

De los Viejos Ateísmos a los Agnosticismos Posmodernos¹

Manuel M. Marzal, SJ

En el anterior congreso de ALER presenté una ponencia sobre el hecho religioso latinoamericano titulada “De los viejos sincretismos a los eclecticismos posmodernos”. En ella partía de este supuesto: que el viejo concepto de sincretismo, que expresa las mezclas religiosas propias de las conquistas imperiales, podía ayudar a entender el concepto de eclecticismo, que expresa las mezclas religiosas propias de las crisis civilizatorias. En este congreso de ALER, voy a utilizar el mismo recurso heurístico y parto de los viejos ateísmos o increencias para comprender los agnosticismos o acreencias posmodernas.

Es sabido que muchos censos nacionales de América Latina utilizan la categoría de *sin religión* para conocer el número de latinoamericanos que no se consideran religiosos. Tal categoría es poco investigada por los estudiosos de la religión, lo que se puede deber, por una parte, a la ambigüedad del término, que incluye a los ateos, a los agnósticos, y aun a los eclécticos, lo que dificulta cualquier investigación, y por otra parte, a la escasa representatividad de tal categoría en América Latina. Por eso, parto de definiciones mínimas de los términos que empleo y de una breve información estadística. Llamo *ateos* o increyentes a quienes no creen en Dios porque están seguros de que no existe; *agnósticos* o acreyentes, a quienes no creen en Dios porque juzgan que su existencia no se puede probar, y *eclécticos*, a quienes, si bien aceptan la exis-

1 Esta ponencia, presentada en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Religiosos (ALER) en Padua (Italia) en julio del 2000, constituye la base del capítulo XX de mi obra *Tierra encantada. Antropología y religión en América Latina*, que será coeditada próximamente por Trotta de Madrid y la Pontificia Universidad Católica del Perú.

tencia de un Dios más o menos personal, no son miembros de ninguna iglesia y, por eso, puede decirse que no tienen religión, sino cosmovisión de tipo filosófico, pues la religión incluye el culto público.

Pasando a la información estadística, en una reciente encuesta sobre la religión en el mundo, en este había un 11% de personas que no sabe qué pensar de Dios (que juzgo agnósticas) y un 8% que no cree que haya Dios (que juzgo ateas), mientras que en toda América eran el 5% y el 3%, respectivamente. Aunque tales porcentajes eran muy similares en América Latina y Estados Unidos (2% y 5%), diferían más de Canadá (7% y 11%) y sobre todo de Europa Occidental (12% y 12%). Las razones de esta diferencia son quizá el limitado impacto que tuvo la Ilustración en la población de América Latina y la escasa secularización de esta. Esto no niega que haya en este subcontinente crecientes minorías que, por su condición académica, su poder económico o su situación social, viven la cultura tecnológica moderna y están cada vez más insertas en el proceso de globalización; sin duda los porcentajes señalados de increyentes y acreyentes están muy probablemente entre esas minorías. Recojo en el siguiente cuadro los porcentajes en algunos países de la subregión:²

Cuadro 1. Ateos y agnósticos en América Latina

Países	Ateos	Agnósticos
Argentina	2%	5%
Bolivia	1%	4%
Chile	4%	4%
Colombia	1%	4%
Rep. Dominicana	0%	1%
Ecuador	1%	2%
México	3%	2%
Paraguay	2%	7%
Perú	2%	2%
Uruguay	5%	9%

2 "La encuesta del milenio. Religión". *El Comercio*. Lima: 19 de marzo de 2000. pp. 9 y 11.

La ponencia tiene tres partes. La primera presenta dos tipologías del ateísmo o increencia, la segunda, una tipología de la acreencia, y la tercera, elementos para una teoría de la acreencia.

1. TIPOLOGÍAS DEL ATEÍSMO O INCREENCIA

El término increencia suele considerarse sinónimo del de ateísmo, y así lo empleo. Pero hay que recordar que las palabras aparecen en un determinado contexto y se emplean con preferencia a sus sinónimos por alguna razón. Esto observa Gómez Caffarena sobre la increencia en el mundo español:

El uso de este término (imitación de los respectivos francés e inglés *incroyance* y *unbelief*) se va haciendo poco a poco cada vez más frecuente que el de 'ateísmo' o 'descreimiento'. La realidad que se quiere denotar es la pérdida, total o parcial, de la fe cristiana; una baja general del 'tono de fe' en el seno de una sociedad que se pensaba masivamente creyente. La preferencia semántica indica que se tiene la impresión de no estar ante una proliferación de clásico ateo, del descreído o del anticlerical; de no estar ante un fenómeno homogéneo con los que nos eran conocidos. Tal impresión es certera. (1999: 19)

En efecto, pienso que el creciente empleo en el mundo latinoamericano, como en el caso español, del término *increencia* busca tomar distancia de los viejos ateísmos más o menos militantes, y afirmar solo que ya no se comparte la fe de la mayoría de los latinoamericanos. En ese sentido el increyente sería un acreyente; pero, como dije, para evitar ambigüedades llamo ateos o increyentes a los que están convencidos de que no existe Dios, y agnósticos a los que no creen en Dios porque no aceptan las razones de su existencia y porque actúan como si no existiera, aunque respetan la fe de los creyentes.

