo, del mismo modo que las gentes dejan de creer en el infierno como un lugar espacial, dejarán también de temer la ofensa a la divinidad; esto dejará de ser algo verdaderamente importante para sus vidas. Por tanto, el creyente relativizará buena parte de sus creencias religiosas. Esto nos explica por qué hoy muchos católicos, para escándalo de la jerarquía, practican el sacramento de la comunión sin antes recibir el de la penitencia. Esto se debe a que los católicos ya no perciben como pecado el comulgar sin antes confesarse, pues no esperan recibir un castigo real en una vida futura por hacerlo.

Y si esto ocurre con la práctica de la religión, con mucho mayor motivo sucederá respecto de la influencia de sus creencias religiosas en

²⁷ S. BRUCE: *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*, 145.

otros aspectos de su vida. Si una persona no se siente culpable por no atender a los cultos sagrados, es fácil entender que menos aún se sienta culpable por llevar a cabo prácticas o por tener creencias relativas a otros ámbitos que no concuerden con los posicionamientos éticos de su religión expresados por las jerarquías. Hay personas religiosas que están a favor del aborto, aunque sea en determinados supuestos, o hay creyentes que se muestran partidarios de la eutanasia. Este es el punto clave al que quería llegar y que retomo del comienzo de este trabajo.

Frente a lo que usualmente se piensa, la influencia de las convicciones religiosas en la vida de las personas no debe evaluarse meramente a la luz del grado real de compromiso del creyente con determinadas doctrinas. En mi opinión, en prácticamente ningún caso el compromiso sería pleno y cerrado. Por ejemplo, aquellos que creen que la Biblia es infalible (pues Dios no podría incluir falsedades en su mensaje revelado) y que apuestan por su interpretación literal, no comulgan con todos los relatos que allí aparecen. Así, mientras hay muchas personas que se suman al Creacionismo, al ser esta la teoría defendida en ese texto, difícilmente pueden defender además el geocentrismo, a pesar de ser también una teoría que aparece en la Biblia (Gn 1, 14), ni tampoco realizan los mandamientos evangélicos de poner la otra mejilla al recibir una ofensa o de llevar una vida en pobreza (Mt 5, 39; 19, 21). Dicho de otra forma, incluso las personas que defienden la literalidad de la Biblia, compaginan esa creencia con el geocentrismo o con el rechazo a una moral abnegada. En este sentido, el nivel de adhesión o compromiso de los creyentes con sus creencias religiosas sería relativo a cada persona. Tal compromiso estará siempre mediado por la vaguedad que caracteriza a esas creencias religiosas y que se da incluso entre los más devotos, como acabamos de ver.

Pero el hecho de que las creencias religiosas puedan influir en la vida de los creyentes no es algo que dependa únicamente de los individuos, sino que estará sujeto también a diversos factores e influencias sociales relativos al contexto social que rodee a la persona. Es obvio que un marco cerrado a las influencias externas permitirá una mayor cohesión del grupo y que las creencias religiosas mantengan una mayor relevancia en la vida del creyente. El caso de los amish es el más representativo a este respecto. Sin embargo, cuando los individuos conviven en un contexto de pluralismo y secularidad como el señalado por Bruce o Berger, el proceso de psicologización y privatización de las creencias será más acusado. Ello es así ya que, como dije anteriormente, cuando existe una sola religión, como sucede entre los amish, se neutralizan otras influencias sociales en la vida de los sujetos y las mismas creencias religiosas tendrán una realidad objetiva y una gran efectividad práctica.

Sin embargo, en un contexto de pluralismo, las creencias se psicologizan y las influencias sociales son mayores.

El proceso de psicologización presentado por estos sociólogos pone de manifiesto un punto esencial en nuestra investigación, lo que podríamos llamar el *alcance* de las creencias religiosas: una persona puede querer vivir de acuerdo a sus convicciones, pero eso no significa que vaya a seguir ciegamente los dictados de una religión (o de su jerarquía). Ello es así porque el proceso secularizador ha hecho que los distintos ámbitos de la sociedad queden liberados del dominio de las religiones. Al psicologizar los contenidos de las creencias, una persona no registrará todos los aspectos de su vida por sus creencias religiosas y se mostrará más receptiva a las influencias sociales.

