

CAMINO CAÑÓN LOYES*

EL NUEVO ATEÍSMO CIENTÍFICO

Fecha de recepción: marzo 2014.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2014.

RESUMEN: Al hablar del ateísmo científico, estamos explorando cuestiones que ya estaban presentes en la cultura occidental, pero que ahora aparecen con nueva relevancia. Después de una aproximación descriptiva al Nuevo Ateísmo y una presentación de sus principales autores, analizamos críticamente los niveles sintáctico, semántico y pragmático de las creencias religiosas, en orden a mostrar la fuerza y debilidad de las creencias religiosas tal como aparecen en el discurso de estos autores. La confianza en una razón sin límites está especialmente expresada en el proyecto de naturalización que alcanza a la religión y a lo numinoso. Emerge con novedad la naturaleza humana «naturalizada», regida ahora no sólo por las leyes de la evolución, sino también por la decisión humana que dispone de tecnologías cada vez más potentes. Se ofrecen metáforas para mostrar algunas vías de futuro en las relaciones entre ciencia y religión, y, en particular, entre ciencia y fe cristiana.

PALABRAS CLAVE: Nuevo Ateísmo, naturalismo, razón científica, ciencia y fe cristiana.

The New Scientific Atheism

ABSTRACT: When we speak of scientific atheism today, we are exploring new ways to talk about issues that were already present in the occidental culture but now appear with new relevance. First, we offer a descriptive approach to the New

* Directora de la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; cloyes@chs.upcomillas.es.

Atheism and a presentation of its principal authors. In a critical way, we analyze the syntactic, semantic and pragmatic levels of religious beliefs in the discourse of these authors in order to show the strength and weakness of religious belief. Their unlimited confidence in reason is especially expressed in the naturalization project that reaches religion and the numinous. Emerge in a new way the «naturalized human nature», as not only is governed by the laws of evolution, but also by human decision through increasingly powerful technologies. We offer three metaphors to show some ways forward in the relationship between science and religion are offered, and in particular, between science and Christian faith.

KEYWORDS: New Atheism, naturalism, scientific reason, science and Christian faith.

Una mirada al subsuelo de la historia posibilita encontrar un invariante en el movimiento del espíritu humano de la pluralidad a la unidad. La tensión entre lo plural y lo uno sigue acompañando el pensamiento desde Heráclito y Parménides. Y, buscando cómo habérselas con la complejidad para poder aprehenderla, nos encontramos en las culturas antiguas el inicio del proceso de simbolización matemático, que no ha cesado de desarrollarse hasta hoy. Las metáforas pitagóricas, que declaraban el número como principio de las cosas, encontraron eco en Platón que supo afinar sus acordes y dar claves para contemplar el devenir, sin perder nunca la perspectiva del ser. Nos recuerda en el *Timeo*, esa bella cosmogonía, que como el Demiurgo era bueno y quería hacer un universo bello, al toparse con el problema del tiempo, puro devenir, para mantener el modelo del ser, eligió el modelo de los números para reflejar el fluir del tiempo en la sucesión numérica, de modo que se rigiera por la ley eterna de los números.

Esta dinámica latente podemos contemplarla expresada de modo privilegiado en dos grandes avenidas. Por un lado, en la búsqueda incesante del conocimiento del mundo, convertido en cosmos ordenado y bello por los pitagóricos cuando lo contemplaban regido por las matemáticas; y por otro, en la dinámica del espíritu humano que busca sentido para la vida y significado para la acción del diario vivir.

La tensión en el mantener acompasadas esas dos trayectorias, no siempre se ha mantenido en equilibrio. Un *bestseller* de los años 80, *El sueño de Descartes*¹, constataba el logro que estaba suponiendo el orde-

1 PH.J. DAVIES & R. HERSH, *Descartes'dream. The World according to mathematics*, Brighton1986.

nador en relación al sueño del genio francés, en aquellos primeros días de noviembre de 1619, de poder matematizar todo lo real, y así someter a la fuerza de la razón, el conocimiento del mundo. Pero los autores de este libro advertían también del gran vacío que este nuevo logro ponía de manifiesto: la ausencia de significado, que iba aparejado a una producción científica desvinculada de los mundos de la vida.

Esta marcha hacia adelante, por parte de una ciencia elaborada con los principios de una metodología que coloca en su centro el experimento, aprehensible por modelos matemáticos, y que disfruta de unas predicciones que le posibilitan dominar nuevas parcelas de la realidad, lleva de tiempo en tiempo, y de manera recurrente, a un mismo lugar. Lugar que podríamos caracterizar como una conciencia de que ese es el único camino que conduce a esa meta buscada por el espíritu humano, y que cualquier otra búsqueda, pertenece a un pasado que no pudo ver todo el alcance del progreso que la ciencia ofrece. Es la tentación siempre presente de ignorar la dinámica del espíritu humano que busca sentido para la vida y significado para la acción del diario vivir, como decíamos más arriba, o de subsumir esa búsqueda de sentido y de felicidad bajo el gran paraguas de los logros de la ciencia y de la tecnología.

Fue la posibilidad de predecir, y con ello de modificar la naturaleza, la que observó Francis Bacon cuando descubrió el poder de la ciencia moderna, ya en el siglo XVII. En su gran parábola *la casa de Salomón*, desarrollada en *La nueva Atlántida*, no duda en nombrar como «mercaderes de la luz» a los empleados de esa casa que recorren los países para traer a la casa libros y patentes de experimentos de todas partes. Además en la casa hay tres empleados cuyo nombre es «intérpretes de la naturaleza» y a ellos les está encomendada la tarea de lograr nuevos descubrimientos por medio de experimentos que toman en consideración nuevas observaciones nuevos axiomas y aforismos².

Benedicto XVI se refiere a este autor cuando comenta que el cambio de época que se abre a la edad moderna se ve con particular claridad en Francis Bacon, porque se da una correlación entre experimento y método, que hace al hombre capaz de lograr una interpretación de la naturaleza conforme a sus leyes y conseguir así, finalmente, «la victoria del arte sobre la naturaleza», dando lugar a «una nueva correlación entre ciencia y praxis, orientada a restablecer el dominio sobre la

2 Cfr. F. BACON, *New Atlantis*, Oxford 1960, 296-297.

creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original». Se da así «un paso desconcertante: hasta aquel momento la recuperación de lo que el hombre había perdido al ser expulsado del paraíso terrenal se esperaba de la fe en Jesucristo, y en esto se veía la «redención». Ahora, esta «redención», el restablecimiento del «paraíso perdido», ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis»³. La nueva fe se llama fe en el progreso, en la forma que éste ha sido proporcionado por el avance de lo que hoy llamamos tecnociencia.

Así pues, se produce una inversión en el dinamismo de búsqueda de sentido, que si antes correspondía a la fe, ahora se sitúa del lado de la ciencia. Un dinamismo que, en el siglo XIX, se expresó en una de las modalidades de ateísmo más dura por sus consecuencias, como fue el materialismo dialéctico⁴. Y, también en el siglo XIX, se manifestó la absolutización de uno sólo de los dos dinamismos mencionados al comienzo, el propio del conocimiento, en un positivismo que llegó a proponer explícitamente una religión de la ciencia de la mano de Comte y, que, con John Stuart Mill, iniciaría la aplicación del método de las ciencias físico-químicas a las llamadas por él *ciencias morales*, nombradas más tarde por Dilthey como *ciencias del espíritu*. Este cambio de nombre buscaba rescatar el factor *comprensión* del absolutismo del factor *explicación* propio de las ciencias naturales, pues mientras éstas explican los fenómenos en términos de causa-efecto; por el contrario, en las ciencias humanas, el mecanismo fundamental para dar cuenta de los fenómenos no es el principio de causa y efecto, sino el empleo de la comprensión y penetración humana. Con el positivismo se abrió el camino para tratar toda experiencia humana por el método científico, y con ello emergieron nuevos modos de negar contenidos de verdad al ámbito de la fe y de la experiencia religiosa. Extremo éste que culminaría pronto con el trabajo de los neopositivistas lógicos, que no dudaron en perseguir el objetivo, nunca logrado por sus métodos, de la *ciencia unificada*.

De este modo, en nombre de la ciencia, se han sedimentado culturalmente modos de pensar y de sentir, que o bien niegan la existencia de Dios, o bien hacen irrelevante la fe religiosa para el conocimiento y para la vida humana. Al hablar hoy de *nuevos ateísmos científicos*, estamos

3 Cfr. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* n° 16ss.

4 Véase W. HEISENBERG, *Más allá de la Física*. BAC, 1974. 169 ss.

hablando de formas nuevas para realidades que ya han tenido vigencia, pero que no por ello carecen de relevancia cultural. Los ropajes que visten tienen los nuevos colores de los avances científicos del tiempo (técnicas de transformación del cuerpo, tecnologías de la información y de la web, neurociencias), y las tonalidades de los grandes movimientos culturales surgidos en este principio del tercer milenio como son la globalización, el imperio del mercado neoliberal, el multiculturalismo y con él la variedad de religiones, movimientos de espiritualidad sin Dios, y un largo etcétera.

