

# EL FENÓMENO DE LA SECULARIZACIÓN: UNA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y EMPÍRICA DESDE LA REALIDAD PERUANA

RAFAEL FERNÁNDEZ HART Y SIDNEY CASTILLO<sup>1</sup>

Crear lo que no vimos se nos enseñó en el catecismo que es la fe; creer lo que vemos —y lo que no vemos— es la razón, la ciencia, y creer lo que veremos —o no veremos— es la esperanza. Y todo creencia.

MIGUEL DE UNAMUNO

Fecha de recepción: mayo de 2017

Fecha de aceptación y versión definitiva: junio de 2017

*RESUMEN:* Este artículo estudia el fenómeno de la secularización expresada en la realidad de personas que han experimentado una contra-conversión. Este fenómeno parecería reavivar un antiguo malentendido entre la ciencia y la religión que, incluso en nuestros días, no estaría resuelto. Sin ignorar este conflicto, nos hemos preguntado si, a pesar de cierta secularización en el entorno académico (especialmente el peruano), ha sido posible la emergencia transcultural de lo que puede llamarse una neo-espiritualidad fundada en una trascendencia no ontológica.

*PALABRAS CLAVE:* contra-conversión; secularización; sagrado; evidencia; ciencia.

## ***Secularization: A philosophical and empirical enquiry from the Peruvian context***

*ABSTRACT:* This article studies the process of secularization as expressed in the reality of people who have experienced a counter-conversion. This phenomenon would seem to revive an old misunderstanding between science and religion that, even today, would not be solved. Without ignoring this conflict, we have wondered

---

<sup>1</sup> Decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Perú. Email: rafael.fernandez@uarm.pe. Investigador en la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Perú. Email: sidney.castillo@uarm.pe.

*if, despite the growth of secularization in academic environments (especially Peruvian), it is also possible to identify a transcultural emergence of what can be described as a neo-spirituality based on non-ontological transcendence.*

*KEY WORDS: Counter-conversion; secularization; sacred; evidence; science.*

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo estudia una situación específica al interior del universo religioso. Se trata del fenómeno de la secularización expresada en la realidad de personas que han experimentado una contra-conversión. Este término ha sido usado por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* para referirse al proceso de conversión que transita de la creencia hacia la no creencia en Dios (James, 1994: 84). Además de intentar comprender este fenómeno, interesa saber sobre todo si este proceso niega también la posibilidad de que haya una experiencia común que podríamos llamar espiritual y que ponemos bajo el rótulo general de Dios<sup>2</sup>.

Para realizar esta investigación, nuestra fuente, además de bibliografía sobre el ateísmo, ha sido el diálogo con personas que sostienen haber perdido la fe debido especialmente a su exposición a la ciencia contemporánea. En este sentido, este fenómeno parecería reavivar un antiguo malentendido entre la ciencia y la religión que, incluso en nuestros días, no estaría resuelto. Más allá de este conflicto, nos hemos preguntado si, a pesar de cierta secularización en el entorno académico latinoamericano, ha sido posible la emergencia transcultural de lo que puede llamarse una neo-espiritualidad fundada en una trascendencia no ontológica en la perspectiva de la filosofía levinasiana o de Jean-Luc Marion.

## 2. PUNTO DE PARTIDA: DIOS EN EL CEREBRO

En un artículo titulado «Los daños causados por el fuego», Levinas sostiene: «para mí la filosofía deriva de la religión. Ella es requerida por la religión que marcha a la deriva y probablemente la religión siempre camina

---

<sup>2</sup> El término «Dios» es usado sin connotación ontológica; por lo tanto, carece de interés la demostración de su existencia como lo pondremos en evidencia al final de la primera sección de este estudio.

a la deriva» (Levinas, 1977: 156). Una cita de esta índole adquiere su sentido en un mundo convulsionado por la violencia religiosa, y en esta perspectiva, se puede decir que en lo sagrado perdura un reducto de barbarie que requiere ser desmitificado por el bien de la sobrevivencia de nuestra especie. En este sentido, aunque la secularización transparenta la pobreza que alberga una religión sin norte, también impide ver lo que caracteriza más profundamente a la religión y que habitualmente queda disimulado bajo el disfraz sagrado. Nos referimos a lo espiritual que está más allá de lo sagrado y que pretendemos buscar incluso en el seno de la no creencia. Pero ¿qué es lo espiritual? ¿Qué clase de fondo es lo espiritual? ¿Y de qué modo aparece en la actualidad? Estas son las preguntas que hace falta responder para comprender el alcance de lo espiritual.

En otro artículo «Dios y la filosofía», Levinas, deja entrever el punto de partida de su tesis filosófica; se trata de la idea de *Dios-puesta-en-mí* de herencia cartesiana (Levinas, 1998: 104). Según Descartes se trata de una idea cuyo origen no está en el sujeto y, por lo tanto, ella tiene valor de prueba de la existencia de Dios: ¿cómo siendo finito puedo albergar la idea de infinito? Alguien tuvo que ponerla en mí, sostiene el filósofo moderno (Descartes, 1977: 39).

Al margen de la prueba de la existencia, el significado de la expresión cartesiana que revela a *Dios presente en la subjetividad*, tiene un carácter antropológico y no sólo epistemológico. Es cierto que la justificación cartesiana, todavía heredera de las exigencias del método escolástico, se vio en la necesidad de concluir su razonamiento con un aserto onto-teológico: Dios existe como otras realidades. Ahora bien, se puede sacar más provecho de esta sentencia, tal como lo hace Levinas. En estrecho diálogo con Descartes, el filósofo de origen lituano retoma la idea de infinito, pero prefiere dejar de lado la prueba ya que ella, o cualquier otra, supone una reducción del infinito a la medida de lo finito<sup>3</sup>. Con todo, para ser honesto con Descartes, también es cierto que al hablar de Dios como idea del infinito sostenía que «para tener una idea verdadera del infinito, éste no debe de ninguna manera ser comprendido, por cuanto la incomprendibilidad misma está contenida en la razón formal del infinito» (Marion, 2010: 44<sup>4</sup>). Lo cierto es que esta idea de *Dios-puesta-en-mí* puede más bien ser de utilidad para la interpretación que ofrece Levinas y que supone dejar al infinito a salvo de toda aprehensión.

<sup>3</sup> «La tematización de Dios en la experiencia religiosa ha escamoteado o faltado a la desmesura de la intriga que rompe la unidad del “yo pienso”» (Levinas, 1998: 104).

<sup>4</sup> La referencia incluida por el autor se refiere a Descartes, 1967: 811.

Queremos anotar desde esta primera reflexión que la idea de Dios prepara lo que llamaremos más tarde una espiritualidad.

En las antípodas de esta vertiente y aunque heredero de una formación filosófica, Matthew Alper desarrolla una nueva versión de la tesis cartesiana a partir de la neurología: Dios está en el cerebro, sostiene este. Por supuesto no quiero decir que su aserto se funde expresamente en Descartes a quien ni siquiera cita, pero recrea la tesis del Dios en el sujeto, aunque la radicaliza y reduce en el sentido de una inmanencia neurológica.

De acuerdo a su interpretación, basada en la teoría de la evolución, es posible reconocer que todas las culturas de la historia han tenido una relación con la divinidad o con una dimensión espiritual (Alper, 2008: 131, pos. 1992/4672). Sus experiencias personales para dar con la idea de Dios y con la dimensión espiritual lo llevaron por diferentes derroteros hasta las experiencias espirituales narco-inducidas más extremas. Su experiencia personal de depresión después de probar con LSD, lo hizo caer en la cuenta de que la administración de fármacos modifica la química del cerebro de manera tangible con arreglo a fines eventualmente previsibles y bien controlados. Su pregunta no tardaría en llegar: ¿no es posible que la idea de Dios sea parte del cerebro como fruto de un arreglo evolutivo de la naturaleza humana y que, por lo tanto, sea desde allí que modifica nuestra conducta o que la oriente?

En adelante, Alper basa su argumento en la ciencia y después de pasar por la física, la química y la biología concluye que los mecanismos de ansiedad y del miedo provocados por la inevitabilidad de la muerte produjeron en el ser humano el desarrollo de un gen espiritual con el fin de tranquilizarlo (Alper, 2008: 159, pos. 2435/4672). Por lo tanto, sostiene el autor, Dios es un fantasma del cerebro. La naturaleza nos ha premunido con fantasmas de origen neurofisiológico que salvaguardan nuestra existencia o al menos, su tranquilidad. Contra Descartes, el hallazgo de la idea de Dios, no sólo no supondría su existencia extra-mental, sino sobre todo ninguna exterioridad con relación al sujeto. Tampoco existiría una realidad que podríamos llamar «alma»: los «pensamientos ... no [son] la manifestación de alguna fuerza o voluntad etérea, sino más bien la consecuencia de transmisiones sinápticas, de señales eléctricas y químicas registradas por mi cerebro, lo que [genera] en mí una variedad de sensaciones, percepciones, emociones y cogniciones –pura neuromecánica» (Alper, 2008: 12, pos. 288/4672).

Alper inaugura así la bioteología y el autor reclama que el asunto de Dios debe ser abandonado por la filosofía o la teología ya que, debido a razones coherentes con su visión científica, estas no están a la altura de los desafíos que plantea la evolución del cerebro. No podemos estar más en contra.

Ahora bien, ¿qué tan lejos se encuentra la tesis cartesiano-levinasiana de lo que sostiene Alper con respecto de Dios? Ya hemos afirmado que se encuentran en orillas opuestas, pero puede reconocerse un axioma compartido: el hecho de Dios es constatable en y por el sujeto. En un caso como infinito no absorbible por mi propia conciencia y en el otro como recurso de un cerebro fabricante de bálsamos para sí mismo.

Si nos aventuramos en esta perspectiva, es posible profundizar en ella con Newberg y Waldman. Estos autores, aunque con mayor apertura que Alper, sostienen también que la religión aporta quietud frente a la ansiedad que puede suponer la existencia: «Parece claro que los beneficios físicos y mentales de la fe pueden ponerse en relación con los valores que promueve la religión. Tal vez el aspecto más saludable de la religión sea su poder para aliviar el estrés existencial al ofrecernos un sentido de control sobre un mundo incierto y aterrador» (Newberg, Waldman, 2007: pos. 131/6040)<sup>5</sup>.

