

# FRANCESC TORRALBA

## CREYENTES y NO CREYENTES en TIERRA *de* NADIE

*Prólogo del cardenal  
Gianfranco Ravasi*



## ÍNDICE

PRÓLOGO, del cardenal Gianfranco Ravasi .....	5
PRESENTACIÓN .....	13
I. EL UNIVERSO CREYENTE .....	21
1. Creyentes y no creyentes .....	23
2. Creencias, razones y emociones .....	34
3. Creencias que liberan y creencias que encorsetan .	40
4. Creencias, prácticas y obras .....	45
5. Anatomía de la fe: recepción, don, voluntad .....	49
6. La autoconciencia del don .....	56
7. La llamada: una pluralidad de articulaciones .....	59
8. Dimensión privada y pública de la fe .....	66
9. Modos de creer. Intensidad variable .....	71
II. EL UNIVERSO NO CREYENTE .....	75
1. ¿En qué creen los que no creen? .....	77
2. La indiferencia como estado anímico .....	81
3. La búsqueda inquietante. El escéptico en tierra de nadie .....	87
4. Los alejados. Las heridas biográficas .....	92
5. La emergencia de un ateísmo militante .....	97
6. La necesidad de una sabiduría del alma .....	104
7. El criptonihlismo posposmoderno. Las evasiones .	110
III. LAS CONDICIONES DEL DIÁLOGO .....	117
1. La delimitación de perspectivas .....	119
2. El anhelo de comunicar lo que se cree .....	125
3. El movimiento extático: la salida de sí .....	130
4. La atenta receptividad: la hospitalidad .....	134

5. La identificación de lo esencial .....	139
6. La traducción secular de lo religioso .....	144
7. Las finalidades del diálogo .....	151
IV. LOS OBSTÁCULOS EN EL ENCUENTRO .....	157
1. Un muro de prejuicios y precomprensiones .....	159
2. El resentimiento como intoxicación emocional ..	165
3. La arrogancia como actitud vital .....	170
4. La endogamia tribal. Claustrofobia espiritual ....	174
5. El dogmatismo como estrategia .....	179
6. El proselitismo como arma .....	184
V. LOS CAMPOS DE INTERSECCIÓN .....	187
1. Las angustias y las esperanzas de todo ser humano .....	189
2. Un humanismo ecuménico. El doble diálogo ....	193
3. La necesidad de una ética pública .....	197
4. Una ética global para un mundo global .....	202
5. Trascender la banalidad. La profundidad, lugar de encuentro .....	205
6. La cuestión del sentido, punto de encuentro .....	210
7. La búsqueda del sentido de la existencia .....	215
VI. LA(S) ESPIRITUALIDAD(ES) DE LOS NO CREYENTES .....	223
1. Espiritualidades laicas .....	225
2. Santidad sin Dios .....	229
3. El compromiso de los intelectuales .....	235
4. La plegaría del agnóstico .....	240
5. ¿Es un tú el Todo? .....	248
6. ¿Alteridad o solipsismo? .....	253
VII. RUPTURAS Y METAMORFOSIS DE LA VIDA ESPIRITUAL .....	257
1. Los vericuetos de la vida espiritual .....	259
2. La correlación entre espiritualidad y vida emocional .....	262
3. El fenómeno de la conversión .....	267

4. La certeza de la fe .....	273
5. La oscuridad y el abandono .....	276
6. Ciencia y espiritualidad. Nuevo paradigma .....	281
7. La humildad óptica, la irrelevancia cósmica ....	286
VIII. SOLO EL AMOR ES DIGNO DE FE. CREENCIA Y CREDIBILIDAD .....	291
1. Ser creíbles en un mundo secular .....	293
2. Creencia crítica <i>versus</i> credulidad pueril .....	298
3. El don generoso, fuente de credibilidad .....	302
4. La necesidad de ser amados .....	305
IX. LOS QUE ESPERAN. ALEGATO CONTRA LA DESESPERACIÓN .....	309
1. Una nueva distinción: los que esperan y los que no .....	311
2. Alegato contra la desesperación .....	315
3. La esperanza en un mundo mejor .....	317
BIBLIOGRAFÍA .....	321

## PRESENTACIÓN

El objetivo fundamental de este ensayo, escrito en clave personal y en tono biográfico, consiste en explorar las condiciones de posibilidad del diálogo entre los creyentes y los no creyentes en la sociedad actual.

Para ello se exponen las múltiples barreras que existen y también el abanico de posibilidades que se vislumbran en el horizonte. Soy consciente de que este diálogo presenta múltiples escollos, pero también advierto la necesidad del mismo, tanto para la comunidad de creyentes como para los no creyentes. No hablo en sentido teórico; lo he ejercitado en el plano práctico y puedo dar fe de las dificultades que presenta.

Observo, con perplejidad, que raramente se hallan pretextos y ocasiones para articular dicho intercambio de ideas. Se tiende a una cierta endogamia o tribalismo ideológico que limita sobremanera el progreso en el campo de las ideas y la innovación en el saber y en el creer.

Cada comunidad invita a sus intelectuales orgánicos para que argumenten en la dirección marcada a priori. De ese modo, los miembros de la comunidad todavía se convencen más de lo que creen, pero raramente se disponen a oír y, menos aún, a comprender las razones ajenas, a hospedar la palabra inquietante del interlocutor que se ubica en el extremo opuesto.