Sin duda el ateísmo ha existido siempre a lo largo de la historia entre los seres humanos, aunque estos no siempre lo hayan manifestado, por vivir en sociedades más tradicionales donde las creencias se consideran colectivas. Pero el ateísmo tuvo su más clara formulación en el mundo occidental con la Ilustración, que lo planteó como negación positiva de Dios (Girardi 1971, Küng 1971). Para analizar el ateísmo, los estudiosos han construido distintas tipologías, uno de cuyos criterios ha sido el motivo para ser ateo, como la psicológica de Lepp y la fenomenológica de Martín Velasco:

1.1. *Tipología psicológica de Lepp*

Ignace Lepp construye una tipología psicológica sobre el ateísmo con base en los datos de su experiencia clínica como psicólogo, la cual parece útil para investigar un hecho complejo como el ateísmo, ante el cual los métodos de investigación más convencionales, como la encuesta o la entrevista, resultan a menudo poco adecuados. Lepp presenta cinco tipos de ateísmo:³ neurótico, marxista, racionalista, existencialista y en nombre del valor. El ateísmo neurótico es el que “depende íntimamente de los conflictos psíquicos del individuo, ya que estos sean su causa, ya sea que dejen su impronta sobre un ateísmo que no es neurótico por su ‘naturaleza’ ” (1963: 39). En efecto, Lepp no ve en el ateísmo una forma de neurosis y ha criticado mucho la tesis de Freud sobre la religión como neurosis colectiva, pues “un hombre puede ser neurótico, sin que su ateísmo —o su fe— sean de origen neurótico. Rara vez la neurosis alcanza a todas las actividades del psiquismo” (1963: 39). El ateísmo neurótico se da en personas que, para romper con el autoritarismo paterno o familiar, que se justifica religiosamente, rompen con Dios; ellas desean en verdad rebelarse contra el padre, pero ya que este escuda su actitud en nombre de Dios, rompen con Dios.

El ateísmo marxista, que Lepp reconoce como su “propio ateísmo de antaño” (1963: 64), niega a Dios y toda religión en nombre de la autonomía humana, pues Marx cree que el ser humano no podría ser autónomo si recibiera la propia existencia o la ley moral de otro ser distinto de sí mismo. Los promotores de este ateísmo han perseguido las iglesias en la historia reciente, lo que se debe, según Lepp, a que el ateísmo marxista “pretende desempeñar él mismo, en la vida social y en la conciencia del individuo, el papel que precedentemente se atribuían las religiones” (1963: 63).

El ateísmo racionalista es propio de los siglos XVIII y XIX y niega a Dios no en nombre de ciertos valores esenciales del hombre que se verían ne-

3 En el prólogo Lepp afirma que hay que suponer la sinceridad o buena fe tanto de los creyentes como de los incrédulos y aquellos no deben tomar a estos como un creyente “que se ignora”, pues: “Ni la fe, ni la ausencia de fe podrían encontrar su verdadera explicación en la mala fe. Solo un creyente que haya reflexionado sobre su fe está en condiciones de dar cuenta del hecho religioso. Del mismo modo, solo el ateo puede decir qué es el ateísmo. Si yo me atrevo a emprender aquí un estudio psicológico del ateísmo, aun siendo creyente, es porque he sido ateo. un ateo que ni siquiera buscaba a Dios, hasta la edad de veintisiete años, y porque todos mis amigos de aquel tiempo lo eran también” (1963: 12). Por eso Lepp dedica el primer capítulo del libro a “El ateo que fui yo” (1963: 19-38).

gados o, al menos, amenazados por la religión, como el ateísmo marxista, sino “porque cree haber llegado a la certeza intelectual de la falsedad de la religión, de todas las religiones” (1963: 117). Una persona que ejemplifica este ateísmo es, para Lepp, el biólogo francés Jean Rostand, que expone su pensamiento en su libro *Lo que yo creo*. Este ateísmo presupone que solo el pensamiento científico puede alcanzar la verdad y, por eso, Dios es rechazado como hipótesis gratuita.

