

## Los caminos de la increencia (II)

### Del ateísmo al agnosticismo

Antonio Jiménez Ortiz

La palabra "agnóstico" fue acuñada por Th. H. Huxley alrededor de 1869 en las discusiones de la "Metaphysical Society"<sup>1</sup>, y más tarde (1889) desarrolló su pensamiento agnóstico en confrontación con el cristianismo en una línea positivista<sup>2</sup>, presentándolo como una actitud honesta y contraria a todos aquellos (gnósticos) que pretenden ir más allá de los límites que impone el conocimiento científico. Huxley creó el neologismo con consciente ironía para expresar una "abierto y cautelosa actitud intelectual frente a todos los sistemas"<sup>3</sup> que se halla en completa oposición a todo dogmatismo, y que rechaza tanto el espiritualismo o el idealismo como el materialismo en tanto que son inverificables como doctrinas metafísicas<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>Cf TH. H. HUXLEY, *Collected Essays* V, London 1893-1894, 237-239. Acerca del origen y la historia del agnosticismo, sobre la figura de Huxley, cf. B. V. LIGHTMAN, *The origins of agnosticism: Victorian unbelief and the limits of knowledge*, Baltimore 1987.

<sup>2</sup>Se trata del ensayo *Agnosticism and Christianity*, publicado más tarde en *Collected Essays* V, London 1893-1894. Para matizar adecuadamente debemos señalar que Huxley atacó duramente a los seguidores ingleses del positivismo de A. Comte y su "religión de la humanidad". Cf. sobre esto el comentario curioso de C. CAMPBELL, *Hacia una sociología de la irreligión*, Madrid 1977, 71: "Este último (Huxley) era bien conocido por "perseguir a los positivistas con mayor encono que un obispo"."

<sup>3</sup>G. PATZIG, *Agnostizismus. Philosophisch*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1, Tübingen 1957<sup>3</sup>, 175.

<sup>4</sup>Cf *Collected Essays* V, 210 ss. 230. 233. 248. 309. 317 ss. Y en este sentido lo interpretan J. FERRATER MORA, *Huxley, Thomas Henry*, en *Diccionario de Filosofía* 2, Madrid 1981<sup>3</sup>, 1585; B. GUSTAFSSON, *Agnostizismus*, III. *Ethisch* en *Theologische Realenzyklopädie* 2, Berlin - New

De todo esto se deduce que Huxley no defiende un escepticismo total<sup>5</sup>: el agnosticismo propugna una postura de abstención, más que una negación del conocimiento. Si bien algunos autores lo consideran como una forma atenuada de escepticismo<sup>6</sup>. E. Tierno Galván (en 1975) es claro en este punto distinguiendo netamente entre las actitudes del escéptico y del agnóstico:

"Nada hay más antivital que la actitud del escéptico; nada más vital que la actitud del agnóstico, que se acoge a la finitud como a su propio hogar sin intentar explicarlo desde fuera de sus límites, entendiendo que los límites de la finitud serían los límites del ser, para decirlo con el lenguaje del poema de Parménides."<sup>7</sup>

Más adelante expondremos detenidamente la posición agnóstica de Tierno Galván. Lo que nos interesa ahora es mostrar cómo el agnosticismo, con diversas matizaciones y con argumentaciones racionales y vitales diferenciadas, se ha ido convirtiendo en una especie de moda intelectual en determinados círculos sociales muy influyentes. Aunque en las encuestas de opinión no aparezca un gran interés por el agnosticismo como tal, quizá por la dificultad que existe para distinguirlo exactamente del ateísmo en los ambientes normales, determinados indicios señalan una cierta difusión del agnosticismo en los países occidentales, y que, abandonando el puro nivel teórico, se ha extendido en estratos sociales más amplios<sup>8</sup>. Da la impresión de que el agnosticismo, en realidad, define el espíritu de nuestra época<sup>9</sup>:

---

York 1978, 96-97.

<sup>5</sup>Cf. M. F. SCIACCA, *Agnosticismo*, en *Enciclopedia Filosofica I* Firenze 1967<sup>2</sup>, 99.

<sup>6</sup>M. F. Sciacca comenta en *l. c.*: "(...) en realidad es tan antiguo como Protágoras, que en un fragmento (DIO. LAE., IX, 51) afirma: "En relación a los Dioses ignoro si existen o si no existen, y qué aspecto tienen".

De la misma opinión es J. SPLETT, *Agnosticismo*, en *Sacramentum Mundi* 1, Barcelona 1972, 66; y otros autores como señala K. NIELSEN en *Agnosticism*, en *Dictionary of the History of Ideas* I, New York 1973, 17; G. Patzig, sin embargo, diferencia claramente entre agnosticismo y escepticismo (cf *l. c.*).

<sup>7</sup>E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1976<sup>2</sup>, 64. La primera ed. es de 1975. Sin embargo en la entrevista concedida al periódico mensual "Alandar" (8. 7. 1985) para ser publicada como folleto, *Yo no soy ateo* (Folletos Alandar 1) 7, afirma: "Puede que los agnósticos acaben disolviéndose en un escepticismo radical, puede ser."

<sup>8</sup>Cf. B. GUSTAFSSON, o.c. 96; C. DÍAZ, *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea*, Madrid 1989, 57.

<sup>9</sup>Cf. S. ALVAREZ TURIENZO, *Cara y cruz del agnosticismo. Fe e increencia a debate*, en "Biblia y Fe" 13 (1987) 373.