Esta tendencia solo beneficia la pereza intelectual, la reiteración hasta la saciedad de argumentos y de pretextos manidos que nunca ponen en cuestión lo que se da por supuesto, los implícitos latentes en cada polo.

Inclusive en entornos preparados para tal diálogo, en formatos tipo mesa redonda, cara a cara, o en simposios de todo calibre, diseñados para que tenga lugar el encuentro fluido entre

creyentes y no creyentes, se tienden a convertir, con demasiada frecuencia, en pequeños monólogos yuxtapuestos, en *logoi* independientes, en argumentaciones inconexas, ajenas unas a otras, autárquicas y autosuficientes. Quizá por pudor, por un falso sentido de la cortesía o por temor, el caso es que raramente, cuando menos en nuestro país, se establece una comunicación dialógica fluida y sincera entre creyentes y no creyentes.

Para que esta tenga lugar se requiere, de entrada, voluntad, deseo por ambas partes; pero la voluntad, que se supone en ambos interlocutores, no es suficiente. Podríamos decir, emulando el lenguaje matemático, que es la condición necesaria, pero no suficiente. Se requiere además una disposición de ánimo (un *ethos*) y una capacidad de escucha y de tolerancia que extrañamente se dan en la vida intelectual de nuestro país.

Da la impresión de que uno entra en el debate para defender su *partie prise*, sus a priori y convicciones, y que no está dispuesto a alterar lo más mínimo lo cree y lo que piensa, ni siquiera cuando los argumentos que esgrime su interlocutor tienen más densidad intelectual y más racionalidad.

A partir de la experiencia del Atrio de los Gentiles, impulsada por el Pontificio Consejo de la Cultura, de la Santa Sede, en distintas ciudades europeas y de otras iniciativas de carácter civil, este ensayo se propone investigar los escollos de esta relación y, a la vez, la necesidad de ahondar en ella. Como espectador y actor que he sido de algunos de estos encuentros, me permito en este libro abordar algunas líneas que espero puedan contribuir a hilar este diálogo en el presente y en el futuro en nuestro país.

Se ha escrito abundantemente sobre la esencia y el sentido del diálogo, pero ejercerlo realmente es otra cuestión. Desde los *Diálogos* de Platón hasta las atinadas y profundas meditaciones de Hans Georg Gadamer en su magistral obra *Verdad y método* (1960)<sup>1</sup>, el diálogo ha sido objeto de múltiples tratamientos filosóficos y exploraciones conceptuales. No faltan ideas sobre lo que es; lo que

---

<sup>1</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método* I-II. Salamanca, Sígueme, 1991.

se requiere es edificar verdaderamente comunidades dialógicas, ámbitos de aprendizaje mutuo, donde sea posible el fluir del verbo humano, ese ir y venir ágil y nutritivo de palabras, pero también la complicidad del afecto mutuo y la pasión por la verdad.

Entendemos que la madurez intelectual y espiritual del creyente, su mayoría de edad, en el sentido kantiano del término, exige necesariamente este diálogo, esta confrontación con el otro, pues solo en este *rostro a rostro*, en ese cuerpo a cuerpo, pone a prueba la consistencia de sus razones y busca traducir en términos seculares e inteligibles para todos los ciudadanos lo que cree, el motor de su existencia.

Cuando el creyente tiene la audacia de realizar este movimiento intelectual, se encuentra con la necesidad de articular nuevas palabras, de formular las antiguas enseñanzas que ha heredado de un modo renovado, en definitiva, tiene que abandonar el trillado campo de la microcultura en la que está ubicado para formular lo que cree y lo que siente con palabras propias de la cultura de masas.

Este movimiento audaz tiene resultados inciertos, pues fácilmente se va a encontrar en tierra de nadie. Los suyos no van a comprenderle fácilmente; es probable incluso que critiquen su traducción secular por imprecisa y carente de ortodoxia; los otros, sus destinatarios, puede que no acaben de interpretar correctamente lo que realmente cree y piensa, pues se ubican en otro campo de experiencia.

La audacia radica precisamente en salir del propio terruño espiritual, de esa cálida y cómoda comunidad de fe en la que todos sus correligionarios creen lo que él cree, donde todos dan por sentado cuál es el sentido de la existencia y lo que hay en el más allá, para emprender el camino hacia la tierra de nadie, hacia esa tierra que no pertenece a ningún ser humano en exclusiva y que, por eso mismo, es lugar de encuentro, de diálogo franco y transparente.

Este éxodo hacia la tierra de nadie es una exigencia intelectual, pero además un imperativo que emana de la fe que profesa el creyente. Este está llamado a salir fuera de sí, a extasiarse,

a exteriorizar eso que lleva en sus adentros, para dar a conocer a los demás ese bien intangible que ha recibido, también sin merecerlo, y que no le pertenece como tal.

La fe es un don, un bien intangible; no es una propiedad; ni tampoco un mérito personal. Esta salida hacia la tierra de nadie es el único modo de quebrar la endogamia comunitaria y lo que Peter Berger denomina el atrincheramiento ideológico, de romper con la claustrofobia espiritual.