Llegados a este punto, podemos hacernos una doble pregunta: ¿Qué novedad hay, si hay alguna, en el conocido como Nuevo Ateísmo? ¿Qué vías de avance podemos vislumbrar? En lo que sigue trataremos estas cuestiones.

I. ¿QUÉ NOVEDAD HAY, SI HAY ALGUNA, EN EL CONOCIDO COMO NUEVO ATEÍSMO?

La nueva fe en el progreso, que mencionábamos al citar a Benedicto XVI, vinculaba, bajo la perspectiva del racionalismo ateo, dos creencias básicas: la creencia en la verdad «objetiva» de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto a toda autoridad trascendente. La barbarie de las guerras vividas en el siglo XX, en las que el progreso científico técnico tuvo un papel decisivo, junto con la crueldad ejercida por el hombre contra sus semejantes y la explotación de la naturaleza con fines meramente económicos, ha cuestionado radicalmente los ideales de la modernidad y la crisis de ésta ha hecho que las creencias que soportaban esa perspectiva de progreso, y que se vestían con distintas expresiones, aparezcan como superadas.

Por otra parte, los hechos de la historia reciente, relativos al comunismo real, se encargaron de desmontar las tesis del materialismo científico marxista. También los hechos y la filosofía de la ciencia del pasado siglo cuestionaron radicalmente las pretensiones del científicismo, que ya entre nosotros, Unamuno las había fustigado en una gran variedad de escritos⁵. Hoy es un lugar común la crítica de Popper al neopositivis-

⁵ ALICIA VILLAR, *Miguel de Unamuno: su crítica al científicismo*: Pensamiento vol. 69 n° 261 Edición especial n° 6 (2013) (en prensa).

mo y su argumentación a favor del falibilismo del conocimiento científico, así como del carácter conjetural del mismo, por no hablar de las críticas posmodernas de la llamada izquierda kuhniana⁶. Y es también sobradamente conocida la gran tarea de la fenomenología cuando recupera en la subjetividad las objetividades que posibilitan contenidos de verdad en la experiencia del sujeto. A esto habría todavía que añadir la crítica de raíz nietzscheana y heideggeriana a la hegemonía de la técnica y aquellas otras que, teniendo una raíz sociológica, evidencian la ambivalencia de la tecnociencia, pues no sólo posibilita progreso, sino también destrucción; vivimos en la sociedad del riesgo⁷.

Todo ello quizás pueda llevarnos a decir, en el ámbito de las ideas en torno a la ciencia lo que Gianni Vattimo afirmaba de modo más general: «Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»⁸.

Sin embargo, puede que algunos nos movamos en entornos en los que compartamos experiencias que nos hagan dudar de lo anterior, porque nos encontremos compañeros de viaje que nos hagan caer en la cuenta de que no todo es tan homogéneo, de que los conflictos entre creencias no desaparecen porque haya buenas razones que pudieran llevarnos a superarlos. Lo expresan bien las palabras de Antonio Machado: «creí mi hogar apagado, removí las cenizas, y me quemé la mano».

Quizás el fenómeno del Nuevo Ateísmo ha emergido en algunos ambientes con la pretensión de calcinar la tierra a su paso, a pesar de haber surgido de lo que parecía un rescoldo prácticamente apagado. Podría ser significativa la existencia de un terreno abonado en las sociedades occidentales, por haber alcanzado éstas un alto nivel de secularización. En estas sociedades, el espacio público está separado del espacio religioso habiéndose consolidado la constitución de diferentes esferas que gozan de autonomía en relación con la esfera religiosa, como es el caso de la política, de la economía o de la ciencia. Es una época en que las

6 Me refiero a autores como Paul Feyerabend o Richard Rorty. Puede verse C. CAÑÓN, «Pensar la Ciencia en la Posmodernidad» en *Gozo y Esperanza. Memorial Prof. Dr. Homenaje a Julio A. Ramos Regueira*, Salamanca, 2006, pp. 217-234.

7 Los términos «sociedad del riesgo», «segunda modernidad» o «ciencia reflexiva» han sido acuñados por el sociólogo alemán Ulrich Beck (1944-) Entre sus obras más difundidas en castellano están: *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI de España Editores 2006; y *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Ediciones Paidós Ibérica 2008.

8 G. VATTIMO, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona 2004, 22.

condiciones para la experiencia de búsqueda de lo espiritual no están ligadas a lo religioso, es decir a la creencia en Dios⁹.

En mi opinión, el Nuevo Ateísmo es un fenómeno cultural que se presenta con la pretensión de naturalizar toda la realidad, incluyendo en ella la dimensión espiritual humana y a Dios mismo. Y si bien, puede decirse que no presenta problemas filosóficos esencialmente nuevos¹⁰, diría que su novedad radica en que los presenta revestidos de conocimientos científicos y logros tecnológicos a la altura del tiempo, y lo hace en una época en que se dan situaciones de violencia ligada a ciertas creencias religiosas, que afectan, por el fenómeno de la globalización, a grandes sectores de la población mundial. Por otra parte, un acercamiento lúcido al fenómeno necesita contar con la obligada mediación de la filosofía entre la ciencia y la teología, lo que hace necesario abrirse a discursos herederos, aunque críticos, de las tradiciones positivistas y analíticas, elaborados en contextos donde la cultura científica es dominante.

La encíclica *Lumen Fidei* se hace eco de esta realidad en nuestra cultura en la que el Nuevo Ateísmo se ha convertido en la expresión bajo la que se manifiesta su resistencia a la fe religiosa¹¹.

Presentemos en primer lugar a sus representantes más significativos, autodenominados *los Cuatro Jinetes del Nuevo Ateísmo*, que explícitamente comparten el ser militantes activos de un ateísmo que proclama la incompatibilidad entre la razón y la fe religiosa, en particular entre ciencia y religión, y que declara la guerra incruenta a la segunda.

Quizás, de los cuatro autores, el más conocido entre nosotros sea el genetista de Oxford, Richard Dawkins, entre otras cosas por su patrocinio de la campaña de los autobuses en grandes ciudades, en nuestro caso, Barcelona. En ellos podía leerse: *Probablemente Dios no existe*, una

9 En su libro *A Secular Age*, Charles Taylor sostiene que la ciencia no ha sido un factor entre otros, pero ciertamente de gran importancia, que ha determinado el proceso que nos ha conducido el momento presente: una edad secularizada. (CH. TAYLOR, *Una Edad secularizada*, Barcelona 2013)

10 Véase: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca 2013, p.121 ss.

11 «En la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad sólo la verdad tecnológica: es verdad aquello que el hombre consigue construir y medir con su ciencia; es verdad porque funciona y así hace más cómoda y fácil la vida. Hoy parece que ésta es la única verdad cierta, la única que se puede compartir con otros, la única sobre la que es posible debatir y comprometerse juntos.» PAPA FRANCISCO, *Lumen Fidei*, n° 25.

expresión con significado técnicamente preciso, como veremos. Dawkins ha escrito varios libros y entre los más conocidos se encuentran *El gen egoísta*, y más cercanamente *El Espejismo de Dios*. Un texto del autor muy difundido en la web es una carta a su hija Juliet, de 10 años, con el título: *Carta a mi hija: buenas y malas razones para creer*¹². Y entre los debates últimos más significativos, que quizás muchos de ustedes hayan seguido parcial o totalmente, está el mantenido entre este autor y el arzobispo de Canterbury, en la Universidad de Oxford el 22 de febrero de 2011.

Otro de los jinetes es el también británico formado en Oxford, Christopher Hitchens, fallecido en diciembre del 2011. Durante más de 20 años trabajó como periodista en el semanario estadounidense *The Nation*. Su gran conocimiento de los conflictos internacionales, —fue activista en muchos de ellos—, lo refleja en su *bestseller*, *Dios no es bueno: alegato contra la religión* repleto de anécdotas y descripciones de situaciones de guerra, de represión, de racismo y de violencia, siempre para mostrar que la causa próxima o remota de las mismas, han sido las creencias religiosas. Este libro fue publicado el uno de mayo del 2007 en la edición inglesa, y alcanzó el segundo puesto de los libros más vendidos de Amazon.com, detrás del séptimo libro de aventuras de Harry Potter (el primer puesto de los libros mejor vendidos del *New York Times* en su tercera semana).