La reducción epistemológica que ofrece Alper es sugerente, pero desde su visión, Dios no sería exterior al ser humano en nada, carece de exterioridad, y con esto también eliminaríamos un principio caro a la espiritualidad. En efecto, Dios y la espiritualidad, supone aquel, sólo tienen lugar en alguna parte del cerebro, y en esta perspectiva, en el capítulo en que analiza la experiencia espiritual recuerda el trabajo de Andrew Newberg y Eugene D'Aquili<sup>6</sup> quienes habían ensayado diferentes pruebas de tomografía computarizada en monjes budistas y religiosas franciscanas durante su periodo de meditación con el fin de corroborar los cambios y la incidencia que tiene en el cerebro el ejercicio de la meditación. Los resultados son iluminadores: el estado de meditación modifica el cerebro. Ahora bien, Alper no recoge del trabajo referido todo lo que estos autores explican y será necesario regresar sobre ellos para romper cierto reduccionismo en la posición de Alper. En concreto debe observarse la inconveniencia de reducir el cerebro a su función físico-química, sin hacer visible su cualidad para devenir en una máquina de creencias<sup>7</sup> y que, por lo tanto, puede sostener un comercio o relación desde sí, pero más allá de sí mismo. Esta prolongación del cerebro lo que nos interesa incluso más allá de lo dicho expresamente por Newberg

---

<sup>5</sup> Queda por supuesto una pregunta que ningún científico estaría dispuesto a responder por falta de «evidencia»: ¿por qué el mundo es aterrador y el ser humano lleno de miedo? ¿No tendríamos las mismas «evidencias» para sostener más bien el hecho de que el mundo es encantador y que el sentimiento más primitivo de la «socialidad» fue el amor por la sobrevivencia del otro? ¿No es la empatía el más primitivo modo de referirse al otro?

<sup>6</sup> Se refiere a *Why God won't go away*. Ver bibliografía.

<sup>7</sup> «*The human brain is really a believing machine, and every experience we have affects the depth and quality of those beliefs*» (Newberg, Waldman, 2007: pos. 130/6040).

y D'Aquili. El cerebro no se agota en su materialidad; sus funciones son la primera manera de comprender de qué modo este órgano se excede a sí mismo en dirección del exterior; ¿no es allí donde se gesta la espiritualidad?

### 3. LA EXPLOSIÓN DE LO SAGRADO

La religión es un hecho tan antiguo como el Neanderthal (Newberg, D'Aquili, 2002: 132). Aparece muy tempranamente en las prácticas de los homínidos que establecen mecánicamente una continuidad entre la vida natural (su término) y la sobrenatural (el término es un inicio). Cabe preguntarse si estas primeras prácticas constituyen ya una cultura en la medida en que se constituye una lógica de solidaridad propia de la especie más allá del egoísmo ontológico (mi propia conservación): la muerte del otro no significa su extinción; la muerte es un viaje o una transformación. En otras palabras, la cultura aparece junto con la confección de instrumentos con la iniciativa de preservar a los miembros de una misma especie a través de diferentes estrategias de socialización incluida aquella que se proyecta más allá de la vida. De este modo, la religión se confunde con las primeras formas culturales en la medida en que refleja un cuidado que trasciende, al mismo tiempo, lo natural y los impulsos asociales.

Desde el inicio de este estudio nos hemos referido al proceso de secularización, pero para entenderlo mejor, hay que concebir primero el proceso anterior, el de sacralización del mundo; el proceso por el que el mundo es «encantado». A nuestro modo de ver, este se produce como consecuencia de la irrupción de las primeras formas de religión en las que la interpretación de lo real es mágica, es decir supone un comercio intencionado de manipulación de las fuerzas sobrenaturales que actúan en la naturaleza y esto con el fin expreso de producir continuidad entre lo natural y lo sobrenatural. Este proceso de sacralización supone otro simultáneo de indiferenciación por el que somos una totalidad con lo real; pero, sobre todo, el individuo se hace uno con lo real. Como lo señalaba Lévy-Bruhl, en el universo de lo sagrado, «ser es participar» de lo sagrado: fundirse o hacerse uno con el todo de lo sagrado sin más ni más<sup>8</sup>. Así pues, lo sagrado absorbe toda diferencia, es

---

<sup>8</sup> A este respecto es relevante leer la opinión de Levinas sobre la tesis de Lévy-Bruhl en *De l'existence à l'existant*, 2004: 99: «*Il en est tout autrement chez Lévy-Bruhl. Dans la participation mystique, foncièrement distincte de la participation platonicienne à un genre, l'identité des termes se perd. Ils se dépouillent de ce qui constitue leur substantialité même. La participation d'un terme à l'autre n'est pas dans la communauté*

decir, el sujeto sólo existe en relación con el todo del que forma parte. De este modo la constitución de un todo, asegura la continuidad referida antes. Al responder a la posibilidad de la muerte y no solo al hecho de la muerte, la religión, antes de ser un aparato ritual, es el inicio de la sociedad entendida como posibilidad/necesidad de conquistar una continuidad.

La reflexión previa tiene como finalidad ubicar en el mapa mental el modo como se produce la secularización en contra de un proceso largo y complejo que ha contado con una doble complicidad: por un lado, la de religiones que ponen en juego su utilidad para ofrecer respuestas al paso, y por el otro, la del ser humano hecho uno con una totalidad. A este respecto, el proceso de secularización se inicia cuando el ser humano rompe la indiferenciación que lo unía indisolublemente con la naturaleza, con el todo, y con el mundo sagrado; es decir, cuando aparece un horizonte sobre el que se reconocen las realidades, un horizonte que llamaré «trascendencia» porque es un fondo que no se confunde con el todo ante referido; se trata del primer elemento que suscita la crisis de lo sagrado. De esta manera, las explicaciones que antaño dependían de un paradigma único (con lo sagrado), ceden su espacio a otras que, aunque fragmentarias y parciales, parecen ser más adaptadas a lo real o a las evidencias. Pero precisamente porque son fragmentarias han abandonado su pretensión totalizadora; su razón de ser descansará en adelante sobre evidencia sensible y racional y no sobre la eventual fusión con lo sagrado. La aparición de la trascendencia es la verdadera explicación de la secularización ya que su aparición creará las condiciones de una crisis de todo modelo totalizador como es el caso de lo sagrado. La secularización, por lo tanto, se inicia en el momento en que el todo no es suficiente como comprensión de la vida y en el momento en que se hizo presente la exterioridad como reverso o rebelión; se trata del momento de la diferenciación en el que también aparece el tiempo y la historia. Pero también es el momento en que ninguna certeza será posible sin ser producida por la evidencia. En efecto, la verdad y la certeza ya no son prolongación del todo, sino que deben producirse.

---

*d'un attribut, un terme est l'autre. L'existence privée de chaque terme, maîtrisée par le sujet qui est, perd ce caractère privé, retourne à un fond indistinct ; l'existence de l'un submerge l'autre et, par là même, n'est plus l'existence de l'un. Nous reconnaissons en elle l'il y a. L'impersonnalité du sacré dans les religions primitives, qui pour Durkheim est le Dieu 'encore' impersonnel, d'où sortira un jour le Dieu des religions évoluées, décrit, tout au contraire, un monde où rien ne prépare l'apparition d'un Dieu. Plutôt qu'à Dieu, la notion de l'il y a nous ramène à l'absence de Dieu, à l'absence de tout étant. Les primitifs sont absolument avant la Révélation, avant la lumière».*

La centralidad de la evidencia, expresada a través de la aparición del método científico moderno en el siglo XVII, ha hecho pensar que la ciencia es la principal causa de la secularización. Sin embargo, habría que decir, en primer lugar, que la ciencia no ha tenido un paradigma monolítico y, en consecuencia, la evidencia habría de variar de acuerdo al paradigma que le sirviese de soporte argumentativo. Pero, además, la ciencia es más bien el síntoma moderno (y no la causa) de una ruptura que la precede y que se constituyó en su condición de posibilidad. Esta ruptura, a nuestro modo de ver, es la referida diferenciación con relación a lo sagrado y sus representaciones, el horizonte de la trascendencia. En consecuencia, el retiro o el repliegue de lo sagrado no es efecto de la ciencia tal como la concebimos desde el siglo XVII; sino el fruto de la irrupción de la trascendencia en el hecho de la conciencia.

Con todo, la exigencia de la evidencia reaparece con notable intensidad en un sencillo, pero ilustrativo trabajo de campo en el que un conjunto de personas fue interrogado en torno a su contra-conversión atea. ¿De qué tipo de evidencia se trataba?<sup>9</sup>

En el abanico de los casos inventariados, por un lado tenemos los que califican las creencias religiosas como algo propio de un ser involucionado, como propio de un animal por carecer de racionalidad (LA<sup>10</sup>) y por el otro lado, quienes entienden que la religión puede ser útil en la sociedad (HK y VGB), aunque adolezca de evidencias y de científicidad y sus asertos no sean demostrables. El supuesto que comparten estos casos es que la racionalidad descansa sobre evidencias ya que conocer supone recurrir a evidencias.

Con todo, dos de los casos muestran una posición más abierta. Por ejemplo, interrogado sobre la posibilidad de que la conciencia trascienda la muerte, HK sostiene: «puede ser que sí, puede ser que no; hasta ahora no hay evidencia de que sí, pero yo no descarto [la posibilidad], pero [esta] está dentro del ámbito natural. Lo sobrenatural no existe, sobre eso, sí soy ateo; sobre los dioses de mitología de todas maneras». Llama, en efecto, la atención la claridad sobre el rol de la ciencia y sobre sus posibilidades que aparecen en cierto sentido como si fuesen ilimitadas: «confío plenamente,

<sup>9</sup> Con el objeto de dar mayores alcances sobre el proceso de contra-conversión, se realizó un estudio cualitativo basado en entrevistas. El período de recojo y balance de los datos fue de junio a diciembre del 2014. La exploración de contenidos y actividades respecto al ateísmo y organizaciones seculares en el contexto local se realizó desde junio de ese año hasta junio de 2015. La muestra de la población estudiada estuvo compuesta por exponentes o líderes de organizaciones no-creyentes.

<sup>10</sup> Indicamos iniciales de los entrevistados, pero al tratarse de personajes que tienen una vida activa en el ámbito ateo, el lector podría remitirse a las páginas web de las instituciones referidas sobre todo a partir de la segunda parte de este artículo.

algún día la ciencia podrá descubrir esos secretos», concluye HK. De esta manera, lo que hay que reclamar a la religión es su falta de oficio científico, muy semejante al que cuestionan Richard Dawkins o Samuel Harris en otros contextos.