También el no creyente, cuando se dispone a escuchar atentamente las razones del creyente, su experiencia espiritual, su sentido ético, su visión de la vida y de la muerte, amplía su campo intelectual y se interroga por sus mismas razones y sus opciones vitales. También él, cuando escucha atentamente a su interlocutor, recorre el mismo camino hacia la tierra de nadie.

Entonces y solo entonces es posible el encuentro. Ambos deben abandonar, aunque sea provisionalmente, la tierra madre, la patria espiritual, para adentrarse en territorios desconocidos y, por tanto, inciertos. Cuando se encuentren en esta tierra de nadie podrán acampar juntos, como los nómadas del desierto, relatarse el camino realizado, escucharse mutuamente, compartir los alimentos del zurrón, y luego cada cual continuar su itinerario.

Para llevar a cabo el fin que me propongo es esencial identificar a fondo los ámbitos de intersección, los lugares comunes, pero también los lugares de desencuentro y, a la vez, las perplejidades que sienten los creyentes y los no creyentes a la hora de encauzar el citado diálogo. Dado que se trata de un ensayo relativamente grueso, creo que corresponde, como deferencia, una breve presentación del itinerario que se propone a modo de vista panorámica.

El ensayo está dividido en nueve partes. En la primera (I) se explora el universo creyente, la noción de creencia y de fe, la vinculación entre las creencias, las emociones y las prácticas, así como las diferentes tipologías de creencia siguiendo las intuiciones de José Ortega y Gasset. Se analiza la naturaleza de la fe como llamada, como don y voluntad, y se apunta un debate

muy presente en la sociedad actual sobre la dimensión pública y privada del acto de fe.

En la segunda parte (II) se investiga la pluralidad de formas espirituales que se albergan dentro del universo no creyente. Lejos de ser un todo homogéneo y compacto, el colectivo no creyente incluye grupúsculos y subconjuntos espirituales de muy distinta naturaleza. Se intentan abordar algunas de estas formas. Para ello se viaja por la constelación de los indiferentes, de los alejados, de los escépticos y de los nuevos ateos. También se abordan las creencias de los denominados no creyentes y uno de los fenómenos más oscuros de la cultura contemporánea, el nihilismo.

Después de presentar a los dos interlocutores en juego, creyentes y no creyentes, me dispongo en la tercera parte (III) a escudriñar las condiciones reales del diálogo entre unos y otros. Se abordan cuestiones decisivas, como la delimitación de perspectivas, el movimiento extático, al que me refería más arriba, la receptividad, y planteo también el debate sobre los fines del mismo, pues la determinación del fin –el *telos*– es fundamental para poder verificar posteriormente su éxito o su fracaso.

En la cuarta parte (IV) me propongo identificar los obstáculos del diálogo, los escollos que dificultan la fluidez comunicativa entre creyentes y no creyentes. Entre estos obstáculos se cita el muro de prejuicios y de precomprensiones que sufren tanto creyentes como no creyentes, el resentimiento, una emoción altamente tóxica que mutila cualquier posibilidad de aprendizaje mutuo; se critica la arrogancia como actitud vital, la tendencia a la endogamia, así como el dogmatismo y el paternalismo, que muy frecuentemente se administran, de forma mutua, los creyentes y los no creyentes.

La parte siguiente (V) está dedicada a hacer visibles los campos de intersección. Parto de la convicción que, más allá de las legítimas diferencias que separan a creyentes y no creyentes, existe un vasto campo de vivencias y de necesidades compartidas, también de deseos y de expectativas. En esta parte, de tono más filosófico y existencial, se cotejan estos implícitos para

mostrar la raíz común, para decirlo con Immanuel Kant, que une a creyentes y a no creyentes, ambos partícipes de una misma humanidad.

En la sexta parte (VI) se plantea un tema difícil, pero apasionante, la espiritualidad del no creyente, que formulo en plural, porque no existe solo un tipo o modo, sino una pluralidad de formas.

La espiritualidad no es patrimonio exclusivo de los creyentes, sino una predisposición humana de carácter universal que puede ser desarrollada en el marco de una comunidad de fe, pero también al margen de ella<sup>2</sup>. Por lo general se establece una asociación directa entre vida creyente y espiritualidad, y, del mismo modo, se excluye al no creyente del ámbito de la espiritualidad. Esta asociación de ideas, además de imprecisa, es injusta, pues muchos no creyentes vindican para sí una espiritualidad *sans Dieu, sans église et sans dogmatique*, como dicen intelectuales franceses actuales.

También la vida espiritual del creyente es un proceso dinámico que raramente se puede ubicar dentro de unos esquemas preestablecidos. Por ello, en la séptima parte (VII) se exploran las rupturas y las metamorfosis de la vida espiritual, mostrando que la vida espiritual no es un todo pétreo ni estático, sino que, como la vida misma, es dinámica y está íntimamente vinculada a lo emocional, a lo mental y a lo social.