Un tercer nombre es el de Daniel Dennett, licenciado en Harvard y doctorado en Oxford. Si para Dawkins la religión es un espejismo, para Dennett se trata de algo así como un hechizo, que tan sólo la razón y el análisis riguroso de los hechos pueden llegar a romper. Es conocido especialmente en el ámbito de las neurociencias donde se promueven estudios científicos de la conciencia o la intencionalidad. Es uno de los líderes más representativos del movimiento The Brights, muy activo en la web en la difusión del ateísmo. Su libro, *Romper el hechizo*, ha sido reconocido como uno de los integrantes de esta literatura fundante del Nuevo Ateísmo¹³.

Por último, el más joven de los integrantes del grupo, es Sam Harris (1967), estadounidense y graduado en filosofía por la Universidad de Stanford. Realizó un doctorado en neurociencia, con el objetivo de

12 *Iglesia Viva* 246 (2011) 92-96.

13 D. DENNETT, *Romper el hechizo*, Buenos Aires 2008. Fue publicado en Estados Unidos en el 2007.

estudiar las bases neurológicas de la creencia, la incredulidad y la incertidumbre. La publicación de su libro: *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, en 2004¹⁴ tuvo grandes ecos, y el autor, en respuesta a algunos de ellos, escribió su segundo *bestseller*: *Carta a una nación cristiana*, un ensayo en forma de carta, con el que se propone «demoler las pretensiones intelectuales y morales de la Cristiandad en sus versiones más comprometidas»¹⁵.

Después de presentar una breve lectura crítica de la descalificación que hacen de las religiones, apuntaré algunos de los aspectos propositivos, que a mi juicio, resultan más significativos de este movimiento¹⁶. La confianza en una razón científica sin límites y la consideración de la evolución como paradigma explicativo de lo que hay, son las creencias que sostienen el edificio de la propuesta naturalizadora de los autores del Nuevo Ateísmo.

1. LA CRÍTICA A LAS RELIGIONES

En las armas usadas en el ataque argumentativo que estos autores llevan a cabo para hacer desaparecer las religiones de la faz de la tierra, hay un núcleo central que permite situar el discurso de todos ellos y que podría ser expresado como la fuerza y la debilidad de la creencia. Fuerza y debilidad que procuraré mostrar usando como modelo de análisis los niveles sintáctico, semántico y pragmático de las creencias religiosas, según el discurso de estos autores.

a) Nivel sintáctico

Desde la perspectiva del nivel sintáctico, se observa la no diferenciación entre el lenguaje simbólico propio de las religiones del lenguaje descriptivo de las ciencias. Mantienen así la crítica neopositivista de que las expresiones que formulan las creencias no satisfacen las mínimas reglas

¹⁴ S. HARRIS, *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Barcelona, 2007

¹⁵ El libro fue publicado en septiembre de 2006 y en octubre entró a formar parte de la lista de *bestsellers* del New York Times en el puesto número siete.

¹⁶ Remito para su estudio más detallado a: C. CAÑÓN, *O Novo Ateísmo*, Encrucillada 180 (2012) 54-70.

de construcción de un lenguaje portador de significado. Sería el caso de afirmaciones como: «Jesucristo es el hijo de Dios», «Jesucristo vendrá con poder y fuerza al final de los tiempos»,... etc.

Dicho en términos del *Tractatus* de Wittgenstein, el lenguaje de la ciencia es el apropiado para hablar del mundo, pero no lo es para hablar de lo que está *más allá del mundo*, es decir la ética, la estética y la religión, las dimensiones propias del vivir humano¹⁷. La lógica es la forma del mundo plasmada en el lenguaje de la ciencia, de manera que los resultados de ésta son las proposiciones verdaderas en cuanto que expresan los estados de cosas que constituyen el mundo. Pero esta concepción, le resultó pronto insuficiente al autor del *Tractatus* para dar cuenta de los lenguajes naturales. Y, podemos decir, que lo que está *más allá del mundo* se expresa arrancando al silencio palabras y expresiones ligadas a la vida cotidiana, con las experiencias personales y colectivas, es decir con formas de vida que generan *juegos de lenguaje* regidos por una racionalidad que tiene que ver fundamentalmente con el sentido de la vida y no con los estados de cosas del mundo.

La desautorización de las creencias desde esta perspectiva se complementa con los otros dos niveles que alcanzan un peso realmente fuerte en la argumentación de estos autores. La fuerza de la creencia como poder destructor está situada en el nivel de la pragmática, mientras que su debilidad, lo está en el nivel de la semántica. Por eso, como la fuerza de las creencias religiosas es destructiva, lo mejor es destruirlas. Y evidenciar la debilidad deja más claro el espacio de la ciencia. Por ello, conviene suprimir cuanto antes las creencias, porque mantenerlas sólo conduce a impedir el brillo del poder de la razón y a construir una sociedad de débiles que necesitan la religión como refugio.

b) La dimensión semántica

En el ámbito de la religión cristiana, la aproximación habitual a las relaciones entre ciencia y religión desde esta perspectiva de contenido semántico, ha estado centrada en cómo hacer consistentes los contenidos de la creencia, por ejemplo, el pecado original, con hallazgos de la ciencia, como puede ser, en este caso, la teoría de la evolución. O la

17 Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1973, 6.41, 6.432, 6.522.

afirmación del Credo: «Creo en Dios creador» con los resultados de la física y de la biología.

En este sentido, la debilidad de la creencia consiste en que la ciencia le gana terreno constantemente, porque la creencia no puede sostener sus significados frente a los resultados la ciencia. Dawkins, por ejemplo, hace un elenco de expresiones de creencia católicas, como las propias del Credo, los contenidos de los dogmas, etc. Pero, como decíamos anteriormente, en todas estas críticas no hay atisbo de la diferenciación de los diversos tipos de lenguaje que están en juego¹⁸.

Hay un segundo aspecto en esta dimensión semántica que hace débiles a las creencias en el parecer de estos autores. Y es la consideración del *referente* básico de las creencias: Dios. Y esto en dos sentidos. Por una parte la cuestión de la existencia de Dios, como veremos en el punto siguiente; y por otra, según apunta Dennett, el hecho de que Dios ha dejado de ser el objeto de las creencias religiosas evolucionadas de hoy, vivimos tiempos en que a la creencia en Dios, le ha sucedido la creencia en que *la creencia en Dios* es verdadera. O dicho de otro modo, el referente de la palabra «Dios» no es otra cosa que el concepto de Dios. Dios deviene un objeto intencional, es decir, una cosa acerca de la cual alguien puede pensar. Y su existencia es del tipo de la existencia de don Quijote o Sherlock Holmes, una construcción cultural. Así las personas que creen en el concepto de *Dios*, no creen en Dios en el sentido fuerte, de manera que «es enteramente posible ser ateo y creer en la creencia de Dios»¹⁹.

En la conversación *constituyente* del Nuevo Ateísmo, sostenida entre los cuatro autores²⁰, coinciden en que si el misterio de que se trata es Dios mismo, un científico no puede aceptar que la afirmación de existencia se acepte como un misterio que se encierra en una creencia y se trasmite de generación en generación, sin ningún contraste empírico. Sin embargo, se preguntan también por la afirmación de Víctor Stenger: «es posible refutar científicamente la existencia de Dios». A esto Christopher Hitchens se posiciona diciendo que sólo podemos vivir con incertidumbre, afirmación que corrobora Sam Harris. La posición de Richard Dawkins es coincidente, aunque más elaborada, como tendremos

18 Un estudio reciente sobre el alcance y los límites de los lenguajes de las ciencias y de la religión puede verse en J. LEACH, *Matemáticas y Religión*, Santander- Madrid 2012.

19 D. DENNETT, *Romper el hechizo*, Buenos Aires 2007, 252ss.

20 Ver el video de la conversación sostenida el 30 de septiembre de 2007, en: http://www.youtube.com/watch?v=tS_MT79m4Vw

ocasión de ver. Curiosamente afirma que el porcentaje que corresponde a la negación de existencia es superior al 50%²¹.

c) *La dimensión pragmática de la creencia*

Los filósofos del lenguaje nos aportan instrumentos teóricos para comprender el alcance de algunas afirmaciones de los *nuevos ateos*. Valdría parafrasear la célebre expresión de Austin: «las palabras hacen cosas» y afirmar que «las creencias hacen cosas», como modo epigramático de comunicar la fuerza pragmática que los autores del Nuevo Ateísmo otorgan a las creencias religiosas. La imagen de la palanca, que una vez accionada, mueve casi todo lo que conforma la vida de una persona, resulta ser una metáfora expresiva para lo que quieren comunicar²². Y es precisamente la presentación de las creencias por relación a la acción, lo que les da una dimensión pública y un estatuto similar al de los actos para ser juzgadas y puestas en cuestión²³.

