

EL NUEVO ATEÍSMO

CAMINO CAÑÓN LOYES

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

RESUMEN: ¿Hay hoy razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión? «El Nuevo Ateísmo» ofrece argumentos propios de una razón científica neopositivista, para criticar las creencias religiosas. Sus autores lo hacen aduciendo logros actuales de las ciencias, sin tener nunca en cuenta sus límites intrínsecos y mostrando gran desconocimiento de la interpretación de las creencias religiosas por parte de las comunidades que las profesan. Se muestran especialmente críticos con lo que consideran el potencial de violencia de dichas creencias. Su difusión no hay que buscarla en sus aportaciones teóricas, sino en haber generado un movimiento cultural en la web, con una influencia inimaginable por los ateos clásicos. Dialogar críticamente con el Nuevo Ateísmo requiere poner a punto los argumentos filosóficos en el contexto de la cultura científica actual. En particular, la cuestión del naturalismo, difundida como naturalización de la espiritualidad, «el problema realmente duro» de las neurociencias.

PALABRAS CLAVE: Nuevo Ateísmo, naturalismo, creencias, lenguaje religioso, «el problema realmente duro».

New Atheism

ABSTRACT: Is there, at the present, strong and plausible philosophical reasons for being an atheist or, in any case, to reject religion? The New Atheism gives arguments, typically neopositivists, to criticize religious beliefs. But its authors do it with the language of the current achievements of science. Without never take into account its intrinsic limits and showing great ignorance of the interpretation of religious beliefs of the communities that profess them. They are especially critical of what, they consider, the potential for violence of those beliefs. Its widespread not to be found in their theoretical contributions, but have generates a cultural movement in the web never imaginable by classical atheists. The critical dialogue with the new atheism requires an overhaul of the philosophical arguments in the context of science and contemporary culture, singularly the naturalism, as a question widespread in the cultural processes of naturalization of spirituality, «the really hard problem» of the neuroscience.

KEY WORDS: New Atheism, naturalism, beliefs, religious language, «the really hard problem».

1. PRESENTACIÓN DE LA CUESTIÓN

En su libro *Creer que se cree*, afirma Gianni Vattimo: «Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»¹.

¿Cómo se compadece esta afirmación de uno de los filósofos más significativos de la posmodernidad europea con el auge cultural que ha cobrado en nuestros días el llamado Nuevo Ateísmo? ¿En qué consiste su novedad? ¿Qué nuevo tipo de razones aducen sus autores para sostener una militancia activa en el rechazo de la religión?

Se ha leído «Nuevo Ateísmo» como ateísmo débil, en contraposición a la radicalidad del ateísmo de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Camus, Sartre..., considerando que éste sí es un ateísmo fuerte por las consecuencias que la negación de Dios podía tener para la vida humana, para una nueva era de la libertad². No ha faltado tampoco quien, refiriéndose a los argumentos ofrecidos por los autores de este movimiento, ha afirmado: «Con ello no sólo no se ha rozado el problema de Dios, sino ni siquiera el problema del hombre»³.

Sin embargo, el ateísmo, a veces agnosticismo, vinculado al cientificismo y al positivismo lógico, ha generado una línea teórica acerca del naturalismo, en el ámbito pragmatista norteamericano, particularmente a partir de Quine, principal nexo entre esta escuela y el positivismo lógico,

¹ VATTIMO, G., *Creer que se cree* (original italiano en 1996), Barcelona: Paidós, 2004, p. 22.

² Véase HAUGHT, J. F., *Dios y el nuevo ateísmo*, Santander-Madrid: Sal Terrae-Universidad Pontificia de Comillas, 2012.

³ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Salamanca: Sígueme, 2013, p. 122 (la cursiva es del autor).

que ha cobrado fuerza y que está presente en los escritos de los autores del nuevo ateísmo, como veremos.