"De hecho, todo el mundo funciona en una *aetas weberiana*: todo el mundo, como mentalidad de época, es agnóstico."<sup>10</sup>

Victoria Camps escribe que la figura de nuestra época es la del agnóstico que cuenta con una virtud, ausente en el ateo o en el creyente: la virtud de no renunciar a nada, de no admitir ningún juicio como definitivo, de conformarse, más o menos sabiamente, con la duda, la incertidumbre y la perplejidad<sup>11</sup>.

Se trata de un agnosticismo que permea la cultura occidental y, en este caso, también estratos influyentes de la sociedad española, y que consiste primordialmente en una especie de suspensión de juicio frente a lo trascendente, oscilando entre el rechazo total del lenguaje religioso como un discurso incoherente e injustificable racionalmente y la aceptación benévola y curiosa de este discurso como algo oscuro, pero con cierta significatividad humana<sup>12</sup>.

En los últimos años es posible comprobar un cierto proceso o tendencia que está conduciendo del ateísmo al agnosticismo, y que ha de ser tomado muy en serio<sup>13</sup>. Sería sin duda incorrecto e ingenuo afirmar que se puede considerar hoy al ateísmo como una cuestión obsoleta, ya sea desde el punto de vista lingüístico o desde el punto de vista objetivo. En el Vaticano II el problema del ateísmo ocupa muchas páginas, mientras que el agnosticismo es nombrado expresamente sólo una vez (*Gaudium et Spes*, n. 57). Sin embargo, hay multitud de indicios, observaciones y testimonios que permiten delinear desde hace tiempo

---

<sup>10</sup>*Ibid.* 388. En *Modelos de racionalidad en el agnosticismo español actual*, en "Revista Española de Teología" 49 (1989) p. 426, J. L. Ruiz de la Peña afirma, sin embargo, que "la increencia española actual se decanta, más que por el agnosticismo, por un ateísmo que, en algún caso (Savater, Trías) cobra ribetes de antiteísmo agresivo. Los que se autotitulan agnósticos (Tierno, Sádaba) lo hacen por motivos que más tienen de *pose* intelectual que de rigor discursivo (...); de la mesura –más de forma que de fondo, todo hay que decirlo– exhibida por Tierno se va pasando a una intolerancia doctrinaria (...)".

<sup>11</sup>Cf. V. CAMPS, *La imaginación ética*, Barcelona 1983, 78.

<sup>12</sup>J. MARTÍNEZ CORTÉS en *La increencia hoy en España. Aproximación Sociológica*, en "Sal Terrae" 74 (1986) 168 afirma: "Lo que ciertos ambientes sociales, diríamos, agnósticos, transmiten es la impresión de una benévola y cortés indiferencia, suavemente matizada de interés (el que se puede manifestar por una corporación a la que no se pertenece). La religión es hoy culturalmente aceptable –mientras no sea públicamente nociva– y su manifestación social, cuando no está guiada por conflictos de intereses, enriquece la vida comunitaria con costumbrismos pintorescos. ¿Estaría esto muy lejos de lo que pudiéramos llamar "discurso del agnóstico español moderno"?"

<sup>13</sup>Sobre esto cf. H. R. SCHLETTE, *Vom Atheismus zum Agnostizismus*, en H. R. SCHLETTE (Hrsg.) *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979, 207–223. Sostiene la misma opinión de Schlette desde otra perspectiva distinta G. HOTTOIS, *De la science athée à la technique agnostique*, en J. MARX (Ed.), *Athéisme et Agnosticisme*. Colloque de Bruxelles – Mai 1986, Bruxelles 1987, 133–142.

un camino que conduce del ateísmo al agnosticismo y que va siendo recorrido por muchos<sup>14</sup>.

El año 1989 supone para Europa y el mundo el inicio de un complejo proceso histórico, que aún no sabemos adónde nos llevará. El fin sorprendente y humillante de los regímenes comunistas nos ha colocado ante una situación radicalmente nueva en todos los aspectos. El ateísmo militante, promovido por los estados del Este, ha desaparecido. Y en los ambientes culturales de las otras sociedades europeas se puede observar que en general el ateísmo no suele ser sostenido con la misma seguridad que en décadas pasadas. El tema "ateísmo" ha ido perdiendo interés en los círculos intelectuales, abriéndose paso más bien una actitud de cautela o incluso de inseguridad frente a las cuestiones metafísicas y religiosas, con la convicción de que sobre esos temas no se puede saber nada. Y al mismo tiempo se va imponiendo la opinión de que lo decisivo hoy es propugnar un humanismo que, más allá de las tradicionales polémicas entre ateos y creyentes, favorezca el entendimiento y la colaboración social, desterrando de una vez el fanatismo, la intolerancia, el dogmatismo ... Y este humanismo se entiende a sí mismo como un humanismo agnóstico<sup>15</sup>, que se presenta en la cultura occidental en diversas orientaciones y sostenido por distintas actitudes existenciales.

### Clases de agnosticismo

La complejidad del fenómeno agnóstico es patente cuando intentamos clasificar sus diversas corrientes, ya que dentro de un mismo tipo de agnosticismo se comprueban matizaciones importantes, a pesar de la base común sobre la que se apoyan.

---

<sup>14</sup>Cf. H. R. SCHLETTE, *ibid.* 209-210. Como ejemplo de esta sensibilidad propone a Jean Améry, sobre el que ha escrito el artículo *Améry*, en K.-H. WEGER (Ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Barcelona 1986, 27-29.

<sup>15</sup>Cf. H. R. SCHLETTE, o.c. 213-215; 223. Me parece interesante la afirmación de H. Günther de que el marxismo considera al agnosticismo como un rival, pues quien arroja a Dios de la metafísica, puede arrojar también a la Materia de las ciencias (Cf. *Agnostizismus II. Philosophisch*, en *Theologische Realenzyklopädie 2*, Berlin - New York 1978, 94. Cf. sobre esto mismo la cita original de Huxley reproducida por este autor en pp. 96-97). Teniendo esto en cuenta resulta sorprendente la afirmación de J. Splett en *Agnosticismo*, 66: "Agnósticos en sentido absoluto son los partidarios de toda forma de positivismo, pragmatismo y materialismo."

