

GABRIEL AMENGUAL COLL*

LOS NUEVOS ATEÍSMOS. VISIÓN TEOLÓGICO-FILOSÓFICA

Fecha de recepción: diciembre 2013.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2014.

RESUMEN: Se ofrece una visión panorámica de las principales formas actuales de ateísmo, con la intención de abrir la mirada más allá de los denominados «nuevos ateísmos». A fin de poner acentos, se dividen en dos clases: los ateísmos «blandos», en general procedentes del nihilismo, y los ateísmos «duros», militantes, que suelen argumentar en nombre de la ciencia. Entre los primeros se mencionan los maestros (Heidegger y Wittgenstein) y los representantes más importantes (Derrida, Vattimo y Rorty), así como algunos filósofos-sociólogos (Lübbe, Habermas y Beck). Entre los segundos se distinguen los que argumentan desde la biología (Dawkins y Dennett) y los que lo hacen desde la cultura (Assmann y Sloterdijk). A ambos grupos antecede una alusión a Nietzsche, por ser inspiración para todos, excepto los científicos. Concluye con unas consideraciones sobre el significado y alcance de estas nuevas críticas de la religión.

PALABRAS CLAVE: nuevos ateísmos, ciencia y fe, crítica de la religión, secularización, trascendencia, Dios y el cosmos, kenosis de Dios. Nietzsche, Derrida, Vattimo, Rorty, Dawkins, Dennett, Sloterdijk.

* Profesor de Filosofía. Universidad de Las Islas Baleares; Centro de Estudios Teológicos de Palma de Mallorca; g.amengualcoll@gmail.com.

The new Atheisms: a theological-philosophical approach

ABSTRACT: The author offers a panoramic vision of to-day's main forms of atheism with the purpose to widen the view beyond the so-called «new atheisms». In order to emphasize details, they are divided into two kinds: *soft atheisms*, generally proceeding from nihilism, and militant, *hard atheisms*, whose arguments are posited on behalf of science. Among the first, the author mentions the masters: Heidegger and Wittgenstein, and then their more important exponents, like Derrida, Vattimo and Rorty, as well as some philosophers/sociologists (Lübbe, Habermas and Beck). Among the *hard atheisms*, the author differentiates those who argue from biology (Dawkins and Dennett) from those who do it from culture (Assmann and Sloterdijk). But before either, you will find a mention of Nietzsche, who really inspires all new atheisms, save the scientific varieties. The conclusion includes some thoughts about the true meaning and scope of these new criticisms of religion.

KEYWORDS: New atheisms, Science and Faith, criticism of the religion, secularization, God's transcendence, God and Cosmos, God's kenosis. Nietzsche, Derrida, Vattimo, Rorty, Dawkins, Dennett, Sloterdijk.

La denominación de «nuevos ateísmos» suele referirse a las formas recientes de propuesta de ateísmo basadas principalmente en la ciencia, en concreto, la biología y el evolucionismo¹. Sin embargo, uno de los rasgos, que ofrece el amplio abanico de las diversas formas de ateísmo, es que todas pueden ser consideradas actuales. Vivimos en una época en la que todo es posible, nada se excluye, todo puede pretender la mayor plausibilidad. Ciertamente no todas las formas gozan de igual vigencia. La marxista, por ejemplo, parece casi olvidada, pero, en cambio, la nietzscheana (y a veces, puesta en estrecha conexión con ella, también la

1 Generalmente con la denominación de «nuevo ateísmo» se designa el fenómeno que hizo su aparición entre los años 2006-07, ocupando la cima de la lista de éxitos y suscitando un enorme y a veces acalorado debate, cuyos principales protagonistas son Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris y Christopher Hitchens. Cf. McGRATH, Alister, «Los nuevos ateísmos de superventas: el nuevo científicismo», in: *Concilium* núm. 337 (sept. 2010): *¿Ateos de qué Dios?*, pp. 11-23, aunque trata sobre todo de R. Dawkins; HAUGHT, John F., *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*. Madrid/Santander: Universidad Pontificia Comillas/Sal Terrae 2012. En este escrito no se va a tratar de Harris y Hitchens (cuyas publicaciones de referencia son, del primero, *Carta a una nación cristiana*. Madrid: Paradigma 2007; *El fin de la fe. La religión, el terror y el futuro de la razón*. Madrid: Paradigma 2007, y del segundo, *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*. Barcelona: Debate 2008), en cambio otros autores entrarán en consideración.

freudiana) sigue con el cetro del dominio. De entre los clásicos, aunque apenas se recurra a él, Ludwig Feuerbach podría considerarse de gran vigencia, precisamente porque en su pensamiento pueden encontrarse apoyos para las más variadas formas de ateísmo, dada su evolución desde posiciones anti-post-hegelianas hasta otras sensualistas, dialoguistas, personalistas, naturalistas, cientistas².

Intentaré ofrecer una visión panorámica de las principales formas actuales de ateísmo, con la intención precisamente de abrir la mirada a otras propuestas. A fin de poner acentos, destacando lo característico, voy a dividir las en dos clases: los ateísmos «blandos», en general procedentes del nihilismo, y los ateísmos «duros», militantes, que frecuentemente argumentan en nombre de la ciencia³. Aunque ponga una de las clases bajo la égida del nihilismo, éste puede considerarse como el trasfondo común, como el humus del que ambos se nutren, nihilismo, entendido como la muerte de Dios, la desvalorización o transvaloración de todos los valores, voluntad de poder, eterno retorno de lo mismo, imposibilidad de toda trascendencia, puesto que siempre es reducida a trasmundo. Sobre este trasfondo pueden desplegarse a su aire los diferentes ateísmos. La excepción a esta inclusión son los que argumentan con conocimientos científicos, los enfáticamente denominados como «nuevos», puesto que mantienen el ideal de verdad y no albergan duda ni búsqueda alguna acerca del valor apodíctico del alcance de su saber; en este sentido puede decirse que no han pasado todavía por una filosofía crítica o trascendental acerca de las capacidades y limitaciones de la razón, ni menos todavía por la filosofía del martillo de Nietzsche.

La presentación panorámica se dividirá en estos tres puntos: primero, se evocarán las afirmaciones básicas del nihilismo nietzscheano que determinan su concepción de la religión y de Dios (1), para ver después algunas versiones actuales del mismo (2); en tercer lugar, los ateísmos «duros», distinguiendo los de corte científico-naturalista y los

2 AMENGUAL, Gabriel, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. Barcelona: Laia 1980.

3 Después de tener el esquema detallado del escrito, leo que HAUGHT, p. 17s. hace la misma distinción, aunque en un sentido diferente: para él el ateísmo duro es el de los críticos de la religión clásicos y el blando es el nuevo, puesto que a los clásicos «se les habría antojado bastante raquíctico» (p. 41, cf. p. 49).

de planteamiento culturalista (3). Finalmente intentaremos hacer unas reflexiones filosófico-teológicas acerca del este retorno del ateísmo (4).

1. NIETZSCHE Y EL NIHILISMO COMO TRASFONDO

Nietzsche, como es sabido, es considerado uno de los filósofos de la sospecha, junto con Karl Marx y Sigmund Freud⁴. Entre ellos es sin duda el más ligero, el menos argumentativo, el menos pretendidamente científico, y a la vez el más radical, el más rotundo y apodíctico, golpeando con su martillo los ídolos eternos⁵. Su ligereza viene dada por su propio estilo de una buena prosa, fluida, con estilo directo, aforístico⁶, que se dirige más al sentimiento que a la razón, aunque no ande falto de dinamita para ambos. Su radicalidad se muestra en que no deja resquicio para fe alguna, ni esperanza; no ofrece superación ni terapia (como en general se puede esperar tanto de Marx como de Freud); si algo ofrece, es la aceptación de la realidad, el *amor fati*, dado por el eterno retorno de lo mismo, que puede ser vivido por el superhombre. «La última cosa que yo pretendería sería ‘mejorar’ la humanidad»⁷. Ello significaría establecer nuevos ídolos. Y Nietzsche afirma «yo no establezco nuevos ídolos [...]. *Derribar ídolos* (tal es mi palabra para decir ‘ideales’) - eso sí forma ya parte de mi oficio»⁸. «La moral toda del mejoramiento, también la cristiana, ha sido un malentendido»⁹.

4 RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil 1965, pp. 40, 34, 36. Nietzsche mismo afirmará que sus escritos se han convertido en «una escuela de la sospecha» («*eine Schule des Verdachts*»), NIETZSCHE, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-79), in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 vols. München: dtv 1980 (KSA), vol. II, I Vorrede § 1, p. 13; vers. cast.: *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. 2 vols. Madrid: Akal 1996, vol. I, p. 35.

5 NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), in: KSA VI, p. 58; vers. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza 1981, p. 28.

6 Sobre la importancia del estilo como expresión de su pensamiento ha insistido NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche. La vida como literatura*. Madrid: Turner 2002.

7 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo* (1888), in: KSA, VI, Vorrede § 2, p. 258. Vers. cast.: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza 1982, p. 16.

8 NIETZSCHE, *Ecce homo*, in: KSA, VI, Vorrede § 2, p. 258, cast. p. 16.

9 NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* § 11, in: KSA VI, p. 58; cast. 43.

Su tesis fundamental es la «muerte de Dios», entendiéndolo por tal tanto el Dios cristiano como el de la metafísica, el de la filosofía y el de las religiones. La referencia al Dios cristiano es afirmada expresamente por Nietzsche: «El más grande de los acontecimientos recientes —que ‘Dios ha muerto’, que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado— empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa»¹⁰. A pesar de esta referencia a la fe en el Dios cristiano, no hay duda que la muerte de Dios significa mucho más. Como comenta Heidegger: «Pero tampoco cabe la menor duda —y es algo que se debe pensar de antemano— de que los nombres Dios y Dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y de los ideales»¹¹. Y hay que tener en cuenta que este ámbito de lo suprasensible es considerado, desde Platón, como «el único mundo verdadero y efectivamente real», a diferencia del mundo sensible, que es cambiante y por tanto meramente aparente, irreal. Por tanto, «la frase ‘Dios ha muerto’ significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida»¹². Por eso el nihilismo es fundamentalmente «ese proceso histórico por el que el dominio de lo ‘suprasensible’ caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido»¹³.

