

## COMENTARIO DE CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

La lectura de “Textos rebelados” me sugiere tres consideraciones de tipo más bien general. Sin duda es posible comentar afirmaciones puntuales del escrito, pero me limitaré ahora a tres aspectos que me parecen ser una especie de “temple de ánimo” del autor, Y que representan bastante adecuadamente al conjunto general de pertenencia. Y además me sugiere la reflexión de que si hoy estamos poniendo sobre la mesa y volviendo a considerar ideas expresadas por los ilustrados franceses hace más de dos siglos, es porque algo anduvo mal en el desarrollo del pensamiento.

### 1. La cuestión de la personalidad

Es bastante común, en los discursos filosóficos, intentar una separación, incluso lo más tajante posible, entre el discurso en sí y la personalidad del autor. Los intentos surgidos en los campos de la psicología, la historia de mentalidades, la sociología, etc., por hallar relaciones significativas entre personalidad y pensamiento (obra), han tropezado casi siempre con el escepticismo, cuando no la franca oposición de los filósofos, al menos para las obras filosóficas. Filósofos dispuestos a reconocer la huella de la personalidad del autor en producciones artísticas, religiosas, incluso científicas (se ha investigado mucho sobre las de Galileo y de Newton, por ejemplo) se niegan a pensar que *La crítica de la razón* pura tenga mucho que ver con la costumbre de Kant de pasearse puntualmente todos los días, o de colocar el pañuelo en el otro extremo de la sala para obligarse al ejercicio de ir a buscarlo.

Ensayaré ahora el punto de vista contrario, aun sabiendo que no suele ser bienvenido. Lo hago porque precisamente estoy convencida -todo lo convencida que una puede estar en estas cosas- que sí hay una relación, y bastante estrecha, entre la personalidad y el pensamiento, al menos en sus líneas generales (es claro que no en los detalles más específicos y sobre todo técnicos). Si bien es cierto que resulta un tanto arbitrario sostener que toda la obra de un filósofo puede explicarse por su carácter, no me resulta inverosímil considerar que en algunos casos esa conexión es real. Tomaré dos ejemplos de la filosofía medieval. Primero: el caso de la diferente posición de Agustín y Tomás de Aquino frente a la gracia divina. Agustín fue un hombre dominado, en su juventud, por las pasiones carnales y su experiencia de vida fue que no podía librarse de ellas sino con una ayuda muy superior a él mismo; su acentuación de la gracia sobre el libre albedrío es consecuente con esto (y por eso es difícil pensarlo como un Pelagio, que era todo lo contrario). Tomás de Aquino, en cambio, a juzgar por las biografías (de cuya veracidad en general no tenemos elementos fuertes para dudar) no tuvo problemas pasionales, quizá no necesitaba reprimir pasiones carnales porque tal vez ni siquiera las sentía (el caso de la prostituta a la que ahuyenta, casi con horror, sería un ejemplo); entonces, su posición inicial cercana al semipelagianismo (que corrigió obediente y ortodoxamente cuando leyó bien a San Agustín) es coherente con una personalidad segura de sus propias fuerzas. Segundo: Buenaventura y Ockham frente a las postrimerías. Buenaventura es un hombre profundamente enraizado en una tradición de creencias escatológicas fuertes y cuasi místicas que él mismo las comparte interiormente, por eso no duda en su visión de la condenación y la pena infinita, y casi se percibe un esfuerzo por enfocar el tema desde el amor de Dios a las creaturas pregonado por Francisco de Asís, que hace trastabillar a la erudita tradición de la encarnación divina como necesaria compensación por el pecado humano. Leyendo sus textos, da la impresión de que Buenaventura no tiene la menor duda de que el pecado del hombre (cualquiera sea) es una ofensa infinita a Dios. No evidencia el espíritu crítico de Ockham que pensándolo razonablemente (y diría, casi por sentido común, aunque el texto comentado abomina del mismo), opina que como el hombre es limitado, ninguna pena ni ningún sufrimiento humano puede ser propiamente infinito, por muy grande y terrible que sea, y por lo mismo, tampoco el hombre puede ofender a nadie (incluyendo a Dios) infinitamente. En realidad sus diferentes puntos de vista no cambian la creencia básica de los premios y castigos, pero la redimensionan de modo diferente y acorde con sus propias personalidades.