## 1. El agnosticismo analítico

Este agnosticismo<sup>16</sup> es el resultado de un pensamiento que quiere ser estrictamente lógico y que reconoce y acepta sus propias limitaciones, que sólo posibilitan afirmaciones de carácter racionalista. Condena como algo irracional o ideológico toda argumentación que no pueda ser fundamentada de forma puramente racional. Dejando a un lado la mutilación de la realidad y del mismo concepto de razón, que sostiene las diversas orientaciones de este agnosticismo analítico, se puede hablar de una determinada mentalidad que acepta con total naturalidad el confinamiento del conocimiento humano en los límites estrictos e insuperables de la realidad empírica: la cultura analítico – científica lleva dentro de sí la tendencia al agnosticismo<sup>17</sup>. Sin embargo la actitud vital consciente de los "agnósticos analistas" frente a las afirmaciones y pretensiones de los creyentes puede ser muy diversa: arrogante, indiferente, tolerante, cínica o irónica. Pero también es posible encontrar agnósticos resignados que vacilan entre la dimensión religiosa o el paso definitivo al ateísmo<sup>18</sup>.

## 2. El agnosticismo aporético – enigmático

De forma más sencilla podríamos denominarlo como un agnosticismo humanista: De hecho se presenta como una actitud más cercana a la vida, más concreta y diferenciada, más honesta y digna de crédito que el agnosticismo analítico que aparece como más frío, más abstracto y más racionalista<sup>19</sup>.

Pedro Laín Entralgo lo define escuetamente:

---

<sup>16</sup>Cf. H. R. SCHLETTE, *ibid.* 216–217. Hans Waldenfels sigue a este autor en su clasificación del agnosticismo en agnosticismo analítico y agnosticismo aporético – enigmático en su obra *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1985, 120–123. Resulta interesante la división y descripción que hace J. Sommet de los agnósticos *negativos* y de los agnósticos *positivos*, en *La indiferencia religiosa, hoy. Esbozo de diagnóstico*, en "Concilium" 19 (1983) 158–159.

<sup>17</sup>Cf. S. ALVAREZ TURIENZO, o.c. 379.

<sup>18</sup>Cf. H. R. SCHLETTE, o.c. 217.

<sup>19</sup>Cf. *ibid.* 218.

"El agnosticismo angustiado: el modo de vivir sin ironía, al contrario, con grave desazón íntima, esa incapacidad para moverse más allá de los límites de la pura razón."<sup>20</sup>

Pero se trata de un auténtico agnosticismo, que se considera como el resultado de una argumentación racional, pero, a diferencia del agnosticismo analítico, anclada en la historia. Incluso se sienten solidarios con todos aquellos que se han afanado a lo largo del tiempo por la cuestión de la trascendencia ante las experiencias del dolor, de la muerte, del mal, clamando por una respuesta, buscando una luz, renunciando a la solución religiosa o enfrentándose a ella. Se trata de un agnosticismo sostenido por la búsqueda incesante de esperanza, de reconciliación, de ansias humanas satisfechas, pero que, al mismo tiempo, es consciente de encontrarse en un callejón sin salida (aporía) y que contempla la realidad como un enigma sin solución y la condición humana como un absurdo.

### 3. El agnosticismo religioso

Para el agnosticismo religioso (llamado también por algunos agnosticismo dogmático)<sup>21</sup>, no hay pruebas racionales y objetivas de la existencia de Dios, pero ésta es aceptada por la fe, como una exigencia religiosa subjetiva<sup>22</sup>. Esta argumentación se encuentra hoy con cierta frecuencia como consecuencia del influjo del agnosticismo filosófico y por el convencimiento de la imposibilidad de una metafísica como saber racional. Se cree en Dios no sólo contra la razón,

<sup>20</sup>P. LAÍN ENTRALGO, *El creyente ¿rey o necio?. Modos y grados de creer*, en "El Ciervo" n. 444 (1988) 5.

<sup>21</sup>Cf. B. GUSTAFSSON, o.c. 97; 98, que atribuye a teólogos católicos la distinción entre agnosticismo puro y agnosticismo dogmático.

<sup>22</sup>Esto es propio de ciertos ámbitos protestantes, como afirma J. SPLETT, o.c. 67-68, pero distingue entre la motivación teológica del agnosticismo de la Teología Dialéctica y la dimensión agnóstica de gran parte de las modernas teología y filosofía protestantes de la religión que dependen, en este caso, del influjo de Kant. Igualmente J. de Vries (Cf. *Agnostizismus. I. Philosophisch*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 1, Freiburg i. Breisgau 1957, 200) y K. Rahner (Cf. *Agnostizismus. II. Theologisch* del mismo diccionario p. 202) subrayan también el influjo de Kant en la admisión, expresa o implícita, de un presupuesto agnóstico en las modernas teología y filosofía de la religión en el campo protestante. Sobre esto cf. las afirmaciones de B. Gustafsson, autor protestante, que corrobora lo dicho en esta nota (Cf. *Agnostizismus*, 97).

sino incluso cuando la razón parece que demuestra la no existencia de la trascendencia<sup>23</sup>:

"Fideísmo desesperado, fe a cualquier precio del escéptico; creo en la existencia de Dios, aunque la razón sea atea."<sup>24</sup>

Tierno Galván afirma que en el ámbito de las religiones cristianas siempre ha habido cierto fondo remoto de agnosticismo, en cuanto lo divino resulta incognoscible por ser "otra" sustancia. La solución a esta dificultad, según él, se logra mediante la fe, más allá de la comprensión<sup>25</sup>. Pero hay que reconocer que este agnosticismo fideístico es peligroso, racionalmente infundado y contradictorio. Corre el riesgo de desembocar en el ateísmo, porque resulta muy difícil mantener la fe sin la razón o en contra de ella. Este agnosticismo religioso se debate en una contradicción no sólo teórica sino también vital: es ateísmo teórico y teísmo práctico<sup>26</sup>.