El ateísmo existencialista niega a un Dios, al que considera una ambición irrealizable del hombre; por eso este debe resignarse a vivir dentro de límites totalmente inmanentes. Representa este ateísmo Jean Paul Sartre, que, para Lepp:

[...] define el universo como el ‘ser-en-sí’ y concibe a este como eterno, desprovisto de sentido y de justificación. ‘Increado, sin razón de ser, el ser en sí se excede a sí mismo por la eternidad’.⁴ El ser-en-sí no está creado por Dios, ni tampoco es su propia causa, no es pasividad, ni actividad [...]. No se sabe cuándo, ni cómo, ni por qué, la realidad humana ha hecho su entrada en el universo opaco del en sí. Sartre llama a esta realidad humana el ‘para sí’. El hombre es libre, pero esta libertad no es una conquista, ni un don del cielo: es una condena. El hombre está condenado a ser libre exactamente como el guijarro está condenado a ser guijarro. Nuestra libertad es nuestra servidumbre; por eso nuestra conciencia solo puede ser desgraciada [...]. El hombre sabe que, en tanto que es conciencia y libertad, está llamado a desaparecer un día sin dejar huellas: la muerte es irreparable. El existencialismo, al tener como objeto propio la frágil existencia humana [...] es lúcido como el propio para-sí y no podría prometerle a este ninguna felicidad, ni en este mundo ni en el otro.

No es que el hombre, el para sí, no quiera escapar del absurdo de su destino. Toda la historia de la humanidad no es sino un esfuerzo hacia la abolición de su absoluta contingencia [...]. Ahora bien, comprueba Sartre al término de su análisis, la síntesis en-sí-para-sí es irrealizable en el terreno de lo real. De ahí que los hombres confieran su proyecto fundamental a una realidad imaginaria, pues la proyectan fuera del mundo empírico y la llaman ‘Dios’. (1963: 145-146)

Para Sartre, en *El ser y la nada*, “la libertad del hombre es el ser del hombre, es decir su nada de ser”, frase que no expresa la negación que lleva a la plenitud propia de no pocos místicos de distintas tradiciones religiosas, sino la negación desesperada de quien tiene conciencia de que no hay salida. Para Lepp, “muchos jóvenes de ambos sexos de este tiempo [los jóvenes burgueses de después de la Segunda Guerra Mundial] se comportan frente al problema religioso [...] como si hubieran aprendido y comprendido los análisis existenciales de Sartre” (1963: 151).

4 SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant*, p.34.

El ateísmo en nombre del valor en el sentido de coraje o valentía, para Lepp es el más desconcertante, puesto que siempre ha sido explicable que haya ateos porque la fe lleva consigo exigencias morales duras; pero rechazar la fe, “sobre todo la fe cristiana, porque esta no exige bastante a los hombres y no les propone un ideal bastante elevado” (1963: 161), resulta para muchos poco explicable. Pero tal es la postura que tienen, con matices, Nietzsche, Malraux y Camus, que niegan la existencia de Dios aduciendo que la religión es interesada por las promesas que ofrece, que los creyentes no se distinguen en su conducta de los demás o que las exigencias de la fe no están siempre a la altura de las circunstancias.⁵

1.2. Tipología fenomenológica de Martín Velasco

Juan Martín Velasco señala cuatro tipos de increencia muy similares a los de Lepp, que son la positivista, la de signo humanista, la de protesta contra el mal y la narcisista. La positivista se basa en la ciencia, que se supone la única fuente válida de conocimiento. La de signo humanista se basa en la autonomía del hombre, la cual no sería plena si se aceptara a Dios, y tiene dos subtipos, la prometeica y la desesperada. La prometeica reconoce en el hombre:

[...] una tendencia irreprimible a la superación de los estados en que personal y socialmente va pasando[...] Los medios de que se ha dotado a sí mismo el nuevo Prometeo que es el hombre actual son la ciencia, el dominio de la naturaleza por la técnica, la burocracia, el progreso económico. Armado con todos ellos puede mejorar indefinidamente su situación. trascenderse ilimitadamente sin desembocar en ninguna Transcendencia. (Martín Velasco 1988: 52-53)

Por su parte, la desesperada afirma que el hombre, después de decepcionarse de muchas promesas que no se cumplieron, rehúsa la misma posibilidad del infinito y lo declara un sueño, para no seguir, como Sísifo, cargando inútilmente la piedra de su condición. Para Martín Velasco:

5 El ateísmo en nombre del valor está vinculado a un sexto tipo señalado por Lepp como la incredulidad de los creyentes. Tal tipo es propio de ciertos cristianos que aceptan en su mente la existencia de Dios y profesan su fe con palabras, mas su “comportamiento se halla escandalosamente en las antípodas de la doctrina evangélica” (1963: 192), como es fácil probar examinando la conducta de los creyentes de hoy y de siempre: pero no deben confundirse la fe y la conducta consecuente con la fe.