Asimismo se explora el fenómeno de la conversión a partir de algún testimonio del siglo xx. El siglo pasado es un muestrario de intelectuales, artistas, filósofos, escritores y poetas que se convirtieron a la fe. En algunos casos eran personas de estricta y rigurosa militancia atea; en otros, escépticos en situación de búsqueda o simplemente indiferentes. Interesa pensar el proceso de conversión, la experiencia que nutre una transformación interior y exterior de tal magnitud en la vida de un ser humano.

---

<sup>2</sup> He desarrollado esta cuestión en *Inteligencia espiritual*. Barcelona, Plataforma, 2010, y *La inteligencia espiritual en los niños*. Barcelona, Plataforma, 2012.

La penúltima parte (VIII) está dedicada al amor, pues solo el amor es digno de fe. Los creyentes no siempre somos creíbles. Parto de la tesis de que lo que verdaderamente da credibilidad a los creyentes es una acción inspirada en el amor gratuito y desinteresado, en la práctica del don sin cálculo, de la compasión sin límites, de la hospitalidad universal y del perdón incondicional.

La propuesta cristiana radica en el amor, y el amor como tal no pertenece a nadie ni es patrimonio de los creyentes. El deseo de ser amado es un anhelo común tanto en creyentes como en no creyentes; la capacidad de amar es una facultad también común que se da en unos y en otros. El amor, pues, es lugar de encuentro, pero además es el único signo visible que otorga credibilidad a quienes creen en un Dios cuya esencia es amar.

Finalmente, la última parte (IX) está dedicada íntegramente a la esperanza, como virtud fundamental. Más allá de la manida y polémica distinción entre creyentes y no creyentes, se puede formular otra, quizá más interesante: entre los que esperan y los que no esperan. Los que esperan confían en el futuro, mientras que los que no esperan cultivan la desesperación, la desazón y el vacío existencial.

Existe una esperanza común entre creyentes y no creyentes, pero también existen diferencias sustantivas respecto al objeto formal de la esperanza. Esta última parte es un alegato contra la desesperación y una apología de la esperanza, entendida como virtud natural, pero también como virtud teológica.

En definitiva, la cuestión clave que deseo explorar y comparar con los lectores, con los que tengan la paciencia de pasearse por todo este texto, radica en pensar las condiciones para poder vivir juntos quienes participamos de convicciones espirituales y éticas distintas. La solución no está en difuminar con buena voluntad las diferencias, en una especie de lugar de encuentro paradisíaco que no existe, pero tampoco está en la segmentación social en compartimentos estanco.

El nuevo paradigma emergente exige apertura de miras, fluidez, capacidad de interacción y de comunicación. Por ello

me parece que se deben abrir las puertas a una tercera vía: la que consiste en aprender a vivir juntos siendo diferentes, sin renunciar a la diferencia, pero identificando, en la medida de lo posible, lo que nos une en el plano ontológico, ético, social, estético y político.

El gran reto al que tenemos que hacer frente en este siglo consiste en crear una nueva manera de vivir la condición creyente que sea el resultado de las relaciones que seamos capaces de establecer con nuestros prójimos, más allá de sus legítimas creencias o de sus convicciones espirituales.

Esto no significa, ni mucho menos, que tengamos que rebajar el significado y el peso de nuestras legítimas convicciones. Nada de eso. Tendremos que superar definitivamente la mentalidad de campanario y vencer la psicosis del miedo que nos lleva a creer que las demás opciones espirituales y religiosas son como leones que rugen (1 Pe 5,8), que nos acosan buscando devorar nuestra identidad. La actitud defensiva es un serio obstáculo al diálogo, aunque por razones históricas pueda llegar a comprenderse.

La hora presente exige apertura de mente, capacidad de diálogo no solo con los denominados no creyentes –objeto de este libro–, sino también con ese vasto número de seres humanos que profesan otra fe y se ubican en el seno de otra comunidad simbólica y espiritual. Este doble diálogo es una tarea urgente que requiere pericia y rigor intelectual.

Morgovejo, agosto de 2012 -  
Roma, febrero de 2013

I

EL UNIVERSO CREYENTE

## CREYENTES Y NO CREYENTES

El escritor y filósofo Rafael Argullol, en el «Atrio de los Gentiles» que se celebró en Barcelona durante los días 17 y 18 de mayo de 2012, cuestionó el monopolio por parte de los hombres religiosos del vocablo «creyente».

Me pareció y me sigue pareciendo oportuna y pertinente su consideración. De hecho subrayó un dato muy relevante: los así denominados *no creyentes* –dijo en primera persona del plural– también tenemos creencias. De este modo reivindicó las creencias del agnóstico, inclusive de los que se definen a sí mismos como ateos, escépticos o indiferentes, y mostró cómo tales creencias pueden ser vividas con tanta o más intensidad como las que profesan los denominados creyentes.

Siempre me ha parecido simple e incluso maniquea la distinción entre creyentes y no creyentes. Con esto no quiero decir que, en el fondo, sean dos colectivos idénticos, pues, de hecho, el objeto formal de la creencia de unos es distinto de la de los otros, y ello tiene su correlato en las prácticas y en las obras, sobre todo cuando las creencias son vividas con coherencia y con integridad, pero distinguir así, llanamente, entre creyentes y no creyentes es demasiado simple.