Y esta especie de esquizofrenia existencial conduce a la situación que B. Malinowski describió como "agnosticismo trágico", cuando se da la tensión interior entre las supuestas limitaciones de la razón y el ansia profunda y doliente de Dios<sup>27</sup>.

#### 4. El agnosticismo "popular"

Se trataría en este caso de un agnosticismo poco articulado intelectualmente, pero extendido en sectores sociales más amplios, debido sobre todo a la mentalidad positivista difundida en nuestra cultura actual. En este sentido yo lo denominaría "agnosticismo popular inducido": la visión empirista de la vida puede inducir a posturas que oscilan entre el agnosticismo metodológico (compatible con ciertas actitudes creyentes), el agnosticismo existencial, entendido como abstención vital y racional frente al problema de Dios, y cierto

<sup>23</sup>Cf. M. F. SCIACCA, o.c. 101; B. GUSTAFSSON, o.c. 98-99, donde además dice que, según el análisis del pensamiento católico, habría tres clases de agnosticismo dogmático: el fideísmo, el agnosticismo romántico y el agnosticismo ético - formal.

<sup>24</sup>M. F. SCIACCA, *l. c.* Y pone como ejemplos a S. Kierkegaard y a M. de Unamuno.

<sup>25</sup>Cf. E. TIerno GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, 19-20.

<sup>26</sup>Cf. M. F. SCIACCA, o.c. 102. Sobre la existencia de "agnosticismo religioso" en otras religiones, cf. H. R. SCHLETTE, o.c. 219-220 (sobre todo n. 30); A. V. STRÖM, *Agnostizismus*. I. *Religionsgeschichtlich*, en *Theologische Realenzyklopädie* 2, 91-92.

<sup>27</sup>Este ejemplo es ofrecido por B. GUSTAFSSON, o.c. 99.

ateísmo práctico<sup>28</sup>. Lo decisivo en este agnosticismo es su difusión popular en muy diversos grados y su escasa clarificación intelectual:

"No estamos ante sutilezas académicas sino todo lo contrario. La disputa de filósofos es aquí una plasmación muy directa de la que viven interiormente muchos humanos. Muchos ... o casi todos."<sup>29</sup>

También para Tierno Galván el agnosticismo se está convirtiendo en una actitud corriente que comparte cada día más el hombre medio sin pretensiones científicas, aunque con confianza en la ciencia. Pero, a diferencia de lo dicho más arriba, es la vida y no la ciencia, según él, la fuente principal del agnosticismo en nuestro tiempo, pues la vida, como realidad compleja, ha perdido la connotación de trascendencia y se ha hecho finitud. Así concluye que la mayoría de los hombres modernos, incluyendo muchos religiosos, son agnósticos<sup>30</sup>.

"El agnosticismo es, así, la *forma mentis* por la que debe definirse la conciencia del presente. (...). En el mercado de opinión reinante todo lo llena el agnosticismo. Así es que la disposición agnóstica en materia religiosa es hoy la generalizada (...)."<sup>31</sup>

### La posición agnóstica de E. Tierno Galván

En nuestra sociedad española E. Tierno Galván ha representado un testimonio privilegiado de esta actitud agnóstica, que ha penetrado profundamente en determinados e influyentes grupos de nuestro entorno político y social<sup>32</sup>.

A pesar de ser bastante conocido el libro de Tierno Galván sobre su agnosticismo, pensamos que es conveniente en nuestro caso ofrecer un resumen articulado de su contenido<sup>33</sup>.

<sup>28</sup>Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la increencia. I. La mentalidad empirista*, en "Razón y Fe" 210 (1984) 277-281; ID., *Raíces culturales de la increencia*, Madrid - Santander 1988, 9-14; J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988, 51.

<sup>29</sup>J. GÓMEZ CAFFARENA, o.c. 13. El autor intenta describir en este punto la situación personal que produce la mentalidad empirista ante las opciones atea o agnóstica.

<sup>30</sup>Cf. E. TIERNO GALVÁN, o.c. 79.

<sup>31</sup>S. ALVAREZ TURIENZO, o.c. 379-380.

<sup>32</sup>Cf. J. MARTÍN, o.c. 47.

<sup>33</sup>Citamos por la segunda edición: E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1976<sup>2</sup>. En *Yo no soy ateo* (Folletos *Alandar* 1), (entrevista realizada el 8.7.1985) hace afirmaciones que, en cierta manera según nuestra opinión, matizan la seguridad de los planteamientos del libro publicado diez años antes, y que tendremos en cuenta. J. Gómez Caffarena piensa que en esta

Llama la atención la rotundidad de la primera frase (p. 9) del libro: "Ser agnóstico no es ser ateo"<sup>34</sup>. Afirmación que es corroborada en la entrevista a *Alandar* de 1985 (p. 3). Dejando a un lado la argumentación que sostiene dicha frase queremos exponer lo que positivamente significa para él ser agnóstico: la proposición "yo soy agnóstico" equivale a esta otra "yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más" (p. 15), porque el agnóstico no echa de menos a Dios y no entiende la necesidad de una realidad trascendente (p. 16), que no es posible conocer porque sus posibilidades de conocer se agotan en lo finito<sup>35</sup> (p. 18).