La muerte de Dios significa la desaparición de los trascendentales (unidad, verdad, fin/sentido [bien])¹⁴, de los ideales socráticos y moder-

10 NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), § 343, in: KSA, III, p. 573; vers. cast.: *La gaya ciencia*. Trad. de Charo Crego y Ger Groot. Madrid: Akal 1988, p. 253.

11 HEIDEGGER, Martin, «Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’», in: Id., *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1963, p. 199; vers. cast.: «La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’», in: Id., *Caminos de bosque*. Vers. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza 1995, p. 196. Cf. HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, vol. II. Pfullingen: Neske 1989, pp. 33, 90-96, 338; vers. cast.: *Nietzsche*, vol. II. Trad. de Juan Luis Verma. Barcelona: Destino 2000, II, p. 33, 38 / 34, 39.

12 HEIDEGGER, «Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’», 200, cast. 196.

13 HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 33, cast., p. 34. Cómo este nihilismo determina nuestro presente intenta mostrar AMENGUAL, Gabriel, *La religión en tiempos de nihilismo*. Madrid: PPC 2006, pp. 37-77.

14 «¿Qué ha sucedido, en suma? El sentimiento de la carencia de valor se alcanzó, cuando se comprendió que el carácter total de la existencia no podía ser interpretado ni con el concepto ‘fin’, ni con el concepto ‘unidad’, ni con el concepto ‘verdad’. Nada se ha alcanzado ni obtenido de este modo; falta la unidad que abarca la multiplicidad del acontecer: el carácter de la existencia no es ‘verdadero’, es *falso*...

nos de la moral o virtud, de la ciencia o la razón, del racionalismo, del utilitarismo, de las «ideas modernas»¹⁵, de la democracia y la igualdad, de los «ideales ascéticos»¹⁶, y el ideal de verdad por encima de todos y como resumen y culminación de todos.

En la fe en lo suprasensible coinciden el platonismo y el cristianismo, la filosofía y la religión, y esta misma fe es la que subyace a la misma ciencia: «Se habrá comprendido lo que me propongo decir, que sigue siendo una *fe metafísica*, la fe sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia — que también nosotros, los cognoscentes de ahora, los ateos y anti-metafísicos, tomamos *nuestra* llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina...»¹⁷. Por tanto, todos los cognoscentes, sea cual fuere su actitud religiosa, somos creyentes. En el § 344 de *La Gaya Ciencia*, titulado: «En cuanto también nosotros somos aún piadosos», Nietzsche comienza recordando que en la ciencia no tienen derecho de ciudadanía las convicciones; pues en ella se trata de conocimientos; ahora bien, continúa argumentando, esta suposición no es más que apariencia; pues, en efecto, para que la ciencia pueda empezar ha de haber antes una convicción, la convicción de la verdad, de lo contrario no habrá ciencia. Por tanto, también la ciencia descansa en una fe, en una voluntad incondicional de verdad. De esta manera tenemos que la ciencia vive y expresa una fe, una convicción. Y esta misma fe tiene, además, una vertiente claramente moral; pues, esta fe en la verdad implica la voluntad de no engañar ni engañarse, y con ello nos encontramos ya

ya no se tiene en absoluto ninguna razón para persuadirse de un mundo verdadero... En resumen: las categorías 'fin', 'unidad', 'ser', con las cuales hemos dado un valor al mundo, son otra vez *retiradas* por nosotros, y entonces el mundo aparece *sin valor*...». F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in: KSA, XIII, p. 48. Trad. cast. de E. Ovejero y Maury: *Obras completas*, vol. IV: *La voluntad de dominio*, Buenos Aires: Aguilar 1967, p. 22. Cf. el comentario de Heidegger a este texto en HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 55-71, cast., pp. 51-64.

15 NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), in: KSA, I, pp. 16s., 20, 21, vers. cast.: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza 1981, pp. 31, 34, 35; *Ecce homo*, in: KSA, VI, p. 319, 354, cast. p. 76, 112.

16 NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (1887) III, in: KSA, V, pp. 339-412. Vers. cast.: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza 1981, pp. 111-186.

17 NIETZSCHE, Friedrich, *Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA, III, p. 577, cast.: *La Gaya Ciencia*, p. 256s.

en el campo de la moral. La ciencia, que aparentemente puede parecer lo más lejano a la fe, es ella misma una fe, la última forma o expresión de una fe milenaria, la fe de Platón y del cristianismo.

Que lo suprasensible haya caducado significa, por una parte, ver la historia de nuestra cultura como la historia de un error y, por otra, contar con que no hay verdad ni hechos, sino interpretaciones¹⁸, con que «el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula»¹⁹.

2. LOS ATEÍSMOS BLANDOS

Con esta determinación quisiera caracterizar las variadas formas de ateísmo actual, que muchas veces se vive sin siquiera plantearse, como algo culturalmente obvio, como la actitud que encaja con la visión actual del mundo. Ni siquiera se tienen razones para negar, pues no se buscan razones. «Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo, ésta es la alegre novedad», así diagnosticaba la situación cultural Gilles Lipovetsky en los años 80²⁰. Su referencia sociológica es sin duda la indiferencia religiosa, pero en sus expresiones filosóficas se trata de una actitud pensada, teorizada. Y la referencia filosófica es Nietzsche, del que se toma la antorcha, pero no el martillo y suelen argumentar con la congruencia con la cultura actual, el desarrollo de la historia de nuestra cultura, en este sentido son de base cultural, y que, a pesar de la negación de Dios, mantienen algo de la religión/religiosidad.

En el campo científico y filosófico se traduce en la actitud denominada «más allá del ateísmo», consistente en ni plantearse la cuestión, puesto que no debe hablarse de ella, es de mal gusto hacerlo, es propio de pelmazos²¹. Este es el que podríamos denominar el grado cero de

18 NIETZSCHE, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889*. 1. Teil: *Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in: KSA, XII, p. 315.

19 NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in: KSA, VI, p. 80; cast. 51. Sobre esta ruptura en nuestra historia cultural cf. AMENGUAL, Gabriel, «Nietzsche: la ruptura de la tradición», in: *Questions de Vida Cristiana* 217-218 (2005) 70-93.

20 LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (1983). Barcelona: Anagrama 1986, p. 36.

21 Cf. SEARLE, John R., *Mente, lenguaje y sociedad*. Madrid: Alianza 2001, pp. 40-43. Así se pronuncia: «Hoy nadie se toma la molestia, y se considera de ligero mal gusto plantear siquiera la cuestión de la existencia de Dios. Las cuestiones de religión

ateísmo, consistente en el rechazo por no conceder la menor importancia al tema, por considerarlo algo fuera de tono, un tema impertinente. Grado cero, porque no afirma ni niega, se abstiene, se inhibe; ni se plantea la cuestión. Con todo obsérvese que no por ello se encuentra a menor distancia de la fe en Dios que los que la niegan, sino que seguramente a la mayor distancia posible. No plantearse la cuestión significa no querer plantearse; hay pues un acto de voluntad, una decisión, cierto que dicha decisión puede venir facilitada y casi ejercida por seguir lo que «se piensa» en ciertos ambientes y se justifica por la visión naturalista de la realidad, de modo que el acto de voluntad personal puede que sea también de grado casi cero. Por la exposición que de ella se hace, que se reduce a una alusión, hay que decir que no ofrece argumentos, sino una decisión, cuya plausibilidad parece residir en un cierto consenso cultural; se trata, pues, de una decisión supuestamente apoyada en el ambiente cultural, en una creencia, por tanto, aunque determinada sobre todo por el estado de las ciencias.

2.1. LOS MAESTROS

Si Nietzsche es la referencia, ha habido dos grandes maestros en el siglo XX, seguramente los más importantes del siglo que, dada su relevancia y la incidencia en este nuevo modo de ateísmo, por lo menos hay que mencionar, porque su pensamiento es determinante: Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein.

Martin Heidegger (1889-1976) es, junto con Nietzsche, el inspirador principal de los filósofos en cuestión. A partir de su filosofía se hace difícil pensar la cuestión de Dios; aunque ésta se encuentre en todas las estaciones de la evolución de su pensamiento, siquiera sea como ‘callada’, se hace difícil pensar a Dios especialmente en su trascendencia y carácter personal²². A veces parece dejar en manos de la teología la

son como las de preferencia sexual: no son para discutir en público, e incluso las abstractas no son discutidas más que por pelmazos» (p. 41).

²² Puede decirse que el pensamiento teológico acompaña a Heidegger prácticamente en todas las fases de su pensamiento, desde la hermenéutica de la facticidad, de la mano de San Pablo y San Agustín, la mística alemana, Duns Escoto, Lutero, Kierkegaard y Schleiermacher, hasta Nietzsche y Hölderlin. Una aproximación a este tema difícil FISCHER, Norbert / HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*. Hamburgo: Meiner 2007.

cuestión de Dios²³, aunque se ha interesado por una fenomenología de la vida religiosa²⁴; con la superación de la ontoteología desliga la cuestión de Dios de la cuestión del ser, el cual pasa a ser pensado como acontecimiento e historia, a partir de cuyo planteamiento cabe la pregunta por lo santo/sagrado y lo divino.

A pesar de ser un autor tan distinto, cabe colocar a Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en este grupo, puesto que en términos generales puede decirse que se ocupa de la religión, pero no de Dios. Su noción de Dios es sumamente difusa, si aparece alguna vez. En sus diarios identifica explícitamente Dios con el sentido de la vida, así afirma: «podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo»; «creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida»²⁵. En el *Tractatus* hablará de «lo místico», que incluye, además de la religión, la ética y la lógica: «No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo»²⁶. Idéntico planteamiento se encuentra en su *Conferencia sobre ética* (1929)²⁷.

Sobre la cuestión de Dios en Heidegger cf. KEARNEY, Richard / O'LEARY, Joseph Stephen (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset 1980; PÖLTNER, Günther (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*. Wien-Köln: Böhlau 1991; CORIANDO, Paola-Ludovida (Hg.), «*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*». *Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1998; FISCHER, Norbert / HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hamburg: Meiner 2011. Ofrecen una visión de conjunto TORRES QUEIRUGA, Andrés, «Heidegger y Dios: entre el silencio y las 'mil cualificaciones'», in: ID., *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino 1997, pp. 117-200; SOLARI, Enzo, «El problema de Dios según Heidegger», in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 35 (2008) 279-396; GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio, «El problema de Dios en el pensamiento de M. Heidegger», in: *La Ciudad de Dios* 222 (2009: 2) 401-451.