Pero quizás la peculiaridad de este nuevo movimiento ateo haya que buscarla en una dinámica cultural de la que destacaría varios elementos, aunque de naturaleza muy desigual: La componente científico-técnica de nuestra cultura y, vinculada a ella, un naturalismo que actualiza el viejo cientificismo; la aparición de la infosfera⁴, producto de los nuevos modos de comunicación propiciados por la web; el proceso de secularización, que ha afectado fuertemente las sociedades occidentales; el desarrollo creciente de la conciencia de la dignidad de la persona humana, y el consiguiente rechazo a cualquier forma de crueldad; el pluralismo religioso de nuestras sociedades y también las incursiones violentas del fanatismo fundamentalista político religioso en los años recientes.

No es éste el lugar para desarrollar cada uno de estos elementos, pero con ellos podemos visualizar un imaginario fácil de difundir en la red, en el que la razón científico-técnica aparece como la vía para superar en buena medida el sufrimiento —ahí están los fármacos y los avances de las tecnologías biomédicas— y para avanzar hacia un nuevo progreso a base de desarrollar las capacidades de la razón hasta alcanzar las dimensiones éticas y espirituales del ser humano, lo que «sería el fin de la fe»⁵. Si al comienzo de la ciencia moderna, ella simbolizó el progreso al servir de base a la técnica para transformar la Naturaleza según las finalidades propuestas por los hombres, ahora el Nuevo Ateísmo propone la concepción de un progreso que expresa, a la altura del desarrollo científico-técnico actual, el sueño positivista.

A mi juicio, estamos ante un movimiento cultural en el que de manera colaborativa e interactiva, muchos ateos significativos, especialmente en el mundo de la ciencia, han creado una sinergia que se expande en la web y alcanza un radio de influencia nunca imaginable por los ateos clásicos. Algunos opinan que lo nuevo no está en que las voces individuales sean más fuertes, sino que la voz de la *comunidad* atea es más fuerte.

En este artículo presentamos una lectura crítica de este movimiento, desde una perspectiva teórica que adopta como principales instrumentos de análisis los derivados de la filosofía de la ciencia y de la filosofía analítica.

2. EL ESCENARIO Y SUS ACTORES

Si bien el concepto de nuevo ateísmo emerge a raíz de la caída del muro de Berlín⁶, el término «Nuevo Ateísmo» remite a un escenario cultural que se ha venido configurando por la actividad editorial y de divulgación en conferencias, páginas web, videos, etc., llevada a cabo por los autores más significativos de la corriente⁷. Algunos de los libros han sido auténticos *bestsellers* en sus primeras ediciones. Pueden reconocerse, en el trasfondo, batallas libradas en la sociedad norteamericana sobre la legitimidad de enseñar en centros públicos la teoría de la evolución y, más cercanamente, la batalla teórica sobre el diseño inteligente (ID). Junto a lo anterior, está muy presente la destruc-

⁴ Este es el nombre dado por Luciano Floridi al ámbito de vida humana generado por la web, por analogía con la biosfera. Véase el estudio de ORTEGA, M., y SÁNCHEZ ORANTOS, A., «Problemas que la reflexión filosófica tendrá que enfrentar en el horizonte problemático abierto por las nuevas tecnologías de la información», *Diálogo Filosófico* 87, 2013, pp. 412-436.

⁵ HARRIS, S., *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Barcelona: Paradigma, 2007, pp. 221-222. Todos los autores argumentan extensamente acerca de las raíces biológicas del comportamiento moral. San Harris no duda en decir: «Una vez pensamos seriamente en la felicidad en su cimiento, descubrimos que nuestras tradiciones religiosas son tan fiables en cuestiones éticas como en asuntos científicos», *ibidem*, p. 172.

⁶ Véase el número de la *Revista Concilium*: «Ateos ¿de qué Dios?», *Concilium* 337, 2010.

