

¿Sigue siendo útil la fe cristiana?

Lluís Oviedo Torró

Puede sorprender a muchos que se plantee la cuestión de la fe religiosa en nuestro tiempo en clave de utilidad, y no, por ejemplo, de verdad, de sentido o de valor ético.

Resulta seguramente bastante minimalista reducir la fe a una cuestión práctica, y se distorsiona la experiencia del creyente cuando preguntamos si contribuye a su bien o al de su entorno. La tendencia actual a presentar la fe cristiana desde una perspectiva estética – lo hermoso de creer y de los contenidos de la fe – estaría quizás más en sintonía con la sensibilidad actual¹.

¹ Como hace por ejemplo el conocido sociólogo católico americano Andrew Greeley, *The Catholic Imagination*, Univ. of California Pr., Berkeley, London 2000.

Abordar lo religioso desde el criterio de utilidad constituye todo un síntoma cultural. Al desmoronarse los planteamientos metafísicos y desdibujarse el problema de la verdad en el ambiente postmoderno, la vía pragmática se vuelve uno de los pocos accesos aún transitables a la experiencia religiosa. El modo más correcto de formular la cuestión no es si es verdad que existe un Dios que nos ama y ha mandado a su Hijo para redimirnos, sino: ¿nos conviene o no seguir creyendo o confesando una fe codificada hace casi dos mil años, resultado de unos eventos históricos que parecen cada vez más fortuitos?

Muchos tenemos la impresión de que ya ha pasado la gran época de

los debates entre ateos y creyentes. Hace algunas décadas se confrontaban abiertamente los que negaban y los que afirmaban la existencia de un Dios bondadoso que se ha revelado en Jesús de Nazaret. Se trataba de una cuestión de «verdad»: ¿es o no cierto que existe un Dios que nos puede salvar? Todavía hoy se escriben libros sobre

*abordar lo religioso desde el
criterio de utilidad
constituye todo un síntoma
cultural. Al desmoronarse
los planteamientos
metafísicos en el ambiente
postmoderno, la vía
pragmática se vuelve uno de
los pocos accesos aún
transitables a la experiencia
religiosa*

esos argumentos, sobre todo en el campo de la filosofía de la religión angloamericana, pero se ha perdido el *pathos* característico de las décadas pasadas, cuando se trazaban líneas de defensa apologéticas, y se asumían posiciones comprometidas y radicales en la confrontación leal entre un bando y otro.

Lo máximo que aspiramos ahora en un terreno cultural dominado

por el relativismo y el utilitarismo es a que se reconozca al menos una cierta «utilidad» a la fe, y que ésta pueda encontrar un espacio socio-cultural no dominado por la sospecha y el rechazo. Dejamos para más tarde el tema de si los creyentes pueden conformarse con ese minimalismo, o si más bien hay que recuperar la ambición de la verdad, la fe militante y esencial que no se mide por su función respecto de ciertos valores y objetivos ampliamente compartidos. Seguramente no es el grado de consenso social la medida de la fe profesada. De todos modos éste es otro tema, que deberá ser replanteado a su tiempo. Ahora conviene concentrarse en la pregunta inicial.

Hay algunos motivos que hacen pensar que la pregunta sea bastante pertinente, en especial en ciertos ambientes. Por un lado, se suscitan con cierta frecuencia dudas al respecto; ya no en torno a la utilidad, sino incluso a la conveniencia y la oportunidad de una forma religiosa, como el cristianismo, y de su configuración social —la Iglesia— que despierta sospechas de promover efectos no deseados en amplias capas de la población. No es un hecho nuevo: los ataques al cristianismo en el ambiente ilustrado y en el siglo XIX recurrieron a menudo a la crítica de las formas religiosas que provo-

caban un perjuicio a la conciencia personal y a la organización social. En el ambiente del anticlericalismo que se fraguó en toda Europa durante las «guerras culturales» abundó este tipo de ataque. Según aquellas voces, que hoy se vuelven a escuchar, no es que la fe cristiana –y en particular el catolicismo– sea poco útil, es que es perjudicial para los intereses del progreso social de una sociedad moderna y libre.