Lo más significativo de la posición de estos autores radica, a mi juicio, en el tipo de potencial de acción violenta con el que vinculan a las creencias religiosas. Una característica común a todos los autores es la construcción de elencos de textos bíblicos o coránicos que contienen pasajes fuertemente violentos. Denuncian con esta literalidad del texto lo que, a su juicio, es potencial de violencia contenida en las religiones, en este caso las llamadas religiones del Libro. Refiriéndose al Islam, Sam Harris afirma: «Cualquiera que lea pasajes como los citados (del Corán) y no vea en ellos, una conexión entre la fe musulmana y la violencia musulmana debería consultar a un neurólogo»²⁴.

La componente científico-técnica de nuestra cultura es un ingrediente que añade peligrosidad a las creencias religiosas, pues en un mundo en el que los logros científico-técnicos son extraordinarios, donde nos afanamos por crear tecnologías con las que el poder causar catástrofes globales, el peligro en que estamos se ha incrementado exponencialmente.

21 R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Madrid 2007, 59.

22 S. HARRIS, *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Barcelona, 2007, 12.

23 Dice Harris: «Las creencias no son más privadas que los actos, pues cada creencia es una fuente de acción *in potentia*», S. HARRIS, *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Barcelona, 2007, 44.

24 *Ibidem* p.122.

Dice Dennett que «una manía religiosa tóxica podría poner fin a la civilización humana en una noche»²⁵.

Pero precisamente en esta expresión de Dennett aparece un elemento importante: su calificativo de *manía religiosa tóxica*, descalifica ella misma la pretensión de ligar creencias religiosas y violencia. Manías tóxicas remiten a individuos enfermos, o modos de ejercer el poder también enfermos, estén o no ligados a creencias religiosas.

Los autores del Nuevo Ateísmo reconocen que el potencial de violencia no es igual en todas las religiones, ni en todas las manifestaciones de ellas. Las guerras, brotes violentos y atentados de los últimos tiempos hacen del Islam su principal blanco, pero también encuentran en las creencias cristianas aspectos susceptibles de denuncia. Los obstáculos para la prevención del sida o la planificación familiar en los países en vías de desarrollo, la oposición a la creación de determinadas políticas en relación a las drogas o a modos concretos para eliminar el sufrimiento humano, constituyen a juicio de estos autores algunos de los fracasos de la razón hoy como en cualquier era²⁶.

Aunque a veces se podría esperar una palabra de reconocimiento para el potencial que el cristianismo tiene, y ha desplegado, para el desarrollo de la vida humana, de las sociedades y de la razón, ninguno de ellos *cae en la tentación* de hacerlo. Un solo ejemplo: Una visión equilibrada de la cuestión Sudafricana obliga a reconocer la decisiva importancia del factor religioso, no sólo en el desarrollo del nacionalismo afrikáner, sino también en el movimiento de resistencia contra el apartheid, que tuvo también un profundo sustrato cristiano, y cuyo desarrollo difícilmente puede explicarse sin referirse a las Iglesias Anglicana, Luterana o Católica, y a algunas de sus figuras más emblemáticas, como los obispos Desmond Tutu y Denis Hurley, el religioso anglicano Trevor Huddleston o los pastores reformados Allan Boesak y Beyers Naudé. Cabría, por tanto, esperar que, al hablar del apartheid de Sudáfrica, además de denunciar la implicación y la justificación de la violencia por parte de algunas iglesias cristianas, se hubiera añadido que son también cristianas las iglesias que lideraron el cambio en aquel país. Pero no lo hacen²⁷.

25 D. DENNETT, *Romper el Hechizo*, Buenos Aires 2008, 99.

26 Cfr. *Ibidem* p.149.

27 Puede verse la tesis doctoral de CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA. *La Iglesia Cristiana ante el Apartheid en Sudáfrica. Un análisis teológico del documento Kairós*. Facultad de Teología. Universidad P. Comillas (2013).

Las denuncias hechas son, para los autores del Nuevo Ateísmo, razón suficiente para sentirse legitimados en su lucha para destruir la religión, pues al hacerlo creen contribuir a la desaparición de una fuente de sufrimiento humano y de una gran amenaza para el desarrollo humano y de la civilización.

Hasta aquí una lectura sobre la crítica del Nuevo Ateísmo a las religiones. Pasamos ahora a presentar brevemente su gran proyecto: la naturalización de la religión, de Dios mismo, y de la dimensión espiritual humana. La razón sin límites es el punto de apoyo fundamental, que junto con la teoría de la evolución como paradigma explicativo de lo que hay, sustentan el sueño naturalista y, con él, la abolición de la violencia y del sufrimiento humano.

2. EL PROYECTO DE LA RAZÓN SIN LÍMITES: EL POSTULADO DE OBJETIVIDAD

La confianza en una razón sin límites está expresada de diversos modos en los escritos más significativos de los autores del nuevo ateísmo. Así Dawkins, al final de su libro *El espejismo de Dios*, afirma:

«Estoy emocionado por estar vivo en un momento en el que la humanidad está luchando contra los límites del entendimiento. Incluso mejor; podemos finalmente descubrir que no hay límites»²⁸.

O cuando Sam Harris confía en que la razón será la que posibilite la liquidación del sufrimiento, «nuestra preocupación primordial»²⁹.

Cabe preguntarse, a qué razón apelan estos autores para depositar en ella tantas esperanzas. La razón a la que apelan los autores del Nuevo Ateísmo es la razón científica, como expresión suprema de esta facultad humana. Vuelve a ponerse en primer plano la tesis neopositivista que niega que haya otra vía para acceder al conocimiento que la proporcionada por el método científico tal como ha ido decantándose en un proceso de objetividad creciente, desligado de los mundos vitales. Por tanto ni la metafísica de la religión pueden ser portadoras de verdad.

Sin embargo, y a un siglo de distancia del apogeo de los resultados del neopositivismo, emergen en las discusiones nuevos recursos teóricos orientados a hacer valer sus tesis. Mencionaré algunos de ellos,

²⁸ R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*. Madrid 2007, 400.

²⁹ S. HARRIS (2007), *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*. Barcelona: Paradigma, p.226

concretamente los utilizados por los principales representantes del Nuevo Ateísmo.

Al comienzo de la ciencia moderna, la formulación del principio de inercia hecha por Galileo dejaba atrás la mecánica aristotélica³⁰, y la introducción de los modelos matemáticos reducía a mero cálculo el papel de tres de las *cuatro causas* aristotélicas (material, formal y eficiente). No sucedía lo mismo con la causa final, que se mostraba irreducible a las relaciones matemáticas y quedaba fuera de la concepción de la nueva ciencia. El llamado *postulado de objetividad* de la Naturaleza, declarado la piedra angular del método científico por el Nobel francés Jacques Monod, en su libro *el Azar y la Necesidad* (1973), establece precisamente la negativa sistemática a considerar la posibilidad de que cualquier interpretación de los fenómenos dada en términos causas finales, es decir, de *proyecto* conduzca a un conocimiento *verdadero*.

Esta cuestión ha reaparecido en el momento presente, y lo hace al menos de dos maneras, como la cara y la cruz de la misma moneda. La primera de ellas nos llevaría a uno de los temas estrella de los autores del Nuevo Ateísmo, en particular de Richard Dawkins: la supuesta incompatibilidad de la biología evolutiva y el teísmo, expresada por este autor en su afirmación: «Darwin hizo posible ser un ateo intelectualmente satisfecho»³¹. Esto significa que cualquier visión de la teoría de la evolución que incluya la perspectiva teleológica, y en particular, el diseño creacionista, resultaría rechazada en su pretensión científica.

La otra cara de la cuestión planteada por Monod en el momento presente, es la prevalencia del *naturalismo* como perspectiva no sólo epistemológica, sino también ontológica. Si para conocer la Naturaleza, hay que presuponer la ausencia total de finalidad en ella, resulta innecesaria una ontología que no reduzca la realidad a lo dado en la Naturaleza. Esta posición tiene consecuencias para la consideración de la hipótesis de Dios, de la naturaleza humana y de la dimensión espiritual humana.

El naturalismo aparece allí donde la *physis* se presenta como algo absoluto y se presenta actualmente como un precepto metodológico que prescribe el método científico como la única fuente para obtener conocimiento fiable. Esta doctrina metodológica, a menudo, va de la mano de una tesis ontológica fuerte que afirma que todo lo que hay puede ser

30 Ver G. GALILEI (1632), *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo* Madrid, 1995.

31 Ver R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*. Madrid 2007, 30.

estudiado y conocido por la ciencia. En algunos casos, la tesis es más débil, limitándose a afirmar que la acción causal sobre entidades del universo sólo puede deberse a entidades naturales, sin postular la identificación de la realidad con el mundo natural.