Existen cuando menos dos tipos de creencias: las creencias laicas y las religiosas. Ambos tienen objetos formales distintos, pero en ambos casos se construyen sobre el terruño de la incertidumbre. Cuando uno cree, constata que no sabe, revela su ignorancia, pero pone de manifiesto que confía en algo o que deposita su fe en alguien.

Las creencias religiosas y las creencias laicas no deben presentarse necesariamente como excluyentes. ¿Por qué deben

plantearse como una disyuntiva no inclusiva? ¿Por qué se debe elegir entre una y otra? Uno puede creer que veremos el final del terrorismo o en el poder curativo de ciertas hierbas y, simultáneamente, creer en la inmortalidad del alma o en la resurrección de la carne.

La creencia en la justicia social, en la paz mundial, en la equidad real entre hombre y mujer, en la fuerza del perdón o en la fraternidad universal son creencias, proyectadas hacia el futuro, de tipo laico, pues no exigen la adhesión a ninguna revelación, a ningún libro sagrado o mensaje sobrenatural. Pueden ser compartidas tanto por creyentes como por no creyentes. En todas ellas es fundamental un acto de la voluntad, un impulso de la esperanza.

En el debate entre creyentes y no creyentes, la nomenclatura utilizada no es baladí. Cuenta el nombre que se da a las cosas, a los problemas, a los colectivos. Es evidente que el nombre no hace la cosa, pero tampoco puede ocultarla o ridiculizarla.

La nomenclatura social puede facilitar la fluidez comunicativa y el buen entendimiento entre los dos colectivos, pero puede también producir el efecto contrario, puede separar, frustrar y anegar los canales de comunicación.

El nombre –decía– no hace la cosa, pues la cosa es indistintamente del nombre con la que se la nombra, pero el *modo* como se la nombra no es irrelevante. En el mejor de los casos, el lenguaje verbal debe pintar fielmente la realidad, expresarla tal y como es en sí, lo cual supone dos premisas filosóficas: una, que se puede conocer la realidad tal como es en sí misma; dos, que el lenguaje tiene capacidad para decirla.

No pretendo ahora adentrarme en estos derroteros filosóficos, pero de lo que no cabe duda es que muchos puentes de diálogo se han destruido tanto en el plano social como político y religioso por no nombrar adecuadamente las cosas, los problemas, incluso a los mismos interlocutores que están en juego.

Si en el diálogo el interlocutor no creyente se siente incómodo con la denominación que se le ha asignado, el vínculo empieza con una dificultad añadida. Desea que se le nombre de otro modo, pues no se siente bien definido con tal expresión.

Está en su derecho. También el creyente se incomoda cuando se le etiqueta, a menudo sin matices, de dogmático o de fundamentalista.

No es pertinente la distinción entre píos o impíos, pues tiene connotaciones espirituales y morales inadecuadas. Existen creyentes muy impíos y viceversa, no creyentes muy píos. La clásica distinción entre *fieles* e *infieles* no parece para nada adecuada, pues existen no creyentes que son muy fieles a sus amigos, a sus creencias laicas y a sus compromisos sociales, políticos, laborales, y lo contrario, existen creyentes poco o nada fieles al *credo* que supuestamente asumen como estilo de vida.

Poner nombre a alguien es en cierto modo un acto de poder, hasta puede llegar a ser un gesto de imposición. El náufrago Robinson Crusoe, en la isla perdida pone nombre al indígena, y le llama «Viernes», pero no sabemos qué nombre le pone el indígena al huésped que llega a su isla.

Definir siempre es una tarea compleja y difícil, pues consiste en poner límites, fines, confines entre lo que es y no es una cosa, con el objetivo de captar su esencia, para decirlo con una bella expresión del fenomenólogo alemán Max Scheler.

Lo ideal sería que cada colectivo se definiera a sí mismo libremente, pero la dificultad radica en la pluralidad interna de cada uno de los colectivos implicados. Inclusive dentro de la misma comunidad de creyentes es posible identificar conflictos de denominación, de tal modo que, para salvarlo, se introducen fácilmente adjetivaciones con el fin de subrayar las distintas sensibilidades y carismas que existen dentro del mismo cuerpo espiritual.

De este modo aparecen los creyentes abiertos y los creyentes cerrados, los creyentes progresistas y los creyentes conservadores, los de izquierda y los de derecha, los modernos y los antimodernos, los sociales y los liberales, los ortodoxos y los heterodoxos, y un sinfín de dualidades que se multiplican exponencialmente. Emerge de esta guisa una urdimbre de taxonomías internas que separan a los creyentes y abren abismos dentro de la misma comu-

nidad, lo cual hace muy difícil construir puentes de comunión *ad intra*.

Luego están las diferencias *ad extra*, entre las distintas comunidades de creyentes. Entre los creyentes de diferentes credos religiosos puede haber más diferencias de pensamiento, de acción y de relación entre sí que entre los denominados creyentes y no creyentes. De hecho, muy frecuentemente observo, a título personal, que me unen más elementos vitales, más principios éticos y convicciones sociales y políticas con mis colegas y amigos agnósticos que con fieles de otras comunidades religiosas y espirituales.

Todavía es más arduo hallar, para el colectivo de los denominados no creyentes, un vocablo que les defina, pues la pluralidad interna de tal colectivo es enorme, mucho más que la de la comunidad de creyentes, a quienes se supone, cuando menos, la fidelidad a un mismo credo.