Por otro lado está madurando en los últimos años una línea de estudios en los que el acceso a la cuestión religiosa se plantea abiertamente en clave de utilidad. Son más frecuentes en Norteamérica, pero despiertan interés en otras partes. Tales estudios proceden en varias direcciones; algunos ejemplos son: el papel que todavía juega la religión como elemento de integración social, o bien, las distintas manifestaciones de la «función social de la religión»; las ventajas del llamado «capital espiritual»; las dinámicas del *religious coping* (capacidad de la religión de afrontar crisis personales); y la religión como factor de crecimiento humano. Mi impresión es que la investigación se orienta actualmente más en las tres últimas direcciones, es decir, en torno a la realidad personal y al papel que juega lo religioso en la vida y en las relaciones singulares.

En todo caso, el tema de la utilidad de la fe no es sólo una cuestión que se dirime en los foros de la razón secular o de las ciencias objetivas, sino que también es algo que se discute en el campo teológico y eclesial desde hace siglos y ha dado origen a distintas corrientes e interpretaciones. Ante todo advierto que la cuestión no está ni mucho menos cerrada y que se haría bien en dejar entre paréntesis las ideas previas que nos hayamos hecho al respecto, para poder profundizar mejor en el asunto.

Me propongo ofrecer en estas páginas una presentación dialéctica del tema, como acostumbraban los escolásticos medievales: primero, un repaso de los argumentos más comunes que se aducen contra la utilidad de la religión, o más en concreto, del cristianismo; en segundo lugar, la exposición de las razones a favor de la utilidad de la fe, ante todo en un sentido previo: que sea útil o conveniente plantear dicha utilidad; y tercero, la síntesis en la que se responda a las objeciones iniciales y se muestran algunas posibles vías a transitar.

Contra la utilidad de la fe cristiana

Un primer paso antes de entrar en el meollo del tema reclama la con-

sideración teológica. De hecho es en ese contexto donde surgen las primeras dudas e incluso una abierta resistencia. Son muchos los que afirman que plantear el acceso a la fe cristiana desde la perspectiva de la utilidad demuestra no haber entendido en absoluto dicha fe. Quien sigue esa vía se vuelve incapaz de entender su significado, que no puede medirse en términos de «utilidad», sino de gratuidad.

Algunos han llevado al extremo este argumento, que conoce un sinfín de versiones. Una de las más recientes es la que plantea una especie de «inconmensurabilidad» entre dos formas de conocer y de sentir: la del mundo, que se guía por la razón útil y el interés, y la del amor y la fe, que se guían por el don y la gratuidad. El filósofo cristiano francés Jean Luc Marion ha planteado en los últimos años –entre otros muchos– esa línea radical y de resistencia a la razón que fagocita toda experiencia, incluso las más sublimes o las que tienen sentido sólo por sí mismas, y no en función de otros valores. Para Marion el amor erótico es uno de los casos más claros a ese respecto. La analogía con la experiencia religiosa se deduce sin dificultad².

² J.L. Marion, *Le phénomène érotique: six méditations*, Bernard Grasset, Paris 2003.

Esta misma línea ha estado presente en la Iglesia al menos desde el gran siglo de la mística española, cuando la radicalización de la experiencia espiritual proclamaba su máxima gratuidad y desinterés³. Después creció y se volvió más explícita en los autores del quietismo, en los siglos XVII y XVIII (Molinos y Fenelon). Tras la condena de esos excesos, vuelve a emerger en nuevas ediciones románticas y contemporáneas de exaltación de la experiencia de fe en clave de «amor puro» y desinteresado, que resiste a toda funcionalización y a toda reducción a otros intereses que no sean el mismo encuentro con el Dios del amor.

Para la teología de la fe gratuita, la cuestión de la utilidad social o personal está mal planteada, no interesa en absoluto y no puede representar nunca una línea apologética: en la medida que los creyentes se defienden aduciendo la múltiple utilidad de la fe, en esa misma medida desvirtúan el sentido de lo que afirman creer. Esa fe útil ya tiene poco que ver con la fe verdadera. A lo que hay que invitar es a la conversión, y entonces,

³ No olvidemos que esa línea puede remontarse a mucho antes, por ejemplo a la distinción agustiniana entre «amor útil» y «amor fruí» o de fruición: Augustinus, *De doctrina christiana*, CCL CCCII, n. 34-37.

una vez convertida, la persona no necesitará plantearse la cuestión de si es útil la fe, sino, en todo caso, si es útil la vida que lleva, si son útiles los valores que seguía o si es útil su actividad y su mundo de relaciones, todo en función del papel esencial que ahora juega la fe en su vida.