De esta manera, las creencias religiosas tendrán un menor alcance en la vida de los creyentes que en épocas pasadas; y también el modo en que influyan en sus vidas será más vago. Las creencias de las personas sobre distintos asuntos, como el aborto o la eutanasia no se verán determinadas por sus creencias religiosas, sino por otras influencias sociales, como corrientes de opinión laicistas, por ejemplo. Ello es así en primer lugar, porque las creencias religiosas quedan psicologizadas y en consecuencia se retraen y pierden influencia en la vida del creyente, ocupando ese lugar otros factores como las influencias sociales. Así por ejemplo, el creyente católico, en asuntos como sus relaciones afectivas, puede ya no guiarse por el magisterio de la Iglesia, sino por sus sentimientos pasionales, y por ese motivo acepta divorciarse. Él sabe que como católico el divorcio no es admisible, pero eso a él no le importa, porque su vida de pareja se rige por otros parámetros distintos de la doctrina católica. Por esa razón tampoco se produce en él una crisis de identidad, dado que sus creencias religiosas han quedado replegadas a otros ámbitos y no tienen fuerza suficiente para dirigir su vida sentimental.

Sin duda, el enfoque de la psicologización supone dar un giro al planteamiento desarrollado por otros autores, como Alvin Plantiga²⁸ o Nicholas Wolterstorff²⁹. Para ellos, las personas religiosas rigen su vida por unas convicciones religiosas. Así entienden que en la persona creyente las creencias religiosas son unas *creencias básicas* o *inmediatas* que no dependen de otras diferentes, sino que incluso desde ellas se pueden erigir otras distintas, como las morales o políticas. De ahí que para estos

²⁸ A. PLANTIGA: "Is belief in God properly basic?", *Noûs*, vol. 15 (1981), 41-51.

²⁹ N. WOLTERSTORFF, "Reformed epistemology", en D. Z. Philipps y T. Tessin (eds.), *Philosophy of religion in the twenty-first century*. Palgrave, Basingstoke 2001, 39-63.

autores el creyente pueda ordenar el conjunto de su vida de una forma coherente con sus convicciones.

Sin embargo, como podemos observar, no sucede que las diferentes creencias morales estén interrelacionadas sobre la base de las religiosas, sino que, al contrario, las creencias religiosas son influidas desde fuera por otro tipo de creencias, como las políticas o sociales, que escapan a su control. Este hecho arroja dos consecuencias fundamentales: por un lado, que las creencias de tipo religioso pierden su entidad de creencias básicas; y en segundo lugar, y derivado de lo anterior, ahora las convicciones religiosas tendrán una menor influencia en la vida del creyente. Esta será una consecuencia directa del proceso secularizador. Al igual que la secularización provoca una pérdida de influencia de las instituciones religiosas sobre el conjunto de la sociedad, también hace que, de un modo análogo, las creencias religiosas pierdan influencia sobre la vida de los sujetos, quedando desplazadas por otras diferentes.

De este modo, contra lo que usualmente se piensa, lo que lleva a alguien a defender una medida política no son en realidad sus creencias religiosas, sino otras heredadas en su contexto social, a las que puede añadir las de tipo religioso. Como dice Jeff Spinner, la razón de que muchos creyentes se opongan a la homosexualidad no son tanto sus creencias religiosas, sino el hecho de que ese ha sido un comportamiento tradicionalmente considerado tabú en nuestras sociedades y que las tradiciones religiosas incorporaron³⁰. Así, no siempre son las creencias religiosas las que están a la base del comportamiento de los creyentes, sino que en ocasiones tal comportamiento se rige por otros factores sociales y que además serán apoyados por sus creencias religiosas. Pero es que incluso dichas influencias sociales llevan a las personas a comportarse de manera diferente a los dictados de sus religiones. Mientras ciertas religiones ordenan el perdón a los enemigos, sus fieles mantienen enemistades irreconciliables con sus semejantes. Ello es así porque las personas no guían sus creencias por el seguimiento de unas doctrinas religiosas, sino que se dejan influir fácilmente por el contexto social en que viven, el cual moldea su forma de concebir su misma religiosidad.