Quizá este supuesto es excesivo, pues, de hecho, cuando uno se sumerge en la vida intelectual y espiritual de la comunidad de creyentes, no solo observa una multiplicidad de hermenéuticas vitales del credo común, sino creencias distintas, de tal modo que lo que supuestamente les une es un minimalismo dogmático.

En el caso de los no creyentes, la denominación es más compleja, pues tal conjunto humano es al fin y al cabo un inmenso cajón de sastre espiritual donde coexisten formas de pensar, de sentir y de vivir muy dispares, incluso opuestas. En él cohabitan convicciones espirituales y morales de naturaleza muy variopinta. Dentro de tal colectivo existen también «extraños espirituales» entre sí, utilizando –algo transformada– la sugerente expresión del filósofo tejano Hugo Tristram Engelhardt<sup>1</sup>.

Gianfranco Ravasi, en una de sus múltiples y sugerentes intervenciones en el Atrio de los Gentiles que tuvo lugar en Barcelona, subrayó la dificultad de hallar un nombre adecuado para tal colectivo y mostró la imprecisión semántica de la expresión

---

<sup>1</sup> Cf. H. T. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, Paidós, 1998.

«no creyente». Narró un debate mantenido en la Santa Sede a propósito del encuentro interreligioso de Asís.

En el citado encuentro interreligioso, en que se conmemoraron los veinticinco años del encuentro que tuvo lugar en aquella bella ciudad liderado por Juan Pablo II, Benedicto XVI tuvo a bien invitar, además de las distintas confesiones religiosas del mundo, a los no creyentes.

En aquel evento, todos los colectivos estaban definidos a partir de sus respectivos credos. Estaban los budistas, los judíos, los musulmanes, los hindúes, los protestantes, los ortodoxos y, por supuesto, los católicos, entre otros colectivos, pero era necesario hallar un vocablo para identificar al nuevo colectivo invitado. Gianfranco Ravasi puso de relieve el debate que había tenido lugar previamente en la trastienda del encuentro para alcanzar el consenso. En él se descartaron determinados vocablos por distintas razones.

Veamos el porqué. El vocablo «ateo» no representa ni mucho menos la sensibilidad espiritual de la totalidad del citado colectivo. Dentro de tal conjunto se puede identificar un subconjunto de personas que podemos denominar ateas, pues todas tienen en común la negación de Dios. Sin embargo, lo que cada una de ellas niega cuando dice que niega a Dios no necesariamente coincide con lo que niega otra persona ni con el Dios que afirma el creyente en su corazón.

Además, muchos creyentes niegan al Dios que los ateos niegan en su mente y en su corazón; a pesar de no definirse como ateos. Reivindican otra idea de Dios, una idea que trasciende con mucho la que los ateos niegan. A pesar de la paradoja que puede suscitar tal afirmación, no cabe duda de que también en el creyente se cultiva un cierto ateísmo, en la medida en que niega ciertas ideas de Dios o atribuciones a Dios para acercarse paulatinamente al Dios que está más allá de la idea (*au-délà de l'idée*, en palabras de Emmanuel Lévinas)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. E. LÉVINAS, *Del Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós, 1994.

Dentro de este subconjunto existe además una variedad muy nutrida de formas de ateísmo: desde el ateísmo ontológico hasta el ateísmo de rebelión suscitado por la dramática experiencia del mal del inocente, pasando por el ateísmo cientista o de corte neopositivista. El ateísmo ontológico niega la existencia de un principio cósmico ordenador, pues en él se parte de la idea de que el mundo es, en palabras de Jacques Monod, el resultado del azar y de la necesidad, pero existe otro ateísmo que afirma dicho principio sustantivo, aunque en él se niega la supuesta existencia de un Dios personal, de una comunidad de Personas en el amor.

Esta forma de ateísmo está experimentando un fuerte crecimiento en los últimos años. Según los analistas sociales, muchos ciudadanos europeos afirman la existencia de una energía o principio fundamental de tipo cósmico, pero niegan la existencia de un Dios personal, de un ser que se comunica y establece una alianza con el ser humano<sup>3</sup>. Algunos ateos no se oponen a la existencia de un *Fundamentum* inteligente, de una razón lógica de todo lo que es, pero no aceptan la idea de un Dios que, por amor, crea el mundo, se revela en la historia, se encarna en ella y establece una comunidad de amor con el ser humano.

Cuando uno hurga en la sensibilidad atea, se percata de que esta postura espiritual es, por lo común, una reacción a una visión de Dios recibida culturalmente, presentada a través de un conjunto de mediaciones. En este sentido es una postura reactiva, pues responde a determinados estímulos que consciente o inconscientemente han configurado la consciencia de las personas.

La palabra «ateo» no describe exactamente al colectivo de los no creyentes. En ocasiones tiene un cariz dogmático e incluso agresivo; por eso muchos, a pesar de confesarse como ateos, prefieren definirse a sí mismos como agnósticos o escéps-

---

<sup>3</sup> Esta nueva tendencia se pone claramente de manifiesto en A. CASTIÑEIRA / J. ELZO, *Valors tous en temps durs*. Barcelona, ESADE, 2011, en el apartado dedicado a los valores religiosos.

ticos. Además, con demasiada frecuencia se asocia el ateísmo con actitudes como el antiteísmo, el anticlericalismo o el laicismo beligerante, que confunden y dificultan el buen entendimiento. Esta asociación es especialmente habitual en nuestro país por dramáticas razones históricas.