Y es en la finitud, como una situación en sí misma satisfactoria o que se satisface a sí misma (p. 16), aunque no sea de suyo "placentera" (p. 50), donde el agnóstico encuentra su propio hogar<sup>36</sup> (p. 42). Pero el punto decisivo de su postura reside en la cuestión de la trascendencia (p. 19), cuyo contenido no puede ser verificado desde la finitud (p. 45). Por eso el agnóstico afirma que la carga de la prueba corresponde a los creyentes en cuanto que son ellos los que se salen de lo que permite verificar la finitud (p. 77). Esto no supone la negación de la presencia de lo inefable en el mundo finito, pero el agnóstico no lo vincula a la

entrevista, pocos meses antes de su muerte, Tierno Galván no rectifica las posiciones básicas de su libro, pero sí percibe un cambio de acento, y el tono es más perplejo, cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *La lección de un agnóstico: Enrique Tierno Galván*, en "Sal Terrae" 74 (1986) 195.

<sup>34</sup>Resulta interesante comprobar que Leslie Stephen, en su obra *An Agnostic's Apology and Other Essays*, London 1893, afirma ya en los primeros párrafos que ser agnóstico es rechazar el "ateísmo dogmático" (Citado por K. NIELSEN, o.c. 19).

<sup>35</sup>Me parece conveniente transcribir en este momento afirmaciones del folleto de 1985 que resultan algo sorprendentes: "Es más, en los agnósticos, en bastantes agnósticos, con frecuencia se da la dualidad de una conciencia inquieta que tiene tendencia a conectarse oracionalmente con el Fundamento y una razón que no comprende la escatología eclesiástica de cualquier Iglesia que sea, y que no entiende cómo puede haber un Dios personal trascendente. Es decir, que el agnóstico está finalmente convencido de que la religión es necesaria y el agnóstico tiene sus compromisos con el Fundamento. Lo que no ve es personalizado ese Fundamento." (p. 3).

"El Fundamento que para los cristianos es un Dios trascendente, para los agnósticos es un fundamento que está dado en la vida, en la vida en términos muy generales, incluso en la vida cósmica y en la vida teológica." (p. 5).

Y a esto añadimos: "Así que el agnóstico es, sobre todo, una inteligencia problemática que no acaba de entender la posibilidad de la trascendencia del mundo." (p. 4).

<sup>36</sup>Confrontamos esto con afirmaciones del *Yo no soy ateo* de 1985: "Y nos encontramos también con la nada. En el fondo, está el telón, la nada, y realmente no nos satisface tener como fundamento y telón de fondo la nada; porque la nada, aquí, adquiere cierta sustantividad y había que preguntarse qué es esa nada que tiene una cierta sustantividad, que no es sólo la contradicción lógica del ser. Pero no pasamos de ahí porque la investigación y la razón no pueden pasar y admitimos que es el Fundamento, pero, como decía antes, no lo admitimos ni trascendente ni personalizado." (p. 7).

fe. Puede vivir lo inefable, pero continúa siendo agnóstico, es decir, continúa instalado perfectamente en la finitud (pp. 24-26).

¿Cuál es la clave, por tanto, del ser agnóstico? Admitir que Dios es una hipótesis sin admitir la existencia del contenido de la hipótesis por la imposibilidad de una verificación convincente (pp. 29-30). El agnóstico no se plantea cuestiones cuya verificación no es posible (p. 31), entendiendo la palabra "verificación" como una prueba científica indubitable que no admite márgenes de incertidumbre (p. 93). De aquí su esfuerzo por devolver a la especie lo que se le ha sustraído: la condición de ser fuente de lo inefable, el sentido específico del mundo y la unidad de lo material y de lo que no aparece como material, el espíritu y la naturaleza (pp. 48 ss).

A lo largo del libro *Tierno Galván* va exponiendo las consecuencias positivas de la actitud agnóstica:

+ La serenidad ante las contradicciones y provocaciones del mundo, y ante la muerte, sin resignación ni rencor (pp. 31-32; 85).

+ El sentido de la responsabilidad frente a lo finito<sup>37</sup> (p. 69), que lleva al cuidado del mundo (p. 73), y a restituir a la vida la racionalidad (p. 97), sin caer en el desconsuelo y la zozobra ante la vida, porque nadie puede cansarse de vivir si está educado en el amor a lo finito (p. 82).

+ Fe en la utopía del mundo: la perfección de los hombres. Pero en nuestro tiempo no es la ciencia, sino la vida la que sostiene este impulso utópico del agnosticismo (pp. 78-79). Y aparecerá un nuevo hombre, al que nada de lo finito le será extraño, que estará libre de escisiones capitales, al que se le habrá restituído la justa relación con la especie (p. 65).