El naturalismo cobra especial relevancia en los discursos acerca de la religión, en cuanto que está en juego el tipo de existencia que se atribuye a Dios mismo y la posible intervención de Dios en los procesos naturales. No se trata de una mera visión sobre los estudios científicos actuales sino también sobre lo que supone para una perspectiva que concibe el desarrollo de una ciencia que no tiene en cuenta límites, no ya los posibles límites éticos, sino incluso aquellos que podríamos llamar intrínsecos, como los que hoy nos son conocidos por los desarrollos de la física actual o por las consecuencias del teorema de Gödel para los lenguajes matemáticos³².

De las dos versiones de la concepción naturalista vigentes en la actualidad, una débil y otra fuerte según hemos dicho, los autores del Nuevo Ateísmo son unánimes en su opción por la fuerte al afirmar que todo lo que hay puede ser estudiado y conocido por la ciencia. Hay otros autores naturalistas, significativos en el campo de las relaciones entre ciencia y religión, que abrazan la versión débil y no identifican la realidad con el mundo natural, es decir dejan abierta la posibilidad de existencia de Dios³³. Estas posiciones ponen en primer plano la necesidad de una reflexión muy singular acerca de la acción de Dios en el mundo³⁴.

32 Dice a este respecto Dawkins al final de su libro *El espejismo de Dios*: «Estoy emocionado por estar vivo en un momento en el que la humanidad está luchando contra los límites del entendimiento. Incluso mejor, podemos finalmente descubrir que no hay límites.» p. 400.

33 Un ejemplo significativo puede ser el de William Dress, quien fue presidente de la European Society for the Studies of Science and Religion (ESSAT), y actual director de la prestigiosa revista *Zygon*.

34 Una exploración reciente y muy completa del naturalismo y de las críticas a él puede verse en: G. GASSER (ed.) *How successful is Naturalism?* Frankfurt-Paris 2007. La introducción hecha por el editor presenta una síntesis excelente del contenido del libro. También me parecen especialmente luminosas dos críticas clásicas al naturalismo recogidas por C.S. LEWIS en su libro *Miracles*, Macmillan Publishing Co., Inc., New York 1960, 25ss. Una de ellas sostiene que la afirmación: «tengo razones para creer que el naturalismo es válido» es autorreferencial, al modo como lo es la declaración: «yo nunca digo la verdad», pues de asumir su veracidad quedaría eliminada la posibilidad de una justificación válida para lograrla. La segunda está tomada de Haldane. Dice este autor: «Si mis procesos mentales están determinados en su

a) *Naturaleza humana*

Las consecuencias del naturalismo fuerte en este momento cultural, en el que el desarrollo de las ciencias y tecnologías de la vida y de la información auguran transformaciones profundas en la concepción del cuerpo humano y de las relaciones interpersonales, alcanzan significativamente al concepto de naturaleza humana. Emerge de un modo nuevo la naturaleza humana «naturalizada», regida ahora no sólo por las leyes de la evolución, sino también por la decisión humana que dispone de los poderes de tecnologías cada vez más precisas. Esta perspectiva hace obsoleta cualquier concepción de la naturaleza humana que incluyera una mirada capaz de reconocer una *gramática profunda* en ella³⁵, y por lo mismo una posibilidad de apelar a la *ley natural*³⁶. El discurso acerca de la aplicación de las nuevas tecnologías de la vida, no sólo de manera terapéutica, sino también para lograr cualquier tipo de supuestas mejoras en el ser humano, incluidas las propuestas por el llamado transhumanismo, está reclamando un trabajo intelectual profundo, al que no es ajeno el quehacer teológico.

b) *La naturalización de lo numinoso*

Una visión de la religión naturalizada según la tesis naturalista fuerte supone afirmar que las características de las experiencias religiosas no tienen por qué remitir a un ámbito diferente de realidad meramente natural. Los autores del Nuevo Ateísmo han escrito muchas páginas con el objetivo de mostrar que la religión es un fenómeno natural. El libro más significativo de Dennett, que citamos al principio, lleva por subtítulo: *La religión como fenómeno natural*.

El genetista Dawkins, apoyándose en la analogía con la noción de *gen*, ha creado la noción de *meme* para los ámbitos cultural y social. De

totalidad por los movimientos de los átomos de mi cerebro, no tengo ninguna razón para suponer que mis creencias son verdaderas... y por lo tanto, no tengo ninguna razón para suponer que mi cerebro se compone de átomos.» Puede verse también una crítica reciente en J. JOVEN, *Propuestas recientes de ateísmo científico*, en R. BERZOSA MARTÍNEZ ET AL., *Dios Trinidad y ateísmo*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 187-217.

³⁵ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* n° 31.

³⁶ Documento final del Sínodo de la Nueva Evangelización 2012, Proposición 17.

manera que, con su uso, pretende explicar todos los procesos culturales y sociales, incluida la religión como fenómenos naturales.

La innegable reivindicación de cualquier religión de que a los seres humanos les es posible tener una experiencia radicalmente diferente del mundo, es considerada por el Nuevo Ateísmo como una capacidad del primate evolucionado. El reto consiste en hablar sobre esta posibilidad en términos puramente científicos³⁷. Dicho en términos de Mircea Eliade, el desafío consiste en abordar la naturalización de lo *numinoso*.

Sam Harris en la conversación de los *Cuatro Jinetes*, se pregunta muchas veces cómo dar cuenta de estos estados logrados por el hombre, apelando únicamente a la razón y al proceso evolutivo³⁸. Esta cuestión había sido calificada por un profesor del MIT, Owen J. Flanagan como *El problema realmente duro*³⁹. Expresión que hace referencia al ámbito de las investigaciones acerca de cómo dar cuenta mediante teorías físicas de los fenómenos de conciencia. *El problema duro de la conciencia* es una expresión empleada por el filósofo Chalmers en una célebre conferencia dada en 1994, con el título: *Toward a Scientific Basis for Consciousness*⁴⁰. Chalmers estableció una distinción entre los *problemas fáciles* y el *problema duro*. El problema fácil se refiere a dar cuenta de las funciones cognitivas, como pueden ser focalizar la atención o discriminar. Pero el *problema duro* consiste en explicar la relación entre los fenómenos físicos tales como procesos cerebrales, y la experiencia, es decir, fenómenos de conciencia o estados mentales. Así, *El problema realmente duro* consiste en encontrar una explicación científica que dé cuenta de una espiritualidad sin Dios.

Sam Harris, en su libro, *El fin de la fe*, plantea esta misma cuestión. En el capítulo que titula «Experimentos de la consciencia», hace varias afirmaciones de las que quiero destacar lo siguiente: En toda religión hay una firme convicción de que es propio de la condición humana la posibilidad de tener una experiencia radicalmente diferente del mundo que incrementa la felicidad a los seres humanos. Explorar este terreno

37 Véase S. HARRIS, *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Barcelona, 2007, 190 y 220 ss.

38 Ibidem.

39 O. J. FLANAGAN, *The Really hard Problem: Meaning in a material World*, Cambridge 2007.

40 D. J. CHALMERS, «Facing up the Problem of Conciensusness», *Journal of Conciensusness Studies*, vol. 2 n° 3 (1995) 200-219.

va a depender de cómo proceda nuestro discurso sobre la religión. ¿Dependen estas experiencias de la existencia de Dios? ¿Dependen de nuestras creencias religiosas? Para el enfoque empírico de la experiencia mística, buscado por Harris, nuestras actuales creencias sobre Dios son el mayor obstáculo existente, ya que «mientras que el misticismo es una empresa racional, la religión no lo es»⁴¹.

Harris está convencido de que debe ser posible reunir razón, espiritualidad y ética en nuestra forma de pensar sobre el mundo Y el hacerlo sería, en su opinión, no sólo el principio de un acercamiento racional a nuestras más profundas preocupaciones personales, sino que sería también el fin de la fe⁴². Así termina su libro, con un canto a la razón y a un desarrollo humano que incluye la espiritualidad y excluye a Dios.

Concepciones de este tipo no son privativas del Nuevo Ateísmo. Ya hemos citado a Flannagan y en el ámbito francés es conocida la posición de Comte-Sponville, que se han expresado en términos parecidos⁴³.

c) *La evolución y la hipótesis de Dios*

Detengámonos ahora en la consecuencia que para la cuestión de Dios tiene la fe ciega en la teoría de la evolución como único paradigma explicativo de toda la realidad.