En esta misma línea, VGB, señala que una cosa es la fe sobre la base de evidencia y otra la fe sin ella:

Pero esa fe es muy distinta a la fe cristiana, o a la fe en un dios todopoderoso, porque la fe en un amigo es una fe que está fundada en una evidencia: tu amigo ha sido fiel, tu amigo ha sido puntual, tu amigo o tu esposa; entonces se basa en cierta trayectoria, en cambio la fe en dios no tiene asidero. No hay manera... [ni siquiera de saber si te] estas comunicando con él o que te está escuchando y mucho menos saber qué te dice...; es un artificio que uno construye en un estado de meditación.

Como decíamos antes, la evidencia sensible se convierte en un criterio fundamental del juicio sobre otras creencias. Ahora bien, sus críticas en contra de una fe que se pretende sin evidencias no le impide, sin embargo, considerar la posibilidad de una espiritualidad en la línea de lo que defiende Samuel Harris en su libro *El fin de la fe*<sup>11</sup>.

En el estudio en cuestión, la evidencia, sobre todo la sensible, se convierte en un criterio científico que a su vez permite calificar las creencias como racionales o no. En este sentido, se puede decir que en el conjunto de entrevistados se maneja un concepto de evidencia que puede plantearse en estos términos: todo aquello que es aprendido en virtud de una experiencia sensible. Podría decirse que la evidencia racional (lógica) queda supeditada o subordinada a esta primera tipología. Pero, como hemos señalado, aun cuando Dios no sea una evidencia sensible, esto no niega la existencia de una dimensión espiritual en el ser humano, según alguna opinión.

#### 4. LA IRRUPCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD

Si nos atenemos a las respuestas recogidas entre entrevistados, el método científico deviene en el filtro implícito que, valida la pertinencia de un pensamiento, de un sentimiento o de una práctica porque, se supone, es

---

<sup>11</sup> «Ya va siendo hora de darnos cuenta de que no tenemos porqué ser irracionales para llenar nuestras vidas de amor, compasión, éxtasis y sobrecogimiento, que estar en buenas relaciones con la razón no implica renunciar a toda forma de espiritualidad o misticismo» (Harris, 2007: 35-36).

un camino seguro para acceder a una convicción. Con todo, el acceso a la convicción no debería ser razón suficiente para poner ciencia y religión en orillas contrapuestas. Una posición de este tipo solo hará más complejo este antiguo debate.

Sabemos que ciencia y religión no son dimensiones que se excluyen entre sí; a justo título, se puede decir que ambas son creencias que poseen sus propios mecanismos de validación de la verdad o de la experiencia. De este modo, tal vez convenga decir que, aunque los contenidos vienen después, nacemos con la capacidad para creer. Esta capacidad, en un primer momento, nos hace permeables a registrar todas las creencias de modo acrítico, como lo señalan Newberg y Waldman: «Durante los primeros años de existencia, absorbemos sin cuestionar las creencias de otros (padres, profesores, amigos) para ayudarnos a sobrevivir en el mundo» (Newberg, Waldman, 2007: pos. 75/6040)<sup>12</sup>. Sólo más tarde, se someten a crítica las creencias recibidas y esta apertura es el punto de inflexión de un fascinante viaje cuyo desmontaje hace posible la irrupción del sentido; entendido este como la asimilación personal de nociones que nos preceden. Ninguna creencia está exenta de este proceso. Así pues, esta tesis de Newberg y Waldman permite ir más allá de la simple contraposición entre ciencia y religión, y también, más allá de la insistencia en la evidencia sensible como criterio último de verdad. En efecto, la creencia se excede a sí misma para producir un sentido que reside más allá. Esta trascendencia es la que tenemos que pensar; su originalidad, su emergencia. Sobre todo, debemos pensarla cuando hemos mostrado el grado de incidencia que tiene en la cultura de lo sagrado.

Aunque explora otras dimensiones, otro autor que no está interesado en radicalizar el malentendido entre religión y ciencia es André Comte-Sponville. En su libro *El alma del ateísmo*, explora las posibilidades abiertas a una espiritualidad no creyente, más exactamente una espiritualidad atea. A diferencia de otras tesis ateas con base en la epistemología científica no considera a la religión como una amenaza, sino que la trata como parte de la cultura que lo ha acompañado durante parte de su vida. Con todo, considera que esta difiere de la espiritualidad. Esta novedad nos resultará de gran provecho, sin duda.

Para Comte-Sponville ser ateo no quiere decir olvidar lo que ha significado la religión en su vida y en la civilización occidental: «¿Qué sería de Occidente sin el cristianismo?» (Comte-Sponville, 2006: 17). La concepción de Comte-Sponville permite, por un lado, aceptar el cristianismo como parte

---

<sup>12</sup> «*For the first few years of existence, we unquestioningly absorb the beliefs of others —parents, teachers, friends— to help us survive in the world*» (traducción propia).

de la cultura y, por el otro, su insistencia en la posibilidad de una espiritualidad atea hace comprender que la espiritualidad precede a la religión y subsiste sin ella. «La espiritualidad es demasiado importante como para dejarla en manos de los fundamentalismos [de las religiones]» (Comte-Sponville, 2006: 17). Todas las últimas páginas de su libro son una caracterización de la propuesta espiritual para el ateo y en ellas aparecerá un término acuñado por Romain Rolland y vulgarizado por Freud, a saber, la experiencia «océánica» que Comte-Sponville conoce como aquello que se da y, señala además, que no se piensa. Lejos del endurecimiento de las diferencias entre ciencia y religión, Comte-Sponville explora otro itinerario en el que la espiritualidad es posible incluso más allá de la religión. Su manera de ver las cosas y la posible secularización contemporánea resulta valiosa.

La secularización es posible, y sobre todo la ruptura de la indistinción es posible en virtud de la crítica de las creencias. Aun cuando fuese absolutamente cierto que la repetición de ciertas creencias terminase por consolidar una realidad neurológica, hay que subrayar que la química no explicaría la vivencia de aquello que llamamos desde Levinas «exterioridad» y que se experimenta como un exceso en el que la intuición va más allá del concepto. Las creencias que el cerebro puede constituir y hacer suyas son una función cerebral distinta del cerebro. Esto equivale a decir que el cerebro se excede a sí mismo; se excede al asimilar, constituir y aceptar creencias (religiosas o científicas).

## 5. LA PERSPECTIVA DE LA NUEVA ESPIRITUALIDAD

Hasta aquí, tres términos están íntimamente relacionados: la religión, lo sagrado y la espiritualidad (Dios). Hemos comenzado explorando la afirmación de la idea de Dios en el sujeto, luego hemos problematizado el concepto de religión (y de lo sagrado) y finalmente hemos aludido a una espiritualidad liberada del influjo de la religión, aunque Comte-Sponville lo que hace es liberarla de los fundamentalismos. La secularización en esta parte del continente y los casos de contra-conversión afines a la misma son un fenómeno relativamente nuevo. Este fenómeno consiste en poner en cuestión lo sagrado, así como una visión muy específica (y a veces limitada) de la religión en virtud sobre todo de evidencias sensibles. Ciertamente, no puede decirse que religión y sagrado sean términos análogos, pero quienes salieron de la relación con lo sagrado lo hicieron también con respecto de la religión en parte porque ésta se entiende como la creencia en lo sagrado y las prácticas de devoción de ésta están al servicio de aquel. Pero esta posición, representada

por el «contra» (contra-conversión) o por la «a» privativa (ateísmo), no se opone a ciertas forma de espiritualidad que aparecen, sin embrago, como una experiencia difusa.

Como si se tratase de su antítesis, cierta comprensión de la ciencia niega a la religión la posibilidad conocer, de fundar conocimiento o de contri-buir con él. Atentos a lo que consideran una deficiencia, Richard Dawkins, Samuel Harris, Daniel Dennett y, el ya desaparecido, Christopher Hitchens la acusan incluso de ser el pretexto para la violencia.

Las críticas que podemos inventariar contra Dios y la religión desde la orilla de la «ciencia» parecen acumularse: irracionalidad, violencia, falta de evidencias, fabulación, imaginación vivaz. Pero, incluso entre quienes adu-cen motivos científicos, la espiritualidad parece sortear estas acusaciones al aparecer como una disposición o cualidad del ser humano. Dos cosas habría que señalar. En primer lugar, la espiritualidad ha sido fuente de la religión; en segundo, lo que hace que la espiritualidad sea aceptable a la ciencia es precisamente lo que la podría poner en condición de crisis. Para compren-der estos asertos, habría que entender la espiritualidad.

La espiritualidad se refiere a una vivencia experimentada como itinerario de respuesta a la exterioridad, a la trascendencia, y en este sentido, ni com-pite con la ciencia, ni hace de la religión un constructo epistemológico. La espiritualidad es un itinerario, personal y a la vez comunitario, de sentido.

En el marco de un diálogo con dos contra-convertidos en torno a la moral atea apareció la pregunta por la posibilidad de demostrarse la existencia de Dios y parece relevante servirnos de una parte de este diálogo para mostrar mejor qué entendemos por itinerario de sentido. Por supuesto, lo que trata-mos de hacer con este ejemplo, es mostrar que existe un conjunto de afir-maciones y visiones que expresan dicho itinerario de sentido. La «demostración» de la existencia de Dios es un pretexto para entender a la vez lo que enten-demos por espiritualidad y por qué insistimos en unir espiritualidad y Dios.

La pregunta por la demostración de la existencia de Dios debería admitir una sola respuesta<sup>13</sup>: no es posible demostrarse y pretender hacerlo es una pérdida de tiempo. Nada más anti-científico y anti-religioso a la vez<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Diálogo «¿Se puede demostrar la existencia de Dios?» entre Helmut Kessel, presidente de la Sociedad Secular y Humanista del Perú, y Rafael Fernández Hart S.J., en el programa de difusión científica «La Manzana Prohibida» conducido por Víctor García-Belaúnde. Publicado el 25 de diciembre de 2014. <https://manzana.lamula.pe/2014/12/25/se-puede-demostrar-la-existencia-de-dios/manzana/>.

<sup>14</sup> Lane Craig es un filósofo contemporáneo muy respetable, pero que a nuestro juicio se equivoca en pretender demostrar la existencia de Dios como si de ello depen-diese la experiencia divina o de la trascendencia.

Los clásicos argumentos esgrimidos por la teología natural para «demostrar» la existencia de Dios no pretenden desarrollar una demostración en el sentido científico contemporáneo. Lo que trato de decir es que no tratan de crear un objeto, sino que intentan ponerlo delante de nosotros (o ponernos delante de él) para producir o recrear el efecto afectivo. Quienes usaron este recurso creían en Dios, partían de un itinerario de sentido previo y se dirigían a un público que no hubiera tenido ni siquiera la tentación de pensar que Dios fuese una quimera. Propiamente hablando, la intención de demostrar la existencia de Dios aparece en la filosofía cartesiana en el siglo XVII. Pero aún allí habría que decir, a favor de Descartes, que él consideraba a Dios como una evidencia racional, por lo tanto, qué necesidad habría de esgrimir una prueba.