23 HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1970.

24 HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21) 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921) 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Hrsg. v. Matthias Jung und Thomas Regehly. *Gesamtausgabe*, Bd. 60. Frankfurt am Main: Klostermann 1995.

25 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico*. Barcelona: Ariel 1982, pp. 126, 128.

26 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza 1997 (Texto bilingüe alemán-castellano), p. 181, prop. 6.44.

27 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós 1990. Cf. sobre la cuestión BARRET, Cyril, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid:

2.2. RELIGIÓN, SÍ, DIOS, NO

Miremos las expresiones filosóficas más importantes de este ateísmo blando. Se ponen bajo la caracterización de «religión, sí, Dios, no», una expresión fue popularizada por Metz como diagnóstico de la última década del siglo XX, para caracterizar no tanto el ateísmo, como un modo de presentarse y vivirse la religión, el modo postmoderno, un tiempo proclive a la religión, pero una religión sin Dios²⁸. Quisiera mostrar que tal actitud de hecho define no sólo una actitud ligera en el modo de vivir, sino también de pensarlo, la actitud postsecular. Con ello soy consciente de pisar suelo movedizo, complejo, en el que una presentación general no sólo no puede hacer justicia al detalle, sino que puede incluso elevar un aspecto a visión general.

Con ser un rasgo del modo actual de vivir la religión, hunde sus raíces por lo menos en William James y que pueden alcanzar al mismo Schleiermacher y Jacobi. En religión su prototipo actual sea seguramente el *New Age*²⁹, pero en filosofía no resulta difícil detectar este aire en autores como Derrida, Rorty, Vattimo, así como en los mencionados Heidegger y Wittgenstein. Lo que bajo este aspecto une a estos autores es que, rechazando una afirmación rotunda (sea positiva o negativa) de Dios, dejan la posibilidad de la consideración de lo santo/sagrado, los dioses, lo religioso. Con algo más que matices diferenciadores entre ellos³⁰.

Alianza 1994; REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos 1994; ORDI I FERNÁNDEZ, Joan, *L'imperatiu del silenci. Sentit del Tractatus de Wittgenstein a la llum de la tesi setena*. Barcelona: IEC 2008.

28 METZ, Johann Baptist / PETERS, Tiemo Rainer, *Gottespassion. Zur Ordenexistenz heute*. Friburgo: Herder 1991, pp. 11-62, ref. 22 (vers. cast.: *Pasión de Dios*. Barcelona: Herder 1992); ID. / WIESEL, Elie, *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta 1996, p. 28; ID., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder 2006, pp. 6s., 69ss.

29 MARDONES, José María, *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino 1994, pp. 121-128; HEMMINGER, Hansjörg (Hg.), *Die Rückkehr der Zauberer. New Age - eine Kritik*. Hamburgo: Rowohlt 1987; BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl, *Nueva era y cristianismo: entre el diálogo y la ruptura*. Madrid: BAC 1998.

30 En este mismo apartado cabría mencionar aquellos filósofos que propugnan una espiritualidad laica, como FERRY, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris: Grasset 2002; vers. cast.: *¿Qué es una vida realizada?* Barcelona: Paidós 2003; BARBARIN, Philippe / FERRY, Luc, *Quel devenir pour le christianisme?* Paris: Salvator 2009; COMTE-SPONVILLE, André, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*.

Religión en Jacques Derrida (1930-2004) apunta al modo de vivir abierto y firme (que hace pensar en el modo de vida iniciado por Abrahán, pero en todo caso pretende pensarlo en una radicalidad que está más acá de esta forma histórica desplegada en diferentes variantes), una actitud de confianza y firmeza, un modo de vivir dotado de credibilidad e inmunidad o salvación, actitudes humanas que se explican por sí mismas, no por su referencia a Dios o siquiera su promesa³¹. Intenta pensar la religión que, «sin volver a ser una ‘religión natural’, sea efectivamente universal y que, para ello, no se atenga ya al paradigma cristiano ni siquiera abrahámico» (p. 24). En dicha tarea dos nombres emergen con fuerza, que «con fines pedagógicos o retóricos» (p. 29) pueden pretender resumir la cuestión: lo mesiánico y la khôra, es decir, «lo mesiánico, o la mesianidad sin mesianismo» (p. 29), con el que va unido «un invencible deseo de justicia» (p. 30), y la khôra, aquel espacio intermedio que es a la vez la revelabilidad de la revelación (pp. 32-36). Con ello se alude a las dos experiencias religiosas: «1. la experiencia de la creencia, por una parte (el creer o el crédito, lo fiduciario o lo fiable en el acto de fe, la fidelidad, la llamada a la confianza ciega, lo testimonial siempre más allá de la prueba, de la razón demostrativa, de la intuición) y 2. la experiencia de lo indemne, de la sacralidad o de la santidad, por otra parte.» (p. 53) Estas dos experiencias representan «las dos matrices», «las dos fuentes en torno a cada una de las dos ‘lógicas’, si se quiere, o de los dos ‘recursos’ distintos de lo que Occidente denomina en latín ‘religión’» (p. 92). A Dios en todo caso le cabe el lugar del no lugar, la khôra, «el lugar de la exterioridad absoluta» (p. 32), en la que puede ser puesto por testigo, en cuyo caso «el juramento no puede sino producirlo, invocarlo o convocarlo como estando ya ahí, siendo por lo tanto inengendrado e inengendrable, antes del ser mismo: improducible» (p. 44).

Madrid: Paidós 2006, e incluso la propuesta de «ateísmo piadoso» de SCHNÄDELBACH, Herbert, *Religion in der modernen Welt*. Frankfurt aM: Fischer 2009. El mismo Sam Harris termina su libro *El fin de la fe*, p. 227 explicitando el misterio de la existencia y la necesidad de una espiritualidad.

31 DERRIDA, Jacques, «Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón», in: ID. / VATTIMO, Gianni / TRIAS, Eugenio (eds.), *La religión*. Madrid: PPC 1996, pp. 7-106. Este escrito en este párrafo se cita en el texto, indicando la página entre paréntesis.

Gianni Vattimo, por su parte, piensa que no hay razones para el ateísmo; así lo afirma de modo categórico: «Hoy ya no hay razones fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»³². Ahora bien, estas razones han desaparecido porque «tanto la creencia en la verdad ‘objetiva’ de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen precisamente como creencias superadas» (p. 22s.). Este debilitamiento del valor verdad, que presenta el nihilismo, no se puede considerar «sólo como historia de un error del pensamiento» (p. 32), sino «como un reencuentro del cristianismo y como un resultado del permanente actuar de su herencia» (p. 33); en último término «no son sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios» (p. 34). Por tanto, «el debilitamiento de las estructuras fuertes» (p. 33) del pensamiento afecta obviamente a las mismas creencias religiosas, a la afirmación de Dios. Ello es lo que le permite reconciliar la historia del nihilismo y la fe cristiana, de modo que el cristianismo, como religión de la *kenosis* de Dios, es la más plausible como religión postnihilista. «La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana» (p. 38s.).

Incluir a Vattimo en esta lista merece una explicación. En modo alguno me atrevería a calificar al pensamiento de Vattimo de ateo, más bien hay que admirar el esfuerzo por repensar su fe católica desde las coordenadas de pensamiento a las que le ha llevado su propia navegación filosófica. La razón de ponerlo en este lugar es que el cristianismo kenótico, que propone, más bien suena a una religión humanitaria, para uso del voluntariado y miembros de las ONGs, un amor al prójimo como realización de la fe, cuyo referente es el amor servicial al prójimo, pero sin contar con el amor previo que capacita para dicho amor de servicio; el cristianismo que propone se reduce a un amor preceptivo, pero sin gracia previa, aunque ponga en el centro de su concepción cristiana la fuente de toda gracia, el amor previo y gratuito, la *kenosis* de Dios en

32 VATTIMO, Gianni, *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós 1996, p. 22. Una continuación de las mismas reflexiones las ofrece en *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós 2003. Las referencias dadas entre paréntesis en este párrafo remiten a las páginas de *Creer que se cree*.

Jesucristo; ha desaparecido la gracia y el dador de la misma y la relación personal y comunitaria con él. Expresamente propone un cristianismo no religioso, pero si sigue siendo cristianismo, éste es una de las religiones, aunque en Vattimo su carácter religioso recuerda el de Feuerbach³³ trasladando a las relaciones humanas el carácter sagrado antes dado a las relaciones con Dios³⁴. Otra razón de incluirlo aquí es mostrar que las fronteras entre la fe y la increencia son a veces borrosas, lo cual atañe incluso a creyentes, como es el caso de los que confiesan su fe en Jesús como hombre comprometido, gran maestro de moral con las bienaventuranzas como código ético.

Aunque Richard Rorty (1931-2007) se mueva en gran medida en el mismo ambiente postheideggeriano que Vattimo, apenas ha tratado la cuestión religiosa y, cuando lo ha hecho, su interés se centra en que la religión pierda su fuerza dogmática, desaparezca del espacio público, contribuyendo así a la paz, al irenismo³⁵, del que él mismo ha hecho bandera, buscando más la libertad que la verdad, o incluso sacrificando

33 FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums* (1841), in: *Gesammelte Werke*, vol. V, hrsg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie 1973, p. 444. Vers. cast.: *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme 1975, p. 300: «Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico, éste es el momento de cambio de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son por sí verdaderamente relaciones religiosas».

34 Siempre ha habido intercambio de bienes entre la filosofía y la teología. Pero ahora cabe consignar un nuevo ateísmo, cuya novedad reside en que, declarándose ateo, como filosofía y argumentando en filosofía, toma préstamos de la religión y la teología, no necesariamente con el fin de afirmar su ateísmo, sino para las cuestiones y finalidades más diversas. Se trata de un ateísmo, cuyos cultivadores poseen conocimientos religiosos y teológicos y hacen uso de tales conocimientos en su propia argumentación. Este ateísmo es frecuente entre pensadores judíos, que tienen una respetable formación religiosa, de la que no se desprendieron con el abandono de la fe y les influye en el tratamiento no sólo de cuestiones religiosas, sino también sociales y políticas, filosóficas y éticas, con lo que siguen un modo de hacer propio de la Escuela de Frankfurt. Entre éstos cabe mencionar George Steiner y Giorgio Agamben, entre otros. Cf. HOFF, Gregor Maria, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*. Kevelaer: Topos 2009, pp. 112-138.

35 RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós 1991. Acerca de su teoría del conocimiento y de la ciencia resulta fundamental su *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra 1983.