Una cosa es negar a Dios y otra muy distinta concebir a Dios como un objeto hostil, como un obstáculo en el desarrollo de la persona, del progreso de los pueblos, como el gran escollo a la libertad humana. El antiteísmo es una actitud contraria a la realidad de Dios, a la misma noción de Dios, como el laicismo es una actitud contraria al fenómeno religioso, pues desde él se interpreta como un mal social, como un factor problemático y negativo para las sociedades. Existe, por paradójico que pueda parecer, un ateísmo amigo de las religiones e incluso de las instituciones religiosas que, a pesar de negar a Dios, reconoce el capital social, espiritual y moral de las religiones y su contribución al desarrollo de los pueblos<sup>4</sup>.

La palabra «agnóstico» tampoco representa la totalidad del conjunto polifónico y plural de los denominados no creyentes. Si agnóstico es el que desconoce si existe Dios o no, no puede utilizarse el mismo vocablo para definir a quién niega explícitamente su existencia como Ser real fuera de la mente humana.

En sentido puramente etimológico, el término «agnóstico» se refiere al que desconoce, pero el desconocimiento de Dios es un tipo de agnosticismo que no debe confundirse con el desconocimiento de otras magnas cuestiones de la existencia humana. El agnosticismo es, en gran parte, selectivo. Hay agnósticos que desconocen la existencia de Dios, pero toman postura respecto a la libertad personal o la inmortalidad del alma, mientras que hay personas que tienen claridad respecto a la existencia de Dios, pero serias dudas en torno a la muerte, el más allá o el origen del mundo.

---

<sup>4</sup> Esta postura queda expresa en el punto de vista de mi interlocutor en el epistolario F. TORRALBA / V. VILLATORO, *Con o sin Dios*. Barcelona, Fragmenta, 2012.

El término «agnóstico», además, puede inducir a errores, pues, de hecho, durante los primeros siglos del cristianismo, los Padres griegos y latinos combatieron intelectualmente al gnosticismo de sus distintas formas, desatando una batalla dialéctica de tipo antignóstico o agnóstico. Desde el gnosticismo se deslegitima la fe como fuente de conocimiento de Dios. Según el cristianismo primitivo, el acceso a Dios requiere de la fe; mientras que en el gnosticismo se considera que este puede llegar a ser conocido con la razón puramente natural.

El gnosticismo, también en su forma posmoderna, es una convicción espiritual según la cual a través del conocimiento (*gnosis*) se puede alcanzar la verdad pura, la que se alberga en el mundo espiritual, sin necesidad del acto de fe (*pistis*). A diferencia del gnóstico, el creyente realiza un acto de fe, porque entiende que la razón por sí sola es incapaz de alumbrar todos y cada uno de los enigmas de la condición humana, de elevarse al plano de lo divino para describir su perímetro.

Tampoco parece adecuado contraponer dialécticamente al agnóstico con el creyente, pues el agnóstico es por definición el que desconoce, pero el creyente, cuando se halla solo, frente al misterio absoluto de Dios, Fuente de donación pura, también experimenta su no saber, su perplejidad o, para decirlo con Søren Kierkegaard, temor y temblor.

El creyente adulto sabe que su vida espiritual está siempre circundada por el enigma y por la paradoja; por ello, frente al Misterio del mundo, bella expresión de Eberhard Jüngel, siente pasmo, veneración y desazón. En este sentido, cuando menos de un modo propedéutico y metodológico, al creyente no le repele la postura agnóstica, pues él mismo se reconoce como ignorante, como alguien que necesita de la fe para progresar en el conocimiento del misterio de Dios.

Muchos no creyentes son culturalmente cristianos, han sido educados y formados en el marco cultural legado por el cristianismo, y, aunque no se identifiquen con el cuerpo dogmático de tal tradición ni con el marco normativo de la institución religiosa, se sienten cristianos desde un punto de vista cultural

y reivindican los valores éticos que emanan del Evangelio, y también las fiestas y las expresiones públicas de la fe. Aun así no se definen a sí mismos como creyentes formalmente confesionales, ni tampoco como cristianos anónimos. Se podría calificar esta actitud de criptocristianismo o de cristianismo velado.

Todavía se puede identificar una tipología espiritual dentro del abanico de los no creyentes que está integrada por los alejados. Esta es una modalidad que merece una especial consideración, no solo porque incluye un número significativo de personas en las sociedades occidentales, sino también porque el diálogo con este colectivo requiere de unas cautelas y actitudes radicalmente distintas de cuando se establece un diálogo con un interlocutor que desconoce radicalmente la fe cristiana y sus expresiones sociales, culturales y educativas.