Para E. Tierno Galván las condiciones objetivas de nuestro mundo favorecen el aumento del número de agnósticos (p. 66), que están surgiendo como superación del conflicto entre ateos y creyentes (p. 35). Y acaba su libro haciendo una verdadera "llamada a la conversión":

"En estos momentos el agnosticismo parece el único camino para devolver al hombre la seguridad y el entusiasmo frente a tantos millones

---

<sup>37</sup>Sobre el compromiso político de E. Tierno Galván pueden consultarse los artículos del monográfico dedicado a su persona "Sistema" n. 71-72 (1986), y el libro de su discípulo RAÚL MORODO, *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid 1987.

de cristianos decepcionados para los que Dios es, aunque muchos no lo admitan, tan sólo un juguete roto." (p. 97)<sup>38</sup>

Sin embargo en 1985 sus palabras adquieren un tono muy diverso:

"Quizá los agnósticos como yo seamos, según se dice, "una raza a extinguir". Posiblemente. Puede que los agnósticos acaben disolviéndose en un escepticismo radical, puede ser. Es más: puede que el mundo vaya hacia ese escepticismo radical en términos generales, salvo las minorías que conservan la levadura, para emplear una expresión evangélica, expresión muy grata a San Pablo, por otra parte. Es posible. No puedo decir ni que sí ni que no. Todo es posible."<sup>39</sup>

### La dimensión agnóstica de la posmodernidad

En 1978 Jesús Mosterín proponía la necesidad de desarrollar una nueva actitud ante la vida, a la vez racional y sensual, escéptica y comprometida, haciendo un esfuerzo por racionalizar completamente nuestra cultura<sup>40</sup>. Y cerraba la reflexión del capítulo con estas palabras:

"Algún día lejano nuestro sol, convertido en gigante rojo, calcinará sus propios planetas. Y en definitiva, ¿qué? –En definitiva, nada. Todo provisionalmente–. Y después de todo, ¿qué? –Después de todo, nada. Antes de morir, digamos: –Hemos lanzado una mirada lúcida sobre el universo ingente. Nos hemos encarado con nuestros problemas y no hemos buscado consuelos ilusorios. Hemos gozado de la vida en la medida en que de nosotros dependía y sólo el destino implacable ha marcado los límites de nuestra felicidad. Hemos aceptado el destino y la muerte, pero no nos hemos doblegado ante los ídolos. Hemos templado la cultura de nuestros padres en el fuego de la razón y hemos fraguado

---

<sup>38</sup>Resulta interesante comparar esta conclusión de Tierno Galván con la frase, citada por K. NIELSEN, o.c. 20, de Leslie Stephen en 1893: "El agnosticismo, concluye Stephen, es la única alternativa razonable y viable." Sobre la afirmación de Tierno de que "el agnosticismo parece el único camino para devolver... el entusiasmo..." cf. esta cita de 1962: "El proceso de secularización ha concluido y no caben entusiasmos secularizados. Por otra parte, el bienestar repugna al entusiasmo. Faltan los millones de entusiastas impelidos por la conquista del pan o de un puesto mejor. Aún hay ambiente, pero la mentalidad de lucha que produce el hambre está desapareciendo. Midiendo con unidades de alguna extensión, no cabe confiar en la reaparición del entusiasmo." (*Tradición y Modernismo*, Madrid 1962, 189).

<sup>39</sup>E. TIERNO GALVÁN, *Yo no soy ateo*, 7.

<sup>40</sup>Cf. J. MOSTERÍN, *Racionalidad y acción humana*, Madrid 1978, 70.

un instrumento dúctil para la consecución de nuestros fines, fines que son más anchos que nuestra vida y se desparraman en el tiempo. Este es el sentido que hemos dado a nuestras vidas sin sentido."<sup>41</sup>

En el momento actual no creo que sea aceptado vitalmente y de forma numéricamente significativa este "pathos" de talante heroico. Hoy casi todo en el entorno social tiene más bien un carácter "light": nos movemos entre fragmentos, bajo los destellos artificiosos de lo falso, con la nostalgia acariciada de las utopías perdidas, en la cultura del VACIO. En otras palabras, no tenemos más remedio que enfrentarnos, como creyentes, al desafío de la posmodernidad.

Al entrar en este punto debemos reconocer que no existe una definición clara y unánime del fenómeno posmoderno<sup>42</sup>. Creemos que se trata de una tendencia cada vez más influyente desde el punto de vista cultural, vivida como una especie de talante, como un estado de ánimo en el que, pensamos, se prolonga y se extiende un agnosticismo menos perfilado que el agnosticismo "clásico", menos trágico, menos idealista, más difuso, pero también más totalizante.

Para J. M. Mardones la posmodernidad, con su interpelación a la despedida de todo fundamento y con su desmitificación radical de toda realidad global, es una forma de ateísmo nihilista<sup>43</sup>: no es un ateísmo de reapropiación, como en el pensamiento de Feuerbach, según el cual el hombre se re-apropia de una esencia suya alienada en el ídolo de lo divino, ni es un ateísmo humanista en sentido prometeico<sup>44</sup>. El ateísmo posmoderno es un nihilismo positivo, como gran oportunidad de creatividad y libertad, que quiere evitar la imposición de

---

<sup>41</sup>*Ibid.* 71.

<sup>42</sup>Cf. sobré el tema de la posmodernidad los artículos que he publicado anteriormente: *A vueltas con la posmodernidad (I): los rasgos de la sensibilidad posmoderna*, en "Proyección" 36 (1989) 295-311; y *A vueltas con la posmodrñidad (y II): La teología ante los desafíos de la sensibilidad posmoderna*, en "Proyección" 37 (1990) 49-59.

<sup>43</sup>Cf. J. M. MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo*, 81-84. En "Babelia" (Revista de Cultura en "El País"), n. 3, 2.11.1991, p. 3, en la entrevista que le hace Juan Arias "*Los dioses posmodernos son peligrosos*", respondiendo a la pregunta: "¿Pero no es la religión privada o esteticista la que predomina en la cultura posmoderna?", ha afirmado: "Ciertamente el posmodernismo no es ateo y en él coexisten varias tendencias, desde la casi mística de Vattimo de la "mirada inaugural a la realidad", a la neoconservadora del Papa Woytila, pasando por la fundamentalista y la renovadora. Pero lo cierto es que puede existir un peligro mayor en cierta religiosidad posmoderna, difusa, emocional y estetizante que en el ateísmo de ayer."