ésta a la democracia³⁶. «La búsqueda de la verdad y el conocimiento no es más ni es menos que la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo»³⁷. La distinción kantiana entre cognitivo y no cognitivo es substituida «por la distinción entre la satisfacción de las necesidades públicas y la de las necesidades privadas» (p. 59). Comparte, pues, con Vattimo la posición según la cual la ciencia y la religión o la teología no compiten entre sí, porque ambas tienen el mismo estatuto epistemológico, son creencias (p. 48). De todos modos celebra «la tentativa de Vattimo de sacar la religión del campo epistémico, un campo en que está sujeta al reto de la ciencia natural» (p. 54), pues la religión es una creencia que «resulta inobjetable en la medida en que se privatice» (p. 53). Por ello, a diferencia de la actitud creyente de Vattimo —diferencia que Rorty parece explicar por las diferencias de medio en que crecieron (p. 61s., 62s.), pues él se define como «religiosamente no musical» (p. 48)— transforma el ateísmo en anticlericalismo, que es una versión política del mismo, basada en la convicción que «las instituciones eclesíásticas [...] son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas» (p. 52s.); propugna que «la arena epistémica», por ser un espacio público, «es un espacio del cual la religión puede y debe retirarse» (p. 57), es decir, «la religión no sólo debe retirarse de la vida pública, sino también de la vida intelectual» (p. 58). Para Rorty, «ni los que afirman ni los que niegan la existencia de Dios pueden reclamar, de forma plausible, tener pruebas de su parte» (p. 52); tampoco es posible seguir manteniendo un estatuto epistémico distinto para las afirmaciones científicas y las religiosas, como si las primeras se formaran racionalmente, mientras que no sería así en el caso de las segundas (p. 48). Por tanto, religión, sí, pero mientras se mantenga dentro de lo privado. Dada la afinidad cognitiva entre ciencia y religión, la retirada a ésta al ámbito privado, hay que pensar que responde a razones puramente políticas.

Se comprende que en sociología no se planteen cuestiones teóricas acerca del contenido de la religión, sino las de su lugar y función en la sociedad y en este sentido su enfoque puede ser proclive a la afirmación

36 RORTY, Richard, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», in: ID., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos, 1*. Barcelona: Paidós 1996, pp. 239-266.

37 RORTY, Richard, «Anticlericalismo y ateísmo», in: ZABALA, Santiago (comp.), *El futuro de la religión*. Barcelona: Paidós 2006, pp. 47-63, cita p. 57. Este escrito en este párrafo se cita en el texto, indicando la página entre paréntesis.

de la religión, dejando de lado la cuestión teológica. Sin embargo, en los últimos decenios cabe detectar distintos pensadores que también en filosofía se mueven en una dirección de fuerte afirmación de la religión. El que de modo más explícito ha argumentado acerca de las funciones compensatorias de la religión ha sido Herrmann Lübbe³⁸. Para él la religión consiste en el dominio de las contingencias (*Kontingenzbewältigung*), en su capacidad de dar sentido a lo casual, especialmente cuando éste no resulta fácilmente integrable en la vida de un modo racional. Esta es la función y el concepto de religión precisamente en esta época de post-Ilustración, es decir, en un tiempo en que la religión no compite con el derecho ni la política, con la ciencia ni la moral; no se trata, pues, que esta concepción de la religión presuponga que la Ilustración haya fracasado, sino que presupone sus resultados; sea cual fuere la situación en la que nos encontremos, de mayor o menos progreso de las fuerzas productivas, de mayor o menor progreso social, siempre estamos determinados por unas contingencias existenciales no racionalizables, que la religión ayuda a identificar y a vivir con ellas, y en este sentido a dominar.

Desde otra perspectiva³⁹ y con enormes matices que han ido fluctuando hacia una mayor comprensión del fenómeno religioso, cabe mencionar a Jürgen Habermas, para el cual la religión cumple funciones insustituibles y por tanto es afirmada como irremplazable por instancia social alguna⁴⁰. En cambio, Dios es apenas mencionado, que, según él, la teología actual piensa como una estructura de comunicación. Así, en uno de los escasos textos acerca de este concepto, afirma que Dios ya no es una referencia inmanente de verdad de la imagen del mundo, como lo era en el teísmo, de modo que Dios en la actual discusión teológica se ha convertido en «una estructura comunicativa»⁴¹.

38 LÜBBE, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*. Darmstadt: WBG 1986.

39 Una perspectiva crítica con la anterior, cf. HABERMAS, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, pp. 30-56.

40 Sobre las funciones que la religión, según Habermas, ejerce de manera insustituible cf. AMENGUAL, Gabriel, «¿La razón comunicativa releva la religión? Secularización y autonomía de la religión según J. Habermas», in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pp. 83-123.

41 HABERMAS, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, p. 167, vers. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu 1991, p. 146.

En un plano exclusivamente sociológico y, por tanto, en un sentido diverso, pero coincidente con el resultado, ha argumentado Ulrich Beck. Éste parte del hecho de la individualización y fragmentación que ha sufrido el hecho religioso en la modernidad reflexiva⁴². La modernidad reflexiva o segunda hace que los fundamentos del mundo moderno se vuelvan porosos o incluso inviertan su significado, dando lugar al pluralismo religioso y a la cosmopolitización, entendida como una globalización en el interior de cada sociedad, y dicho cambio a su vez lleva a una nueva afirmación del individuo⁴³. Por lo que respecta a la religión, la modernidad reflexiva significa un auge de la fe religiosa unida a la «descomposición de las pautas institucionalizadas y la desintegración de las realidades sociales», una «destradicionalización» y el «fortalecimiento de una religiosidad fluida, posteclesiástica», lo cual no se ha de entender como una privatización de la religión, puesto que introduce un «nuevo papel público de la fe»⁴⁴.

3. LOS ATEÍSMOS DUROS

Con esta denominación quisiera caracterizar aquellas formas de ateísmo actual en las cuales sigue siendo virulenta la negación, argumentada y combativa, aunque no siempre sus argumentos ni sus conocimientos de la religión y la teología tengan el calado de los críticos clásicos de la religión ni sus afirmaciones la fundamentación adecuada. La calificación de «duros» se debe a la rotundidad de su negación, no a la fuerza de sus argumentos, ni a la pretendida radicalidad de su negación, basada en razones últimas de orden científico (si ello es posible...). Una primera forma, que simplemente cabe mencionar, es aquella que consiste en repetir y vulgarizar los argumentos clásicos de la crítica de

42 Sobre este concepto de modernidad reflexiva cf. BECK, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986 (vers. cast.: *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós); ID., *Die Erfindung des Politischen. Zur einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.

43 BECK, Ulrich, *El Dios personal. La individualización de la religión y el 'espíritu' del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós 2009, p. 77s.

44 BECK, *El Dios personal*, pp. 94-96.

la religión, como es el caso de la «ateología» de Michel Onfray, traducido a todos los idiomas y de gran éxito editorial⁴⁵.

En este apartado voy a distinguir dos clases de ateísmos duros, por una parte, los científicos militantes del ateísmo, en concreto darwinistas; son los normalmente comprendidos bajo el rótulo de «nuevo ateísmo»; y, por otra, los que argumentan desde la cultura, admitiendo la explicación biológica del hombre, en este caso me centraré en Peter Sloterdijk.

3.1. LA REDUCCIÓN NATURALISTA DE LA RELIGIÓN Y DEL CONCEPTO DE DIOS

Desde los años de la sociobiología⁴⁶ ha ido tomando nueva fuerza una visión biológica del hombre y del mundo con pretensiones universales de explicarlo todo, desde la razón y los sentimientos, el conocimiento y la técnica, la ética y política, la religión y el arte. Así, pues, Richard DAWKINS, además de fomentar «el orgullo del ateísmo» (p. 14)⁴⁷ y la conciencia de que «ser ateo es una aspiración realista y, además, valiente y espléndida» (p. 11), se propone mostrar «el poder de explicaciones tales como la selección natural» aplicadas a la cuestión religiosa.

Como darwinista se ve obligado a partir de que el hecho religioso, como fenómeno humano, ha surgido en el mismo proceso de la evolución y, por tanto, debe empezar por preguntarse «qué presión o presiones ejercidas por la selección natural favorecieron originalmente el impulso de la religión» (p. 177), pregunta tanto más acuciante al saber, como biólogo, que «la naturaleza es un contable muy tacaño», que impone un «despiadado utilitarismo, incluso aunque no siempre lo parezca»

45 ONFRAY, Michel, *Traité d'athéologie*. Paris 2005, vers. cast.: *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Barcelona: Anagrama 2006. Entre los duros cabría contar también el matemático ODIFREDDI, Piergiorgio, *Il matematico impertinente*. Milano 2005, Id., *Perchè non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*. Milano 2007

46 WILSON, Edward O., *Sociobiología. La nueva síntesis* (1975). Barcelona: Omega 1980; DAWKINS, Richard, *El gen egoísta* (1976). Barcelona: Salvat 1979.

47 DAWKINS, Richard, *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa-Calpe 2007, p. 14. Mientras trate de Dawkins las referencias entre paréntesis son de esta publicación. Sobre Dawkins cf. McGRATH, Joanna Collicutt / McGRATH, Alister E., *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Londres: SPCK 2007; STRASSER, Peter, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf*. München: Fink 2008; McGRATH, «Los nuevos ateísmos de superventas: el nuevo cientificismo» (nota 1).

(p. 178). Por el hecho de haber surgido el hecho religioso en el proceso evolutivo «quiere decir [que] algún tipo de mejora para la supervivencia de los genes de los individuos» debe reportar (p. 180). Insatisfecho con las funciones que normalmente se atribuyen a la religión, quiere ir hasta «las causas *últimas* darwinistas» (p. 184)⁴⁸. Al iniciar esta búsqueda opera una *petitio principii* según la cual la religión es «un subproducto de alguna otra cosa»; la religión «no tiene un valor de supervivencia directo por sí misma, pero es un subproducto de algo que sí lo tiene» (p. 188), «un subproducto fallido y desafortunado de una propensión psicológica subyacente, que en otras circunstancias, es, o una vez fue, útil» (p. 190). A esta «propensión psicológica subyacente», útil por sí misma, la encuentra en la indicación de que hay que «creer, sin dudar, cualquier cosa que tus mayores te digan. Obedecer a tus padres; obedecer a los ancianos de la tribu, especialmente cuando adoptan un solemne y conminatorio tono de voz» (p. 190). La ventaja prometida por la fe religiosa dota de un programa de interpretación, que se hereda. Para la «unidad de herencia cultural» forja, en paralelo con el concepto biológico gen, el término «meme» (p. 209). Las religiones se heredan por recombinación, mutación y selección, se transforman, mueren según formas concretas y crean nuevos conceptos.