Por ese motivo, la relación entre las creencias religiosas y la ética no debe analizarse desde el punto de vista de las doctrinas de cada Iglesia, sino más bien desde la perspectiva particular de los creyentes, tomando como base todas las influencias de las que son objeto. No tiene sentido

³⁰ J. SPINNER-HALEV: *Surviving diversity. Religion and democratic citizenship*. The Johns Hopkins University Press, London 2000, 147-9; cfr. R. LOVIN: "Perry, naturalism and religion in public", *Tulane Law Review*, vol. 63 (1989), 1535.

decir «los musulmanes están a favor de X porque el Corán dice tal cosa» o «este político votará en contra de Y porque es católico». Como vemos, esto en realidad no es así, pues una cosa es lo que diga una jerarquía o lo que contenga un texto sagrado y otra distinta es cómo eso lo interprete cada creyente. Es éste el nivel en el que hemos de movernos, el de las creencias particulares de las personas, y no el de las doctrinas, para comprender el comportamiento de los creyentes.

Es más, incluso podríamos hilar más fino y preguntarnos qué debe opinar un creyente sobre ciertos temas morales. En el caso de un católico, la respuesta podría ser, o bien «lo que diga la Biblia» o bien «lo que dicte el Papa». No obstante, en este segundo caso, un católico podría violar su deber de obediencia al Papa y, mediante el uso de su razón y por influencias sociales, pensar que aquello que piensa su jerarquía no se ajusta a lo dicho en la Biblia, por lo que podría discrepar de una doctrina concreta (pues el creyente no sigue ciegamente los dictados de una religión)³¹. Pero es que incluso si acudimos a la Biblia, tampoco hay consenso entre los cristianos sobre lo que en ella se ordena. Así para unos el mandamiento del Decálogo de «No matarás» significa «no asesinarás», mientras para algunas comunidades protestantes exige un modo de vida pacifista y antibelicista. Y si esto ocurre con lo que ordena la Biblia, cuánto más no ocurrirá con todo aquello que no se contempla en el texto sagrado, como la eutanasia o la experimentación con embriones. En todos estos casos existe desacuerdo, por un lado, porque la interiorización que se hace de los mandamientos religiosos queda mediada por el contexto social y la psicología particular del creyente, pero por otro, porque incluso los mandamientos religiosos pueden resultar vagos al no abarcar todos los temas morales, como es comprensible, dado el continuo cambio social, que en nuestra época ha devenido vertiginoso. De ahí que los creyentes de una misma religión puedan llevar a cabo éticas distintas y que la pregunta por qué debe opinar un creyente sobre el tema moral concreto no tenga mucho sentido, pues las respuestas serán siempre diversas. Por todo ello, podemos entender que en el actual contexto de pluralismo el colectivo de los creyentes será heterogéneo dentro de un mismo credo, pues las distintas personas entenderán sus compromisos religiosos de diversas maneras, sin renunciar por ello a reconocer la importancia de los mismos para sus vidas.

³¹ Es más, esa discrepancia con la doctrina de la Iglesia no le hará sentirse menos católico que los fieles que aceptan la doctrina respectiva sobre el asunto.

Conclusión

El examen realizado a lo largo de este trabajo ha pretendido arrojar luz sobre la relación que existe entre las convicciones religiosas de las personas y los comportamientos de los creyentes que pueden chocar con las doctrinas que profesan. Aunque en ciertos casos puede parecer que se produce una contradicción entre las creencias religiosas de las personas y su comportamiento, en realidad dicha impresión es fruto de una comprensión errónea de la psicología del creyente.