⁷ Véase la presentación que hace del Nuevo Ateísmo el profesor Leandro Sequeiros, a raíz de una conversación con carácter «constitutivo» mantenida por los cuatro autores —autodenominados «Los Cuatro jinetes»— el 30 de septiembre del 2007, divulgada en *Youtube*. SEQUEIROS, L., «Los cuatro jinetes del ateísmo muestran sus dudas y razones», *Tendencias* 21 (18 de abril de 2011), Disponible en: <http://www.tendencias21.net>

ción de las Torres Gemelas el 11 de septiembre del 2001, y la conflictividad bélica que ha seguido a aquellos acontecimientos.

Los iconos de este nuevo ateísmo pertenecen al ámbito anglosajón: dos ingleses y dos norteamericanos, profesionales en distintos ámbitos: investigación científica, periodismo, filosofía. Sus bases filosóficas hay que buscarlas en el empirismo y, en particular, en David Hume. En relación al pragmatismo norteamericano, sobresale la influencia del naturalismo en las expresiones de autores como Quine y Sellars. Hay sin embargo un rechazo explícito de Rorty por su defensa del relativismo y su desprecio del realismo⁸.

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 expresión con significado técnicamente preciso, como veremos. Dawkins ha escrito varios libros y entre los más conocidos se encuentran *El gen egoísta. Bases biológicas de nuestra conducta*⁹, y más recientemente *El Espejismo de Dios*¹⁰. Un texto suyo, 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*¹¹. Y entre los debates últimos más significativos, está el sostenido entre este autor y el arzobispo de Canterbury, en la Universidad de Oxford el 22 de febrero de 2011.

Otro de los autores es el también británico y formado en Oxford, Christopher Hitchens, fallecido en diciembre del 2011. Durante más de veinte 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*¹² repleto de anécdotas y descripciones de situaciones de guerra, de represión, de racismo y de violencia, siempre elegidas para mostrar que la causa próxima o remota de las mismas han sido las creencias religiosas.

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 de un *hechizo*, que tan solo la razón y el análisis riguroso de los hechos pueden llegar a romper. 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, estadounidense, graduado en filosofía por la Universidad de Stanford. En su doctorado estudia 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 con el que se propone «demoler las pretensiones intelectuales y morales de la Cristiandad en sus versiones más comprometidas»¹⁵.

Hasta aquí la presentación de los actores que actúan en este escenario cultural con un objetivo compartido: el de ser militantes activos de un ateísmo que proclama la incompatibilidad entre la

⁸ «Relativistas y pragmáticos creen que la verdad sólo es cuestión de consejos sin embargo creo que ha quedado claro que, mientras que el consenso entre mentes similares puede ser el árbitro final de la verdad, en cambio no puede constituirla». HARRIS, S., *op. cit.*, 2007, p. 186.

⁹ DAWKINS, R., *El gen egoísta. Bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona: Salvat Eds., 1976.

¹⁰ DAWKINS, R. (original inglés 2006), *El espejismo de Dios*, Madrid: Espasa, 2007.

¹¹ El texto fue publicado también por *Iglesia viva* 246, abril-junio 2011, pp. 92-96. Va seguido de un contrapunto consistente en una carta del profesor Miguel García Baró a su hija Gloria.

¹² HITCHENS, C. (original inglés 2007), *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*. Barcelona: Debolsillo, 2008.

¹³ Publicado en Estados Unidos en el 2007, la versión española se hizo por la editorial Katz en Argentina, en 2008. Su autor es uno de los líderes más representativos del movimiento *The Brights*, muy activo en la web en la difusión del ateísmo.

¹⁴ Edición española en Barcelona: Paradigma, 2007. Las citas corresponden a esta edición.

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.

razón y la fe religiosa, y que declara la guerra incruenta a la segunda¹⁶. También podríamos decir que les es común una carencia de experiencia religiosa y de conocimiento de cuál es el alcance significativo actual de los libros sagrados, en particular de la *Biblia*. Se puede decir que desconocen cualquier religión, pues «en realidad, cada ser humano solo conoce “una” religión: la que practica o ha practicado. De las restantes solo se tienen datos, informaciones diversas; pero “poseer información” es algo bien distinto de “conocer”. Conocer una religión es mirarla por dentro, familiarizarse con ella, sentir que forma parte de la propia vida»¹⁷, y cualquiera de estos autores, además de que la información que manifiestan acerca de las religiones que atacan es muy superficial, está muy lejos de esa situación.