En la *petitio principii* está en juego una precomprensión de la religión: que no es nada útil por sí misma, que es un subproducto, y que su mecanismo productor es la obediencia y credulidad, y que el contenido de la religión es todo lo que tiene que ver con supersticiones y «creencias arbitrarias, ninguna de las cuales con base factual alguna, para ser creídas con la misma convicción» (p. 193).

En dicha explicación no resulta difícil percibir que, junto a una explicación científica del mundo, se ofrece una interpretación cosmovisiva del mismo, unidas tan íntimamente que ésta no se distingue de aquélla y, además, sin siquiera conciencia de la distinción entre ambas ni de que en dicha explicación se cuele una ontología implícita, que no es justificada. Se ha preguntado por el sentido de la religión dando por respuesta una supuesta explicación científica de las raíces de una falsa conciencia, de la creencia en Dios desde la misma teoría evolucionista⁴⁹. Dios es un

⁴⁸ El subrayado es de Dawkins.

⁴⁹ Del mismo modo que anteriormente intentó explicar el comportamiento humano por el gen egoísta. Cf. HOFF, Gregor Maria, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*. Kevelaer: Topos 2009, pp. 48-50.

meme, creado por el hombre, con el fin de su subsistencia, que, al ser superado por otros memes, ha quedado fijado como un resto. Según esta explicación, a la religión le viene a suceder algo semejante a como si el arte, creado supuestamente para reflejar la realidad, quedara superado al surgir otros medios técnicos más exactos y fidedignos, y se mantuviera como una antigualla, fijado como un comportamiento inadecuado, inútil y entorpecedor.

Daniel C. DENNETT conecta con la teoría evolucionista de Dawkins acerca de la religión, que se propone explicar «como fenómeno natural», tal como enuncia el subtítulo de su obra de referencia⁵⁰, de manera que su proyecto ha de calificarse como un programa consecuente de naturalización de la religión, como ya lo llevó a cabo respecto del hombre (la mente, conciencia, espíritu, etc.)⁵¹. Él mismo establece la conexión entre ambos campos al afirmar que «para poder explicar por qué las personas se han aferrado tanto a las diversas prácticas e ideas religiosas, es necesario entender primero la evolución de la mente humana» (p. 137).

Dennett se fija en los procesos que han conducido a la formación de las religiones. El primer paso consiste en la disposición a atribuir agencia, intenciones, a eventos. «El proceso evolutivo ciego y sin dirección ‘descubre’ diseños que funcionan; y funcionan porque tienen varias características, las cuales pueden ser descritas y evaluadas en retrospectiva como si fueran invenciones de diseñadores inteligentes que idearon de antemano la justificación de sus diseños» (p. 86). A ello se añade «la disposición a atribuir agencia —creencias, deseos y otros estados mentales— a cualquier cosa complicada que se mueva» (p. 146), es decir, «nuestro impulso innato a adoptar la perspectiva intencional» (p. 143), tal como se refleja en el animismo (p. 149). Esta disposición responde a que para la supervivencia es importante identificar y clasificar lo que se mueve, haciendo que las formas de percepción intencionales se diferencien formando un complejo sistema de suposiciones y suposiciones de suposiciones. Así habla de intenciones de primer, segundo y hasta quinto orden (p. 142). La consecuencia es que uno se ve forzado a trabajar con virtualizaciones y que la pérdida

50 DENNETT, Daniel C., *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*. Madrid: Katz 2007. Mientras trate de Dennett las referencias entre paréntesis son de esta publicación.

51 DENNETT, Daniel C., *La consciencia explicada*. Barcelona: Gedisa 1995.

de actores intencionales represente un problema. «Nuestro impulso innato a adoptar la perspectiva intencional es tan poderoso que tenemos serias dificultades cuando lo apagamos porque ya no es oportuno. Cuando muere alguien que amamos, o incluso cuando muere alguien que apenas conocemos, de repente nos enfrentamos a una enorme tarea de actualización cognitiva: la de revisar todos nuestros hábitos de pensamiento para adecuarnos a un mundo en el que hay un sistema intencional familiar menos» (p. 143).

El duelo por la pérdida desencadena un proceso de elaboración del vacío intencional, con lo cual tenemos el segundo paso en la formación de las religiones. La capacidad de tratar fenómenos intencionalmente significativos permite dar un paso más: la prolongación de la intención, que ya virtualmente estábamos acostumbramos a atribuirle, por medio de la virtualización del actor perdido. Ahora el espíritu o el ancestro recibe el estatuto de persona virtual. «Esto todavía no conduce a nuestros ancestros hacia la religión, pero les hace seguir ensayando y elaborando—incluso obsesivamente— algunos de sus hábitos de pensamiento» (p. 146).

El tercer paso argumentativo, que es presentado como conclusivo, se da cuando una posible explicación se transforma en la constatación de una significación: «En la raíz de la creencia humana en los dioses yace un instinto muy fácil de activar: la disposición a atribuirle *agencia*—creencias, deseos y otros estados mentales— a cualquier cosa complicada que se mueva» (p. 146). Siguiendo por este mismo camino se traza la sesgada situación cognitiva de la religión, que la presenta como un rendimiento fallido del conocimiento, basado en el llamado «dispositivo hiperactivo de detección de agentes» (p. 140). Con ello Dennett cree haber identificado el factor que genera las religiones: «las falsas alarmas generadas por nuestra disposición, exageradamente reactiva, a buscar agentes donde quiera que haya acción, son el agente irritante alrededor del cual crecen las perlas de la religión» (p. 146s.).

El mismo «dispositivo hiperactivo de detección de agentes» (p. 140) finalmente actúa también en la evolución de las religiones. «A medida que la cultura humana creció y las personas se volvieron más reflexivas, la religión popular empezó a transformarse en religión organizada; las justificaciones independientes de los diseños anteriores fueron complementadas, y a veces reemplazadas, por razones cuidadosamente confeccionadas a medida que las religiones empezaron a domesticarse» (p.

188). En un proceso de creciente complejidad la racionalización religiosa viene a jugar un papel especial, con el fin de adaptar las creencias al nuevo contexto del saber. Esta adaptación «tiene el efecto de secuestrar a un subconjunto especial de elementos culturales detrás del velo de la invulnerabilidad *sistemática* a la refutación, un patrón que en las sociedades humanas puede encontrarse casi en cualquier parte» (p. 201).

«Aquí [es] donde la (proto)ciencia y la (proto)religión se separan» (p. 201), de manera que esta última se inmuniza contra los contraargumentos de la primera y se sustrae a toda comprobación (p. 202). Aquí se inicia toda la historia de engaños, falacias, mentiras y encubrimientos de la historia de las religiones. A partir de este momento la estabilización de la religión no tiene más interés que el de la propia religión. «Cuanto más haya invertido usted en una religión, más motivado estará para proteger esa inversión» (p. 235). A partir de ahí se explican dos fenómenos de autodefensa: las explosiones violentas y «la fe en la fe» o «la creencia en la creencia» (p. 239, cf. pp. 241-290), comportando un proceso hacia formas más abstractas de Dios y de las creencias en general, lo cual implica una mayor distancia respecto de la fe. Con ello la religión no hace más que mostrar lo que es, un comportamiento irracional: «Muchos comentaristas han mencionado que las creencias religiosas típicas, canónicas, no pueden ser examinadas para saber si son verdad. Como sugerí antes, ésta es una característica prácticamente definitoria de los credos religiosos. Ellos tienen que ser ‘aceptados por fe’ y no pueden ser objeto de confirmación (científica, histórica)» (p. 282).

3.2. RECHAZO CULTURAL DE LA RELIGIÓN Y EN ESPECIAL DEL MONOTEÍSMO POR SU POTENCIAL DE VIOLENCIA

De vez en cuando resurge un tema, que por repetido parece convertirse en verdad, especialmente cuando se le añaden datos históricos por otra parte incontestables, a saber, que el monoteísmo es fuente de violencia, por el solo hecho de presentar la fe en un solo Dios y excluir cualquier otro. Se trata de una vieja afirmación que al menos se remonta a Hume, el cual afirmó «la intolerancia de casi todas las religiones que afirman la unidad de Dios»⁵². Desde otra perspectiva Nietzsche

⁵² HUME, David, *Diálogos sobre la religión natural. Historia natural de la religión* (1779). Salamanca: Sígueme 1974, p. 67.

reivindicó el politeísmo, como condición de la libertad; este politeísmo no sólo se refiere a Dios, sino que se extiende también a la pluralidad de normas: «el politeísmo comportaba el germen del librepensamiento y multipensamiento de los hombres»⁵³; esta crítica apunta al «monotono-teísmo»⁵⁴. Hace algunos decenios Derrida abrió de nuevo la discusión, en un escrito polémico con Levinas⁵⁵. En el ámbito cultural alemán, con la publicación de las aportaciones del grupo de investigación «Poetik und Hermeneutik» en 1971 sobre la recepción de los mitos, empieza, según confesión de Taubes, la «fase filosófica» de dicha recepción y con ella la reivindicación del politeísmo⁵⁶. En el último decenio, a raíz del ataque terrorista del once de setiembre de 2001 a las Torres Gemelas, se ha recordado la conexión entre violencia y religión, denunciando que la religión está en la base del fundamentalismo y del terrorismo crecientes.

Para empezar y reducirnos a lo más reciente, recordemos que el célebre egiptólogo, Jan Assmann, con su reconstrucción mnemohistórica del monoteísmo, provocó polémica con la afirmación de que la primera formulación de la intolerancia fue «la distinción mosaica» entre el Dios verdadero y los dioses falsos, distinción que tiene su origen en Akenaton I, el faraón que consiguió unificar Egipto y que, para darle cohesión

53 NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft* (§ 143), in: KSA, III, p. 490s.; cast.: *La Gaya Ciencia*, p. 170s.

54 NIETZSCHE, Friedrich, *Der Antichrist* (§ 19), in: KSA, VI, p. 185; vers. cast.: *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza 1979, p. 44.