Contemporáneo de Descartes, pero en las antípodas de éste, Pascal ofrece un balance sumamente crítico de todas las pruebas. Las pruebas son inútiles y no convencen a nadie, decía Pascal. Y sostendrá que lo único que podría ser digno de llamarse prueba (pero no lo fue en el universo de la teología natural) es el testimonio o la prueba moral. Dicho de otro modo, la existencia de Dios se acepta a través de la experiencia de una vida coherente, es decir de una vida que transita en un itinerario de sentido. Así, las pretendidas pruebas para demostrar la existencia de Dios son charlatanería en el mismo sentido que Kant critica un discurso banal al respecto.

Las pruebas que se desarrollaron sobre todo hasta el siglo XVII (aunque existen nuevas versiones y nuevos intentos como los de Lane Craig) tenían otra finalidad. Cuando Tomás de Aquino, por ejemplo, desarrolla las cinco vías para probar la existencia de Dios, hay que considerar que se trata de un creyente que se dirige a creyentes; no se puede hacer una abstracción de este espacio «hermenéutico». Si esto es así, la finalidad no es probar que Dios existe como lo hace la ciencia con la selección natural al desarrollar un procedimiento empírico-racional para poner en evidencia la verdad de la teoría. La finalidad de Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, entre otros fue dar cuenta de lo que creían, dar cuenta de un itinerario de sentido. Su trasfondo fue espiritual y en él, Dios corresponde punto por punto que dicho itinerario. Por lo tanto, deberíamos preguntarnos si lo espiritual, así entendido, no es la religión en su sentido más originario en lugar de anteponer lo sagrado como lo definitivo de la religión.

Precisamente por ello, las pruebas tienen una debilidad probatoria —y una necesidad de salir del proyecto totalizante de lo sagrado— respecto de la cual los medievales tenían clara conciencia: no es posible operar una reducción lógica de la existencia de Dios, del itinerario del sentido, porque se refiere a una exterioridad «no-absorbible». Dios es siempre mayor y pensar

lo contrario, como lo pretenden algunos neo-teístas, es un error que aspira a reubicar a la trascendencia en el discurso secular contemporáneo. Estos últimos, en la línea de lo que cierta ciencia hace al negarla (o reducirla), pretenden demostrar la existencia de Dios y recurren a una creencia distinta de la profesada por la mayor parte de autores a los que se refieren acaso por un desliz en la lectura de los mismos. Un itinerario de sentido tiene como punto de partida a la vida y por eso no se reduce a la lógica.

En este sentido, las pruebas no pueden ponerse en relación con la metodología científica sin poner por delante no sólo una idea de itinerario de sentido, sino este hecho del itinerario que aún los más recalcitrantes críticos de la religión están dispuestos a aceptar. La espiritualidad es un itinerario de sentido, es decir una experiencia de exterioridad que constituye al sujeto y que lo hace capaz de dar cuenta de sí y de su entorno. Esta es la condición por la que es posible hacer crítica de la religión, de la ciencia, de la sociedad.

Volvamos al cerebro, pero al cerebro en su capacidad de estar en relación por medio de creencias. Estas últimas no son en primera instancia un sustentáculo del sujeto, sino más bien la mediación por la que se produce la relación entre interior y exterior. En la teoría evolutiva nunca se niega el acceso al exterior; todo lo contrario, en el contacto entre las especies y la exterioridad se producen saltos evolutivos a lo largo de unos miles de millones de años.

Alper comenzaba su análisis desarrollando el caso de las planarias que están determinadas genéticamente para dirigirse hacia la luz. Este y otros ejemplos le permiten concluir que, análogamente, la dimensión espiritual es un elemento determinado genéticamente, pero la genealogía evolutiva lo lleva a pensar nada más ni nada menos que lo mismo que Freud: el miedo, la ansiedad, la angustia hicieron aparecer paulatinamente el gen espiritual con un fin pacificador. El problema es que, de ser así, la planaria respondería al exterior, mientras que el ser humano, condenado a su indefensión, respondería a sus más primitivos sentimientos como fruto de sus peores miedos. Pero ¿no es legítimo preguntarse si, a diferencia de las planarias, el ser humano debería poder responder al mundo tanto o mejor que las planarias? A nuestro modo de ver, Alper hace un montaje del entorno ya que para él es más cierto el terror y la ansiedad frente a lo real y la relación que mantiene el sujeto con estos sentimientos que la posibilidad de acoger el exterior. ¿Qué clase de metafísica pasaría por alto que lo real no es un invento de la imaginación y de los afectos? Y respecto de la relación con dicha realidad, todavía está por verse si es cierto que la indefensión deja de lado toda exterioridad.

Si el cerebro es una máquina de creer, lo es porque este alberga una relación con el exterior. La ciencia no nació de un cerebro. La especie humana ha podido ponerse en posición de análisis de lo real porque pudo contemplar, porque pudo saberse, reconocerse distinta. Su distinción no ha nacido de un fantasma divino, sino de la exterioridad que lo jalona del otro lado de sí; su distinción está en ser espiritual ni más ni menos; esta realidad parece emerger aun en medio de la contra-conversión como si se tratase de una nueva versión del creer, pero esta vez, arraigado en un itinerario de sentido.

Lo que mostramos a continuación es el resultado de un trabajo de campo que permite apreciar el espacio y el modo como se plantea la secularización sobre todo en el medio académico; pero también será posible apreciar que una espiritualidad se abre paso entre las rendijas que dejan las creencias del ser humano.

## 6. EL PROCESO DE CONTRA-CONVERSIÓN LOCAL

### 6.1. ESTUDIO CUALITATIVO

Se procedió a entrevistar individualmente a 4 líderes de agrupaciones o exponentes del ateísmo en Lima. El formato utilizado fue uno de entrevistas a profundidad, con preguntas semi-estructuradas para algunos de los dominios propuestos (Schensul, Schensul y LeCompte, 1999).

Los dominios generales de las entrevistas fueron los siguientes: definiciones de conceptos clave respecto al ateísmo y la no creencia, prácticas realizadas como ateo/no creyente, experiencias con la religión en el círculo familiar y con otras religiones, y opiniones respecto a la relación entre sociedad y religión. Estos dominios nos permitieron deducir variables específicas como grado de estudios, primera y segunda socialización<sup>15</sup>, etc. para

---

<sup>15</sup> La socialización primaria según Berger y Luckmann son dos procesos de constitución del individuo en cuanto sujeto de conocimiento. La primera «...crea en la conciencia del niño una abstracción progresiva que va de los “roles” y actitudes de otros específicos, a los “roles y actitudes *en general*”; mientras que la segunda “es la internalización de ‘submundos’ institucionales o basados sobre instituciones... son generalmente realidades parciales que contrastan con el ‘mundo base’ adquirido en la socialización primaria. Sin embargo, también ellos constituyen realidades más o menos coherentes, caracterizadas por componentes normativos y afectivos a la vez que cognoscitivos”» (2003: 166-73). Esto puede comprenderse como la internalización de roles y actitudes iniciales que parte de las interacciones a temprana edad (usualmente la familia), para luego dar paso a la constitución de sentidos propios que

elucidar su rol en el proceso de contra-conversión. La **Matriz 1-Líderes y exponentes** permite visibilizar con mayor facilidad este proceso. Si bien la selección de este grupo restringe los diversos modos de entender la no creencia, este es un primer estudio exploratorio enfocado en quiénes difunden un particular modo de entenderla, logrando muchas de las veces una no despreciable recepción en distintos *social media*. Por último, durante el período de recojo de los datos y, con miras a establecer mayor contacto con dos de los miembros de una organización humanista, se logró realizar el debate sobre la existencia de Dios ya mencionado, además de participó de algunas actividades organizadas por esta institución, a modo de observación participante.

---

el sujeto explora en la medida de sus intereses individuales, siendo esta susceptible de ser mediada por instituciones específicas.

CUADRO 1  
ENTREVISTAS A LÍDERES O EXPONENTES  
DEL ATEÍSMO/NO CREENCIA

CASO VARIABLE	MPM	LA	HK	VGB
Edad	53	41	32	33
Estudios	Filosofía, estudios de posgrado en Ética	Biología, estudios de posgrado en Filosofía de la Ciencia	Administración, estudios de posgrado en Ciencia Política	Psicología, estudios de posgrado en Filosofía y Ética
Definiciones de ateísmo/no creencia	“La concepción de que no existe ningún dios... los dioses son producto de la imaginación, la necesidad, el temor...” Distingue entre ateísmo pasivo, activo, emotivo, pensante. La no creencia incluye a los agnósticos. El ateísmo es una interpretación de la realidad, no es una creencia <sup>16</sup> .	“La afirmación que existe, que dios existe, es una afirmación injustificada y eso es ser ateo” El secularismo es distinto del ateísmo. No está basado en las emociones. La no creencia es lo mismo que el ateísmo. El agnóstico no se pronuncia sobre el tema. El ateísmo no es una forma de creencia por definición. El conocimiento es distinto. Es un estado mental.	Distingue entre el ateísmo positivo, negativo, el deísmo, el agnosticismo, el humanismo secular. No descarta la posibilidad que haya algo que la ciencia no haya descubierto. El humanismo secular es una filosofía. No considera a éste una forma de creencia, aunque si las creencias en general fueran respaldadas por la evidencia, sí podría considerarlas de ese modo.	El ateo puede serlo por cuestiones emocionales o científicas. Reconoce al deísmo, al ateísmo positivo, negativo. Al igual que Helmut, le parece que el ateísmo positivo es una contradicción, uno no puede probar un negativo. Se define como ateo negativo. El buen ateo debe limitar sus creencias a lo que pueda probar.
Socialización religiosa primaria	Como la mayoría de peruanos, fue introducido en la religión católica. No hubo mayores tensiones con los padres.	Padres católicos. Refiere que, a través de un proceso racional, llegó a la conclusión de la no existencia de dios. Era, según sus palabras, «inimputable».	Familia católica, cuando adolescente también era creyente.	Familia católica, quería ser sacerdote cuando tenía 15 años. Fue parte del <i>Sodalitium Christianae Vitae</i> <sup>17</sup> durante casi cuatro años.