La cuestión de la existencia de Dios es tratada extensamente por Dawkins en *El espejismo de Dios*. Distingue Dawkins entre deístas, agnósticos y ateos; pero hace todo lo posible para convencer, con una retórica plagada de argumentos débiles cuando no falaces, que tanto los agnósticos como los deístas, son en realidad ateos. Ejemplifica con Jefferson, uno de los padres de los Estados Unidos conocido como deísta, citando una biografía escrita por Hitchens; y con el agnóstico amigo de Darwin, Huxley. También lo hace con Einstein ocultando citas relevantes de éste⁴⁴.

41 S. HARRIS, *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Barcelona, 2007, 214.

42 Cfr. *Ibidem* 225.

43 Véase, por ejemplo, entre su amplia producción: ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *La feliz desesperanza. El arco de Ulises*. Barcelona 2001, 16.

44 Véase la denuncia de Antony Flew a este respecto, en su libro: A. FLEW. *Dios existe*, Madrid, 2012, 94ss.

Dawkins sostiene que la existencia de Dios «es una hipótesis científica como cualquier otra», por lo que «la existencia o inexistencia de Dios es un hecho científico sobre el universo, describible por principio cuando no por práctica... Incluso aunque la existencia de Dios nunca se logre probar o refutar con certeza, la evidencia disponible y el razonamiento pueden llevarnos a una probabilidad estimada muy alejada del 50%»⁴⁵.

Presenta la hipótesis de Dios con la afirmación «existe una inteligencia sobrenatural y sobrehumana que, deliberadamente, diseñó este universo y todo lo que contiene, incluyéndonos a nosotros»⁴⁶. En sus supuestos, como acabamos de citar, Dios, caso de existir, ha de ser un fruto de esa misma evolución. Pero esta existencia, en la lógica de la evolución, es imposible porque las inteligencias creativas y complejas, capaces de diseñar algo valioso, sólo existen como producto final de un prolongado proceso de evolución gradual, por lo que nunca podrían estar al inicio de ese proceso y ser responsables del mismo. De ahí, que Dios sea «un espejismo y un espejismo pernicioso»⁴⁷. Es un espejismo porque aceptar la existencia de Dios, sería aceptar una contradicción con las leyes de la evolución, y es además pernicioso por algunas de las razones que hemos apuntado ya.

Sin embargo, como hemos dicho en el primer apartado de esta intervención, en la conversación *constituyente* del movimiento, tanto él como Harris y Hitchens, reconocen que no es posible probar su no existencia. Pero para Dawkins, tanto si existe, como si no, su existencia es una cuestión científica; puede que un día conozcamos la respuesta y, mientras tanto, podemos decir cosas como *Probablemente Dios no existe*⁴⁸. Expresión a la que hemos aludido en la presentación de este autor y que ahora reconocemos con significado preciso. *Probablemente* no es, como la equivocidad del término podría sugerir, sinónimo de *quizás*. Pues, al ser Dios, según Dawkins, una entidad accesible a la ciencia natural, la única prueba admisible de su existencia sería de carácter probabilístico⁴⁹.

45 R. DAWKINS. Véase nota 12.

46 R. DAWKINS (2007) o.c. p.40

47 Ibidem

48 Ibidem p. 57

49 Este modo de plantear las cosas, está en continuidad con una tesis ontológica que el filósofo estadounidense W. O. Quine estableció en los años 60: «Ser es ser el valor de una variable acotada». Esta tesis, de gran influencia en la filosofía de los ámbitos anglosajones, reconoce únicamente la existencia de entidades cognoscibles por la ciencia natural y de entidades abstractas propias de la matemática. Su relevancia

Entre las respuestas dadas desde el ámbito de la ciencia natural a este tipo de argumentaciones, quiero traer aquí la siguiente. Para que los argumentos de los ateos funcionen, es crucial interpretar las proposiciones probabilísticas de la teoría de la evolución en términos de puro azar; pues, como ya hemos indicado la teleología queda fuera de su concepción de la evolución. Es decir, en los orígenes de la vida y en su desarrollo no hay más que una serie de procesos azarosos sin direccionalidad alguna.

Algunos autores han propuesto que la hipótesis teísta de la creación podría salvarse si las probabilidades de la teoría de la evolución se interpretaran en un sentido puramente epistemológico, es decir, que la incertidumbre de las predicciones teóricas fuera debida únicamente a la ignorancia, y no tuviera nada que ver con la Naturaleza en cuanto tal. De este modo, las afirmaciones probabilísticas de la teoría de la evolución reflejarían solamente una carencia de conocimiento, pero no dirían nada respecto de los propios procesos de la naturaleza, que sucederían por necesidad pues estarían completamente determinados, lo cual nos llevaría a un mundo determinista. Pero esta salida, nos saca de un callejón y nos introduce en un túnel, pues la cuestión del mal no encuentra salida en una visión determinista del mundo.

Otra línea de superación de la dificultad ha sido buscar un *tercio excluso* que posibilite la consistencia de la creación teísta con una visión evolutiva del universo, sin caer en determinismos. Este *tercio excluso* viene proporcionado, para estos autores, por la mecánica cuántica pues, en este contexto, interpretar las probabilidades en términos de una ontología indeterminista es, al menos, tan plausible como otras interpretaciones. Y este tratamiento hermenéutico hace viable el tratamiento del problema del mal en los términos clásicos la existencia de libertad⁵⁰.

en el naturalismo norteamericano está críticamente estudiada en: U. FREY, *Naturalized Philosophy of Science: a cognitive approach*, en G. GASSER (Edt.) o.c. p.123ss.

50 Puede verse el excelente estudio de A. IJJAS, *Quantum aspects of Life. Relating Evolutionary Biology with Theology via Modern Physics*: Zygon 8, nº 1 (2013), 60-76. Explica la autora cómo ni la teoría de los mundos múltiples, ni la mecánica Bohmiana proveen de un contrargumento para interpretar las probabilidades cuánticas en términos de indeterminismo. Más bien parece que la interpretación determinista falla principalmente porque el concepto metafísico de indeterminación es considerado como necesario en todo el contexto para el formalismo cuántico. Por tanto como no hay un argumento claro a favor de la interpretación determinista, la interpretación no determinista, no puede considerarse inapropiada.

Al ofrecer aquí esta referencia argumentativa, no estoy afirmando que el problema esté resuelto, me estoy limitando a constatar que hay esfuerzos en la comunidad científica que someten resultados con pretensión de ser definitivos, a un cuestionamiento que desmonta esa pretensión al cuestionar los supuestos de los que deriva la pretendida contundencia de la conclusión y ofrecer otros modos de abordar el problema. Modos orientados a mostrar, con el apoyo en otras teorías científicas vigentes, el carácter provisorio de lo que se presentaba como definitivo y, por ello, con fuerza teórica para refutar el carácter inexorable de la conclusión, en este caso, para refutar la tesis de la imposibilidad de la existencia de Dios.

Así, las dos cuestiones fundamentales sobre Dios planteadas Por Dawkins son, a mi entender, que la carga de la prueba recae en los creyentes y que la existencia de Dios es una cuestión científica. Dennet, por su parte, como ya mencionado, plantea otro modo de cuestionar y negar la existencia de Dios: reducirlo a un *objeto intencional* como don Quijote o las meigas. Dios deviene así una entidad construida, de modo que el referente de la palabra Dios no es nada diferente del concepto de Dios culturalmente elaborado.

II. CUESTIONES QUE SE ABREN

Antes de pasar al último apartado de este artículo, quiero recoger algunas cuestiones que se abren: En primer lugar surge la pregunta *¿Ateos, de que Dios?*⁵¹ Porque, aunque es altamente improbable que quienes seamos cristianos nos reconozcamos creyentes del Dios del que los autores del Nuevo Ateísmo se confiesan ateos⁵², quizás podamos preguntarnos si tienen algo que ver nuestras imágenes de Dios con el Dios rechazado por estos autores. La cuestión de Dios es un tema central en nuestro momento cultural y estos autores nos recuerdan que la carga de la prueba recae del lado de los creyentes. Una buena parte de esa tarea corresponde al quehacer teológico y a la difusión de lenguajes culturalmente asequibles para comunicar lo que expresamos con algunas de las afirmaciones fundamentales del Credo, como puede ser: *Creo en Dios*,

51 Título del número de la revista *Concilium*, n° 337, 2010.

52 Véase la crítica de J. F. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo*, Santander-Madrid 2012.

padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible. O para dar cuenta del significado de la Providencia divina, es decir de la intervención de Dios en la historia humana, y en particular de los milagros. No se puede dar por hecho que todos entendemos lo mismo.