55 DERRIDA, Jacques, «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)», in: Id. *La escritura y la diferencia* (1967). Barcelona: Anthropos 1989, pp. 107-210.

56 TAUBES, Jacob, «Zur Konjunktur des Polytheismus», in: BOHRER, Karl Heinz (Hg.), *Mythos und Moderne*. Frankfurt aM.: Suhrkamp 1983, pp. 457-470, cita p. 468. Esta coyuntura vendría caracterizada por dos aportaciones: BLUMENBERG, Hans, *Arbeit an Mythos* (1979). Frankfurt aM.: Suhrkamp 2006 (vers. cast.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós 2003) y MARQUARD, Odo, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie» (1979), in: Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam 1981, pp. 91-116, de las cuales la segunda es claramente crítica con el monoteísmo no sólo bíblico, sino también de cuantas secularizaciones se han dado, la última «el mito del imparable progreso histórico universal hacia la libertad en la figura de la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria» (p. 99).

social, «inventó» el monoteísmo⁵⁷. Es la «invención» propugnada por Moisés, siendo después heredada por el judaísmo en general, el pensamiento bíblico y, de rebote, el cristianismo⁵⁸. Esta distinción mosaica no sólo niega los otros dioses, el politeísmo, sino que sería, según Assmann, la afirmación fuente y paradigma de toda intolerancia, puesto que, aunque se origine en términos religiosos, la distinción afecta a toda diferencia entre bien y mal, buenos y malos, amigos y enemigos, etc.

57 ASSMANN, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser 2010, vers. cast.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal 2006.

58 ASSMANN, Jan, *Moisés, el egipcio*. Madrid: Oberon 2003; Id., «Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt», in: WALTER, Peter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, pp. 18-38. De entre la inmensa bibliografía sobre el tema cf. ZAMORA, José Antonio, «Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'», in: MATE, Reyes/ Id. (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos 2006, pp. 179-207; BRAGUE, Remi, «Un Dieu un», in: Id., *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*. Paris: Flammarion 2008, pp. 77-113; JANSSEN, Hans-Gerd, «Streitfall Monotheismus. Einführung in das Thema», in: *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002) 20-27 (este número 4 está monográficamente dedicado al tema); JOHN, Ottmar, «Zur inneren Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf seiner inhärenten Gewalttätigkeit», in: *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002) 142-156; LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara, «'No tendrás otros dioses más que a mí'. ¿Es el monoteísmo una fuente de violencia?», in: *Theologica Xaveriana* 169 (2010) 275-300; METZ, Johann Baptist, «Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus», in: MARQUARD, Odo (Hg.), *Einheit und Vielheit* (14. Deutscher Kongreß für Philosophie). Hamburg 1990, pp. 170-186; Id., «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», in: MANEMANN, Jürgen (Hg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie, 1). Münster 1995, pp. 39-52; Id., «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», in: MANEMANN, Jürgen (Hg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie, 1). Münster 1995, pp. 39-52; Id., «Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit», in: PETERS, T.R. / URBAN, C. (Hg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Mainz 1999, pp. 32-49; MÜLLER, Klaus, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg: Pustet 2006, pp. 15-25; ZENGER, Erich, «Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus», in: *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002) 157-160; Id., «Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann», in: WALTER, Peter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, pp. 39-73.

MÜLLER, Klaus, «Gewalt und Wahrheit», in: WALTER, Peter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, pp. 74-82.

Esta misma crítica cultural de la religión viene ahora reformulada por Peter Sloterdijk desde una perspectiva, que se promete radical y fecunda: la teoría de la cultura⁵⁹, «un paradigma radicalmente nuevo de conexión entre ciencia de la cultura y teoría de la evolución»⁶⁰, una teoría que pretende superar la parcialidad de las explicaciones que la primera Ilustración, en base a su historia natural, dio de las ideas religiosas, que las reducía a esperanzas y temores primitivos, alcanzando ahora una explicación del «fenómeno religioso en su totalidad»⁶¹.

Con Sloterdijk alcanzamos seguramente la crítica actual de la religión más consistente. En términos generales puede afirmarse que presenta una estructura similar a la de Feuerbach en el sentido que el hecho religioso es reducido a antropología, a un mecanismo puramente humano. En el caso de Feuerbach, por tener como trasfondo la filosofía hegeliana, se trataba de la esencia humana, el género humano, la unidad de yo y tú, la naturaleza (según las diferentes fases de la evolución de su pensamiento), que en la religión quedaba objetivada y convertida en objeto de adoración, pero su contenido era antropológico, el hombre y sus necesidades. Sloterdijk no parte de la filosofía hegeliana, sino de Nietzsche, Heidegger y las inmensas posibilidades abiertas por la biología, de modo que ésta puede transformar al hombre y en todo caso cambia nuestra comprensión de él⁶². Su punto de partida es la negación de la existencia de la religión, puesto que ésta no es más que un elemento de uno de los tres sistemas inmunológicos, el simbólico⁶³. Los sistemas inmunológicos son «una serie de expectativas de vulneración incorporadas al propio ser y de los correspondientes programas a priori de defensa y reparación»⁶⁴. «No hay ninguna ‘religión’ ni ningunas ‘religiones’, sino únicamente sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales»⁶⁵.

59 Esta crítica se inspira en la teoría de la cultura de MÜHLMANN, Heiner, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien/New York 1996.

60 SLOTERDIJK, Peter, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Madrid: Siruela 2011, p. 18.

61 SLOTERDIJK, *Celo de Dios*, p. 23.

62 SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela 2008.

63 SLOTERDIJK, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos 2012, pp. 18-24. Distingue tres sistemas inmunológicos: el biológico, el social y el simbólico.

64 SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, p. 22.

65 SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, p. 15.

Se trata de prácticas antropotécnicas, es decir, «procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte»⁶⁶.

Anteriormente Sloterdijk había especificado, además del inmunológico, otros 6 mecanismos por los que surge la trascendencia, que a la vez ponen de manifiesto otros tantos aspectos de la misma. Todos ellos se reducen a un desconocimiento 1) de lo lento, 2) de lo tremendo, 3) de la inaccesibilidad del otro, 4) la capacidad de imaginarse a su vez una inteligencia que supera la humana, 5) desconocimiento de la muerte y 6) la idea de que una instancia ultraterrena, llamada usualmente Dios, se vuelve hacia seres humanos concretos y los elige como receptores de mensajes, que se interpretan como revelaciones⁶⁷.

A pesar de que Sloterdijk hable de religión, de hecho sólo contempla las tres monoteístas, como formas de un mismo «sumoteísmo» (p. 30), las cuales tienen una conexión genética, pues las tres «han surgido sucesivamente una de otra», de modo que se presentan como «partidos en conflicto» (p. 29), siendo ellos mismos «generadores de competencia y conflicto» (p. 29), por caracterizarse por «el ataque expansivo» (p. 60), sea bajo la forma de «soberanismo teocrático» (el judaísmo), «la expansión misionera» (el cristianismo) o la guerra santa (el islam) (p. 60). Pero la raíz y fundamento, la justificación y motivación de tal «ataque» no es otro que «la creencia en un solo Dios» (p. 89). «La ascensión, típica del sumoteísmo, hasta el Último, Altísimo y Extremísimo contiene la implicación lógica de que hay que retroceder del plural al singular, de los muchos dioses al Uno» (p. 90). Con este «suprematismo religioso» «se conecta necesariamente el monarquismo ontológico: el principio de que sólo uno puede y debe ser señor de todo y de todos» (p. 90) y suministra «la matriz de las operaciones lógicas que producen monoteísmos celosos» (p. 97), produciendo «la positivización de la muerte» (p. 97) y sobre todo «el ideal de ser univalente» (p. 100), cortando de raíz toda equivocidad y riesgo de error, ideal que se traduce en una «palabra de Dios [que] es no sólo univalente sino también unilingüe» (p. 104) y la consiguiente «infallibilidad del texto original» (p. 102).

66 SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, p. 24.

67 SLOTERDIJK, *Celo de Dios*, pp. 16-28.

De esta pretensión de unicidad y universalidad se desprende según Sloterdijk el inevitable choque de los monoteísmos. Cita una frase de Derrida, según la cual «la guerra por la ‘apropiación de Jerusalén’ es hoy la guerra mundial» (p. 14, 111). Como explica Sloterdijk, ‘apropiación de Jerusalén’ «bajo condiciones tardomonoteístas sólo puede significar querer apoderarse de ciertos potenciales de sentido que autorizan a sus portadores campañas del tipo global» (p. 112). De todos modos, en su opinión, «la lucha por la ‘apropiación de Jerusalén’ no adoptará la forma de una guerra intermonoteísta», sino «en cómo en cada caso habría que asegurar el control de los potenciales extremistas dentro de las religiones dispuestas al cielo» (p. 114). Es como si las religiones mismas por su propia dinámica tendieran a una «desuprematización» (p. 115) en búsqueda de un punto medio o «opción intermedia» (p. 118), lo cual a su vez provoca los extremismos, que ellas intentan domeñar, mostrando con ello mismo que «la *matrix* de las clásicas metafísicas religiosas y filosóficas está agotada» (p. 116).

4. CONSIDERACIONES GENERALES DE CARÁCTER FILOSÓFICO-TEOLÓGICO

Puesto que se trata de una «visión teológico-filosófica», no podemos contentarnos con el registro de las diferentes formas con que se presentan los nuevos ateísmos. Se requiere una reflexión filosófica-teológica sobre su sentido y alcance.

La primera reflexión hace referencia al contexto, puesto que ahí resalta una enorme diferencia. El ateísmo clásico, a diferencia del actual, se daba en una sociedad en la que la fe en Dios era mayoritaria y culturalmente dominante, ahora, en cambio, a pesar de todos los retornos de la religión⁶⁸, y después de ellos, se ha tenido que constatar un retorno del ateísmo⁶⁹. Quizás uno de sus motivos sea la reacción a cierta presencia

68 OELMÜLLER, Willi, (Hg.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*. Paderborn: Schöningh 1984; RIESEBRODT, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‘Kampf der Kulturen’*. München 2000; GRAF, Friedrich Wilhelm, *Wiederkehr der Götter. Religionen in der modernen Kultur*. München 2004.

69 STRIET, Magnus (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg: Herder 2008.

masiva de la religión, como son sus manifestaciones fundamentalistas y violentas, ante las cuales se siente la necesidad de hacer socialmente presente otro sistema de creencias, supuestamente más libres y liberadoras al mismo tiempo que más acordes con la ciencia, e ilustrar a los demás sobre ellas. O quizás que los críticos más agresivos se sientan todavía pertenecientes a una «nación cristiana»⁷⁰.