De todos modos la cuestión de la utilidad de la fe no se resuelve en el nivel teológico, ni en la experiencia espiritual, sino que refleja de forma más inmediata y cruda una acusación muy presente tanto en los media y en la cultura popular, como en las opiniones de los intelectuales y de los científicos. En general, las dudas se formulan en torno a varios núcleos:

El primero y más radical sigue siendo el mismo que se expuso ya durante el iluminismo: si la fe religiosa no es más bien un elemento que distorsiona la realidad, funda una conciencia alienada, y que en el extremo fanatiza y provoca intolerancia y violencia. Desde los parámetros de una «sociedad abierta» la fe religiosa puede representar un peligro de clausura.

Desde el punto de vista de algunos científicos, se repite en los últimos años un argumento tradicional: la fe cristiana entorpece un conoci-

miento más preciso y útil de la realidad, al proveer imágenes y representaciones del mundo que impiden la ilustración científica y una formación más objetiva, con menos prejuicios y, en definitiva, más sana para todos. Las tensiones en los últimos años en torno al creacionismo y al evolucionismo en

*ya San Agustín propuso
como título de uno de sus
pequeños tratados
apologéticos el de
«La utilidad de creer»*

Norteamérica son un ejemplo elocuente que ha desencadenado las críticas de muchos científicos contra una forma religiosa «enemiga de la verdad».

Otra línea de revisión surge en el ambiente psicológico y terapéutico. Desde esta perspectiva se denuncia el carácter desestabilizante, ilusorio e incluso neurotizante de las creencias y prácticas religiosas. El problema en este caso no es cognitivo, sino de «sanidad mental» de un sistema doctrinal que provoca a menudo complejos de culpa, represiones, formas de inhibición, complejos y experiencias de sufrimiento nada positivos para un sano desarrollo humano. En to-

do caso, el balance entre beneficios y perjuicios de la religión, al nivel psicológico, sería negativo.

De todos modos, las líneas de crítica más duras se ceban no tanto con la fe personal –debido también a un ambiente más tolerante– sino con las instituciones que configura dicha fe religiosa: las Iglesias. Desde un punto de vista empírico, la Iglesia católica es considerada en

la fe religiosa procura a los sujetos un tipo específico de capital, constituye un «activo» para quien la posee, como cualquier otra forma de «capital»

España, sobre todo por los jóvenes, una de las realidades sociales menos prestigiosas, si nos atenemos a los recientes sondeos. Los ataques a la Iglesia por parte de los medios son tan habituales que ya dejan de constituir una verdadera noticia; la «noticia» sería que se hablara bien de la Iglesia. Se atribuye a esa institución todo tipo de abusos y de comportamientos negativos en el pasado y en el presente. Este tipo de crítica implica, se quiera o no, a la forma religiosa que promueve la existencia de una Iglesia institucional: cuando se ataca a la Iglesia ca-

tólica, en última instancia se está planteando la inutilidad de una fe que exige para su subsistencia una institución de ese tipo.

Las cuatro objeciones hasta ahora planteadas hacen pensar que no se da una «actitud neutral» ante la fe cristiana y su utilidad: o se está a favor, y se la reconoce, o se está en contra y se denuncia el efecto dañino de su extensión. Parece entonces casi imposible una consideración de la fe en términos de indiferencia. Sin embargo, se extiende cada vez más una visión indiferente o desengañada respecto de la utilidad de la religión, lejos de los planteamientos militantes o de la radicalización anti-ecclesial. En el ambiente actual muchos piensan que no puede verificarse la utilidad de la fe; o no interesa si llega a ser útil, pues lo será sólo en casos aislados, para grupos extraños que no tienen relevancia, o en momentos puntuales, sin proyección en la vida corriente. La religión simplemente deja de interesar, y no podemos pronunciarnos sobre su utilidad, pues es una cuestión que sobrepasa con mucho la capacidad de análisis científico o la posibilidad de extraer resultados convincentes, pues pertenece al foro interno, a la infinita pluralidad de mundos posibles o a la realidad de lo esotérico, donde es mejor no acceder.