<sup>16</sup> Decidimos agregar la pregunta ¿Es el ateísmo una forma de creencia? al dominio de definiciones de conceptos clave, porque buscábamos de manera exploratoria y desde los mismos actores, delinear la posibilidad de comprender a la identidad no creyente o atea como afirmada en sí misma, y no en relación negativa con un objeto fuera de sí misma. Sin embargo, la carga semántica de la palabra «creencia» condicionó el razonamiento de los entrevistados, los cuales antagonizaron al ateísmo con creencia. Para sortear esta dificultad, agregamos un dominio relacionado a la ética en las entrevistas, con miras a evidenciar enunciados afirmativos sobre sus perspectivas no creyentes. La sección donde elaboramos argumentos para una espiritualidad de este tipo pretende contribuir a este esfuerzo conceptual.

<sup>17</sup> Esta es una sociedad de vida apostólica fundada en 1971, perteneciente a la Iglesia Católica. Se dedica a promover la vida en comunidad de jóvenes llamados a la santidad. La mayoría de sus miembros son personas de estratos socioeconómicos altos. En los últimos años, dos de sus ex-líderes y fundadores se han visto envueltos en escándalos de abuso sexual.

CASO VARIABLE	MPM	LA	HK	VGB
Edad	53	41	32	33
<b>Socialización religiosa secundaria e influencia de otros hechos</b>	En la adolescencia fue «creyente. En la adolescencia fue «creyente. Luego salió del grupo cristiano en que se encontraba y se volvió ateo. En la medida en que leyó más y se cuestionó, llegó a considerar al ateísmo como la opción más razonable.	Ateo desde antes. Conforme fue siguiendo sus estudios universitarios, continuó fortaleciendo su ateísmo.	El viajar y conocer otras culturas, la lectura crítica de la Biblia, sumado a la lectura de textos de divulgación científica hicieron que cambiara su forma de pensar hacia el ateísmo, y eventualmente, al humanismo secular.	Veía a sus padres como católicos por conveniencia. En la universidad llevó cursos de filosofía y ciencia, leyó los dogmas de la Iglesia y le parecieron absurdos. Se sentía algo solo por ser ateo. Participó de asociaciones ateas en Australia.
<b>Actividades relacionadas al ateísmo/no creencia</b>	En 2011 fundó con otros socios la Asociación Peruana de Ateos (APERAT). Participa y promueve eventos relacionados al ateísmo y el cuestionamiento a la religión en general. Al momento de la entrevista, señala que solo había 10 miembros pero muchos simpatizantes virtuales (más de 7000).	No es miembro de ningún grupo. Ha participado en 3 debates sobre dios. No publica sobre eso, le parece «aburrido» investigar sobre lo que no existe. Tiene pocos ensayos en su blog sobre el ateísmo.	Es miembro de la Sociedad Secular y Humanista de Inglaterra; sumó esfuerzos con Víctor Andrés García-Belaunde y fundó la Sociedad Secular y Humanista del Perú de la cual es presidente. Como asociación, son co-redactores del proyecto de Ley de Unión Civil <sup>18</sup> y asesores en el proceso legal. Promueven programas en internet que fomentan el escepticismo y el pensamiento crítico, aunque es algo que realizan en sus ratos libres. Apuntan a convertirse en un <i>think tank</i> .	Co-fundador de la Sociedad Secular y Humanista del Perú. Conducción del programa de divulgación científica «La Manzana Prohibida». Coordinador del programa de radio «Paranormales».

<sup>18</sup> El proyecto de ley de «Unión Civil No Matrimonial para Personas del Mismo Sexo», fue presentado en setiembre de 2013, el cual inmediatamente tuvo como voceros de la oposición a políticos católicos y pentecostales en su mayoría, poniendo en cuestión el tema de la laicidad del estado peruano.

<sup>19</sup> El Concordato o Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú firmado en 1980, es el principal acuerdo que brinda numerosos privilegios a la Iglesia Católica en términos administrativos y patrimoniales (e.g. excepción de impuestos, asignación de una parte del presupuesto nacional anual). Es otro tema de discusión para todos los entrevistados.

CASO VARIABLE	MPM	LA	HK	VGB
Edad	53	41	32	33
Ética	El ateísmo es algo intelectual, lo considera algo más individual. Trata de compartir con la gente que no es creyente para formar masa crítica. También dialoga con creyentes.	Tiene algunos amigos creyentes, los considera personas equivocadas. Hay una contradicción entre biología y religión.	Tenemos un compás moral innato. Podemos ser morales sin necesidad de dios o lo sobrenatural.	El ateo puede tener espiritualidad, buscar estados alternativos de conciencia, etc. Considera a la educación y la racionalidad como un contraste a las creencias religiosas. Considera el debate como herramienta importante para el descubrimiento de verdades.
Opinión general sobre la religión	Para mucha gente es útil. Critica al Concordato <sup>19</sup> y la educación religiosa del país.	Las personas creyentes no son humanas, por definición. El Perú es un país ignorante por la cantidad de creyentes, y por permitir a creacionistas participar en la Universidad de San Marcos, lugar donde el entrevistado es docente <sup>20</sup> . Señala que los peruanos que han estado en el extranjero han fundado movimientos ateos. Debería dejar de haber creyentes, el mundo sería mejor.	Considera que la religión es útil para los que quieren hacer el bien o el mal. Cree en la libertad de culto. Recalca que su proceso ha sido un proceso individual.	Los creyentes tienen la carga de la prueba, es decir son quienes deben aportar una demostración. Frecuentemente, en sus clases de universidad, algunos sus alumnos han tenido conflictos con sus creencias. La religión se va quedando con menos espacios para ser considerada como explicación. El monopolio de creencias le parece terrible.
Rasgo distintivo	<b>ACTIVISTA CONTINUO:</b> aunque el entrevistado refiere que no hay mucho asidero para el ateísmo. Por lo descrito, la APERAT no tiene los medios suficientes para masificar su propuesta.	<b>DESINTERES Y PESIMISMO:</b> el entrevistado hace constantes referencias a que el mundo sería mejor sin creyentes, que la sociedad peruana está atrasada y se percibe una posición negativa sobre los católicos en particular.	<b>IMPULSOR DE LA LAICIDAD:</b> el entrevistado expresa que la libertad de culto debe ser permitida, pero el estado no debe dar preferencias a la Iglesia Católica.	<b>ÉNFAIS EN DIÁLOGO Y SECULARIZACIÓN:</b> el entrevistado tiene en alta estima el diálogo entre creyentes y no creyentes. Considera que debería apoyarse más la educación, la salud y la ciencia.

<sup>20</sup> En noviembre de 2014 se llevaba la Convención Familiar de la iglesia pentecostal Movimiento Misionero Mundial en el estadio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Paralelamente a este evento, en distintas facultades de la universidad se daban charlas sobre creacionismo de tierra joven por parte de expositores pertenecientes a la institución cristiana apolagética *Answers in Genesis*.

### 6.1.1. Matriz 1 – Líderes o exponentes del ateísmo

Los entrevistados tuvieron en común procesos individuales de pérdida de creencia y cuestionamiento de ideales religiosos previamente sostenidos. Todos los entrevistados afirmaron que tuvieron influencia temprana por parte de la religión católica pero el impacto de esta fue distinto para cada uno. Mientras que MPM y VGB tuvieron mayor contacto con agrupaciones religiosas durante su juventud para luego volverse ateos, LA estuvo convencido desde muy joven que la proposición «dios existe» es injustificada. La experiencia de HK en cuanto a la lectura crítica de la Biblia y la posibilidad de viajar y conocer otras culturas, le hizo cuestionarse la plausibilidad de que una sola religión sea verdadera. Tanto MPM, como VGB y HK observaron contradicciones en las proposiciones, comportamiento y propuestas de sus padres o pares cercanos respecto a la religión. MPM cuenta que «era una experiencia bonita pero muy subjetiva. Pasajera, porque como te dije, comencé a leer otras cosas, a leer otros libros, diferentes a la Biblia, ya todo eso fue superado». HK refiere que «básicamente fue así, conociendo gente de otras religiones, conociendo gente de otras culturas... Otra fue leyendo la Biblia, que era este el texto sagrado de la que era mi religión. Empecé a leer la Biblia y me di cuenta que era un libro lleno de absurdos, lleno de inmoralidad». VGB comenta al respecto de sus padres que «pensé que había descubierto mi vocación de cura a los 15 años, justo cuando entré a este grupo religioso, y lo que yo encontré es que la manera de vivir el catolicismo en mi casa era muy doble moral, que mis papas a veces iban a misa cuando les convenía...». La experiencia de educación superior y acceso a fuentes adicionales sobre ciencia, metafísica y una lectura crítica de la religión terminó por orientar sus intereses hacia el ateísmo y el pensamiento científico. Los 4 entrevistados vienen participando de actividades vinculadas a organizaciones seculares: MPM fue presidente fundador de la APERAT<sup>21</sup>, mientras que LA ha participado en numerosos debates sobre la no existencia de Dios<sup>22</sup>. Tanto HK como VGB mantienen un activismo constante desde la SSH en diversas plataformas virtuales con programas de divulgación científica<sup>23</sup>, además de promover propuestas políticas en la sociedad civil —como en el

<sup>21</sup> Página de Facebook de la APERAT: <https://www.facebook.com/APERAT?fref=ts>.

<sup>22</sup> Debate entre un ateo y un teísta: [https://www.youtube.com/watch?v=6Ou5h\\_MkpBk](https://www.youtube.com/watch?v=6Ou5h_MkpBk).

<sup>23</sup> «La Manzana Prohibida» y «La Guía Escéptica» son programas con soporte virtual, promovidos por la SSH. Su participación política se mostró más evidente al archivar el proyecto de Ley de «Unión Civil» y durante la «Marcha por el Orgullo Gay». Difundieron además un video en colaboración con la *British Humanist Association*: <http://www.ssh.org.pe/>.

caso de la asesoría en el proyecto de la «Unión Civil» para personas del mismo sexo o con marchas en apoyo a la comunidad LGTBIQ— y pronunciamientos a favor del aborto en casos de violación, centrándose en el respeto a la laicidad del estado. Cada uno afirma que el ateísmo no es una forma de creencia en el sentido religioso, manteniendo LA una opinión más taxativa al respecto; los otros entrevistados pueden considerar el afirmar proposiciones justificadas como creencias, siempre y cuando puedan ser contrastadas con la realidad. Las posiciones respecto a la religión van de un polo al otro: desde ver a la religión como un «lastre»<sup>24</sup>, pasando por pensar a la religión como una mentira o producto de los temores de las personas, hasta posibilitar un diálogo con diversas denominaciones pero siempre teniendo como principal eje a la laicidad del estado. Al explicar las definiciones del ateísmo, se reafirmó el principio intelectual del cual parte la especulación científica y filosófica para poder llegar a su afirmación.

