

recibimos guiados por una hermenéutica adecuada, puede ser y será cada vez más *una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia*» (Benedicto XVI, 22 de diciembre de 2005).—SALVADOR PIÉ-NINOT.

HAUGHT, JOHN F., *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens* (Universidad Pontificia Comillas - Sal Terrae, Madrid 2012), 168p., ISBN: 978-84-8468-398-8.

Han pasado once años y el 11-S sigue presente en la mente de muchos que todavía hoy nos atrevemos a hablar de Dios. Y somos muchos, también, los que reivindicamos esta presencia, los que exigimos que el acontecimiento no se hunda en el olvido, para que la posible fundamentación de la vida humana en Dios nunca más justifique lo injustificable.

Pero también, a la sombra de este grave acontecimiento, ante tanto horror injustificado y tanto dolor injustificable, y pertrechadas con una teoría de la ciencia demonónica, han surgido propuestas de gran éxito editorial¹ que exigen la desaparición de Dios del horizonte de la vida humana, precisamente, para que ésta pueda ser verdaderamente humana: es el «nuevo ateísmo».

«Nuevo» (ateísmo débil: *Soft-core*), dirá Haught, porque nunca llega a plantearse con la radicalidad del «antiguo» (ateísmo fuerte: *Hard-core*): Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Camus, Sartre..., las consecuencias de la negación de Dios para la vida humana. La perspicaz crítica a la religión de los filósofos de la sospecha y sus seguidores ansiaba reganar radicalmente la libertad humana para que un radical cambio de la cultura occidental fuese posible. Negar a Dios era la condición de posibilidad de un radical cambio antropológico y cultural. El «nuevo ateísmo», condescendiente con la cultura de occidente, pide la negación de Dios para poder mantener el buen «orden social» que parece brillar con luz propia en las estructuras políticas de la sociedad occidental.

«Nuevo», dirá también Haught, porque manifiesta una intolerancia radical ante toda tolerancia religiosa. La religión, toda religión, es fanatismo y, por eso, fundamentalismo y las sociedades capitalistas avanzadas no pueden permitir, en nombre de la tolerancia, ninguna actitud fanática.

La argumentación del «nuevo ateísmo», que se repite implícita o explícitamente en todos los autores, fácilmente asimilable por el gran público y aparentemente justificada, tiene una clara línea argumentativa que, brevemente, pasamos a explicitar.

Toda vida humana está traspasada por el sufrimiento. Por eso, un imperativo ético se impone: luchar por la construcción de un mundo donde la felicidad sea participada por el mayor número de seres humanos. En definitiva, evitar el sufrimiento evitable debe ser imperativo ético universal.

¹ R. DAWKINS, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, New York 2006; S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, WW Norton & Co., New York 2004; C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group, New York 2007; D. DENNET, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Vilking, New York 2006.

Pues bien, una de las mayores fuentes de sufrimiento es la creencia en Dios: la religión al abrir un horizonte de deseo imposible de ser satisfecho convierte todo lo mundano en miseria, engendra desprecio por la vida cotidiana, provocando así una radical frustración, «conciencia desventurada», que avoca, necesariamente, a una violencia incontrolable.

La conclusión se impone: si evitar el sufrimiento evitable es imperativo ético, y una de las mayores fuentes de sufrimiento es el deseo desmesurado que la creencia en Dios provoca, debe averiguarse racionalmente, esta es la tarea fundamental del «nuevo ateísmo», si es posible erradicar la fe de la tierra.

Y dicha averiguación solo será racional si sigue la «sagrada vía» del método científico, único capaz de ofrecer esa «verdad» que satisface a la razón humana, es decir, a la razón que se ha liberado de las fantasías y banalidades de la imaginación. Y, es evidente, ninguna prueba de la existencia de Dios puede superar las exigencias que la ciencia impone.