Como he mostrado, debe establecerse una radical distinción entre el nivel de las doctrinas establecidas por las religiones e Iglesias en su magisterio y aquel que se refiere a las convicciones de los creyentes. Ello es así porque la relación entre ambas esferas es más difusa de lo que habitualmente se piensa. Por un lado, porque ni siquiera los credos son monolíticos. Una mirada atrás a la historia de las religiones nos muestra que los artículos de fe resultan mudables e incluso confusos a lo largo del tiempo. Por otro, y fundamentalmente, porque la religiosidad de los creyentes debe evaluarse en función del carácter de sus propias creencias y nunca desde el nivel doctrinal de su Iglesia, frente a lo que habitualmente se hace. Sólo el análisis de las creencias religiosas del individuo con independencia del magisterio de su religión puede explicarnos tanto las convicciones reales del creyente como la incidencia que puede tener su pertenencia a su Iglesia para dar cuenta de su comportamiento.

De acuerdo al estudio realizado, tanto la manera en que el creyente interpreta su fe como el modo en que sus creencias doctrinales influyen en sus creencias éticas quedan siempre mediados por el contexto social y la psicología particular del fiel. Cuando en una sociedad existe sólo una religión que ejerce como «manto sagrado» y como base de cohesión social, las creencias de los sujetos son más homogéneas, ya que cuentan con una mayor objetividad, en el sentido señalado. Pero en un contexto de pluralismo, donde las distintas esferas de la sociedad se han emancipado del control de una religión, las creencias religiosas sufrirán un proceso de psicologización, perdiendo así su evidencia de antaño. De esta manera, la influencia que poseen las religiones sobre las creencias de sus fieles quedará relativizada. Con ello pasará a primar la heterogeneidad de planteamientos entre los creyentes.

Pero esta menor influencia del credo sobre los fieles no significa que la religiosidad de los individuos se relaje. La clave está en que en nuestros días ese compromiso se ha transformado debido a la menor claridad con que cuentan las creencias religiosas. Una menor claridad de las creencias redundará en una mayor heterogeneidad de planteamientos, ya que

factores como la psicología del creyente juegan un mayor papel en la asimilación de los credos. Así, alguien puede sentirse comprometido con la fe cristiana a la vez que decide divorciarse; o en cuestiones relativas al foro público, dos personas pueden sentirse cristianas y votar en referéndum una por la legalización de la pena de muerte y la otra en contra, considerando ambas sus creencias religiosas. No sucede que una sea creyente y la otra no, o que una lo sea más que la otra, sino que cada una entiende de manera diferente sus compromisos religiosos y la influencia de estos en su vida, porque existen otros factores en juego que tienen una mayor relevancia en la toma de posicionamientos. No sería, por tanto, incompatible la tesis de la psicologización de las creencias religiosas con la visión de los creyentes como personas comprometidas con sus convicciones.

Como conclusión podemos decir que la psicologización de las creencias religiosas se ha llevado consigo, no sólo la cosmología, sino también la ética. Del mismo modo que la cosmología se convirtió en psicología, la ética también ha perdido su objetividad. Si hace unas décadas el rechazo a la eutanasia o al aborto podía tener entre los creyentes un refrendo unánime, hoy ya no lo tiene, igual que la creencia en el geocentrismo lo tenía hace quinientos años mientras hoy carece de él. Pero afortunadamente esto también sucede en la dirección contraria: de la misma forma que hace tres siglos en las sociedades cristianas se legitimaba la esclavitud o hasta hace sólo unas décadas la segregación racial, hoy ambas son condenadas, y ello se hace sobre esas mismas convicciones religiosas. Por tanto, tener unas creencias religiosas no supone desarrollar una ética concreta, ya que el compromiso de los creyentes con su fe queda mediado por su propia asimilación subjetiva de dichos compromisos y por las influencias sociales que varían con el contexto histórico. Sólo así podemos explicar que haya creyentes de una misma religión que mantienen diferentes posturas respecto de las cuestiones políticas y sociales.

<p>Sumario: Introducción; 1. La fe: fuente de creencias religiosas; 2. Dogmas religiosos y creencias; 3. La privatización de las creencias religiosas; 4. El alcance de las creencias religiosas; Conclusión.</p>
--