## 6.2. DISCUSIÓN

Los datos presentados muestran que el proceso de contra-conversión es parte de una exploración propia del individuo, algunas veces a modo de empresa intelectual, pero en algunas otras es propia de cuestionamientos a nivel personal sobre la plausibilidad de las proposiciones religiosas y su correlación con el mundo. Podemos ver que ambas respuestas forman parte de las experiencias declaradas por los entrevistados, distinguiéndose de manera gradual para cada uno de los líderes o exponentes.

Desde una perspectiva cognitiva, el recuento bibliográfico que Caldwell-Harris (2012: 9-11) realiza sobre estudios psicológicos de individuos identificados como ateos, le permite afirmar que existen correlaciones entre las características de personalidad y el ateísmo o la no creencia; estos son: baja sociabilidad, individualismo, no conformidad con la tradición y cuestionamiento de la autoridad, preferencia por el razonamiento lógico vinculado al naturalismo y escepticismo, y preocupaciones en el mundo presente en

---

<sup>24</sup> «la religión...es un lastre. Además... la religión es la expresión más primitiva del hombre y la prueba que el hombre no está completamente evolucionado ¿no? Que haya gente creyendo en una serie de tonterías implica que la evolución del cerebro haya sido por las puras para esa gente, que esa gente no está funcionando con la parte racional del cerebro si no con la parte emocional. No deberían ser considerados humanos en ese sentido... porque un ser humano es un animal racional, todo creyente es irracional, *ergo*, por lógica, por simple lógica, no son humanos. No deberían tener los mismos derechos que las personas racionales» (LA).

contraposición a preocupaciones transmundanas. La baja sociabilidad está vinculada a las menores obligaciones (entendidas como menor proclividad en participar de reuniones familiares) y urgencias sociales de las cuales los ateos generalmente están exentos; es probable que los ateos tengan mayor estabilidad económica, además de un nivel de educación generalmente superior; lo que les hace sentirse con mayor seguridad sobre el control de sus vidas y no percibir «fuerzas exógenas» como condicionantes de su presente. El individualismo en relación a la no conformidad con la tradición, es una característica ligada al cuestionamiento continuo de la propia realidad y la apertura a nuevas experiencias, generalmente dándose estas en la socialización secundaria. La preferencia por el razonamiento lógico, en el balance de la autora, se logra a través de la *Rational-Experiential Inventory*. La escala mide los estilos intuitivos/racionales de pensamiento usando escalas de Likert de 5 puntos. En su estudio se hizo una comparación entre cristianos, agnósticos y ateos, donde los ateos sacaron más puntaje en la habilidad de razonamiento racional, mientras que, para el razonamiento intuitivo, fue el caso inverso; los agnósticos se encontraban al medio. En referencia al punto sobre preocupaciones o intereses en el mundo presente, los individuos identificados como ateos o seculares pueden presentar inclinaciones más individualistas o, por otro lado, tener un sentido más alto de justicia en materia de derechos humanos o favorecer la difusión de valores liberales, viendo la intervención de ideologías religiosas en asuntos de estado como peligrosa.

De acuerdo a la exploración realizada mediante las entrevistas, también podemos colegir que existen recurrencias en cuanto a las respuestas que los entrevistados han brindado. Temas como la apatía o desinterés hacia lo religioso, la búsqueda de ideales intelectuales basados en la ciencia o la promoción de actividades políticas han sido sistematizados en una investigación presentada por Silver, Coleman, Hood y Holcombe (2014). Su investigación, basada en un método mixto, arrojó una tipología cualitativa de no creyentes: Los intelectuales ateos/agnósticos (IAA<sup>25</sup>), el activista ateo/agnóstico (AAA), el buscador agnóstico (SA), el antiteísta (AT), el no teísta (NT), y el ateo/agnóstico ritualista (RAA). Los IAA son individuos que proactivamente buscan información sobre la no creencia y disfrutaban de debates académicos sobre temas afines a la no creencia. Comparten con otros intelectuales que tienen diversas posiciones respecto a la metafísica del mundo y buscan discutir diversas posturas similares. Los AAA participan proactivamente de asuntos políticos que estén vinculados generalmente a temáticas humanistas,

<sup>25</sup> Las siglas siguientes están en inglés, siendo IAA *Intellectual atheist/agnostic*, AAA *activist atheist/agnostic*, SA *seeker-agnostic*, AT *anti-theist*, NT *non.theist* y RAA *ritual atheist/agnostic*.

feministas y cuestiones sobre separación de iglesia-estado. Participan de marchas y difusión del pensamiento secular y crítico. Los SA dejan la posibilidad abierta para posibilidades metafísicas (por ejemplo, fuerzas ordenadoras) reconociendo la limitación humana del conocimiento científico y la ciencia. Los AT son caracterizados por manifestar abiertamente su ateísmo, afirmando que las creencias religiosas son ilógicas y falaces como para permitir ser tenidas por verdad y como base de una existencia auténtica. Los NT son apáticos y desinteresados respecto a la religión, no desean participar de ninguna actividad conjunta con otros ateos o informarse respecto al ateísmo. Finalmente, los RAA son ateos que participan de festividades religiosas y practican en algunos casos actividades vinculadas a la religión como yoga o ceremonias en general. Podemos encontrar que entre las declaraciones de los entrevistados existen muchos puntos en común presentes en esta tipología, inclusive en algunos casos los diversos elementos tipológicos confluyen en las síntesis de las ideas ateas/no creyentes de acuerdo a lo declarado por los informantes, siendo los rasgos distintivos estipulados líneas arriba el elemento definitorio que permitiría una clasificación al respecto. En los casos de la muestra tomada resaltan los intelectuales ateos/agnósticos, los activistas ateos/agnósticos y el anti-teísmo en menor medida.

## 7. LA NO CREENCIA A NIVEL MACRO: NOTAS DE UNA ESPIRITUALIDAD EN TENSIÓN

En el 2012, la *WIN-Gallup International Association* realizó una encuesta a nivel internacional, la *Global Index of Religiosity and Atheism* (*WIN-Gallup*, 2012) donde buscaban determinar el grado de religiosidad de 57 países relacionándolo con el ingreso per cápita de cada uno. De los más de 50.000 encuestados, el 59% se califica a sí mismo de religioso; el 23% se piensa como no religioso; el 13% opina que son ateos convencidos y un 5% no sabe/no responde. La religiosidad es un 17% más alta entre los países pobres contrastando entre las personas de menor ingreso (66%) y mayor ingreso (49%), pero, por otro lado, mientras que la riqueza individual de los países se incrementa, éstos son menos religiosos, aunque como veremos esta no es una correlación sin excepciones. El top 10 de los países con ateos convencidos comprende a China, Japón, República Checa, Francia, Corea del Sur, Alemania, Holanda, Austria, Islandia, Australia e Irlanda. Por el contrario, el top 10 de los países con personas religiosas comprende a Ghana, Nigeria, Armenia, Fiji, Macedonia, Rumania, Iraq, Kenia, Perú y Brasil.

Es interesante revisar la data demográfica a nivel global, ya que muestra estrechas correlaciones entre el nivel de ingresos familiar mensual, el nivel de educación y el no ser religioso o ser un ateo convencido: mientras los quintiles con menor ingreso registran igual nivel de no religiosidad que los quintiles con mayor ingreso difiriendo solo en un 6% entre el menor (21%) y el mayor (27%), respecto al nivel de educación; los no religiosos oscilan entre el 20%, 23% y 24% en relación a educación básica (entiéndase primaria), educación secundaria y educación superior (universidad u otro) respectivamente. Los quintiles respecto al ingreso mensual y ateísmo se incrementan progresivamente siendo un 7% para los de menor ingreso, 9% para los de ingresos medianos a bajos, 15% los de ingresos medios, un 20% para los de ingresos medios altos y un 19% para los de ingresos altos, al mismo tiempo que las proporciones de ateos convencidos en relación a nivel educativo se elevan desde un 7% en el primer grupo, pasando por un 10% en el segundo, para elevarse hasta un 19% en el tercero. Además, es de notarse la relación asimétrica en regiones católicas, protestantes o cristianas que, en general, tienen de acuerdo a las variables ya mencionadas: las cifras de 16%, 14% y 16% se mantienen para la primera respectivamente, mientras que un 1% es transversal a las tres respecto a la segunda variable.

Para el caso de Perú los encuestados fueron 1207, en donde el índice de religiosidad es de un 86% siendo el país con más religiosidad de la región, superando a Brasil, Colombia, Argentina y Ecuador respectivamente en posición. Además, un 8% se considera no religioso; un 3% considera que son ateos convencidos y otro 3% no sabe/no responde. Desde la última encuesta en el 2005 hubo una reducción en la religión a nivel global del 9%, basado en la muestra de 39 países; esto puede interpretarse como un incremento también de los «no religiosos», sin embargo, hay un 3% del incremento en el ateísmo a este mismo nivel. En el caso de Perú, el cambio entre el margen de las dos encuestas, es poco significativo, siendo que la religiosidad creció un 2% mientras que el ateísmo creció un 1%. Respecto al ingreso per cápita, Perú se ubica en el intervalo de 10.000 millones de dólares y 20.000 millones de dólares a comparación de países con preferencia atea ubicados a partir de los intervalos de 30.000 millones a 50.000 millones. Sin embargo, esta relación no es del todo explicativa ya que países como China o Vietnam tienen un ingreso per cápita inferior a 10.000 millones de dólares y tienen mayor cantidad de ateos, mientras que Estados Unidos y Bélgica poseen entre 30.000 millones de dólares y cerca de 50.000 millones de dólares respectivamente, teniendo niveles relativamente altos de religiosidad (más del 60% en ambos casos).