Aunque la sensibilidad existencialista que formuló esta postura queda en muchos aspectos lejos de la nuestra, puede afirmarse que la postura aquí descrita sigue presente en nuestro tiempo, sobre todo en los medios de la cultura humanística y en las creaciones literarias que la expresan. ¿No muestran una actitud semejante los personajes de Milan Kundera con su 'insoportable levedad del ser' a cuestas, faltos de la densidad que dan la esperanza y el sentido? [...] A ellos reducía Unamuno a todos los no creyentes cuando escribía "aunque de hecho los que niegan a Dios es por desesperación de no encontrarlo".⁶ (1988: 54-55)

La tercera increencia es la de protesta contra el mal del mundo, a la que se refiere Vaticano II,⁷ y es propia de quienes no pueden compaginar la existencia de un Dios bueno y poderoso con "el escándalo que produce la experiencia del mal, el sufrimiento, el fracaso, la culpa, la violencia, la injusticia y la muerte" (1988: 55). Y finalmente, la cuarta increencia es la narcisista, que se llama así por la figura mitológica del joven enamorado de sí mismo, Narciso, y se basa en aceptar como única ley la satisfacción de sus deseos y rechazar "toda referencia a los valores permanentes y desde luego a la Trascendencia" (1988: 61). A esta cuarta increencia alude Vaticano II en la cita transcrita en la última nota.

2. TIPOLOGÍA DE LA ACREENCIA

Como se ha visto, en los cuatro tipos de increencia de Martín Velasco hay una razón positiva para ser increyente. Pero, según Vaticano II, hay quienes "ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso";⁸ tales personas son los acreyentes, que en el mundo actual son más numerosos que los increyentes, como se vio en el cuadro 1, y que no tienen otra razón para negar la existencia de Dios que la falta de una razón que ellos juzguen convincente para afirmarla. Martín Velasco (1988) se-

6 UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1965-1966, vol. VII, p. 218.

7 "El ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios" (*Gaudium et Spes* 19).

8 *Gaudium et Spes* 19.

ñala tres tipos de acreencia: acreencia funcional, indiferencia religiosa propiamente dicha y agnosticismo. Estos tipos se dan en quienes ni siquiera se hacen la pregunta sobre la existencia de Dios, quienes se la hacen pero no sienten necesidad de responderla y quienes dan una justificación teórica de su postura. Amplió el contenido de cada tipo.

La acreencia funcional consiste en que “el sujeto se instala en una postura puramente funcional”, se dedica a cumplir sus roles y funciones y elimina toda “referencia al Absoluto como consecuencia de un género de vida y una actitud existencial que hace imposible el surgimiento mismo de la pregunta” (1988: 41). La indiferencia religiosa consiste en una falta total de interés ante los hechos y las preguntas religiosas y se presenta tanto en los que se declaran, “como Max Weber se declaraba a sí mismo, ‘no dotados de oído para lo religioso’ ”, cuanto en “los que viven en una completa insensibilidad hacia las mismas cuestiones” del sentido de la vida (1988: 45).

Finalmente el agnosticismo es la actitud del sujeto que “no se contenta con instalarse en su postura vital, sino que intenta una justificación teórica más o menos desarrollada de la misma” (1988:46), como lo hace Tierno Galván, cuyo pensamiento amplió luego, quien “en cuanto agnóstico no tiene fe ni pretende tenerla, no está perturbado en sus relaciones con la finitud. Al contrario, se instala perfectamente en ella” (1988:48). Creo que estos tres tipos de acreencia se pueden reducir en realidad a dos, que son la indiferencia religiosa, porque no es en verdad distinta la postura de quienes no se hacen la pregunta y quienes no sienten necesidad de responderla, y el agnosticismo. Paso a analizar las raíces de los dos tipos.

2.1. Raíces de la indiferencia religiosa

En un trabajo más reciente (1993) Martín Velasco desarrolla más su descripción de la indiferencia religiosa. Dice que esta no es producto de “principios filosóficos, como los que se resumían en la doctrina de la religión natural de los ilustrados”, ni tampoco de la “crítica de la religión de origen racionalista, positivista, sociológico o psicológico, como sucedía con los ateísmos durante la Segunda Guerra Mundial”, sino más bien de una forma de vida “que se extiende al margen de las opciones de los individuos y que parece imponerse como un clima o una ‘atmósfera’ irrespirable para la vida religiosa” (1993: 88-89). Es decir, tal indiferencia religiosa es producto más bien de un abandono fáctico de la práctica religiosa, porque, según el viejo aserto antropológico, no puede haber

religión sin ritos y si se abandonan estos por el motivo que sea, aquella desaparece también del horizonte vital. Martín Velasco amplía el tema:

Se trata muchas veces de un proceso que comienza por el abandono apenas polémico de unas prácticas religiosas que las nuevas condiciones de vida hacen casi imposibles, que continúa por el deterioro del sistema de creencias y las escalas de valores y el alejamiento de la institución, y termina por un movimiento casi insensible de descenso por el plano inclinado, en la desafección, es decir, en la indiferencia religiosa. Por eso los indiferentes no se reconocen en absoluto como ateos. El ateísmo supone un planteamiento de problemas cosmovisionales o religiosos que los modernos indiferentes nunca se han hecho. Nunca tanto como ahora la indiferencia ha sido una cuestión práctica, o mejor, vivida, que no es el resultado de una cuestión teórica, ni el fruto de una decisión personal, sino un estado provocado casi insensiblemente por las condiciones de vida impuestas hasta cierto punto por la evolución; casi nunca asumida conscientemente, de la sociedad y de la cultura. (1993: 89)

Gómez Caffarena, en el trabajo ya citado, hace un análisis más detenido de la indiferencia religiosa. Parte de que la indiferencia en el mundo occidental se da, no solo en el campo religioso, sino en toda la cultura, por el fracaso del proyecto civilizatorio de la Ilustración, pues es claro que hoy se “duda sobre la realizabilidad y el mismo sentido de sus ideales de progreso, paz, libertad, bienestar creciente, seguridad” (1999: 77); además, también se duda de las ideologías que surgieron para realizar dicho proyecto. Luego Gómez Caffarena se pregunta sobre la “posible raíz cultural de la indiferencia” (1999: 77) y responde:

Sin pretensión de exclusividad, propongo que consideremos la posible influencia de la ‘mentalidad pragmática’. Aludo con este término no a sus más precisas significaciones en la historia de la filosofía, sino a la preponderancia creciente (a lo largo de todo nuestro siglo, pero sobre todo desde la recuperación consiguiente a la Segunda Guerra Mundial), por una parte, de las metas de bienestar; por otra, de las reglas de la racionalidad del desarrollo ordenado a dichas metas. (1999: 78)

Gómez Caffarena analiza detenidamente la obsesión por el bienestar y el reino de la razón instrumental, que generan una *mente sin hogar*, según la expresión de un libro de Peter Berger.⁹ En efecto, después de presentar hechos y argumentos en torno de la secularización, el eclecticismo y la posmodernidad, Gómez Caffarena concluye que hoy existe una indiferencia y una desvalorización de la religión:

9 BERGER, P., B. BERGER y H. KELLNER. *Un mundo sin hogar*. Santander: Sal Terrae, 1979.

Se valora, pues, primeramente lo útil y lo rentable. Aparte de la irracionalidad general, que ha sido frecuentemente denunciada en estos últimos treinta años como el resultado de esa unilateralidad de la razón instrumental —se absolutizan los fines intermedios, se crean necesidades ficticias mientras quedan sin satisfacer las más urgentes de grandes multitudes— hay que advertir aquí lo antitética que es la mentalidad ‘tecnológica’ con la auténtica religiosidad. La religión no es rentable, so pena de falsificación. En un mundo así, ese ‘sentirse sin hogar’ (*homelessness*) generará como subproducto fatal la indiferencia religiosa (1999:83).

2.2. Raíces del agnosticismo

Desde el punto de vista de las motivaciones, el tipo de acreencia más serio es el agnosticismo, pues el acreyente no se considera tal, por no plantearse el problema de la fe, por cierta inercia cultural o por el abandono de la vida ritual, como en la indiferencia religiosa, sino por una opción personal que se toma después de un análisis detenido del problema. El mejor representante de esta postura es quizá el filósofo y sociólogo español, Enrique Tierno Galván, quien, entre su amplia producción académica, tiene un ensayo sobre el agnosticismo (Tierno 1992). En dicho ensayo, parte de una contraposición entre el ateo y el agnóstico, y dice que el primero, al declararse ateo, formula una negación que entraña la posibilidad, al menos lógica, de la existencia de Dios, porque el predicado ateo condiciona sustancialmente al sujeto, mientras que el segundo, al declararse agnóstico, no formula una negación que entrañe la posibilidad de la existencia de Dios:

Un agnóstico dice ‘yo soy agnóstico’, porque el predicado ‘agnóstico’ no condiciona sustancialmente al sujeto. No es un condicionamiento global que provoca una actitud global, sino la aceptación de un hecho que impide aceptar otro hecho. En la proposición ‘yo soy ateo’ no se descubre un condicionamiento que equivale a un modo de ser. Sin embargo, en la proposición ‘yo soy agnóstico’ se descubre algo que impide lo otro, en cuanto la proposición equivale a esta otra ‘yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más’.