No vamos a detenernos en los detalles que la reflexión crítica de Haught ofrece a este argumentario con lenguaje preciso y explicaciones accesibles a toda clase de público —sea ésta una invitación a leer con atención las argumentaciones que el texto desarrolla—. Si expondremos, considero esta propuesta más interesante para un breve prólogo, el potente marco teórico donde esta reflexión crítica se desenvuelve. Más interesante porque la exposición de dicho marco, además de dar unidad a la propuesta de Haught, posibilita tanto penetrar en obras de mayor calado —el presente texto debe ser considerado obra de divulgación²—, como desarrollar con coherencia crítica argumentaciones que posibiliten un diálogo fecundo entre ciencia y religión. Centrémonos, pues, en los elementos fundamentales de dicho marco teórico.

Concedamos lo que puede y debe concederse. Es evidente que la fe en Dios afecta radicalmente a la dinámica del deseo humano y, por eso, el saber que pretenda pensar críticamente sobre ella debe mantener una estricta vigilancia sobre las distorsiones que la creencia en Dios puede causar en el dinamismo de la vida humana. Esta es la grandeza del llamado «antiguo ateísmo»: por eso, es estimulante para la reflexión teológica. Aunque conviene advertir que existe una gran tradición espiritual siempre atenta a tales distorsiones: es la pedagogía del discernimiento. Y conviene saber, y sobre todo el discurso teológico no puede olvidar, que cuando se exalta la religión y no el Misterio que la sustenta, es la definición de idolatría que corromperá siempre toda religión, la terrible violencia se vuelve plausible, incluso, estupidez humana, obligación moral.

Ahora bien, es evidente que el pensamiento teológico tiene que conocer suficientemente la reflexión científica y filosófica para no convertir su discurso en un mitologema. Pero también debe exigirse que el conocimiento científico conozca suficientemente los mejores desarrollos de la filosofía y teología porque si no corre el riesgo de «matar» a un Dios que ambos saberes presentan como «cadáver» hace ya mucho

² Es el mismo Haught quien nos remite en la Introducción del presente libro a un texto propio más extenso: *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006, advirtiéndonos que no puede repetir con la misma extensión, en este breve tratado, las argumentaciones que en aquel se desarrollan.

tiempo. Por eso, porque desconoce la mejor filosofía/teología actual, el «nuevo ateísmo» es poco estimulante para el discurso filosófico/teológico presente. Y, por supuesto, la abundancia de crítica sarcástica nunca justificará un verdadero saber; y tampoco podrá ser considerado digno un saber que quiera presentarse como científico enfrentándose sólo y exclusivamente con la vivencia popular, muchas veces ni vivida ni pensada críticamente, de la fe. ¿Qué podría decirse de una obra que critica la verdad de la ciencia actual por la imagen del mundo natural que tiene la sabiduría popular? Por último, sarcasmos podemos hacer todos, y son muchas las posibilidades que ofrecen los «nuevos ateos» para devolverles el sarcasmo por su ignorancia culpable, desprecio, de toda reflexión teológica.

El prejuicio del cual parte el «nuevo ateísmo»: todas las preguntas que el ser humano puede plantearse encontrarán su respuesta adecuada en el saber científico, si no quiere presentarse como «saber dogmático», como pura fe fundamentalista, debe ser adecuadamente fundado. El rigor del discurso pedirá siempre no partir de prejuicios, dogmas o, si se quiere, declaraciones de fe. Y es evidente que la posibilidad de dicha fundamentación exige el recurso a saberes que superan el marco que la «prueba» científica impone.

Pero aún más, el concepto «prueba» recorre todas y cada una de las argumentaciones y conclusiones que el «nuevo ateísmo» propone. Debe rechazarse, dirá repetidas veces, la existencia de Dios por carecer de pruebas que la justifiquen. Brevemente: fe significa creencia sin prueba. Pues bien, el concepto «prueba» nunca queda definido con claridad en sus argumentaciones aunque pueda deducirse que remite a lo empíricamente accesible y testable y públicamente observable. Hace ya mucho tiempo que la reflexión filosófica mostró que el «principio de verificación» por ser inverificable desde las exigencias del método científico, si no quiere presentarse como elección arbitraria, necesita de otros saberes que posibiliten su fundamentación. Ya Monod, estamos hablando de los años setenta, se vio obligado a reconocer que dicho principio debe ser aceptado como una «excepción» para el quehacer de la ciencia. Discutir el concepto de «prueba» y, aviso para filósofos y teólogos, no reducir su contenido a lo que el método científico exige, será siempre condición de posibilidad de un fecundo diálogo entre ciencia y religión porque lo que está en juego en dicha discusión es, precisamente, el verdadero significado de «experiencia humana».