Otras cuestiones pueden ser las referidas al ser humano: ¿mero primate evolucionado? ¿Qué significado damos hoy a: «a imagen de Dios lo creó»? Son cuestiones que siguen ofreciendo campo amplio a la antropología teológica.

Además de cuestiones del tipo anterior, están otras que corresponden a lo que he llamado la *dimensión pragmática de la creencia*. Es decir, tomar conciencia de que las creencias hacen cosas, y en particular, mueven a los seres humanos a la acción. También pueden hacerlo, y tenemos hechos que lo confirman, a la acción violenta. Es un capítulo tan grande que sólo puedo mencionarlo. Pasamos ahora a la tercera y última parte en la que de manera metafórica apuntaré varios capítulos que están abiertos al diálogo de la ciencia y la fe cristiana.

III. METÁFORAS QUE ABREN CAMINOS DE DIÁLOGO ENTRE LA CIENCIA Y LA FE CRISTIANA

Uno de los autores más significativos de la posmodernidad europea, el ya citado Gianni Vattimo, en su libro *Creer que se cree*, escribió:

«Si durante muchos decenios en nuestro siglo las religiones han aparecido, de acuerdo con la idea ilustrada y positivista, como formas de experiencia «residual», destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida «moderna» (racionalización tecnocientífica de la vida social, democracia política, etc.), hoy aparecen nuevamente como posibles vías para el futuro»⁵³

¿Qué nuevas vías para el futuro se le abren a las relaciones entre ciencia y religión en una cultura científico-técnica? Me gustaría acercarme a esta pregunta, en esta parte final, ofreciendo algunas metáforas que sugieren perspectivas abiertas y positivas para el futuro de la relación entre ciencia y religión y, en particular para la ciencia y la teología cristiana.

53 G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 2004, o.c. p. 21-22.

He querido hacer uso de la metáfora porque ésta crea un espacio donde las cosas adquieren nuevos contornos, nuevas formas cuando nosotros, los seres humanos, nos situamos desde perspectivas de sentido. De algún modo, la metáfora muestra el significado que se busca al proponerla. Posibilita ofrecer ese significado evitando la mediación de tendencias filosóficas concretas. He elegido tres: puente, peregrinar y punto de encuentro.

A) EL PUENTE

En primer lugar está la conocida metáfora del *puente*. Tender puentes entre el conocimiento de la ciencia y las creencias propias de la religión, de manera que los posibles avances en el primero que puedan poner en cuestión la formulación de algunas creencias, en este caso de la fe cristiana, encuentren personas capaces de situar esos avances en el nivel epistemológico que les corresponde. Y, al tiempo, puedan también contribuir a que se inicie un proceso de interpretación del lenguaje propio de algunas de las creencias en las que la tradición cristiana expresa su fe y que hayan sido afectadas por aquellos resultados.

La plausibilidad de las formulaciones de la fe requiere además de su coherencia interna, una coherencia externa y una argumentabilidad⁵⁴. La coherencia externa supone una consistencia básica con la visión integral del mundo; es preciso ver que los asertos sobre Dios que sostenemos resultan compatibles con la visión global de lo real tal como puede formarse una mente actual, abierta a las teorías metafísicas y científicas acreditadas. Entre otras, está la misma cuestión de Dios, y también las cuestiones de la relación entre Dios, el cosmos, la vida y la vida humana en particular; cómo entender la creación y el mal físico.

Pertenece, también al contexto de la metáfora *puente* la cuestión teórica de si cabe o no un solapamiento entre los ámbitos de la ciencia y de la religión y en caso de que lo haya, si lo afirmado en ambos campos puede ser simultáneamente verdadero. Sobre este punto hay abundante literatura y recientemente el Prof. Javier Leach ha dado un paso en este aspecto abriendo un diálogo con la posición sostenida por el científico y conocido escritor en temas de ciencia religión, Stefen Gould. Este autor sostiene que los magisterios de la fe y de la ciencia son simétricos

54 Cfr. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA. *El Enigma y el Misterio*, Madrid, 2007, 386-87

(SYMA). El Prof. Leach, a su vez, sostiene la no simetría de estos magisterios, al considerar que el quehacer del científico es independiente de la teología mientras que ésta —en alguna de sus partes, al menos— no puede llevarse a cabo sin tomar en cuenta los resultados de aquel. Quizás, podríamos añadir que, si además de las ciencias matemáticas y ciencias empíricas tomamos en consideración las ciencias humanas, habría que precisar que algunas de éstas, por ejemplo la antropología cultural, la historia, la ciencia de las religiones, ..., sí precisan de los desarrollos teológicos, de sus teorías y formulaciones, para su elaboración.

Si mantener la coherencia interna de las formulaciones de la fe, es propio de los teólogos, cuidar de la coherencia externa corresponde principalmente a quienes Juan Pablo II llamó *ministros puente*⁵⁵, científicos con formación teológica y teólogos con formación científica, que con su reflexión más allá de la ciencia que practican, facilitan las vías de comprensión de lo expresado en esas formulaciones de fe con las claves de la cultura propia de cada tiempo histórico y cada sociedad.

Entiendo que esto hoy corresponde a equipos, instituciones y a redes con capacidad para convocar a diálogos interdisciplinarios abiertos tanto a personas, a los que sentido estricto se les aplicaría el término de *ministros puente*, como a otros científicos, filósofos y teólogos abiertos a una búsqueda conjunta. La Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas sería un ejemplo de este modo de ejercer el *ministerio puente*, como también lo serían otras instituciones con fines similares⁵⁶.

Esta tarea de construir puentes reclama la formación de personas para realizar este servicio. Juan Pablo II no dudaba en afirmar:

«El asunto es urgente. Los avances contemporáneos de la ciencia constituyen un desafío a la teología mucho más profundo que el que

55 Cfr. JUAN PABLO II, *Carta al Reverendo George V. Coyne, S.J., Director del Observatorio Vaticano, en el tercer centenario de la publicación de los Principia Mathematica de Newton*, 1988.

56 Un caso que me resulta cercano, por haber participado su fundación, es la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA) con más de 40 publicaciones, que recogen el fruto de unas Jornadas anuales cuyo objetivo es precisamente ofrecer un espacio para ese diálogo interdisciplinar y generar lazos de reconocimiento y amistad entre los miembros que integran la asociación.

constituyó la introducción de Aristóteles en la Europa Occidental del siglo XIII»⁵⁷.

Esta metáfora tiene especial interés para los científicos creyentes, pero no lo tiene menos para los teólogos y para quienes se forman en Facultades de Teología. Revela que la actividad hermenéutica en la comunidad cristiana, que la hace capaz para «discernir los signos de los tiempos», necesita tomar en consideración los signos que le vienen dados por los avances en el conocimiento de la naturaleza y del propio ser humano. Conceptos como creación, Providencia, pecado original, etc., permanecen abiertos en la actividad de la teología en su diálogo con las ciencias. Supone una invitación a mantenerse abiertos y a afinar la comprensión del lenguaje en el que vierte sus creencias, lo cual puede suponer la ideación de modos nuevos de abordar las cuestiones.

La metáfora del *punte* revela por otra parte una dimensión de confianza en que *el Dios de la fe es el Señor de las ciencias*⁵⁸, y que por lo tanto la verdad buscada por las ciencias y la verdad buscada por la fe son convergentes. La historia de los últimos cinco siglos es un ejemplo de cómo, en medio de luces y sombras, la comunidad cristiana ha buscado los materiales, con aciertos y errores, para construir esos puentes. Piénsese en las investigaciones de crítica histórica que alumbraron una interpretación de la Biblia en la que cabía la argumentación de Galileo cuando citaba a San Agustín o cuando decía que «la Biblia no estaba escrita para decirnos cómo es el cielo, sino cómo se va al cielo»⁵⁹. Piénsese en la investigación teológica realizada para dar cuenta del artículo del credo: *Creo en Dios creador del cielo y tierra*, o de la comprensión de la antropología para llenar de significado el pecado original. O los debates desde el final de los 90 acerca de las implicaciones de la cosmología del Big Bang. Ejemplos todos que pueden resultar familiares incluso a los oídos de los más jóvenes.

Pasamos ahora a la segunda metáfora:

57 Cfr. JUAN PABLO II, *Carta al Reverendo George V. Coyne, S.J., Director del Observatorio Vaticano, en el tercer centenario de la publicación de los Principia Mathematica de Newton*, 1988, n°27.