Viniendo ahora al tema que nos ocupa, creo que ser teísta o ateo es -aunque no sólo eso- una cuestión de personalidad. Sin necesidad de suscribir la tesis de Freud acerca de la génesis de la idea de Dios como la del padre ambivalente, a la vez tierno y castrador, parece claro que la creencia en un Dios de poder inmensamente superior al humano, sea o no infinito (y digo esto para englobar creencias que no son abrahámicas) da al hombre una seguridad, un marco de referencia acerca de cómo obrar en la vida de forma correcta y sin temor a equivocarse. La “ley del padre”, según algunos psicólogos, configurada míticamente en la “ley de Dios” es lo que asegura el orden social. Algunos afirman que la anomia y la disolución que presenta la sociedad contemporánea se deben a que se ha perdido la ley del padre como referencia. Dejando de lado la cuestión social, que me parece demasiado compleja para ser abordada aquí, pienso que a nivel del individuo hay algo decisivo que estas elaboraciones indican: en general los hombres necesitan tener seguridades para ubicarse en la vida. Tener un “padre grande y poderoso” es una de esas seguridades, cuyo precio es tener que obedecerlo<sup>1</sup>. Pero otros hombres son “rebeldes” como dice el texto, no quieren seguridades porque pueden convivir con la inseguridad y el error. Necesitar o no seguridad es un rasgo de la personalidad, no es algo que uno pueda decidir tener o no tener con un acto de voluntad. Y también es una constatación que la mayoría pertenece al grupo de los naturalmente necesitados del padre y de su ley; por eso los ateos, en todas las épocas y regiones, han sido siempre una minoría; si bien quizá hubo muchos que ocultaron por diversas razones sus verdaderos pensamientos, aun así creo que los números de uno y otro grupo son muy dispares. No tengo certeza ni expectativa razonable -al contrario del autor- de que esa proporción pueda variar significativamente, al menos no en un futuro inmediato de la historia humana. Entonces de un modo natural, quienes necesitan seguridades fuertes se enrolan en creencias fuertes, de las cuales las religiones son quizás las más notables, porque si bien apelan a veces a la necesidad de compartir creencias poco racionales, ofrecen algo que el individuo busca mucho más que la coherencia racional. Un signo de esto es que, hasta donde yo he podido saber, los esfuerzos apologeticos de cualquier religión no han logrado convencer a nadie que se sienta cómodo y bien contenido en otra, o que no necesite ninguna. Ahora bien, quienes necesitan la seguridad y la hallaron, ni siquiera se preocupan de la apologetica ajena. Los que sí se preocupan, paradójicamente, son los positivamente increyentes. Esto me lleva a la segunda nota

## **2. La anti-apologetica defensiva**

Mi impresión frente a la crítica efectuada por el increyente a la apologetica y a los motivos de credibilidad proporcionados por las religiones positivas, es que se sitúa en la defensiva. Es decir, se siente atacado, por así decir, por los creyentes y defiende su libertad como una fortaleza. Esta asimetría me parece digna de alguna consideración. Pienso que, ciertamente y conforme a lo que dije antes, la situación del naturalmente creyente y del increyente son distintas. Es decir, entre ambos grupos no hay habitualmente pasajes. El conjunto potencial de adeptos a una religión está dado sólo por los naturalmente creyentes, no por el otro grupo. Entonces, si tenemos, por ejemplo 100 individuos, 50 creyentes (grupo A) y 50 increyentes (grupo B), la puja de las religiones sólo puede darse para cooptar miembros del grupo A, su “rango” diríamos, no subirá de 50. A los otros puede endilgarles falta de comprensión de los motivos de credibilidad, etc. y como consecuencia tratar a los reticentes a la conversión también en forma ambivalente: como ovejas descarriadas a las cuales hay que seguir ayudando a volver al redil, o como inveterados ciegos susceptibles de castigo. Es también un hecho histórico que las religiones positivas, sobre todo las que tienen poder punitivo social real, oscilan entre estas