Por último, y manteniéndonos en el marco de la discusión epistemológica, tanto la filosofía como la teología reconocen, y también hace ya mucho tiempo, que la «religión» puede y debe ser estudiada como «fenómeno natural», es decir, científicamente. La cuestión es si la ciencia agota, puede agotar todas las dimensiones que la experiencia religiosa ofrece a la explicación. El recurso a la famosa «navaja de Ockham», tan útil cuando se enfrentan teorías conmensurables exigiendo la elección de la más simple a igualdad de potencia explicativa, se convierte en pura y dura superficialidad cuando se usa para decidir entre teorías inconmensurables. Es decir, permítasenos un ejemplo sencillo, afirmar que la aritmética es veritativamente superior al álgebra por su simplicidad y remitir a la «navaja de Ockham» para la justificación de tal posición es y será siempre pura y simplemente una idiotez. Y el saber que intenta explicar la experiencia religiosa no será nunca conmensurable con ninguna teoría científica porque la esencia de la experiencia religiosa no tiene como pretensión una

explicación científica del mundo. Otro problema es, aviso para filósofos y teólogos, que la posible afirmación de Dios tiene que estar en consonancia, bajo riesgo, ya afirmado más arriba, de mitologema, con las explicaciones científicas vigentes en un determinado momento cultural.

Y en la búsqueda de esta consonancia la filosofía/teología puede y debe plantear una radical pregunta al saber científico. Veamos. La verdad que el saber científico busca y exige una doble confianza, algunos nos atrevemos a llamarla fe: la confianza, fe, en que el mundo natural sea inteligible y que merece la pena descubrir tal inteligibilidad; y la confianza, fe, fundamento de esperanza, de que el buen uso de la razón puede encontrar y mostrar con verdad dicha inteligibilidad. Brevemente: el mundo es racional; la razón humana puede comprender dicha racionalidad; y dicha verdad debe ser respetada. Y la pregunta es: ¿es justificable la confianza/esperanza como fundamento de la praxis humana?

Y el método científico que renuncia, y debe ser así, a significados, valores y fines, ¿puede responder a esta pregunta? ¿Cómo justificar que la «mente» humana engendrada por una naturaleza privada de inteligencia, teoría de la evolución, pueda buscar/aprehender la verdad de lo real? La teoría de la evolución explica, ciertamente, el proceso de adaptación de lo humano a lo real, pero, es evidente, que la adaptación no es suficiente para plantear la hipótesis de la racionalidad del mundo ni el acceso a tal racionalidad. La vida humana debe ser más que un mecanismo adaptativo para justificar la confianza/esperanza que el saber científico exige. Y, además, ¿cómo justificar que la naturaleza es cosmos, es decir, que la naturaleza está regida según orden racional? ¿Debe ser aceptada esta posición como prejuicio, como dogma que posibilita el quehacer científico?

Pero, entonces, ¿no se puede abrir la hipótesis de que la naturaleza, la vida y la vida humana participan, quedan definidas por una Presencia —saber pre-ontológico— que por ser Verdad, Bien, Belleza invita a la búsqueda progresiva de la verdad, el bien y la belleza? ¿No buscará el ser humano la verdad, el bien y la belleza porque ya habita en ellos? ¿Y no será este «habitar» el que mantiene, cuando acontece el fracaso, el dolor, la culpa... o, sin más, tomamos conciencia de nuestra finitud, la confianza/esperanza que la búsqueda científica exige?

