

Ignacio Sotelo:

Un agnóstico que dialoga con creyentes

Carlos Gómez*

IGNACIO SOTELO es suficientemente conocido por los lectores de IGLESIA VIVA, ya que frecuentemente ha colaborado en la revista: diez artículos publicados desde 1980. Sociólogo con rica experiencia internacional, Profesor de la Universidad Libre de Berlín y miembro destacado –y extraordinariamente libre y crítico– del PSOE, Ignacio ha acogido siempre desinteresadamente nuestras invitaciones, con esa difícil combinación de cercana amistad y de rigor intelectual que destacan en él y que impregnan esta entrevista.

En el libro que has escrito con Ignacio González Faus (¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente, Madrid, HOAC, 2002) esbozas una biografía en la que señalas cómo muy pronto perdiste la fe en el catolicismo tradicional, en el que habías sido educado, pese a lo cual, muchos años después, el interés por la religión volvió a despertar en ti, al ver cómo personas inteligentes, cultas y sinceras –dices– se consideraban creyentes. ¿Cuáles son para ti las condiciones que hacen posible un diálogo fecundo entre la creencia y la incredencia?

Si no se admite de antemano que, en principio, el otro puede tener razón y no existe, en consecuencia, la disposición a rectificar en el caso de que se nos convenza, no se puede

**Profesor de Ética. UNED.*

hablar en rigor de diálogo. Aquí se inscribe la intrínseca dificultad del diálogo entre la creencia y la increencia, y es que cabe muy bien dudar de que en este caso los interlocutores estén dispuestos a dejarse convencer. La posibilidad de que el increyente acepte la cosmovisión del creyente es remota, aunque, en principio, no la descarte; en cambio, que el creyente pueda perder la fe como consecuencia del diálogo, además de ser altamente improbable, tiene incluso una dimensión trágica que ni el creyente desea ni el increyente quisiera provocar. Al fin y al cabo, la cuestión de la creencia/increencia no es una que se pueda dirimir con argumentos racionales, sino que abarca a la persona entera, con un predominio de la afectividad. Cambiar de creencia implica cambiar de vida y, en este sentido, hablamos de conversión. Primero se cree y luego se buscan los argumentos que hagan razonable la creencia, con lo que con la razón sola no cabe penetrar en el campo de la fe. Ello conlleva que en sentido estricto no quepa un diálogo entre creencia e increencia.

Dicho esto, pienso que no debe quedar el diálogo reducido al ámbito de lo racional o, todo lo más, de lo razonable; que también cabe conversar sobre el mundo afectivo, pero entonces adquiere otra dimensión. El diálogo entre el creyente y el increyente no tiene como objetivo la mutua persuasión (a diferencia de lo que sucedía en un pasado aún no muy lejano, cuando consistía en dos discursos apologéticos), sino que pretende tan solo conocerse un poco mejor, manteniendo la diferencia. Porque en fin de cuentas, el increyente supone para el creyente un escándalo, en el fondo incomprensible, como lo es el creyente para el increyente. El fin del diálogo es hacerse mutuamente cargo del escándalo que es el creyente desde la increencia y el increyente desde la creencia.

Aunque la Modernidad ha heredado gran parte de los ideales morales cristianos, no ha podido heredar sin resto los símbolos de la religión, como Habermas, por ejemplo, reconoce. ¿Cuáles serían los temas por los que una persona ilustrada de nuestro tiempo puede acercarse a la temática religiosa, al enigma canalizado por la religión?

La gran fuerza de la creencia religiosa proviene de que no pone puertas al campo, sino que se abre a lo desconocido, a lo que nos supera, es decir, a todo aquello que está más allá del horizonte cultural, en nuestro caso, el científico. La crítica del cientificismo la compartimos creyentes y muchos no creyentes; no se pueden dar por diluidas las cuestiones de que se ocupa la religión, simplemente porque no encajen en el horizonte de la modernidad. A su vez, la debilidad de la religión

consiste en que al final se descubre como una tradición cultural ya desfasada, que, al pretender despejar el enigma de nuestra existencia, en realidad se queda en horizontes culturales que pertenecieron al pasado. Apertura a la religión significa abrirse al misterio; mantenerse en la increencia, reconocer que las religiones de poco sirven para penetrar en él.