Efectivamente, quien es agnóstico tiene el agnosticismo agregado de modo que no le perturba en cuanto existente. Dicho en otros términos, el agnosticismo no es existencial, y ese carácter de no ser esencial de la existencia le permite integrarse al agnóstico en la finitud con toda perfección. Por este camino se llega a una conclusión que quizá sea el mayor escándalo para un creyente, pero que tiene en sí misma especial fuerza y que da que pensar: “Ser agnóstico es no echar de menos a Dios”. (1992: 15-16)

Tierno Galván reflexiona de muchos modos sobre esta última idea. Para el agnóstico, la finitud es una situación satisfactoria en sí misma, no hay necesi-

dad de ninguna realidad trascendente, la vida tiene un sentido totalmente immanente y Dios no es necesario para explicar la belleza o el orden del mundo, ni el sentido del dolor o de la muerte, a pesar de todos los filósofos que dicen haberlo buscado y de los testimonios de todos los pueblos que han creído en Él. Más aun, parece que ni siquiera hay agnósticos que sientan su acreencia como mutilación y tengan nostalgia de lo divino, sino que viven con naturalidad su opción, están instalados en la relatividad de las cosas, no se problematizan su finitud, ni necesitan preguntarse sobre el sentido del mundo. Tierno Galván plantea este último punto en el capítulo final de su ensayo y dice que se puede responder de tres modos, aunque yo solo recojo los dos primeros. El primero es que “El mundo procede y se orienta según algo ajeno a él, cuyo algo es el que le da sentido”, respuesta que Tierno Galván piensa que “difícilmente puede aceptarse por la razón”, y el segundo que “El mundo tiene sentido por sí mismo”, respuesta que para dicho autor significa que “el mundo es así y no de otro modo” (1995: 135-136).¹⁰

Dado el carácter empírico de la antropología de la religión, no pretendo discutir la validez de tal postura filosófica, aunque sea necesario tenerla en cuenta para poder investigar mejor la posición de los agnósticos. Es claro que el núcleo del problema está en la aceptación o no aceptación de que esta vida y este mundo sean realidades en sí, sin ninguna apertura a la transcendencia, frente a los testimonios y las razones aducidas por los seres humanos de todos los tiempos para afirmar el sentido de la transcendencia. Pero, el problema del agnosticismo tiene también otra dimensión, que es su relación con la ética. Es sabido que muchos postulan la existencia de Dios, no solo para dar sentido a la existencia del hombre en el mundo, sino para dar base ética a la convivencia humana.

Para reflexionar sobre este punto, es sugerente un ensayo, que tiene forma de debate epistolar entre el semiótico Umberto Eco, que confiesa su situación

10 En la última respuesta, Tierno Galván ve envuelta esta cuestión: “¿Qué sentido tiene que yo me pueda preguntar por el sentido del mundo? Puede responderse que el mundo *es así*, pero la respuesta no es satisfactoria, pues la expresión *pueda* significa en este caso que la razón, al tener capacidad de preguntarse por el sentido global del mundo, en un mundo que *es así*, esto es que no tiene sentido global, es el *contrasentido del mundo*. Lo que nos da derecho a preguntarnos: ¿qué sentido tiene que la razón sea el contrasentido del mundo? Responder una vez más que el mundo es así equivale a decir que el mundo es absurdo para la razón, y admitido esto, no tiene sentido que pregunte qué significa que el absurdo no tenga sentido: la serie de preguntas se acaba; por consiguiente, el sentido del mundo es no tenerlo y solo queda el *así*, pues se suele admitir que el sentido del absurdo es no tener sentido” (1992: 136).

actual de no creyente, y el cardenal de Milán Carlo M. Martini, al que se unen como comentaristas, desde la fe o la acreeencia, dos filósofos, dos periodistas y dos políticos italianos (Eco y Martini 1998). No pretendo presentar todo el ensayo, ni recoger los argumentos para justificar una ética que haga posible la convivencia entre los seres humanos. Me limito a la ética no religiosa de Umberto Eco, que defiende una ética natural basada en la naturaleza corporal del ser humano y en su relación con los demás, que le permite realizarse y tomar conciencia de la propia *alma*. Eco pregunta, primero, cómo el ser humano puede comprender que no debe hacer a los demás lo que no quiere que le hagan a él, y declara que “la dimensión ética comienza cuando entran en escena los demás” (1998: 89), y luego pregunta si esta ética es tan fuerte como la de quienes “creen en una moral revelada, en la supervivencia del alma, en los premios y en los castigos”, para responder en su diálogo con Martini:

He intentado basar los principios de una ética laica en un hecho natural (y, como tal, para usted resultado también de un proyecto divino) como nuestra corporalidad y la idea de que sabemos instintivamente que poseemos un alma (o algo que hace las veces de ella) solo en virtud de la presencia ajena. Por lo que se deduce que lo que he definido como ética laica es en el fondo una ética natural, que tampoco el creyente desconoce. El instinto natural, llegado a su justa maduración y autoconciencia, ¿no es un fundamento que dé garantías suficientes? (1998: 94)

A propósito de la viabilidad y la fuerza de la ética laica, Eco va respondiendo las objeciones posibles de Martini —y también las reales—, pues este le había escrito que “sin el ejemplo y la palabra de Cristo, a cualquier ética laica la faltaría una justificación de fondo que tuviera una fuerza de convicción ineludible” (1998: 95). La respuesta de Eco es que, si el no creyente puede pensar, como mecanismo de autodefensa, que nadie sabrá el mal que él está haciendo secretamente, también puede pensar que:

[...] no hay nadie que pueda perdonarle. Si es consciente de haber obrado mal, su soledad no tendrá límite y su muerte será desesperada. Intentará más bien, más aun que el creyente, la purificación de la confesión pública. Pedirá el perdón de los demás. Esto lo sabe en lo más íntimo de sus entretelas, y por lo tanto sabe que deberá perdonar por anticipado a los demás. De otro modo, ¿cómo podría explicarse que el remordimiento sea un sentimiento también advertido entre los no creyentes? (1998: 94)

Como ya lo dije, no pretendo discutir la validez de las afirmaciones de Eco. Para el análisis antropológico, Eco es solo un informante excepcional, que presenta los puntos de vista de los no creyentes sobre el difícil tema de la ética y su relación con la increencia; además, lo hace en el contexto del debate sincero con un contrincante de categoría intelectual y humana, lo que lo

obliga a profundizar en su punto de vista, que ya no es una simple opinión, sino una afirmación razonada y dialogante.

Esto plantea un tema importante para la investigación. La investigación religiosa suele tener mayores dificultades que la restante investigación etnológica, porque los informantes no siempre están dispuestos a comunicar algo tan profundo y personal como la propia vivencia religiosa, salvo aquellos que lo hacen por apología o proselitismo, lo que hace sospechosa tal comunicación. La dificultad es aun mayor, cuando se trata de temas de increencia o acreencia en el seno de una sociedad casi totalmente creyente. En este caso, no es raro que las respuestas, sobre todo si se destinan a un medio de comunicación de masas, estén más orientadas a plasmar la imagen del entrevistado que a comunicar su pensamiento. En mi larga carrera de docente ha tenido estudiantes que me hicieron buenas entrevistas sobre el agnosticismo que me dejaron la duda de si los entrevistados pensaban así; por eso, es indispensable crear el clima adecuado para que estos comuniquen lo que piensan del sentido de la vida en una perspectiva totalmente inmanente, de la viabilidad de la ética laica, del sentido del dolor y de la muerte, etc. Y la razón de esto que puede parecer suspicacia excesiva con el informante acreyente es que la perspectiva creyente sigue siendo mayoría entre los seres humanos.

3. HACIA UNA TEORÍA DE LA ACREENCIA

Como dije, en mi búsqueda de una teoría de eclecticismo comparé “viejos sincretismos y eclecticismos posmodernos”; ahora, en mi búsqueda de una teoría de la acreencia, comparo “viejos ateísmos y agnosticismos posmodernos”. Pero no voy a forzar las cosas ni a decir que el viejo sincretismo es al eclecticismo posmoderno como el viejo ateísmo al agnosticismo posmoderno. Las comparaciones pueden tener valor heurístico, como se vio con los dos primeros términos y se verá en seguida con los segundos; pero no deben extenderse sin más a la relación entre sincretismo y ateísmo, pues aquel es más universal y permanente que este, pero sí a la relación entre eclecticismo y agnosticismo por ser ambos fenómenos posmodernos, aunque no pienso desarrollar ahora dicho punto. Paso a formular, en breves enunciados, los rasgos del tipo ideal de acreyente como punto de partida para una teoría sobre la acreencia, teniendo en cuenta lo dicho sobre la increencia y, en especial, toda la reflexión sobre la acreencia:

(1) La acreencia y la increencia son muy distintas; esta es resultado de una opción definida y personal, mientras que la acreencia suele ser producto de factores menos definidos y menos ligados a decisiones personales.