Terminamos. El «nuevo ateísmo» presenta sus argumentaciones en el marco de una radical exigencia moral: rechazar todo aquello que se opone a la felicidad humana desde la verdad. Es el precepto platónico, aunque el «nuevo ateísmo» no lo sepa: lo que el ser humano siempre buscará es una «vida feliz y verdadera», la unidad de verdad y felicidad. La pretensión del «nuevo ateísmo» es más que plausible. Ahora bien, en su ignorancia filosófica/teológica olvida abrir las preguntas fundamentales que dicha búsqueda exige: ¿Qué es la verdad? ¿Qué es la felicidad? Supone que estas preguntas ya están resueltas: la verdad es el resultado de la ciencia y la felicidad, que nunca queda definida explícitamente en sus argumentaciones, es adecuarse a sus resultados. ¿Puede mantenerse tal posición sin una fuerte justificación? ¿No es un fundamentalismo radical aceptar, sin más, tal posición? Preguntas muy serias: nos jugamos en ellas el sentido de la vida humana.

La facticidad de la Revelación de Dios, el/los libros sagrados, no intentó nunca ofrecer explicaciones científicas del mundo. La búsqueda de tales explicaciones en dichos libros, aviso también para los fundamentalistas, es idolatría: pensar a Dios sola-

mente como hipótesis explicativa del mundo al modo de la ciencia es reducir el Misterio a una causa científica finita, es decir, negar la absoluta y radical transcendencia de Dios. Nos atrevemos a decir, con Haught, más: reducir a Dios a causa eficiente de un sistema físico es ateísmo.

¿Qué ofrece entonces la Revelación fáctica de Dios? La experiencia histórica de hombres y mujeres que al hospedar en sus vidas la Presencia del Misterio Trascendente encontraron motivos para confiar y esperar en la Verdad y, por eso, encontraron también motivos para mantenerse con voluntad inquebrantable, sin descanso, en la lucha contra el mal y, en cada nueva situación histórica, proceso de maduración, a mayores «cotas de profundidad». Por eso, la reflexión filosófica/teológica, ni busca ni podrá presentar un «absoluto lógico», hipótesis científica pura, separada de la ambigüedad de lo humano —un dios perfecto en soledad perfecta sería inmoral para la vida humana—, sino un Misterio Misericordioso dispuesto a compartir y, por eso, a acompañar las luchas humanas para que éstas, con paciencia, busquen sin descanso, con esperanza inquebrantable, senderos de verdadera justicia y paz. Y como esta tarea nos compete a todos dicha búsqueda/presentación del Misterio que se «abaja», impureza, para acompañar lo humano tendrá siempre que presentarse en consonancia con el saber, exigencia de diálogo fecundo, que el método científico ofrece sobre la realidad.

Es la bella propuesta de Haught que invito, nuevamente, a leer y reflexionar. Porque espero que su lectura abra caminos de profundo diálogo ecuménico entre todos aquellos que con confianza/paciencia/esperanza seguimos buscando verdades que posibiliten el saber, saborear, la Verdad en la que todo ser humano, también la realidad natural, habita.—ANTONIO SÁNCHEZ ORANTOS, CMF.

HISTORIA DE LA IGLESIA

RICCARDI, ANDREA: *Juan Pablo II. La biografía* (San Pablo, Madrid 2011), 663p., ISBN: 978-84-285-3805-3.

Juan Pablo II ha sido considerado uno de los pontífices más trascendentales del conjunto del siglo xx. No ha de extrañar que Andrea Riccardi haya iniciado su libro destacando que, además de ser una de las principales figuras del siglo pasado, se haya configurado, sobre todo, como un «testigo de la compleja encrucijada polaca y protagonista de la escena mundial durante 27 años», además de constituir un «líder que ha colocado a su Iglesia en el corazón de la Historia».

Sin embargo, el libro no se inicia con la primera etapa de la vida de Karol Wojtyła, sino que se centra en el histórico cónclave de octubre de 1978 en la que un cardenal polaco fue elegido por los cardenales electores para convertirse en el nuevo sucesor de San Pedro. Un cónclave donde rápidamente se comprobó que ninguno de los prin-