<sup>1</sup> Teóricamente la cuestión de la existencia de un Ser Supremo y que él sea un legislador necesario del género humano son dos afirmaciones distintas y asimétricas: ser legislador implica su existencia pero no a la inversa. Puede concebirse una posición que acepte la existencia de un Dios con los caracteres o atributos que le adjudica el monoteísmo abrahámico, menos el de ser un legislador obligatorio para nosotros. Pero esta posibilidad teórica no parece haber interesado mayormente, salvo a algunos deístas ilustrados, lo que se explica por el interés fundamentalmente práctico de la afirmación de Dios.

dos opciones. Los increyentes del grupo B no son miembros potenciales de ninguna religión y por lo tanto, a lo más habría que considerarlos, si se quiere “casos perdidos”. Pero no es lo usual, sino al contrario, parece haber una mayor sofisticación en los esfuerzos de las religiones por convencer a los incrédulos de su falsa posición. Es natural, entonces, me parece, que los ateos se sientan “invadidos” por quienes quieren ofrecerles compulsivamente respuestas a problemas que no les atañen puesto que en realidad son para ellos pseudoproblemas (si Dios se reveló o no, si es uno y trino, o no, si hay cielo e infierno después de la muerte o no, etc.).

Ahora bien, los increyentes, muy diversos entre sí, como dice el autor, y que sólo tienen en común una negativa, si bien pueden ser contabilizados (digamos, los 50 del grupo B del ejemplo) difícilmente podrían ser reagrupados al interior de esa categoría (así como sí pueden ser y de hecho lo son los religiosos) porque no parece que haya otros puntos de conexión relevantes. Mientras que tiene sentido decir “soy religioso y mi religión es el islamismo” o “soy religioso y he optado por el catolicismo”, no parece tener mucho sentido decir “soy ateo y me identifico con los ateos críticos” o “soy un ateo dogmático”. porque ser “crítico” o “dogmático” no son predicados que especifiquen propiamente a “ateo” (como “islámico” o “católico” especifican propiamente a “religioso” y sólo por extensión y derivativamente a otros complejos conceptuales) sino que indican una opción o característica mental o intelectual general.

Por la misma razón de que el ateo en realidad es un negador o prescindente de algo positivo (la religión) parece también por lo menos extraño que los miembros del grupo B, ppr cuenta propia, tomaran actitudes que corresponden más bien al grupo A, es decir, por ejemplo “desafilarse activamente” de una religión<sup>2</sup>, hacer propaganda de ateísmo (¿de cuál?), predicarlo como un apostolado, unirse en cofradías o asambleas. Estas actitudes en realidad copian o reproducen prácticas de tipo “religioso” (ritual, litúrgico) cuyo sentido posiblemente excede al ámbito religioso mismo. Un ateo dirá –correctamente, desde su punto de vista- que la religión (o mejor, la religiosidad y la creencia) es un asunto personal, de la esfera privada. Lo que no acepta es que tenga efectos en la esfera pública. Pero cuando él mismo forma grupos, se integra en ellos y actúa positivamente contra las religiones en el espacio público, entonces está haciendo una acción anti-religiosa, y en tanto pública, también política. Sería muy interesante estudiar cuál es el “costado político” de las asociaciones ateas, a las cuales en algunos casos apoya abiertamente algún sector político. En definitiva, para un político, toda cofradía, de cualquier signo que sea, es un posible “bocado” político apetecible: si hay orden y adhesión al líder y éste es cooptado, hay una cantidad –más o menos importante, pero siempre positiva- de votos en cartera. En este caso, desde el punto de vista de la sociología política, es posible pensar (y políticamente intentar que así sea) que los dos grupos (creyentes e increyentes) se acerquen de manera análoga -aunque de distinto signo- al espacio público de la lucha por el poder. Mientras los ateos estuvieron dispersos y fueron relativamente pocos, nadie intentó cooptarlos, y también porque quizá sus votos no eran necesarios. Hoy sí lo son. Esto puede cambiar notablemente la concepción acerca de la “visibilidad” del ateísmo.