58 Cfr. PAPA FRANCISCO, *Lumen Fidei* n° 34. La frase fue acuñada en el concilio Vaticano I.

59 GALILEO GALILEI: *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. Madrid, 1987.

B) LA PEREGRINACIÓN DE LA RAZÓN

En la década pasada, en 2004, un ilustre intelectual de Oxford, conocido en el mundo intelectual por sus argumentos en contra de la existencia de Dios, en particular por el llamado argumento del *jardinero invisible* elaborado con la pretensión de invalidar la teoría del *diseño inteligente*, hizo una declaración pública en la que afirmaba no encontrar ninguna dificultad racional para la afirmación de la existencia de Dios.

Esta confesión no fue bien recibida entre algunos autores del Nuevo Ateísmo, en particular Dawkins se apresuró a afirmar que era una declaración senil del insigne ateo. La respuesta de Antony Flew no se hizo esperar. Ofreció un libro escrito en primera persona, con el título *Dios existe*⁶⁰, en el que narra lo que denomina su *peregrinación de la razón*. Esta peregrinación fue un largo proceso, en el que siguiendo el único imperativo de buscar argumentos válidos que conducentes a conclusiones verdaderas llegó a no encontrar dificultad racional para admitir la existencia de Dios. En sus propias palabras:

«Debo decir de nuevo que mi viaje hacia el descubrimiento de lo divino ha sido hasta ahora una *peregrinación de la razón*. He seguido el razonamiento hasta donde éste me ha llevado. Y me ha llevado a aceptar la existencia de un ser Autoexistente, inmutable, inmaterial, omnipotente y omnisciente. [...] ¿A dónde iré a continuación? En primer lugar, estoy enteramente abierto aprender más sobre la realidad divina, especialmente a la luz de lo que sabemos sobre la historia de la naturaleza. En segundo lugar, la cuestión de si lo divino se ha revelado en la historia humana sigue siendo un tema de discusión válido»⁶¹.

Este hecho ha sido un auténtico acontecimiento en el mundo intelectual de ciencia y religión, y de filosofía de la religión en general, muy particularmente en el ámbito de habla inglesa.

He tomado la metáfora de la peregrinación de la razón en este contexto, como una invitación abierta a cualquier científico, pero también abierta a los teólogos para no ahorrarse ningún esfuerzo de búsqueda racional, dado que «una función importante de la teología es la de mantener la religión ligada a la razón»⁶², en palabras muy recientes de Be-

60 A. FLEW, *Dios existe*. Madrid 2012, 90.

61 A. FLEW, *Dios existe*. Madrid 2012, 131-132.

62 Carta de Benedicto XVI a Piergiorgio Odifreddi. *La Repubblica*, 3 de septiembre 2013.

nedicto XVI en una carta a un insigne científico italiano, públicamente ateo, el matemático Odifreddi.

Los científicos creyentes tienen, a mi entender, el desafío de mostrar en su quehacer ordinario cómo el acercamiento a un cosmos, que no podemos entender completamente con los instrumentos de la razón que matematiza⁶³, nos abre a la posibilidad de adentrarnos en otras búsquedas, en otros modos de comprensión no reducibles a esa racionalidad. Dicho de otra manera, esta peregrinación puede convertirse en una *experiencia pascaliana*, podríamos decir, de descubrir que en la propia búsqueda dirigida por la razón, la persona se encuentra abierta a otro orden de realidad, que Pascal denominó el orden de la caridad, orden en el que la fe tiene un lugar⁶⁴.

Si la peregrinación anterior ponía la confianza en Dios como Señor de las ciencias, Esta peregrinación es un ejercicio de confianza en las posibilidades de la razón cuando ésta avanza abierta a la Verdad.

c) PUNTO DE ENCUENTRO

Es la tercera metáfora que quiero sugerir. La fe puede aportar a la ciencia su conexión con los mundos vitales, que Husserl le acusó de haber perdido al inicio de la llamada ciencia moderna. La fe puede colaborar con la ciencia ofreciéndole finalidades. Propuestas que inspiren la ideación y desarrollo de programas de investigación orientados a transformar la sociedad y las condiciones de vida desde una perspectiva de justicia. La fe puede mover a los científicos cristianos que la profesan, a tomar conciencia de los reclamos que la humanidad sufriente, excluida, o hambrienta, realiza sobre las posibilidades que la ciencia tiene de transformar las condiciones que les mantienen en esas situaciones.

La fe, puede también ofrecer elementos a la comunidad científica para discernir la dirección de los avances de determinadas investigaciones orientadas a desarrollar técnicas de transformación de la vida humana, bien sea en el cuerpo, bien sea los modos de relación a través de

63 Los límites inherentes a los lenguajes matemáticos han sido expresados, por ejemplo en el teorema de Gödel (1931).

64 Cfr. A. VILLAR, *El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano*: Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política. 42, (2010) 265-278.

nuevos instrumentos de comunicación; por citar sólo los más relevantes para ese momento histórico.

Esta visión de cooperación entre la ciencia y la fe, la hizo ya presente Juan Pablo II en su primera visita a España. En una intervención dirigida a científicos e intelectuales hizo explícito que es el servicio al hombre, a su desarrollo integral, el foco de la relación entre la fe y la ciencia. Esta orientación de las relaciones entre la ciencia y la fe cristiana abre algunas preguntas nuevas como la contribución de cada una a la integración y no a la fragmentación de la cultura humana o la contribución de ambas al progreso integral del hombre y al desarrollo de los pueblos⁶⁵.

Por su parte, Benedicto XVI al hacer suyo el tema de las relaciones ciencia y fe con la profundidad que le caracteriza, citando en su última encíclica su propio discurso en la Universidad de Ratisbona, aboga por «ampliar nuestro concepto de razón y su uso para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos»⁶⁶.

Por su parte, el Papa Francisco en su reciente documento *Evangelii Gaudium*, sitúa el diálogo de la fe cristiana y las ciencias en el contexto de la contribución a la paz:

«Toda la sociedad puede verse enriquecida gracias a este diálogo que abre nuevos horizontes al pensamiento y amplía las posibilidades de la razón. También éste es un camino de armonía y de pacificación»⁶⁷.

Por otra parte, tanto la creación científica, como su transmisión o la ideación de los avances tecnocientíficos se llevan hoy a cabo en lo que un autor ha llamado *sociedad del riesgo*, caracterizada por una producción científico técnica que junto con nuevas posibilidades para la vida, genera también con ellas riesgos continuos de agresión y destrucción de esa misma vida, tanto en el hombre como la naturaleza. Esta comprensión de la ciencia la sitúa en lo que este autor llama «segunda modernidad», que exige de ella un comportamiento «reflexivo». Es decir, de la ciencia, convertida ya en *tecnociencia*, no sólo se espera que haga predicciones con las que llevar a cabo nuevas conquistas, sino que en

65 Véase JUAN PABLO II: *Discurso a los representantes de la Reales Academias, del mundo de la Universidad, de la investigación, de la ciencia y de la cultura en España*. Madrid, 3/XI/1982, en particular los n.ºs. 3, 8,10 y 11.

66 BENEDICTO XVI: *Caritas in Veritate*, zo.c. n.º 31

67 PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n.º 52

esas predicciones se incluya también la explicitación de los efectos secundarios que se derivarán de su aplicación, para así poder evitarlos⁶⁸.

En el modo de mirar la ciencia la *segunda modernidad*, según decíamos más arriba, las dimensiones del conocimiento y de transformación del cosmos están íntimamente ligadas entre sí y con las consecuencias que comportan. Este tipo de mirada exige un nivel ético muy alto. La fe cristiana puede proporcionar una motivación singular y propia para actuar con la responsabilidad que los planteamientos de una *ciencia reflexiva* comporta. Benedicto XVI, al señalar expresamente el ámbito del servicio al desarrollo integral del hombre y de los pueblos como objetivo común de la ciencia y de la fe, afirma que: «Esto significa que la valoración moral y la investigación científica deben crecer juntas»⁶⁹.

El desarrollo humano integral y el desarrollo de los pueblos requieren un esfuerzo especial para que los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos, colaboren en una interdisciplinarietà ordenada presidida por la búsqueda del bien para los seres humanos, no sólo en cuanto individuos, sino en cuanto miembros de la familia común, por eso, valen aquí las palabras de la *Caritas in Veritate*:

«El saber nunca es sólo obra de la inteligencia. (...) Las exigencias del amor no contradicen las de la razón. El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. (...) no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor»⁷⁰.

Basten estas breves referencias para indicar las señales del camino que se abre hacia un horizonte extraordinariamente amplio de diálogo y cooperación entre la ciencia y la fe cristiana, un *punto de encuentro* en una sociedad globalizada, marcada por el riesgo de los avances de una tecnociencia cada vez más poderosa y que a la vez hace que los seres humanos nos experimentemos con más fragilidad que en ningún tiempo pasado.

68 Véase nota 7.

69 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, o.c. n° 31.

70 *Ibidem*, n° 30