Muchas veces se ha insistido en que las ilusiones religiosas son una compensación al mal del mundo. A mi modo de ver, en cambio, el discurso religioso nace sobre todo desde una afirmación, más que desde una simple reacción. Quisiera eternizar los aspectos positivos de la vida y eso es lo que los símbolos de la religión prometen, no por el mal, sino a pesar del mal. La "teología del agnóstico" de la que hablas, ¿puede acercarse a esos aspectos más propositivos y cómo lo haría?

No he hablado de la "teología del agnóstico", como si el agnóstico tuviese también su teología –que pudiera ser, aunque no necesariamente–, sino de una "teología para agnósticos", en el sentido de acercar al increyente las cuestiones que han planteado las religiones y que han desaparecido del horizonte de nuestra cultura. En todo caso, en los comienzos que podemos barruntar, la religión tuvo mucho que ver con las experiencias negativas de la existencia, empezando por la más inaguantable, la de la muerte, para extenderse al dolor físico y psíquico hasta abarcar la injusticia que vivimos en la comunidad. Hesíodo cree que Zeus, al final, ha de hacer justicia. Indudablemente, también cabría hacer una "teología del agnóstico", en el sentido de las creencias que sostienen al agnóstico, y en ella habría que dar cuenta de los momentos de plenitud (belleza, entrega) que se viven en un horizonte plenamente humano, más allá, o más acá, de la experiencia religiosa.

Creencia e increencia tienen que habérselas con experiencias positivas y negativas, además de una amplia gama intermedia. En ese sentido, ¡claro que la religión tiene mucho que ver, como dices, con las negativas!. Lo que pretendía subrayar –frente a lo que tantas veces ha señalado la crítica racionalista de la religión– es que si, ante ellas, se da la respuesta religiosa, esa respuesta no nace tanto como una simple compensación cuanto por un acentuar o primar los aspectos de bondad y belleza que la vida también comporta, confiando en ellos, a pesar de todos los pesares. Es distinto confiar en la Bondad última de la realidad, a pesar del mal, que imaginar ilusoriamente un mundo de bondades, partiendo de otro en el

que primaría la podredumbre. Yo estimo que el creyente cree, no porque es de noche, sino aunque es de noche. Y no me parece que tales matices estén de más.

En todo caso, un creyente dialogante debería estar dispuesto a admitir el momento de "agnosía", de "ignorancia", de su fe, sin merma de sus convicciones razonablemente postuladas –por decirlo con un lenguaje cercano a nuestro común amigo José Gómez Caffarena–, tanto como el agnóstico habrá de enfrentarse a todas esas cuestiones vitales que no se habrían rozado en lo más mínimo aun cuando todos los posibles problemas científicos se hubiesen resuelto, por decirlo ahora con Wittgenstein. ¿Sería ese campo de agnosía buen espacio para el diálogo en nuestra modernidad tardía?

La crítica del cientificismo no debe servir de coartada para retroceder a la religión. El que viva en la creencia, que la conserve; pero socialmente –individualmente es otra cosa– ya no se puede dar el salto desde la increencia a la creencia. La ciencia no nos ofrece las respuestas que necesitamos, pero las de la religión ya no valen. Tienes razón, en Wittgenstein encontramos esta forma de no conformarse con el horizonte de la razón-lenguaje, que le abre a la religión, pero, eso sí, sin volver a caer en ella, por lo menos en la forma de una confesión institucionalizada. Me temo que la agnosía del creyente termine por acercarle más a la del no creyente, que a la inversa.

La fundamentación de la moral es una cuestión espinosa, pero que no se debe dar por cancelada, si es que no queremos abandonar la Ética en los brazos del irracionalismo o del decisionismo. La dignidad de la persona se hizo basar tradicionalmente en el símbolo religioso de que el hombre era imagen y semejanza de lo Absoluto, de Dios. ¿En qué podría basarse sin ese fundamento religioso?

El postulado de la dignidad humana lo baso en mi voluntad de que se respete mi dignidad de persona. Yo postulo mi dignidad y mi libertad, y la única forma de que se me reconozcan es que se reconozcan la dignidad y libertad de todos los humanos.