(2) Los increyentes están seguros de que Dios no existe, sostienen su punto de vista de modo militante y llegan a menudo a posturas agresivas, antirreligiosas y aun anticlericales; en cambio los acreyentes solo saben que no tienen razones suficientes para aceptar que Dios existe y son respetuosos de la postura de los creyentes.

(3) Los motivos del ateísmo están definidos en la mente del increyente y a este le resulta fácil ubicarse en alguna de las motivaciones de las tipologías sobre la increencia, pues tal motivación es la razón de su increencia, mientras que los motivos de la acreencia están menos definidos.

(4) Hay dos tipos principales de acreencia. El primero es la indiferencia religiosa, propia de quienes no llegan a plantearse la pregunta del sentido religioso de la vida o, si la plantean, lo hacen con una actitud tan poco existencial que no se sienten de verdad interpelados. El otro es el agnosticismo, propio de quienes se han planteado el problema religioso y han encontrado alguna justificación teórica para concluir que se trata de un falso problema.

(5) La indiferencia religiosa, que ha existido siempre en todas las sociedades, tiene mayor presencia y volumen en el mundo posmoderno como fruto de una mentalidad pragmática que solo se interesa en lograr el propio bienestar y actúa con una razón instrumental, donde las preguntas del sentido apenas surgen o son acalladas por el pragmatismo imperante.

(6) La indiferencia religiosa puede ser el término de un largo proceso, no siempre consciente. Se empieza por el abandono de las prácticas religiosas ordinarias, que han perdido plausibilidad en la ciudad secular o resultan más difíciles de realizar debido al ritmo laboral de la sociedad tecnológica, pero suele llevar consigo el abandono de los valores religiosos y la pérdida del sentido de pertenencia a la institución. El abandono de las prácticas religiosas debilita la vigencia de los valores religiosos, que ya no resisten la confrontación con los valores del mundo secular, y debilita el sentido de pertenencia, que ya no soporta las críticas seculares a la institución eclesial.

(7) No es raro que la indiferencia religiosa sea vista como temporal por el mismo acreyente, sobre todo cuando se trata de jóvenes que dejaron su práctica religiosa por distintas causas o, al menos, por haber sido socializados en formas religiosas que no cambiaron al ritmo de la persona; en esos casos el problema religioso se pone entre paréntesis en espera de la coyuntura para su planteamiento; a veces esta coyuntura llega, sobre todo en un mundo lleno de

militancias religiosas de distintos signos, pero otras veces no, y la indiferencia temporal se hace definitiva.

(8) El agnóstico tiene una postura muy distinta a la del ateo. Mientras que este se plantea el problema de la existencia de Dios y opta por una negación que mantiene con un sentido cuasi religioso, pues ese Dios que se niega es el referente lógico de la opción, el agnóstico se plantea el problema de la existencia de Dios y opta por la supresión del problema; la justificación que el agnóstico da es que se trata de un falso problema, porque él no experimenta en sí mismo ninguna necesidad de trascenderse y se siente realizado en la finitud de una vida que termina por completo en la muerte.

(9) Tanto los indiferentes como los agnósticos tienen una ética, que suele estar basada en la naturaleza humana y que tiene como límite más claro el derecho ajeno; esta ética laica es defendida como necesaria en un mundo religiosamente plural y justificada con el argumento de que las éticas religiosas no han funcionado bien, no han podido dominar el mal en los creyentes o los han llevado a excesos con normas contrarias a la razón.

(10) La investigación etnológica de la acreencia tiene especiales dificultades. Su objeto no es tanto crear tipologías de las motivaciones por las que no se acepta a Dios, como en la increencia, sino examinar las circunstancias que impiden a la persona plantearse el problema religioso o analizar las razones para decir que es un falso problema. De cualquier modo la investigación exige conocer bien cómo el acreyente explica el principio, el fin y el sentido de la propia vida y cómo funda una ética que asegure el derecho del otro.

BIBLIOGRAFÍA

ECO, Umberto y Carlo María MARTINI

1998 *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética al fin del milenio.* Buenos Aires: Planeta.

GIRARDI, Giulio, ed.

1971 *El ateísmo contemporáneo. Tomo III: El ateísmo y los problemas del hombre.* Madrid: Cristiandad.

GÓMEZ CAFFARENA, José y José María MARDONES

1999 *Ateísmo moderno. Increencia e indiferencia religiosa.* México: Universidad Iberoamericana.

KÜNG, Hans

1971 *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo.* Madrid: Cristiandad.

LEPP, Ignace

1963 *Psicoanálisis y ateísmo moderno*. Buenos Aires: Lohlé.

MARTÍN VELASCO, Juan

1988 *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander: Sal Terrae.

1993 *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas.

TIERNO GALVÁN, Enrique

1992 *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Taurus.