<sup>44</sup>Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona 1986, 33-34. Lyotard por su parte propone, frente a la religión e incluso al ateísmo, un "paganismo" desenfadado y festivo (Cf. *Dispositivos pulsionales*, Madrid 1981, 279-280; 292).

nuevos valores absolutos. En este sentido interpreta Mardones el pensamiento de G. Vattimo<sup>45</sup>. Pero cuando Mardones afirma que el pensamiento posmoderno es un escepticismo racional que tiene gran confianza en las raíces de la vida y de la realidad, un escepticismo radical frente a las pretensiones de la razón por nombrar lo indecible, que no posee un discurso sobre lo último y primero, sobre el Absoluto, sino un silencio como interrogante, ya que el Absoluto es aquello sobre lo que no se puede hablar y que hay que gozar en el manantial de la vida<sup>46</sup> ¿no está en realidad describiendo una especie de agnosticismo vital, más totalizante que el agnosticismo "clásico", un agnosticismo incluso de la utopía en el seno de la cultura del Gran Vacío, como expresivamente lo describe Rovira Belloso?:

"De momento, Kundera y Eco nos introducen en la cultura del Gran Vacío: ni propiamente atea ni propiamente antirreligiosa, ya que quizá permanece la nostalgia; tal vez la nostalgia olvidada como un vacío más en el campo de la conciencia. Pero ese vacío no deja de señalar la espera –o la esperanza– de que pudiera haber un contenido (por cierto, sin trampa ni cartón) que lo llenara. De momento, es el Gran Vacío que ha perdido la confianza de que pueda ser real aquel Amor "che muove il sole e le altre stelle".<sup>47</sup>

El mismo Rovira Belloso afirma que, una década después del "manifiesto agnóstico" de Tierno Galván, hay que reconocer la existencia de un nuevo agnóstico que ni siquiera se pregunta ya por la utopía<sup>48</sup>. Según J. Baudrillard la verdad es un señuelo que nos seduce pero imposible de alcanzar jamás:

<sup>45</sup>Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 84–86.

<sup>46</sup>Cf. *ibid.* 100–110.

<sup>47</sup>J. M. ROVIRA BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988, 48. En relación con la metáfora AMOR–LUZ con que acaba la cita de Rovira Belloso, quiero proponer a reflexión un texto de Fernando Savater, publicado en "El País Semanal", n. 570, 13–III–1988, p. 8, y que cierra la página de su "Historia natural": "Cuando llega la noche y todo se hace oscuro, no resulta fácil dar con la jaculatoria adecuada. El viejo Kant, presa de pesadillas arterioscleróticas en sus últimos años, anotó como propósito en su agenda: "No entregarse a los pánicos de las tinieblas." Con menos coraje, pero quizá con más realismo, los indios de la costa californiana que habitaban allá donde los españoles fundaron San Francisco solían rezar al acostarse: "Cuando llega la noche, por favor, por favor, que me corresponda la pequeña tiniebla y no la grande"."

<sup>48</sup>Cf. *ibid.* n. 168, 87–88. Pensamos que de forma parecida se ha de entender la frase de A. GONZÁLEZ MONTES, en *La increencia en España, reto a la fe y al testimonio común de los cristianos*, en "Diálogo Ecueménico" 21 (1986) 170: "La actitud que mejor cuadra con el mundo de hoy, con sus coordenadas histórico – espirituales es la del agnosticismo indiferentista." Battista Mondin, describiendo a los enemigos de la teología natural ("los ontologistas, los nihilistas, los agnósticos y los fideístas") afirma que el "pensamiento débil" descende del agnosticismo de Kant (Cf. su trabajo *Teologia naturale e dialogo con l'ateo*, en "Archivio di Filosofia" 56 (1988) 532).

"La obsesión por desnudar la verdad, por llegar a la verdad desnuda, que impregna todos los discursos de interpretación, la obsesión obscena por alzar el secreto es exactamente proporcional a la imposibilidad de conseguirlo jamás. Cuanto más nos acercamos a la verdad, más retrocede ésta hacia el punto omega, y más se refuerza la obsesión por alcanzarla. Pero esta obsesión no hace más que hablar en favor de la eternidad de la seducción y de la impotencia para acabar con ella."<sup>49</sup>

Para Carlos Díaz el agnosticismo es el denominador común de la mayor parte de los pensadores de la joven filosofía española, a los que considera posmodernos<sup>50</sup>. El caso de Javier Sádaba resulta sintomático. Expresa su simpatía por el "posmodernismo de resistencia"<sup>51</sup> y mantiene una postura agnóstica:

"Decía Heidegger, en uno de sus últimos pensamientos más citados, *"Sólo un Dios puede salvarnos"*. Yo tanto no diría; ya que mantengo una actitud agnóstica respecto a la religión aunque me interesa mucho, pues el elemento religioso es como la sombra del hombre: no entiendo mucho una sociedad que no tenga planteamientos religiosos y pienso que uno de los males de nuestro siglo es la mala secularización, es decir, la creación de una especie de teología ante la pérdida del sentido del misterio que estaría representada en la divinización del futuro, la tecnología o el poder."<sup>52</sup>

Y al mismo tiempo que se declara muy interesado por la religión, despoja de relevancia cultural al "viejo debate sobre Dios", ya que lo normal en nuestros días es que un hombre adulto y razonablemente instruido no se presente ni como creyente ni como incrédulo, sino que *se despreocupe* de tales cuestiones<sup>53</sup>. Y el precio que hay que pagar le vale la pena:

<sup>49</sup>J. BAUDRILLARD, *El otro por sí mismo*, Barcelona 1988, 63.