Pasamos ahora a preguntarnos por los contenidos de sus argumentaciones.

3. ¿A QUÉ RAZÓN APELAN?

La respuesta, en principio, es sencilla: apelan a la razón científica naturalizada. Pero esto no hace más que trasladar la cuestión a la formulación de una nueva pregunta: ¿Y cuál es la concepción de la ciencia que emerge de sus escritos? ¿Qué tipo de naturalismo proponen?

3.1. *Positivismo*

No es difícil comprobar que su concepción de la ciencia corresponde a una visión neopositivista de la misma, teóricamente superada, aunque presente en determinados sectores de la práctica científica y de la mentalidad científicista. En los autores del Nuevo Ateísmo encontramos posiciones que están en continuidad con las tesis del cientifismo clásico. Señalamos dos que nos parecen las más relevantes.

En primer lugar, sitúan los contenidos de las religiones en el nivel de la superstición¹⁸. Es decir, rechazan la posibilidad de que contengan verdad. Niegan cualquier opción de vehicular conocimiento, pues los contenidos de las creencias religiosas no se someten a la dinámica interna del método científico, único camino aceptable en la consecución de conocimiento, según la acepción de neopositivismo estricto en la que se mueven.

En la *Carta a mi hija*, Dawkins explicita con nitidez esta incompatibilidad. Contrapone la evidencia, la autoridad y la tradición tal como son entendidas en el quehacer científico, con las realidades —supuestamente— nombradas por las mismas palabras en el contexto de las creencias religiosas, ridiculizando el significado de estas segundas¹⁹.

Otro aspecto de la crítica emerge cuando consideran que lo propio de las religiones tiene que ver con experiencias personales, no completamente comunicables ni explicables, no reproducibles, no controlables, no falsables, ajenas por tanto a una racionalidad universalizable, como es la propia del conocimiento científico: «Nada en este mundo o en el mundo de su experiencia,

¹⁶ La presentación en sociedad, podríamos decir, de este grupo de cuatro con unidad de objetivo, viene simbolizada por una larga conversación de más de tres horas, sostenida para tal fin, y que puede seguirse en una docena de videos colgados en la web.

¹⁷ FRAJÓ, M., «¿Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren», *Isegoria* 47, 2012, pp. 381-419; p. 386.

¹⁸ «As Sam Harris recently wrote in a letter responding to the Nature editorial that called him an “atheist absolutist”», a «reconciliation between science and Christianity would mean squaring physics, chemistry, biology, and a basic understanding of probabilistic reasoning with a raft of patently ridiculous, Iron Age convictions», citado por KRAUSS, L. M., disponible en: <http://online.wsj.com/article/SB124597314928257169.html> (26 junio 2009).

¹⁹ «La próxima vez que alguien te diga algo que parezca importante, piensa para tus adentros “¿es ésta una de esas cosas que la gente suele creer basándose en evidencias? ¿O es una de esas cosas que la gente cree por la tradición, la autoridad o la revelación?” Y la próxima vez que alguien te diga que una cosa es verdad, prueba a preguntarle “¿qué pruebas existen de ello?” Y si no pueden darte una respuesta, espero que te lo pienses muy bien antes de creer una sola palabra de lo que te digan», *op. cit.*, *Iglesia Viva*, p. 96.

podrá cambiar y demostrar la falsedad de sus creencias. Eso demuestra que esas creencias no nacen de un examen del mundo, ni del mundo que ellos experimentan, son, en el sentido de Popper no falsables»²⁰.