La posición **defensiva** del ateo raramente es vista como una postura legítima que haya que respetar. Curiosamente, se ha dado e incluso se da lo contrario: mientras que las religiones más o menos próximas suelen cerrar filas frente al avance de otras más lejanas o del laicismo y/o de

<sup>2</sup> Salvo, naturalmente, que esa afiliación sea contabilizada por una religión para legitimar posturas concretas, en el espacio público; en ese caso es totalmente comprensible el “no en nuestro nombre”. Una “desafilación” de otro tipo sería puramente ritual, y comprensible cuando alguien que en realidad quiere ser de una religión, se halla inscripto en otra. Es el caso de los “desbautizaderos” islámicos en España antes de la expulsión de 1610. Pero no queda claro cuál es el sentido de que se “desbautice” un ateo. Es decir, en el ámbito del grupo A, la creencia misma en la realidad de una religión “verdadera” torna comprensible la necesidad de quedar bien ubicado. Islámicos y cristianos en la España medieval, por ejemplo, de algún modo creían (aunque, claro, de modo diferente) en la “realidad” del efecto bautismal, y por tanto los islámicos querían ser “desbautizados” para ser “islamizados”. Pero quien no pertenece a ese ámbito y no cree que haya ninguna religión “verdadera” o “real”, esa práctica, en sí misma, no tiene ningún sentido real.

lo que consideran concepciones “peligrosas”<sup>3</sup>, su relación con los no creyentes se ha endurecido. Este es un fenómeno que sería interesante estudiar más en profundidad.

### 3. La lectura atea desde la tradición occidental

Dije en el punto primero que la necesidad subjetiva de la ley del padre es una constante general y que está en la base de casi todas las religiones (no me atrevo a quitar el “casi”), pero observo que las posiciones ateas razonadas son producto de la civilización occidental en cuanto el monoteísmo abrahámico ha permeado muchos aspectos de su cultura, más allá de los dogmas específicamente religiosos que, hoy por hoy, ya la mayoría no comparte, o no comparte totalmente. Me pregunto el por qué de esta situación peculiar. Me pregunto concretamente si el excesivo desarrollo unilateral (hacia arriba, digamos) del padre y de su ley no termina produciendo, dialécticamente, un movimiento contrario de rebeldía que no parece haberse dado en culturas teóricamente tan sofisticadas como la nuestra, pero con otro talante. Por ejemplo, el problema ateísmo vs. teísmo no parece ser un tema de discusión relevante para los confucionistas, los taoístas, los hinduístas o los shintoístas, si bien es cierto que la negación de estas creencias en algún tiempo histórico pudo traer consecuencias desagradables a quien la profiriera. También es verdad que el aflojamiento de estos castigos públicos y la exigencia de tolerancia llegaron a estas sociedades en la medida de su incorporación a las pautas de la civilización occidental, pero de todos modos la relación teórica era distinta desde antes. Las formas de “ateísmo público” que parecen estarse dando en los países orientales, me parece que tienen que ver con el rol político a que me referí en el punto anterior<sup>4</sup>. Éste es también un punto que sería interesante explorar.

En definitiva, el ateísmo sigue dando qué pensar.

<sup>3</sup> Estas tres categorías no son equivalentes, sino que cada religión las mide de acuerdo a su propia percepción del peligro. Por ejemplo, católicos y protestantes históricos cerraron filas frente a las avances de las sectas cristianas; luego todos ellos cuestionaron en conjunto las creencias orientales que comenzaron a invadir los países occidentales; frente al avance del agnosticismo postmoderno y del materialismo, todos ellos comenzaron a hacer causa común con el budismo, ya instalado en Occidente. Y ahora todos se sienten amenazados por creencias *light* y por eso potencialmente más inasibles y peligrosas por su indiferenciado inclusivismo, como *new age* o el neopaganismo.

<sup>4</sup> Lo pienso –no tengo más elementos– por analogía con lo que sucede en India, por ejemplo, con las ONGs ambientales y proteccionistas. Formadas originariamente desde una matriz religiosa y sacral de unidad con la naturaleza, han pasado a convertirse en recursos políticos para diversas opciones partidarias, cambiando su sentido original y reproduciendo un interés político de las ONGs que es típico de las democracias occidentales.