Los datos presentados líneas arriba son consistentes con un reporte del Pew Research Center (2014) respecto al cambio en las afiliaciones religiosas acontecido en Latinoamérica. En la región, de un total aproximado de 29000 personas, el 69% de la población se identifica como católica, mientras que un 19% se identifica como protestante y un 8% como no afiliado (involucrando aquí a los ateos, agnósticos y los de ninguna religión en particular<sup>26</sup>). El 4% restante son creyentes de diversas denominaciones minoritarias como judíos, musulmanes, mormones, etc. Respecto a la identidad de los no afiliados, estos no son más que el 4% de 1500 personas encuestadas en Perú, de las cuales el 3% describe a su afiliación religiosa como ninguna en particular, y un 0.5% aproximadamente la describe como atea o agnóstica. En contraste, el 76% de la población se considera católica, el 17% protestante y un 3% de otra denominación. Las diferencias en cuanto a cifras pueden ser comprendidas en función de las preguntas realizadas en las encuestas: mientras que en el estudio de *WIN-Gallup* buscaron registrar si los encuestados se identifican como religiosos, no religiosos o ateos convencidos sin importar si estos atienden a un lugar de adoración o no, el estudio presentado por el *Pew Research Center* buscó registrar las distinciones en cuanto a la afiliación de los creyentes y no afiliados en base a temáticas específicas relacionadas al compromiso religioso, experiencias religiosas, afinidad política y opiniones sobre fenómenos sociales en general (aborto, homosexualidad, etc.), con objetivo de explicar la reducción de la afiliación católica y el incremento de la afiliación protestante y de los no afiliados. A pesar de ello, la muestra de este segundo estudio en relación a los no afiliados en Perú es mínima, imposibilitando el análisis de acuerdo a algunas de las temáticas mencionadas. Sin embargo, las tendencias regionales respecto a los no afiliados y temáticas como el matrimonio entre personas del mismo sexo, el aborto y opiniones sobre la separación iglesia-estado (por mencionar algunos) son favorables, aunque heterogéneas para distintos países. En el caso del matrimonio entre personas del mismo sexo, los no afiliados tienden a apoyarlo; porcentajes relevantes son los de Argentina y Uruguay (75% y 77% respectivamente), aunque en países como Honduras y El Salvador el grupo presenta una oposición marcada (74% y 65% respectivamente). En este tema se muestra una diferencia de opiniones respecto a grupos de edad, es así que los adultos jóvenes con edades entre 18 y 34 tienden a favorecer al matrimonio entre personas del mismo sexo; a partir

---

<sup>26</sup> Como se refiere en el mismo estudio, es posible que los mismos no afiliados mantengan la creencia en dios, ángeles o realicen prácticas que involucren a lo sobrenatural (candomblé, santería, etc.)

de los 35 años esta tendencia decrece<sup>27</sup>. Resultados similares se muestran en relación al tema del aborto, aunque en menor medida: los no afiliados de Argentina, Uruguay y Chile con 40%, 31% y 28% respectivamente opinan que este no debería ser legal siendo éstos los países con menor rechazo; a pesar de ello, las proporciones a nivel de edad no difieren mucho en cuanto a considerarlo ilegal, aunque es más probable que los de 34 años en adelante consideren al aborto inmoral en mayor medida que los adultos jóvenes. Respecto al criterio de separación de iglesia-estado manifestada en opiniones relacionadas a la promoción de valores religiosos por parte del estado, los no afiliados de Uruguay y Chile son los que más favorecen la separación de ambas instituciones con un 83% y 81%; por el contrario, los no afiliados de El Salvador y República Dominicana se muestran en contra con 49% y 55% respectivamente. En cuanto a la influencia de líderes religiosos en asuntos políticos nuevamente las opiniones se muestran divididas, siendo países como Uruguay y República Dominicana los extremos en cuanto a este tema: 77% de los primeros opinan que no debería haber influencia, y el 47% de los segundos opinan que sí debería haber influencia. La data demográfica de la región encuentra consonancia con la presentada por la investigación de la *WIN-Gallup Association*: los no afiliados están sobrerrepresentados por jóvenes adultos varones con al menos educación secundaria, siendo esta tendencia pronunciada en países como Argentina, Uruguay y Honduras<sup>28</sup>. Las diferencias en cuanto a carencias para cubrir necesidades básicas son inconsistentes dado que los no afiliados también reportan niveles de empobrecimiento similares a los católicos y protestantes, siendo este caso menor para países como Brasil y Chile<sup>29</sup>.

Según un pasado informe elaborado por el *Pew Research Center* sobre los no afiliados estadounidenses (2012), algunas de las razones del por qué el número de no afiliados (no necesariamente ateos) son las siguientes: la contradicción entre las políticas conservadoras y la laicidad del estado en casos referentes al aborto terapéutico o políticas que involucren a la comunidad LGBTIQ, por mencionar algunos; el progresivo menor grado de implicación en actividades a nivel de comunidad, siendo el individualismo y la tecnología los factores que contribuyen a éste proceso; y, finalmente, la secularización a partir de un sentido de bienestar o seguridad existencial que los individuos

<sup>27</sup> Particularmente en Perú, un 34% de adultos jóvenes se muestran a favor, viéndose reducido a un 19% entre personas de 35 años a más.

<sup>28</sup> En Honduras, si bien los no afiliados comparten el margen de edad y sexo representado en Argentina y Uruguay, no comparten porcentajes similares en cuanto a educación secundaria: 24% para el primero, 56% y 34% para los dos últimos.

<sup>29</sup> 30% y 20% de la población respectivamente.

puedan experimentar. En el primer caso, la intervención de actores políticos religiosos o la declaración de creencias religiosas por parte de congresistas o representantes políticos son percibidas por algunos segmentos de la población como una relación de igualdad, en donde la religión es asociada a ideas nocivas respecto a valores o políticas públicas que afirman la autonomía del individuo y reivindican derechos de poblaciones vulneradas históricamente. En los dos últimos casos, las estrategias de apoyo social que la religión o la institución religiosa ofrecen se hacen irrelevantes cuando la necesidad sobre éstas se vuelve menos apremiante<sup>30</sup>.

Los estudios anteriores ensayan posibles causas para el cambio de afiliación religiosa, sin embargo, el estudio de Gervais y Norenzayan (2013: 21-23) presenta un inventario más preciso de éstas comprendiendo procesos cognitivos, genéticos y culturales que permiten proposiciones generalizables. Los autores señalan que la plausibilidad de una creencia sobrenatural para un individuo responde a la capacidad de formarse una representación mental de los agentes sobrenaturales; el estar motivado a comprometerse con éstos agentes como fuentes reales de significado, confort y control; el haber recibido inputs culturales específicos sobre éstos; y, mantener este compromiso sin mayor procesamiento cognitivo analítico. Por tanto, la alteración de cualquiera de estos criterios podría motivar la no creencia. El inventario de causas para la no creencia involucra al i) *mind-blind atheism*, aquel ateísmo relacionado con la incapacidad cognitiva de poder mentalizar o adjudicar estados mentales ya sea a individuos o entidades sobrenaturales, siendo el caso de los individuos autistas uno de los más representativos; ii) el apateísmo, estrechamente vinculado a variables sociológicas de seguridad existencial y percepción de amenazas; iii) el ateísmo «inCREDulo»<sup>31</sup>, en donde los inputs culturales relacionados a agentes sobrenaturales son mínimos, ausentes o contradictorios, frecuentemente observados por el entorno social más cercano (es decir la familia) o líderes representativos. Estas acciones orientadas al aprendizaje pueden verse minimizadas cuando las instituciones sociales seculares logran

<sup>30</sup> También se menciona como causa el retraso del matrimonio y la formación de familia, sin embargo, para la presente investigación no hemos controlado una variable que esté en relación a esta premisa.

<sup>31</sup> Los *CREDs* o *credibility enhancing displays*, según Heinrich, son acciones orientadas al aprendizaje de comportamientos confiables que reflejan el grado de compromiso o la creencia en relación a representaciones simbólicas. Los observadores pueden aprender de estas muestras para determinar *cuánto* involucrarse con una ideología, creencia o preferencia culturalmente adquirida (2009: 244-245). Para una revisión de las implicancias evolutivas y de adaptación cultural en base a modelos formales, véase el artículo del autor.

mantener eficiencia respecto al bienestar social, haciendo a las instituciones religiosas menos plausibles de seguir como fuentes de cooperación; y finalmente, iv) el sobreponerse a la intuición, donde el sesgo cognitivo asociado a la antropomorfización de fenómenos en el entorno es usualmente reemplazado por conceptos más intelectualizados (en lugar de pensar en dios personificado, pensar en una fuerza creadora). Lanman (2012, 56) al profundizar sobre las variables sociológicas y las implicancias para con los *CREDs*, resume de modo sucinto las condiciones asociadas a la percepción de amenaza: mientras más libre sea una nación de amenazas como la guerra, enfermedades, desempleo, mortalidad infantil, desigualdad económica a la vez que se emplean mayores recursos en políticas de bienestar social, menor será la proporción de creyentes religiosos comprometidos con instituciones religiosas. Las diferencias graduales de seguridad existencial hacen plausible la adquisición, negación o desinterés respecto a creencias particulares<sup>32</sup>.

Si bien es cierto las variables enumeradas en los 3 estudios anteriores encuentran correspondencias entre sí, la tendencia y frecuencia de la contra-conversión en el Perú se encuentran poco representadas en ateos o agnósticos declarados. Sin embargo, las proporciones relacionadas a la no afiliación o ateísmo se han visto elevadas en poblaciones mayoritariamente jóvenes, con un perfil demográfico particular y con opiniones diferenciadas en cuanto a asuntos morales o políticos. El estudio cualitativo en relación a los líderes y exponentes del ateísmo/no creencia permite ilustrar dicho proceso.

## 8. CONCLUSIONES

1. La contra-conversión es un hecho nuevo que acompaña a la secularización en países como el Perú que usualmente se han caracterizado por ser

---

<sup>32</sup> Lanman (2012: 59-69) refiere el caso ya mencionado de Estados Unidos en contraste a Dinamarca y Suecia. Mientras que en dos últimos países existen menos organizaciones seculares o humanistas difusoras de variantes del ateísmo hallándose no teístas en gran cantidad (o apateístas para usar los términos de Gervais y Norenzayan), en el primero existe la tendencia opuesta; basta enumerar la gran cantidad de organizaciones seculares y representantes del *new atheism* que tienen aceptación en este país. Las variables relacionadas a la seguridad existencial y la distribución de la riqueza, además de albergar poblaciones homogéneas o heterogéneas (como es el segundo caso) hacen que el grado de compromiso religioso manifestado en *CREDs* sea distinto para las naciones mencionadas.

mayoritariamente creyentes. Sin habernos propuesto responder a las causas de dicha contra-conversión es visible que tal hecho cuestiona a la religión y la entiende como una explicación insuficiente del mundo. Este fenómeno puede justificarse en algunos casos en virtud de la necesidad de contar con explicaciones que se fundamenten en evidencias. Con todo, la aparición de este fenómeno no implica que haya una total enemistad con la espiritualidad. Esta última emerge hoy en ciertos lugares del mundo, pero también del Perú como una alternativa frente a religiones cuya fragilidad, ya lo hemos dicho, sería su incapacidad para dar cuenta de las cosas o su cercanía con fundamentalismos. La espiritualidad es asumida por diferentes personas como un itinerario de sentido marcado por lo que hemos llamado la exterioridad. No ha sido objeto de este artículo demostrar la existencia de la exterioridad, pero hemos dado a entender que la respuesta a aquella marca el núcleo de la espiritualidad en el ser humano. La aparición de la exterioridad fue el inicio de la crisis de lo sagrado.