A favor de la utilidad de la fe

Hasta ahora sólo se ha descrito una parte de la historia, y conviene tener en cuenta los argumentos de la otra parte si queremos tener un cuadro de conjunto.

En primer lugar, el cristianismo no es una religión mística, sino salvífica, lo que significa que se anuncia como una posibilidad de superar el mal e incluso la muerte: al creer en Cristo se realiza una opción eficaz para alcanzar una vida plena. Ya San Agustín propuso como título de uno de sus pequeños tratados apologeticos el de «La utilidad de creer»⁴, seguramente en un contexto en el que dicha expresión no se había vuelto tan problemática como lo ha sido en la modernidad.

Un cristianismo que haga abstracción de los resultados que promete, o de las expectativas que puede nutrir, resulta descarnado y demasiado exigente como para suscitar interés. Varios pasajes de los evangelios insisten sobre el valor precioso de lo que ofrece el anuncio de Jesús, algo por lo que merece la pena sacrificar muchas otras cosas. A menudo su predicación se plantea en términos de utilidad: sobre todo para alcanzar el

perdón y la misericordia divina. Conviene aceptar el mensaje del Reino puesto que es eficaz, da fruto y cambia para mejor las condiciones reales de vida. La clave es que Dios nos asegura una liberación de todo lo que hace desdichadas a las personas, abatiendo las barreras que impiden una relación de confianza con Él.

Personalmente no me gusta demasiado argumentar con los textos bíblicos y de la tradición cristiana. Ya he dicho en otras ocasiones que el abuso de la Biblia ha permitido justificar cualquier tipo de posición ideológica. Lo que cuenta es en qué medida conviene recuperar un sentido de la fe en clave de utilidad, en contra de los planteamientos más idealizados, pero poco efectivos, que han predominado en los últimos tiempos. No es fácil responder a la cuestión, que hace reentrar el criterio pragmático en una especie de círculo vicioso: sólo a partir de los resultados podremos deducir si conviene asumir un planteamiento más práctico y utilitarista de la fe. No tengo respuesta para esta cuestión especulativa. Creo que en este caso deberíamos confiar más en la intuición o en la guía de la prueba y el error.

Lo que sí está absolutamente claro es que la cuestión de la utilidad de

⁴ Augustinus, *De utilitate credendi ad Honoratum, liber unus*, PL 42, 65-92 (año 391).

la religión no se plantea hoy tanto como un tema teórico, sino como un problema de carácter empírico, sobre el que se está trabajando con bastante intensidad. Independientemente de que nos convenga o menos, o de los posibles abusos que se puedan producir, el hecho es que contamos ya con bastantes investigaciones que giran en torno a dicho criterio, y están en marcha muchas otras, gracias a las inversiones que se están inyectando en dicho campo por parte de algunas fundaciones; seguramente la más implicada es la *Templeton Foundation*.

Fundamentalmente hay que referirse a tres líneas de investigación: la religión y el capital espiritual; la religión como promotora del crecimiento personal; y la religión como recurso contra las crisis y las grandes dificultades de la vida. Dejamos por ahora de lado la otra línea de investigación sobre la utilidad de la religión que ha dominado su estudio durante cierto tiempo: la llamada «función social de la religión». Ya dediqué años atrás un estudio a ese tema en las páginas de esta misma revista, y a él me remito para quien desee ampliar su información⁵.

⁵ Ll. Oviedo, «El debate en torno a la función social de la religión», *Razón y fe*, 1119 (1992) 25-37. Ciertamente el tema precisa

a) *Capital espiritual*

En primer lugar, la fe religiosa es útil porque procura a los sujetos un tipo específico de capital, conocido como «espiritual» o «religioso». Tiene un carácter simbólico o intangible, pero, de todos modos, constituye un «activo» para quien lo posee, como cualquier otra forma de «capital». Algunas definiciones pueden ayudar a clarificar la idea:

«una sub-especie del capital social, referida al poder, influencia, conocimiento y disposiciones creadas por la participación en una tradición religiosa particular»⁶;

«las habilidades y experiencias específicas de la propia religión, que incluyen el conocimiento religioso, la familiaridad con el ritual eclesial

una renovada atención, pues en los últimos años han entrado en juego dos modelos teóricos que replantean en profundidad la cuestión de la «función social de la religión»: la aplicación de estudios biológicos desde el criterio evolucionista; y el desarrollo del modelo económico de la «opción racional» a los estudios sobre la religión.