A pesar de esta conjetura como explicación, el contexto tan diferente entre el ateísmo clásico y el actual obliga a plantearnos la pregunta de cómo ha sido posible un cambio tan profundo. «¿Por qué era prácticamente imposible en torno a 1500 no creer en Dios en nuestras sociedades occidentales, mientras que en 2000 esto es a muchos de nosotros no sólo fácil, sino incluso inevitable?»⁷¹. Dicha pregunta, que contiene a la vez una constatación, sirve a Charles Taylor, uno de los grandes conocedores de la modernidad, de punto de partida de su mayor obra, no sólo por su extensión, dedicada a dicho tema: *Una edad secular* (2007) y de escritos anteriores⁷², en la que ofrece, entre otras cosas, una interpretación de los cambios acaecidos en la modernidad, en estos 500 años. Su respuesta, matizada y erudita, expuesta a lo largo de casi 900 páginas de no pequeño tamaño, es que dicho cambio no se explica por la ciencia⁷³, ni por el proceso de secularización, tal como es entendido habitualmente. Los modos de entender la secularización se reducen a estos dos: Primero, como diferenciación funcional de las sociedades modernas, de modo que cada ámbito de acción tiene su propia racionalidad, independientemente de las convicciones religiosas, lo cual implica la separación de iglesia y estado y la no confesionalidad de éste, ni el imperio social de las creencias religiosas. Segundo, como retroceso de la fe religiosa y su práctica, la descristianización. Frente a estas dos concepciones propone una tercera, que consiste en el paso de una sociedad en la que la fe no era impugnada, a otra en la que la fe se encuentra entre otras opciones múltiples y frecuentemente no la más cómoda⁷⁴. Es la que él denomina

70 Como se sabe, así titula Harris uno de sus alegatos a favor del ateísmo: *Carta a una nación cristiana*.

71 TAYLOR, Charles, *A Secular Age*. Cambridge/Mass.-London: Belknap Press of Harvard Univ. Press 2007, p. 24.

72 TAYLOR, Charles, *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós 2003.

73 TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, p. 564: «Lo que hace problemática a la fe y frecuentemente dificulta y pone en cuestión no es simplemente la 'ciencia'».

74 TAYLOR, *A Secular Age*, p. 3. Una primera exposición de estas concepciones de la secularización pp. 1-4.

«secularidad 3». Esta nueva situación se describe recordando que «mu-cha gente se contenta con vivir para fines puramente inmanentes; llevan una vida en la que lo trascendente no juega ningún papel»⁷⁵. Llámese naturalismo o nihilismo a esta concepción de la vida de tejas abajo, e incluso a corto plazo.

De todos modos no se nos debe ocultar que resulta difícil optar entre dos afirmaciones que por lo menos aparecen como contrarias, a saber; que hemos llegado a una situación de ateísmo masivo, convertido en la creencia generalizada, en la que la fe parece ser más bien la excepción, afirmación que sirve de punto de partida para el estudio de Taylor, y, por otra parte, la de que, a pesar de todo, el ateísmo es, tanto diacrónica como sincrónicamente, un hecho excepcional y en todo caso un fenómeno reactivo contra la religión; el mejor ejemplo de lo cual sería el actual resurgir del ateísmo, cuyo detonante habría sido el fenómeno «nine eleven» (el 11 de septiembre de 2001)⁷⁶, como afirma el filósofo Klaus Müller y en lo que vendría a concordar el sociólogo Ulrich Beck⁷⁷.

Una cuestión básica, pues, que plantea este nuevo contexto es el papel de la trascendencia y su relación con la inmanencia, o cómo la trascendencia se hace presente en la inmanencia o ésta es referida a aquélla. Ello implica preguntarnos si y cómo la trascendencia se ha convertido en algo exterior y extraño a la vida de la inmanencia, en vez de ser algo que la oriente y anime, la humanice y dignifique, cuando no es percibido como un super-yo, del cual lo menos que puede decirse es que no sirve para nada hasta llegar a afirmar que es castrante y un yugo paralizante. Quizás se debería sustituir la distinción entre inmanencia y trascendencia por la más englobante de lo sagrado, con dimensiones trascendentes e inmanentes⁷⁸.

De todos modos la cuestión está muy lejos de ser de términos. Este rechazo de la trascendencia puede darse sin siquiera plantearse la cuestión, viviendo el momento sin grandes cuestionamientos, adoptando

75 TAYLOR, *A Secular Age*, p. 143.

76 MÜLLER, Klaus, «Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema - und was Theologie daraus zu lernen hat», in: STRIET (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, pp. 29-56, ref. 29-31.

77 BECK, *El Dios personal*.

78 Así lo propone JOAS, Hans, «Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009: 2) 293-300, precisamente en diálogo y crítica a Taylor.

una forma de vida de *don juan*, entendido éste a la manera de Kierkegaard, como un modo de vivir el momento, el *carpe diem* horaciano, sin conexión biográfica (o trayectoria vital) ni comunitaria o social, la forma de vida que no se plantea la cuestión de los fines últimos, con lo cual Dios desaparece del horizonte. Esta es la actitud que Taylor caracteriza como «secularidad 3», por tanto su importancia no es menor. Pero si se va más allá de este modo de vivir despreocupado y se toma en serio la cuestión, ésta podría desglosarse en una doble vertiente, una afecta a la relación de Dios con el universo, la creación, y la otra al abajamiento de Dios, abandonando la lejanía y haciéndose cercano, la encarnación, muerte y resurrección, la *kenosis*⁷⁹.

Respecto de la primera (la relación de Dios con el cosmos), es obvio que hay que empezar por distinguir los dos niveles: el de la ciencia y el de la fe. Uno tiene que ver con la explicación y el otro con el sentido, sea cual fuere el estatuto epistemológico que atribuyamos a uno y otro (es decir, aunque creamos que en ambos casos se trata de creencias), pues el objeto o término de sus afirmaciones es distinto. A partir de ahí se puede concretar que quien se pregunta por Dios no se pregunta por el primer miembro de toda la cadena de causas, sino que se pregunta por el fundamento de toda la cadena, por tanto, por aquello que sostiene y mantiene toda la cadena y, por cierto, en cada uno de sus estadios (sea antes o después del *big bang*)⁸⁰. Dios no es un supuesto o una hipótesis para explicar el mundo⁸¹. La decisión acerca de si el universo tiene en sí su fundamento es una cuestión cosmovisiva, la ciencia no constriñe ni a la opción de la fe en Dios ni a la opción del ateísmo, tal como ya estableció Kant⁸².

Hablar de Dios como fundamento puede a primera vista ser útil para sacarlo de la serie de causas, pero sigue teniendo el peligro de ser entendido como algo que en último término también forma parte del mundo, aunque sea como algo previo (no sólo temporalmente) y diferente de él

79 Ofrece una reflexión teológica CURA ELENA, Santiago del, «Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo», in: *Estudios Trinitarios* 44 (2010: 2) 159-237.

80 KESSLER, Hans, «Das Konzept Gott - warum wir es nicht brauchen?», in: STRIET (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, pp. 57-76, cita p. 61.

81 Cf. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo*, pp. 73-90.

82 KESSLER, Hans, «Das Konzept Gott - warum wir es nicht brauchen?», pp. 62s.

y tendiendo, por tanto, a ser cosificado⁸³. Según Heidegger, el argumento que pone a Dios como fundamento «llevado al extremo [...] significa: Dios existe sólo en la medida en que valga la proposición del fundamento»⁸⁴, con lo cual el concepto de Dios mismo es fruto de nuestra razón y su expresión en el principio de razón suficiente, según el cual todo lo que existe es consecuencia de algo; y fruto de la razón, entendida como dar razón, rendir cuentas, entendida, por tanto, en último término, como calculabilidad⁸⁵. Pero también la pregunta por el fundamento último puede ser la pregunta por lo que ya no tiene fundamento, por el por qué sin por qué (el «por qué de la rosa», como dice Heidegger citando a Angelus Silesius), con lo cual se llega al fundamento que es fondo-y-abismo [*Ab-Grund*]. Así puede afirmarse que el «último fundamento» es «abismo»⁸⁶.

De hecho en la historia de la filosofía encontramos testimonios de este abismo-misterio, de esta gratuidad última, que está más allá de cualquier necesidad; es la gratuidad que nos viene presentada por la existencia misma, que llegados a este punto nos muestra la impertinencia del hablar de necesidad y nos invita a hablar de gratuidad. Así L. Wittgenstein cuando afirma: «No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo»⁸⁷. Hegel, en un contexto filosófico diferente, pero en un sentido parecido, afirma que el hecho de la existencia, que es absolutamente necesario («es solamente porque es; de otra manera no tiene ninguna condición ni fundamento»), es a la vez casual, porque es el hecho que no podemos situar dentro de la cadena de causalidades y regularidades necesarias, porque lo absolutamente necesario «es la esencia de aquellas realidades libres, necesarias en ellas mismas»⁸⁸. El desafío

83 JÜNGEL, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübinga: Mohr 1977, pp. 16-44.

84 Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (Gesamtausgabe, Bd. 10). Frankfurt am Main: Klostermann 1997, p. 43. Vers. cast.: *La proposición del fundamento*. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal 1991, p. 61.

85 HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, pp. 43, 105-109, 147-151, cast. pp. 61, 119-123, 159-162.

86 HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 77, cast. p. 92s. Sobre esta cuestión cf. AMENGUAL, Gabriel, «Nihilismo y concepto de Dios», in: SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA (ed.), *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*. Salamanca 2005, pp. 95-121, ref. pp. 113-120.

87 WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 181, prop. 6.44.

88 HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II. Hamburgo: Meiner 1969, pp. 182. 183.

consiste en pensar a Dios en su gratuidad e inmanencia, siendo a la vez el que da el ser y no se identifica con el mundo. La vía que queda excluida es la de la causalidad.

A pesar de la distinción entre ciencia y fe, no cabe duda alguna que la fe tiene que vivirse y pensarse en un universo mental acorde con la ciencia. De ahí la necesidad de pensar el concepto de Dios desde el marco cultural evolucionista y no sustancialista ni causalista⁸⁹, lo cual implica no pensarlo, por lo menos exclusivamente, desde el antropocentrismo moderno, sino, al menos también, desde el universo; ello equivale a repensar la relación de Dios con el mundo, que en modo alguno puede pensarse en términos de causalidad. Dios no es la hipótesis que ayude a explicar el mundo; en todo caso es el ser que nos viene sugerido al contemplar la maravilla de la creación, el hecho que exista el mundo y que presente unas estructuras tan grandiosas en sus dimensiones y proporciones.