Para bien o para mal, la persona alejada no es indiferente a lo religioso, tampoco necesariamente se puede definir como agnóstica o atea. Conoce la tradición cristiana, el culto y la dogmática; la conoce por dentro, porque ha sido iniciado en ella, en ocasiones desde la más tierna infancia. En muchos casos, la persona alejada ha sido objeto de una deformada o de una pésima transmisión de la fe, lo cual le ha marcado decisivamente y ha sido el factor que ha propiciado su alejamiento espiritual de la comunidad de fe.

Una solución que se plantea a la hora de definir al conjunto polifónico de los no creyentes con una palabra más adecuada que todas las reseñadas hasta el momento es con el término «humanista».

El término «humanista», sin embargo, tampoco aclara la situación. Quizá en el mundo anglosajón, el vocablo *humanist* posea un sentido vinculado al pensamiento laico; sin embargo, en nuestro entorno cultural, el vocablo «humanista» no representa unilateralmente al pensamiento laico, y por varias razones.

En primer lugar, porque el humanismo, en sentido estricto, no excluye la dinámica creativa de la fe ni excluye la afirmación de Dios. La defensa de la dignidad de la *humanitas* de la persona, de su dignidad inherente, de su valor incalculable e

incomparable en el conjunto de la naturaleza no excluye la afirmación de Dios.

Existe un humanismo teocéntrico, como reivindicaba el filósofo francés Jacques Maritain, autor de *El humanismo integral*, pero también un humanismo antropocéntrico que excluye a Dios, entendiendo que Dios es un obstáculo al desarrollo potencial del ser humano y del progreso de los pueblos. El humanismo ateo, que fue calificado por el teólogo francés Henri de Lubac de dramático<sup>5</sup>, se opone a Dios, pero existe otro humanismo cuyo fundamento es precisamente Dios. Ambos son formas legítimas de humanismo.

Se puede invocar una segunda razón. El humanismo, más allá de sus múltiples adjetivaciones (existencialista, personalista, estructuralista, marxista, cristiano, ecuménico, teocéntrico o antropocéntrico) se caracteriza por otorgar una primacía de valor ontológico, ético y jurídico a la persona. Durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, el humanismo fue un crisol, un lugar de encuentro de ideólogos, filósofos y escritores de distinto pelaje que participaban de la misma defensa de la persona.

En la actualidad, la situación es muy distinta. Una emergente corriente de pensadores no creyentes ponen en cuestión tal implícito. Por ello no pueden ya calificarse de humanistas, pues cuestionan, con distintos argumentos, la primacía de lo humano y su valor cualitativamente superior al de cualquier otra entidad. Irrumpe lo que se ha denominado un *antihumanismo*, un *poshumanismo* o *transhumanismo*, desde donde no se reconoce la eminente dignidad ontológica de la persona, su eminente valor en el conjunto del cosmos<sup>6</sup>.

Por consiguiente, aplicar el término «humanista» a los no creyentes como alternativa al uso de la expresión «no creyente»

---

<sup>5</sup> Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*. Madrid, Encuentro, 2006.

<sup>6</sup> He estudiado algunos de estos filósofos en *¿Qué es la dignidad humana? Análisis crítico de Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona, Herder, 2004.

parece una solución incorrecta, pues el término «humanista» puede aplicarse con igualdad de condiciones tanto a creyentes como a no creyentes.

Visto el panorama, parece que las alternativas a la dualidad entre creyentes y no creyentes son tan problemáticas o quizá más que lo que se trataba de salvar.

En consecuencia, opto por mantener la distinción, como se puede comprobar en el título del libro, pero sin olvidar que la creencia es un dato universal en la condición humana, una predisposición que se halla en su naturaleza.

Escribe Franco Arduso: «No existe ningún hombre en la tierra que no tenga una fe original o que no tenga fe; es decir, que no posea convicciones, certezas, persuasiones, confianza, de lo que no tiene una total evidencia ni una demostración lógica [...] No se trata solo de un dato de hecho, de una pura constatación fenomenológica, sino de una necesidad, hasta el punto de que es preciso afirmar que, para el hombre, en la condición actual, “lo imposible no es la fe, sino la eliminación total de la fe”»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> F. ARDUSSO, *Aprender a creer*. Santander, Sal Terrae, 1999, p. 25.

Estamos ante una especie de vademécum para el diálogo entre creyentes y no creyentes. Lejos de la frialdad del estudio académico, estas páginas rezuman una experiencia vivida, el resultado de innumerables lecturas y del contacto personal con personas que no creen. Esta obra se coloca admirablemente a caballo de dos pontificados. El de Benedicto XVI, quien propuso la idea del Atrio de los Gentiles, un lugar de encuentro entre creyentes y no creyentes. Y el del papa Francisco, que invita a los fieles a salir del recinto cálido de la propia tribu para dirigirse hacia las periferias del mundo, las «periferias existenciales» en donde vive el otro. El Prof. Torralba ha preferido usar otra imagen elocuente: la de la tierra de nadie, la frontera, el confín, donde creyente y no creyente se encuentran en la búsqueda del sentido último de las cosas.

Este encuentro entre creyentes y no creyentes acontece cuando se dejan atrás apologéticas feroces y profanaciones devastadoras, cuando se retira el manto gris de la indiferencia y la superficialidad que sepulta el anhelo profundo de búsqueda y, en cambio, se revelan las razones profundas de la esperanza del creyente y la espera del agnóstico.