<sup>50</sup>Cf. C. DÍAZ, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid 1985, 79; 85; 89; 94; 173.

<sup>51</sup>Cf. J. SÁDABA, *La serpiente de la posmodernidad*, en "El País" 27-VIII-1985, p. 9.

<sup>52</sup>JAVIER SÁDABA, *ilusionado buscador de causas perdidas* (Entrevista realizada por I. Marina Grimau), en "Punto y Coma" n. 10 (1988) 61. En esta misma entrevista, p. 63, afirma en línea con el pensamiento posmoderno: "Hay que aprender a vivir no fundamentado, porque la libertad, en último término, no se fundamenta más que en ella misma. Lo que hay que hacer es denunciar, ser muy crítico con las malas fundamentaciones, contra los simulacros de fundamentación que hay y darse cuenta de que cuando uno se sabe sin ninguna fundamentación se es consciente de que realmente es hombre, y eso es mucho más importante que las malas fundamentaciones."

<sup>53</sup>J. SÁDABA, *Saber vivir*, 80. Cf. además pp. 79; 91; 93.

"Al agnóstico, las cosas, por el contrario, le rezuman inestabilidad. Pero esto no le lleva a lanzarse y apresar algo estable (...), sino que permanece insatisfecho, irreconciliado con un mal mundo. Siempre le cabe imaginar uno mejor."<sup>54</sup>

Por tanto hay que defender la vida cotidiana. Es la única que tenemos: el barrio, la salud, la cultura, nuestros goces y nuestros dramas son los lugares desde los que proyectar nuestro buen vivir. Y ellos tendrían, por sí mismos, la sustancia suficiente como para otorgar eso que llama "el sentido de la vida"<sup>55</sup>. Y acaba así su reflexión:

"Llegamos al final. ¿Nos ha conducido nuestro análisis a algún sitio? Probablemente no. De cualquier forma nos ha alejado de otros lugares. Nos aleja de los dogmatismos explícitos o tácitos. (...). Nuestra modestia, por el contrario, está en relación con nuestra oscuridad. Por eso nuestro escepticismo es radical. En la esquina está la esperanza. En la esquina, con los mismos derechos, está la desesperación."<sup>56</sup>

## Conclusión

No resulta fácil definir los perfiles de la actual experiencia del hombre en Occidente. ¿Cuáles son las líneas dominantes de la situación cultural? ¿Modernidad o posmodernidad? ¿O una modernidad que intenta superarse críticamente a sí misma en medio de la confusión reinante? ¿Y desde el punto de vista religioso: ateísmo, agnosticismo, indiferencia, retorno de lo sagrado?

Sin embargo pienso que podemos sacar algunas conclusiones sobre el mundo de la increencia, que se pueden considerar provisionales, pero suficientemente indicativas para estos momentos:

a) Parece ser que el ateísmo militante, de corte humanista, está perdiendo vigencia.

b) El agnosticismo tiene un influjo importante en círculos muy influyentes de la sociedad europea y española. Se trata del agnosticismo "clásico", producto natural de la modernidad, por tanto guiado por los ideales del progreso, del poder de la razón, de la libertad, de la emancipación del hombre,

<sup>54</sup>*Ibid.* 94.

<sup>55</sup>Cf. *ibid.* 37; 76-77; 154; 161.

<sup>56</sup>*Ibid.* 177-178.

un agnosticismo que confía en el proyecto ilustrado de una sociedad más justa y solidaria.

c) Pero en los últimos años, sobre el fondo de la indiferencia y del nihilismo, ha ido creciendo, como fruto de la crítica de la modernidad, la sensibilidad posmoderna, sostenida por un agnosticismo difuso, pero más totalizante y radical, que se va expandiendo no por la fuerza del humanismo comprometido, sino por los cauces tortuosos de la fragmentación existencial y ética, de la ironía, del desencanto...<sup>57</sup>

En el próximo artículo queremos exponer la posibilidad de un diálogo crítico con el "agnosticismo clásico", representado de forma prioritaria en nuestro ámbito social por la obra de E. Tierno Galván<sup>58</sup>. La fe cristiana no tiene la pretensión ideológica de un conocimiento total y definitivo de la realidad. Pero vive de la convicción singular de que en Jesucristo se nos ofrece la salvación de Dios, Misterio de Amor que sostiene y da sentido a toda la realidad. Desde la coherencia con esa convicción, la fe debe estar abierta, con actitud tolerante, al encuentro con cualquier interlocutor que le pregunte por la razón de su esperanza (1 Pe 3, 15-16).

Antonio Jiménez Ortiz

---

<sup>57</sup>Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c. 428: "La alternativa nietzscheana "o Dios o la nada" parece superada al día de la fecha; ésta sería la aportación más nueva de la actual increencia. Entre los dos cuernos del dilema emerge ahora un *tertium quid*: un *quid* precarizado, pero real, más real que la nada y, por supuesto, que Dios. Equidistante tanto del nihilismo como del holismo teológico, el *tertium quid* reza: *soporable levedad del ser*. Se reconoce de buen grado la naturaleza infundada de ese *quid*, pero de ella no se deduce ya —como hicieran el existencialismo y el nihilismo cioranesco— su nulidad ontológica, sino una obstinada voluntad de asentamiento en y sobre él. Así pues, que la levedad del ser sea insoporable es un invento de Kundera. Por estos pagos lo insoporable es la densidad, no la levedad. El sí a lo *light* y el no a lo *heavy* (salvo acaso si se nos propina en forma de rock) son la apuesta ganadora."

<sup>58</sup>Sobre el diálogo con la posmodernidad ya reflexionamos en el artículo de *A vueltas con la posmodernidad (y II)*, cf. n. 46.