En esta relación de Dios con el mundo, Dios no puede aparecer como algo exterior y extraño al mundo, sino como su entraña misma. Ahí el desafío consiste en pensar un 'cosmoteísmo' (por usar la expresión de Assmann para indicar esta unión de Dios y cosmos)⁹⁰, que no se quede en la pura sustancia spinoziana ni en la sacralización del universo (contra la que se formula la fe bíblica en la creación del mundo), sino que Dios sea pensado según su propia inmanencia dadora de ser al mundo. Para ello Klaus Müller reivindica el panenteísmo⁹¹. La misma infinitud de Dios exige que lo finito no le sea exterior, en cuyo caso la propia infinitud sería finita, estaría limitada por lo finito⁹². En definitiva se trata de

89 CLAYTON, Philip, «¿Por qué debe evolucionar el teísmo en la era de la ciencia?», in: *Concilium* núm. 337 (sept. 2010): *¿Ateos de qué Dios?*, pp. 25-37, donde se refiere sobre todo al concepto de sustancia.

90 ASSMANN, Jan, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines «Denkens des Einen» und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*; vorgetragen am 24. April 1993. Heidelberg: Winter 1993.

91 Cf. MÜLLER, Klaus, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg 2006; ID., «Wider philosophical correctness. Nachdenken über Gott in idealistischer Perspektive», in: WAISMAIER-SAILER, Margit / GÖCKE, Benedikt Paul (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*. Freiburg: Alber 2011, pp. 29-48.

92 Ésta es como se sabe la concepción de la infinitud que Hegel expone en su *Ciencia de la Lógica*. Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «La construcción conceptual de la infinitud cualitativa», in: *Taula. Quaderns de pensament* 45 (2013) (en prensa).

salvar «el momento de verdad» del panteísmo, según la cual «el panteísmo es el sentimiento (mejor: la experiencia trascendental) de que Dios es la realidad absoluta, el fundamento originario, el último hacia dónde de la trascendencia» y que «la distinción entre Dios y el mundo ha de entenderse en forma muy distinta que la dada entre realidades categoriales»⁹³; en definitiva representa un primer paso en la superación del dualismo.

Respecto a la segunda, la *kenosis* de Dios, hay que empezar por admitir que la radical separación entre Dios y mundo ha llevado al deísmo, con un concepto de Dios que tiene más del aristotélico «motor inmóvil» que del Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo, es decir, del Dios que Jesús manifestó, tal como ha puesto de relieve Joseph Moingt⁹⁴. Ahora bien, recordar el carácter o dimensión kenótica de Dios no puede tener la función de explicar la historia de la cultura occidental y su característico fenómeno «de la desaparición de la creencia en Dios» (p. 34), mostrando que «la génesis de la pérdida de la creencia en Dios [es] causada por la adquisición de autonomía por parte de la razón humana» (p. 72), puesto que la noción habitual de Dios, que colmaba nuestras ignorancias y miedos, se vacía de contenido (p. 88); por ello «el Dios que desaparecía en este hundimiento no es el Dios del evangelio, sino el de la religión», «lo que desaparece aquí no es el cristianismo en lo que tiene de específico» (p. 90). De este modo parece que se pretende sacar una nueva apología del cristianismo a partir del hecho mismo de su desaparición, dando por buena la concepción del cristianismo como «la religión de la salida de la religión» (Gauchet) (p. 97), como si el hecho histórico fuera la expresión de la estructura kenótica de la fe cristiana. No hay duda de que resulta insatisfactorio el concepto que la modernidad se forjó de Dios y a pesar de ello cabe mantener que «el tratamiento filosófico de la idea de Dios no es [...] la primera causa de la pérdida de la creencia» (p. 234), ni tampoco se debe a causas ideológicas (p. 235)⁹⁵.

93 RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in: *Sämtliche Werke*. Bd. 26. Freiburg im Breisgau: Herder 1999, p. 65; vers. cast.: *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder 1979, p. 86.

94 MOINGT, Joseph, *Dios que viene al hombre. I. Del duelo al desvelamiento de Dios*. Salamanca: Sígueme 2007. En este párrafo las indicaciones de página se refieren a esta obra.

95 En otro lugar afirma MOINGT, *Dios que viene al hombre. I*, p. 104: «No han sido los ataques de unos cuantos filósofos de la Ilustración contra la idea de Dios o contra la religión los que han puesto al cristianismo en un peligro tan grande; ha sido

El abajamiento de Dios no puede querer decir la posible desaparición de Dios; pues, ¿qué quedaría entonces de Dios para los que siguen creyendo en él? La encarnación y kenosis de Dios dice más sobre Dios mismo que sobre nuestra historia. Y sobre Dios mismo lo primero que nos dice es que, aunque Dios es grande, se hizo pequeño⁹⁶ y cercano a nosotros, es decir, que no se puede seguir con un concepto preincarnatorio de Dios o que incluso hace imposible la encarnación, puesto que ésta es su mayor revelación, la definitiva (Hebr 1,1). Si el pensamiento de Dios desde la encarnación pone de manifiesto la cercanía y el amor, la entrega hasta la muerte de Dios, en cambio parece hacer imposible algo que para la noción habitual de Dios se entiende como uno de sus primeros atributos: la omnipotencia. De todos modos no creo que la solución consista en negarla⁹⁷, sino en comprenderla en su propio significado dentro de lo que ha sido la misma revelación de Dios, la muerte y resurrección de Jesús, pues efectivamente este acontecimiento revela la omnipotencia (1 Cor 1,18), es la cruz la revelación del poder de Dios; por otra parte, la omnipotencia no puede significar arbitrariedad (como a veces parece pensarse), sino respeto a la libertad humana y a las leyes de la naturaleza (y no sólo respeto, sino promoción y potenciación) y, en cambio, no limitación, sobreabundancia y exceso en lo que es el ser de Dios: el amor (1 Jn 4,8).

Finalmente una reflexión sobre el hecho de la aparición de los nuevos ateísmos. Por mucho que los filósofos de la religión y los teólogos

una nueva *episteme* o regulación de los saberes, unos nuevos criterios de verdad, un nuevo modo de ver el universo, la historia, la sociedad, un nuevo modo de habitar el hombre en el espacio y en el tiempo dominándolos, un nuevo modo de vivir-juntos, una nueva organización de la sociedad en función de la emancipación de los individuos, un impulso subterráneo e irresistible de la historia que asciende desde las profundidades de los tiempos.»

96 Con esta expresión Pierre Claverie gustaba de señalar lo que tienen en común y de distinto el islam y el cristianismo. Cf. PÉRENNÈS, Jean-Jacques, *Pierre Claverie. Un algérien par alliance*. Paris: Cerf 2000. MOINGT, *Dios que viene al hombre*. I, pp. 114-116, me parece discutible la interpretación de la muerte del Maestro como su desaparición.

97 Por dicha negación se decidió Voltaire ante la elección a la que, según él, el mal le desafiaba, prefiriendo optar antes por la bondad de Dios que por su omnipotencia. Ante el mismo problema del mal Hans Jonas también ha tomado una posición semejante (Cf. JONAS, Hans, «El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía», in: Id., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder 1998, pp. 195-212).

valoren que estos nuevos ateísmos reproducen viejos clichés⁹⁸, hay que celebrar que de esta manera pongan sobre el tapete de la reflexión actual la cuestión más importante de la filosofía y de la vida humana: la cuestión teológica. Lo peor no es la negación de Dios, sino inhibirse y abstenerse de la cuestión. Puede que al que esté algo familiarizado con la historia de la crítica de la religión, le parezca que estos nuevos ateísmos no aporten argumentos nuevos, sino, en todo caso, los argumentos de siempre aunque revestidos con unos datos nuevos que han ido aportando las ciencias desde que se formularan las críticas modernas de la religión, además de la novedad del marco cultural, más afín a la actitud increyente, que el moderno. Pero, puestos en su lugar, podemos pensar que también ellos pueden juzgar que la teología, sea filosófica o desde la revelación, llega siempre a las mismas conclusiones, aunque precedidas de razonamientos remozados gracias, entre otras cosas, a lo aprendido de la crítica a la religión. Por tanto, unos y otros no hacemos más que poner de manifiesto la eterna vitalidad del tema. Lo cual ya no es poco.

Ello pone sobre la mesa de la actualidad no sólo el diálogo interreligioso, sino también la necesidad de una confrontación con las contrarreligiones seculares, es decir, estos sistemas de creencia alternativos o contrarios a las religiones, entre las cuales hay que contar el ateísmo, a fin de profundizar la disputa interpretativa de la realidad⁹⁹, entrando en el combate por la ilustración, pues «toda disputa futura acerca de Dios se tendrá que realizar como disputa acerca de la forma de la ilustración verdadera»¹⁰⁰.

98 MÜLLER, Klaus, «Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen», in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 552-557; SCHÄRTL, Thomas, «Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung», in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008) 147-161.

99 MÜLLER, Klaus, «Atheismus als Gegenreligion», p. 48.

100 MÜLLER, Klaus, «Atheismus als Gegenreligion», p. 41. HITCHENS, *Dios no es bueno* ha insistido en la «necesidad de una nueva Ilustración»; al respecto cabe recordar que dicho lema se encuentra en BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 23, donde afirma: «la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana». Sobre el empeño ilustrador de Benedicto XVI cf. su discurso en la Universidad de Ratisbona: BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Rede*. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg: Herder 2006; *Dios salve la razón*. Con comentarios de Javier Prades, Gustavo Bueno, Wael Farouq, André Glucksmann, Jon Juaristi, Sari Nusseibeh, Robert Spaemann, Joseph H.M. Weiler. Madrid: Encuentro 2008.

En conclusión, lo que primeramente ponen de relieve los nuevos ateísmos y los desafíos que plantean es que, tanto bajo el punto de vista filosófico como teológico, es obvio que acerca de Dios no está todo dicho, que la cuestión de Dios está lejos de ser una cuestión resuelta o disuelta¹⁰¹.

101 MÜLLER, Klaus, «Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik», in: STRIET (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, pp. 77-97, ref. 79s.