⁶ P.L. Berger - R.W. Hefner, «Spiritual Capital in Comparative Perspective», artículo preparado para la página web de Metanexus:http://www.metanexus.net/spiritual_capital/research_articles.asp abierta 7 Nov. 2005.

y la doctrina, así como la amistad con otros fieles»⁷;

«el capital religioso consiste en el grado de maestría de, y vinculación a una cultura religiosa particular»⁸.

Como puede observarse, las definiciones están en línea con otras dos formas de capital: el humano (o habilidades que cada uno posee) y el social (o relaciones y personas con las que alguien puede contar). Ambas formas representan claramente «ventajas»: no cabe duda que el incremento de habilidades personales o de relaciones sociales contribuye a obtener una mejor posición en distintas esferas de la vida. La cuestión en torno al «capital espiritual» es hasta qué punto dicha «habilidad» en el manejo de recursos religiosos, así como el grado de adhesión emocional a los mismos, representa una ventaja más allá de los límites de la institución religiosa de pertenencia, donde los beneficios son evidentes. De hecho, sin un cierto conocimiento práctico de los códigos típi-

cos de una forma religiosa, la participación en la misma queda muy mermada, y por consiguiente, se recortan las posibilidades de beneficiarse de buena parte de los recursos que puede ofrecer una Iglesia.

Este planteamiento resulta tautológico, y puede parecer banal. Se ha intentado en la historia moderna ir más allá de esos límites internos, para identificar las ventajas más amplias que ofrece el capital

*se observa de forma empírica
el efecto positivo de la fe
cristiana en ámbitos de la
vida personal e inter-personal*

religioso. Ya Tocqueville reconocía una cierta relación entre el impulso religioso y la vitalidad social y económica en la América que él visitó en el siglo XIX. También es demasiado conocida la tesis de Max Weber sobre la influencia de la mentalidad religiosa puritana y rigo-rista en el desarrollo del capitalismo. Más allá, otros autores apuntan a consecuencias menores, en el nivel personal y de relaciones, pero que siguen teniendo su importancia. Por ejemplo, la capacidad que provee ese capital de seleccionar modelos de vida, de discernir las opciones vitales y de orientar el mundo de las relaciones persona-

⁷ L. Iannaccone, «Religious Practice: A Human Capital Approach», *Journal For the Scientific Study of Religion*, 29 (1990) pp. 297-314.

⁸ R. Stark - R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Univ. of California Pr., Berkeley, London 2000, p. 120.

les. Se puede sospechar justamente que tal pre-orientación condiciona negativamente la posibilidad de una mayor apertura en las relaciones o una mayor libertad de opciones. Sin embargo parece poco realista un juicio semejante si se pierde de vista que toda racionalidad está vinculada a varios factores, y nunca es «pura» y que la «decisión racional» tiene que hacer las cuentas con la exigencia de «amortiguadores del riesgo de errar». A este propósito, es sabida la queja del sociólogo inglés Anthony Giddens en torno a la dificultad de establecer un balance entre la amplia libertad de elección que gozamos actualmente, y un mínimo marco de seguridad que garantice la conveniencia de determinadas opciones⁹.

El argumento puede ser desarrollado de forma más clara. El «capital espiritual» se acumula en una forma de «divisa» particular, no en una «maxi-divisa» que vale para todo mercado, es decir: no se puede especializar al mismo tiempo en el campo cristiano, budista, judío, musulmán, animista y new-age. El «capital» vale sólo para una determinada tradición, dentro de un «mercado simbólico» delimitado: el cristiano católico, por ejem-

plo. Por ahora no contamos con una forma «ecuménica» de capital que pueda intercambiarse fácilmente de una religión a otra, sino que está vinculado a un mercado específico y exclusivo¹⁰. Su posesión identifica una cierta capacidad para hacer las cuentas con el propio mundo, la vida, la familia y las relaciones; todo ese mundo se sitúa bajo una luz particular que facilita su comprensión de forma diferenciada respecto de otros contextos. La familiaridad que se tiene con las ideas religiosas de una determinada tradición ayuda a enmarcar y focalizar las decisiones que se toman en cada ámbito de la vida. Esta condición evita que la racionalidad gire alrededor de criterios muy difuminados, sin contornos precisos, lo que la volvería demasiado insegura, sino que se mueve dentro de un espacio regulado por criterios e ideas más precisos.