En el "Foro del hecho religioso" –que va a tratar precisamente de las relaciones entre ética y religión– podremos volver sobre ese enjambre de problemas. Pero, para pasar a otros, en algunos momentos del libro al que al comienzo me referí, insistes mucho en la importancia para el agnóstico de instalarse lo más ajustadamente posible a la finitud, sin demandas

exageradas. No obstante, esa instalación en la finitud no debería ser equivalente a acomodación en lo dado o a abandono de deseos legítimos y constituyentes del ser humano con el pretexto de que son incumplibles.

Mi religión, si quieres, es la helénica. El principio básico es "conócete a tí mismo"; es decir, saber que somos mortales y no dioses. La extralimitación es creer que somos dioses o hijos de Dios, hechos a "su imagen y semejanza". El afán de infinito proviene de querer ser como dioses. Es el gran pecado, el pecado de híbris. Una vez que nos conocemos a nosotros mismos al reconocer que no somos dioses, el segundo conocimiento que importa tener muy presente es que los dioses se divierten jugando con nosotros; todo nos puede ocurrir, positivo o negativo, según la voluntad arbitraria de algún dios. Saber que no somos dioses, ni hijos de dioses, significa saber que somos mortales; que no hay otra vida después de esta vida. Aquiles, en el Hades, prefería ser el último porquero de este mundo, antes que la sombra en la que ha quedado convertido en el otro. Y sin embargo, aunque no haya otra vida mejor –la creencia en tal vida es enormemente destructora porque aniquila el sentido de la vida que proviene, justamente, de que cada instante es único y definitivo, sin corrección posible– hay que estar dispuesto a entregarla por algo que valga la pena. Existiendo sólo una vida, tratar de salvarla a todo trance –como Arquíloco, que se enorgullecía de abandonar el escudo para salvar la vida–, no corresponde con la idea de dignidad a la que aspiro. Sabiendo que sólo hay una vida, los héroes homéricos están siempre dispuestos a entregarla en el combate, cuando lo decidan los dioses. Los preferidos de los dioses mueren jóvenes, aunque mejor hubiera sido no haber nacido.

Me temo que no podemos tratar ahora con detención el sentido que otorgamos al término "sentido" o el porqué de una entrega "por algo que valga la pena" y que no sea puramente utilitario o ventajista –por refinado que el cálculo fuese–, además de producirme un cierto estupor –en un hombre tan animoso– el tono final de tu última respuesta... En vez de seguir por ahí, me gustaría hablar, si te parece bien, Ignacio, de cuáles serían, a tu entender, los mayores riesgos de una religión no ilustrada, esto es, no pasada por la crítica de la razón; y cuáles los de una simple liquidación de lo religioso, que quizá se tornara tan dogmática como puede serlo aquélla.

La religión no ilustrada es lo que llamamos superstición. La crítica de la religión de la primera Ilustración es la crítica de la superstición. Distinguir entre religión y superstición a veces no es fácil. La religión retrocede en nuestro tiempo, pero avanza la superstición; y las creencias de los agnósticos también pueden contaminarse de superstición. Toda forma de dogmatismo, provenga de la creencia o de la increencia, produce a la postre los mismos resultados.

Para terminar, Ignacio, ¿cuál crees que será el papel de las religiones en el futuro más o menos próximo? ¿Y cuál, a tu entender, el que deberían jugar?

A finales del XIX y comienzos del XX, abundaron los libros que trataban sobre el futuro de la religión. *El porvenir de una ilusión*, para decirlo con Freud, o *La irreligión del porvenir*, como reza el título del libro de Guyau. Durkheim llegó a escribir que "el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso". La religión pervive en un proceso de continua transformación. La disolución de las religiones tradicionales en Europa no ha traído consigo más que la expansión de todo tipo de superstición y de nuevas formas de idolatrías. Así que parece que el futuro de la religión está bien asegurado, y la cuestión esencial es diferenciarla de la superstición, lo que no resulta fácil, sobre todo por el interés de las instituciones eclesiásticas en impedirlo.