2. Habiendo realizado la discusión de los datos presentados, hemos logrado explicar de manera satisfactoria las tendencias de la contra-conversión en una población de la ciudad de Lima con un estudio de casos que sólo pretende ilustrar una realidad relativamente nueva. Sin embargo, un aspecto explorado pero no profundizado es el del ateísmo como creencia. Las respuestas de los entrevistados difieren en cuanto a concebirla como tal: VGB hace una distinción en base a la confianza en la evidencia, no descartando la posibilidad de acceso a la espiritualidad o estados ampliados de conciencia, mientras que LA refiere que las creencias son afirmaciones vacuas, siendo éstas irracionales *per se*. Sin duda, la apertura de algunos de los entrevistados a considerar al ateísmo como una creencia distinta de la religiosa permitiría la exploración de esta como la convicción en ideales específicos susceptibles de ser demostrados empíricamente, por un lado, y la facultad de asombro ante el mundo natural, tantas veces afirmada por personalidades mediáticas difusoras del ateísmo o librepensamiento. Actualmente existen investigaciones relacionadas a este último punto.

3. Se ha afirmado a lo largo de la presente investigación, que la religión puede ser un medio para aplacar las necesidades y las situaciones de incertidumbre en contextos de amenaza, pero ¿podría la creencia en la ciencia u otro ideal secular cumplir esta función a un nivel cognitivo?<sup>33</sup> Esto nos

---

<sup>33</sup> Uno de los casos más destacados es el experimento de Farias, Newheiser, Kahane y Toledo (2013) en donde hallaron una relación entre la creencia en la ciencia y la función compensatoria de esta ante situaciones estresantes. El experimento fue realizado en dos grupos, el primero constaba de deportistas de regata próximos a competir en un torneo oficial, mientras que el segundo (a modo de grupo de control)

permitiría afirmar, en consonancia con algunas respuestas arrojadas en la presente investigación, que, si bien es cierto la religión y la ciencia son percibidas como opuestas, al momento de afirmarse como una visión del mundo son, funcionalmente, iguales. Hace falta mayor investigación sobre este aspecto específico. Por el momento, nos permitimos abrir el camino para futuras investigaciones sobre la no creencia en países como el Perú.

## REFERENCIAS

- Alper, M. (2008). *The "God" part of the brain. A scientific interpretation of human spirituality and God*. [Versión kindle]. Naperville, Illinois: Sourcebooks.
- Alper, M. (2008). *Dios está en el cerebro. Una interpretación científica de la espiritualidad humana y de Dios*. [Versión digital]. Traducción de Santiago Ochoa. Bogotá: Grupo Editorial Norma. Recuperado de [https://kupdf.com/download/matthew-alper-dios-esta-en-el-cerebro\\_5902199adc0d608c0e959efa\\_pdf](https://kupdf.com/download/matthew-alper-dios-esta-en-el-cerebro_5902199adc0d608c0e959efa_pdf).
- Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Caldwell-Harris, C. (2012). Understanding atheism/non-belief as an expected individual-differences variable. [Versión digital]. *Religion, Brain & Behavior*. Febrero,

---

eran remadores participando de una sesión de entrenamiento. La escala de medición contenía 10 *items* con premisas como «la ciencia nos provee de un mejor entendimiento del universo que la religión», «en un mundo acechado por demonios, la ciencia es una luz en la oscuridad», «solo podemos creer racionalmente en lo que es científicamente comprobable», «el método científico es el único camino confiable hacia el conocimiento», entre otras, con opciones a responder de manera gradual, siendo 1: fuertemente en desacuerdo y 6: fuertemente de acuerdo. 100 deportistas con un promedio de edad de 23 años, fueron encuestados con la escala desarrollada, sumando preguntas sobre cuán religioso se considera cada uno y la cantidad de estrés que siente en ese momento. 48 se preparaban para la competencia y el resto pasaba por una sesión de entrenamiento. Los resultados, por supuesto, apoyaron la hipótesis previa relacionada con la creencia en la ciencia como aliviadora del grupo con alto nivel de estrés. Para reforzar y replicar resultados relacionados a la hipótesis probada, un segundo experimento se condujo haciendo uso del paradigma de «saliencia» de mortalidad el cual hace que el individuo sea consciente de la posibilidad de muerte sí mismo. Esta vez, 60 estudiantes universitarios con un promedio de edad de 31 años fueron los encuestados. Al primer grupo de 31 personas se le recordó el hecho de la muerte, a los otros 29 se les instó a pensar en un dolor de muelas. Nuevamente, los resultados se mostraron favorables a la hipótesis, permitiendo a los investigadores afirmar que la creencia en la ciencia posee la misma función psicológica que la creencia en ideales religiosos o sobrenaturales. El caso del test de «saliencia» de mortalidad permite activar e intensificar las creencias que son relevantes para la visión del mundo de un individuo en particular.

- volumen 2, número 1, pp. 4-47. Consulta: 29 de mayo de 2015. Recuperado de [https://www.academia.edu/2911485/Caldwell-Harris\\_C.L.\\_2012\\_-\\_Understanding\\_atheism\\_non-belief\\_as\\_an\\_expected\\_individual-differences\\_variable\\_Religion\\_Brain\\_and\\_Behavior\\_2\\_4-23](https://www.academia.edu/2911485/Caldwell-Harris_C.L._2012_-_Understanding_atheism_non-belief_as_an_expected_individual-differences_variable_Religion_Brain_and_Behavior_2_4-23).
- Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Dawkins, R. (1993). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Biblioteca Científica Salvat.
- Dawkins, R. (2006). *El espejismo de Dios*. España: Espasa Calpe.
- Dennet, D. (2007). *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*. Buenos Aires: Katz.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. [Versión digital]. Madrid: Alfaguara. Recuperado de <https://lenguajeyconocimiento.files.wordpress.com/2014/06/descartes-meditaciones-metafisicas-tr-vidal-pena.pdf>.
- Farias, M.; Newheiser, A.-K.; Kahane, G. & de Toledo, Z. (2013). Scientific faith: Belief in science increases in the face of stress and existential anxiety. [Versión digital]. *Journal of Experimental Social Psychology*. Volumen 49, número 6, 1210-1213. Consulta: 1 de abril de 2015. Recuperado de [http://ac.els-cdn.com/S0022103113001042/1-s2.0-S0022103113001042-main.pdf?\\_tid=e6a9bf80-3d8d-11e5-b846-0000aacb35f&acdnat=1439011717\\_18dffadaa2874e03cf8a5ddc1d62a12f](http://ac.els-cdn.com/S0022103113001042/1-s2.0-S0022103113001042-main.pdf?_tid=e6a9bf80-3d8d-11e5-b846-0000aacb35f&acdnat=1439011717_18dffadaa2874e03cf8a5ddc1d62a12f).
- Gervais, W. & Norenzayan A. (2012). The origins of religious disbelief. [Versión digital]. *Trends in Cognitive Sciences*. Enero, volumen 17, número 1, pp. 20-25. Consulta: 15 de mayo de 2015. Recuperado de <http://static1.squarespace.com/static/51e3f76ee4b07f69602a6fcc/t/523ca079e4b0db5f5fce51bafa/1379704953512/the-origins-of-religious-disbelief.pdf>.
- Girard, R. (1993). *La Violence et le sacré*. París: Grasset.
- Harris, S. (2007). *El fin de la fe. Religión, terror y el futuro de la razón*. España: Editorial Paradigma.
- Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. [Versión digital]. *Evolution and Human Behavior*. Volumen 30, pp. 244-260. Consulta: 27 de mayo de 2015. Recuperado de [http://www.hecc.ubc.ca/files/2012/07/evolution-of-costly-displays-\\_henrich-2009.pdf](http://www.hecc.ubc.ca/files/2012/07/evolution-of-costly-displays-_henrich-2009.pdf).
- Hitchens, C. (2009). *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente escogidas y presentadas por Christopher Hitchens*. Barcelona: Random House Mondadori, s.a.
- Kant, I. (2015). *Crítica de la razón Pura*, Introducción, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- Lanman, J. (2012). The importance of religious displays for belief acquisition and secularization. [Versión digital]. *Journal of Contemporary Religion*. Enero, volumen 21, número 1, pp. 49-65. Consulta: 26 de mayo de 2015. Recuperado de [https://www.academia.edu/1590808/The\\_Importance\\_of\\_Religious\\_Displays\\_for\\_Belief\\_Acquisition\\_and\\_Secularization](https://www.academia.edu/1590808/The_Importance_of_Religious_Displays_for_Belief_Acquisition_and_Secularization).
- Levinas, E. (1977). *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris : Les Editions de Minuit.
- Levinas, E. (1998). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: VRIN.

- Levinas, E. (2004). *De l'existence a l'existant*. Paris: VRIN.
- Marion, J. (2010). *Dios sin el ser*. Vilaboa: Ellago ediciones
- Newberg, A. & Waldman, M. (2007). *Born to believe: God, science and the origin of ordinary and extraordinary beliefs*. New York, London, Toronto, Sidney (kindle edition): Free Press.
- Newberg, A. & D'Aquili, E. (2008). *Why God won't go away. Brain science and biology of belief*. New York (kindle edition): Ballantine Books.
- Onfray, M. (2006). *Tratado ateológico*. Barcelona: Anagrama.
- Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2012). "Nones" on the rise. Washington D.C.: Pew Research Center. Consulta: 10 de junio de 2015. Recuperado de <http://www.pewforum.org/files/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf>.
- Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America: Widespread change in a historically catholic region*. Washington D.C.: Pew Research Center. Consulta: 12 de junio de 2015. Recuperado de <http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>.
- Schensul, S.; Schensul, J. & LeCompte M. (1999). *Essential ethnographic methods: observations, interviews and questionnaires*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Silver, C.; Coleman, T.; Hood, R. & Holcombe J. (2014). The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative. [Versión digital]. *Mental Health, Religion & Culture*, p. 1-12 Consulta: 20 de mayo de 2015. Recuperado de [https://www.academia.edu/9830270/The\\_six\\_types\\_of\\_nonbelief\\_a\\_qualitative\\_and\\_quantitative\\_study\\_of\\_type\\_and\\_narrative](https://www.academia.edu/9830270/The_six_types_of_nonbelief_a_qualitative_and_quantitative_study_of_type_and_narrative).
- WIN-Gallup International (2012). *Global index of religiosity and atheism*. Zurich: Gallup International. Consulta: 2 Junio de 2015. Recuperado de <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf>.