La perspectiva apenas apuntada puede volverse antipática para quien asume que lo ideal es mantener la máxima apertura y flexibilidad. En tal caso se ignoran las ci-

⁹ A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Oxford 1991.

¹⁰ Una excepción serían las expresiones muy difuminadas de «espiritualidad genérica», en el sentido que apuntan algunos contemporáneos, y que proveería una habilidad para participar en cualquier tradición religiosa; por ahora estoy convencido de que se trata sólo de una quimera.

tadas advertencias de Giddens, a las que habría que añadir las no menos notorias de Ulrich Beck sobre el precio en incremento de riesgo que supone un ideal tan poco realista¹¹. El capital espiritual manifiesta su principal ventaja más allá de los instrumentos que provee para orientarse mejor dentro de una institución religiosa y aprovechar sus recursos. No se limita tampoco a incrementar las oportunidades de extensión del capital social o de relaciones. La ventaja principal reside en su provisión de una «rejilla» que ayuda a ordenar el pensamiento, a disciplinar las decisiones y a dar mayores garantías en un ambiente de elevada contingencia, donde todo puede ocurrir y todo se vuelve imprevisible. El «capital espiritual» o «religioso» funciona entonces como una especie de «módulo cognitivo» en grado de procesar información dentro de un margen más amplio de certidumbre, de proveer «amortiguadores» a los riesgos imprevisibles y de sustraerse por tanto al peligro de desorientación.

La cuestión que queda abierta es la de los límites de la dinámica de «enmarcado» (*framing*) que provee el capital espiritual. Parece obvio

que, cuando se supera cierto umbral en esa dinámica de «canalización», se reduce excesivamente la complejidad vital, se pierde un mínimo margen de libertad y se cae en el fundamentalismo y en el fanatismo, algo francamente poco conveniente para quienes aceptan el marco imprescindible de las «sociedades abiertas».

b) Religión y crecimiento humano

En este segundo caso se proponen temas similares en torno a los beneficios de las creencias religiosas, aunque desde una perspectiva diversa. En general, se ha percibido en muchos ambientes una relación positiva entre los niveles de religiosidad y la madurez personal. Dicha relación ha sido entendida al menos en tres sentidos:

Uno negativo, como restricción de la posible incidencia de factores auto-destructivos para sí y para la propia familia: adicciones a sustancias tóxicas; profusión de conductas y hábitos a-sociales o de clausura personal; formas de violencia... En este caso parece que la religión refuerza los mecanismos personales que permiten resistir los excesos y la búsqueda de placer ilimitado. De hecho algunos procesos terapéuticos de desintoxicación recurren a la activación de la

¹¹ U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf den Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

experiencia religiosa y a la autoconfianza que promueven¹².

En un sentido positivo, se ha observado a menudo que la religión –al menos el cristianismo– incentiva las relaciones interpersonales, la responsabilidad y sentido familiar y acrecienta la sensibilidad hacia aquellos que necesitan cuidado y ayuda; contribuye asimismo al reconocimiento de los propios límites, a un nivel justo de auto-estima y promueve actitudes

la cuestión de la utilidad de la fe sólo puede tener sentido como una introducción a la misma; no incita a conformarse con la pobreza de un amor de utilidad

de perdón y reconciliación hacia los demás. Se trata de virtudes pro-sociales que extienden hacia la tercera persona las orientaciones positivas que surgen en la relación interpersonal, y que no pueden asumirse como algo descontado.

En tercer lugar, la religión contribuye a afrontar las grandes dificultades de la vida o los momentos de

¹² Seguramente el caso de los «Alcohólicos anónimos» es el más notorio, pero no el único, pues técnicas similares se aplican también en la recuperación de drogadictos.

crisis, algo que exige una consideración aparte. No todos coinciden en esta presentación tan positiva del «efecto cristiano».

De hecho, se arrastra desde hace años un debate sobre la virtualidad real de la religión para promover un comportamiento pro-social. Los recientes estudios sobre el altruismo no encuentran una clara relación entre nivel religioso y nivel de empatía y entrega a favor de otros. Por otro lado algunos teólogos han rechazado una línea que puede plegar demasiado la fe cristiana a la dimensión ética. Además, parece obvio que no todas las formas religiosas contribuyen del mismo modo ni en la misma dirección al citado programa de «crecimiento humano»; algunas formas pueden tener efectos incluso contraproducentes. En esa misma línea, conviene especificar el precio que se paga en dedicación religiosa a cambio de las ventajas que se han mencionado. Un dato a tener en cuenta es que las formas religiosas de mayor rigor contribuyen también de manera más conspicua a frenar adicciones o comportamientos negativos para sí o para la propia familia y relaciones personales. Tales circunstancias invitan a cierta cautela, pues no existe un vínculo automático o una correlación precisa entre niveles de religiosidad, o de compromiso con

la fe cristiana, y niveles de madurez personal o de incremento en la calidad de las propias relaciones personales.

De todos modos, esta invitación a la prudencia no significa que la tesis de fondo sea equivocada o que no se observe de forma empírica el efecto positivo de la fe cristiana en esos ámbitos de la vida personal o inter-personal. El hecho de que se estén invirtiendo recursos en la investigación empírica que arroje luz sobre esas cuestiones es un buen signo, y mientras esperamos resultados más concretos, por ahora apostamos a favor de la validez de dichos estudios y de su «utilidad», al menos para mostrar que la fe cristiana no causa sólo los perjuicios y daños psicológicos y sociales que sus detractores han anunciado tan a menudo.

La fe como factor de estabilidad en momentos de crisis

Hace años que se investiga cuánto ayuda la actitud creyente a afrontar las dificultades de la vida y los momentos de mayor estrés emocional. Los estudios publicados por Pargament y otros apuntan claramente al efecto positivo de la fe en dichas situaciones. A pesar de todo persisten algunas ambigüedades.

Los estudios de los últimos años han tratado de establecer correlaciones entre factores religiosos y la incidencia de problemas como la depresión, la salud mental, la salud en general¹³, y las actitudes de diversos grupos de población a la hora de afrontar problemas vitales, así como las distintas estrategias que recurren a la religión en cada caso.

Los estudios han tomado en consideración una amplia gama de factores de estrés, tanto en sus formas agudas como en las crónicas. Dos de los casos típicos son las situaciones de luto y los problemas de salud, también las minusvalías. Pero pueden considerarse también otros factores de desasosiego, como: problemas familiares, crisis relacionales (la pérdida de una amistad o relación amorosa), pérdidas del estatus personal o profesional (el paro), problemas económicos graves, pruebas de la vida (exámenes, fracasos), ofensas sufridas y catástrofes.

El *religious coping* (o mecanismo religioso para afrontar el estrés) fun-

¹³ Como ejemplos: J. Schnittker, «When is Faith Enough? The Effects of Religious Involvement on Depression», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40-3, 2001, 393; Ch.H. Hackney & Glenn S. Sanders, *Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42-1, 2003, 43.

ciona en varios niveles. Ante todo trabaja en el nivel cognitivo, en un sentido similar al que se proponía en el punto del «capital espiritual»: las creencias religiosas ayudan a «interpretar y asignar sentido a eventos y condiciones no deseados, evalúan el grado de amenaza que plantean dichos problemas y calibran la propia capacidad para tratar con ellos»¹⁴. También demuestra ese mecanismo su eficacia en el nivel operativo, al inducir actitudes saludables o positivas que tienen un efecto en varias esferas de la salud personal, como por ejemplo, la serenidad, la esperanza o la apertura a otros.

Se ha verificado por otro lado que en este campo se registran básicamente dos tipos de estrategias: positivas y negativas. Las primeras tienden a buscar una interpretación espiritual positiva de lo vivido, por ejemplo, acentuando la cercanía de Dios a quien sufre, una visión religiosa benevolente o una actitud de perdón (especialmente cuando la crisis se liga a una ofensa recibida). Las estrategias negativas tienden más bien a interpretar

lo ocurrido como un castigo divino ante una culpa personal, o se traducen en expresiones de «descontento espiritual»¹⁵. Los estudios han demostrado que las primeras estrategias son beneficiosas para los individuos que atraviesan una crisis, mientras que las segundas son perjudiciales.

El acceso «útil» a la religión

Las propuestas positivas que se han expuesto deberían bastar para responder a quien considera que la influencia de la religión es perjudicial en cualquier caso. No obstante, quedan abiertos algunos interrogantes, y sobre todo, persiste la cuestión teológica, que tiene repercusiones prácticas.

No está de más recordar un argumento descontado, pero, en un ambiente de críticas absurdas y persistentes, conviene insistir en el mismo. Me refiero al hecho de que al aducir inconvenientes no se resuelven los problemas: el hecho de que ciertas instituciones, también las eclesiales, planteen un lado os-

¹⁴ K.I. Pargament, *The Psychology of Religious Coping*, Guilford Press, New York 1997, citado por D.E. Sherkat - Ch.G. Ellison, «Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion», *Annual Review of Religion*, 25 (1999) pp. 363-394, aquí, p. 374.

¹⁵ K.I. Pargament, H.G. Koenig, L.M. Pérez «The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE», *Journal of Clinical Psychology* 56(4) (2000), 519-543.; *The Psychology of Religious Coping*, Guilford Press, New York 1997, pp. 288 ss.

curo y presenten graves defectos, no implica necesariamente que sería mejor prescindir de ellas. Los ejemplos son demasiados: no porque se da violencia familiar habría que acabar con la familia, porque las relaciones amorosas en ocasiones terminan en desgracia, habría que impedir las; no porque el Estado genere expresiones injustas y violentas, convendría la anarquía. Del mismo modo, el hecho de que la experiencia religiosa produzca en ocasiones efectos patológicos y traumáticos, no significa que sea mejor abolir toda expresión religiosa, cuando a la mayoría de los creyentes reporta claros beneficios.

Desde luego conviene reconocer –tras la exposición del punto anterior– que persisten algunas dudas en torno a los «efectos no deseados» de la religión: cuando el capital religioso resulta excesivo, lo que podría provocar devaluación o desequilibrios; cuando la personalidad religiosa se desajusta; o cuando se enmarcan negativamente nuestros problemas dentro de un panorama religioso. En todos los casos, no se da una influencia automática e inmediata de la vitalidad religiosa en beneficio de la personalidad o de la madurez, sino matizada; la ambigüedad de lo religioso destaca más aún cuando se perciben sus manifestaciones más extremas o sus consecuencias

más desastrosas. La cuestión entonces es qué puede «matizar» dicha influencia, de forma que evite sus expresiones más negativas.

Quizás la situación de ambigüedad se convierte en una advertencia en torno a un uso demasiado «utilitarista» de la religión: de hecho, al menos en el caso de la fe cristiana, la religión puede manifestar su utilidad sólo si es vivida como «fe» y no como terapia o como objeto de consumo. Incluso la fe regulada eclesialmente no puede garantizar al cien por cien su efectividad positiva: un elemento de contingencia parece inevitable, al menos en el sentido de no poder «domesticar» lo religioso en el propio beneficio, ni siquiera institucional, ni poder eliminar del todo costes onerosos, como por ejemplo en el caso de las opciones más radicales y, no digamos, del martirio o de la disponibilidad a dar la propia vida por Cristo.

Esta advertencia abre paso a una última consideración: la cuestión de la utilidad de la fe sólo puede tener sentido como una introducción o propedéutica a la misma. Digamos que, en un sentido de «iniciación a la fe», se puede plantear su utilidad en un primer momento, como apelación o invitación evangelizadora. Sin embargo, la llamada a crecer en esa fe co-

responde también a la exigencia de desprendernos cada vez más de una visión de utilidad, para orientarnos a una experiencia amorosa y más elevada de la fe. Lo erróneo sería querer construir la casa desde

el tejado y confundir los niveles: la sabiduría de la fe está también para eso: para evitar purismos e idealismos excesivos, pero también para no conformarse con la pobreza de un amor de utilidad. ■