Para abordar estas cuestiones, conviene entrar en algunas distinciones. En primer lugar, considero importante afirmar, que la ciencia y la religión son ámbitos de búsqueda de conocimiento humano no reducibles entre sí, pero vinculados en el sujeto que realiza ambas búsquedas²¹. Los dos se sustentan en creencias, aunque de distinta naturaleza. En el caso de la ciencia son condición de posibilidad del quehacer científico, pues éste presupone la inteligibilidad de la regularidad en los procesos del universo, así como la inteligibilidad del mismo por medio de lenguajes matemáticos, esa «misteriosa razonabilidad» de la que hablaba el matemático estadounidense, Robert Wiener. En el caso de las religiones, la creencia básica en la que se sustentan las demás, es la propia existencia de Dios²².

Se puede argüir que las creencias mencionadas para el primer caso encuentran concreciones experimentales y son expresables en lenguajes vinculados a observaciones y a cálculos formales, es decir, lenguajes objetivos, mientras que la creencia en la existencia de Dios está siempre mediada por la experiencia humana y expresada mediante lenguajes simbólicos²³.

Así, mientras que en la *experiencia científica*, es decir en el *experimento*, el ser humano se sitúa como observador distante del fenómeno observado, la experiencia humana se caracteriza precisamente porque el sujeto que observa está implicado en la observación, es decir, en algún sentido se observa a sí mismo. Pero estas mismas distinciones están indicando que nos movemos en dos ámbitos de realidad diferente, relevantes ambos para la vida humana. Cada uno de ellos precisa un modo propio de racionalidad, de manera que no se trata de excluir uno para afirmar el otro, sino que a cada cual le es propia una metodología acorde a su propia naturaleza.

Dicho en términos del *Tractatus*, 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 humano. 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 expre-

²⁰ HARRIS, S., *op. cit.*, 2007, p. 66. El profesor Udías recuerda que «Popper admitió la existencia, además del mundo del conocimiento científico, del mundo subjetivo, en el que la falsación experimental no es posible, pero que no está carente de sentido y puede estar abierto a una evaluación crítica» (UDÍAS, A., *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander: Sal Terrae, 2009, p. 54).

²¹ Es interesante considerar aquí la contraposición entre la ciencia cartesiana desvinculada de los mundos de la vida, y la concepción de la ciencia de Pascal que implica al sujeto en su integridad. Esta visión de Pascal como hombre de síntesis y no de confrontación entre la religión y la ciencia, la he tomado de la lectura que hace la profesora Alicia Villar de la obra de este autor. Véase: VILLAR, A., «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano», *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política* 42, enero-junio 2010, pp. 265-278; véase también: CAÑÓN, C., «Ciencia, humanismo y creencia, ¿un encuentro en el límite?», en C. MORANO RODRÍGUEZ, J. CAMPOS ACOSTA y M. M. ALCUBILLA MARTÍN (coord.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo-Fundación Castroverde, 2012, pp. 17- 36 [en el marco de una subvención del Ministerio de Educación y ciencia plan nacional I + d + I, subprograma de acciones complementarias 2011, FFI2010-19084 del CCHS (CSIC)].

²² Véase CAÑÓN, C., «Matemáticas y creencias», en J. L. CABALLERO (ed.), *Las horas de la Filosofía. Homenaje al profesor Ildefonso Murillo*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Diálogo Filosófico, 2013, pp. 213-222.

²³ La relación y la diferencia entre los lenguajes de las ciencias, tanto formales como empíricas, y el lenguaje de la metafísica y de la religión ha sido estudiada extensamente por el Prof. Javier Leach, desde una perspectiva antropológica que reconoce la pluralidad de expresiones de lenguaje del ser humano. Un ser humano que no sólo hace ciencia, sino también se vincula a otros en comunidades y tradiciones históricas concretas, donde comparte con otros el sentido de la vida. Véase LEACH, J., *Mathematics and Religion*, Filadelfia: Templeton Foundation Press, 2011. Versión española: *Matemáticas y Religión*, Madrid: Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2012.

siones que tienen que ver con 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 que integran el mundo.

De este lenguaje decimos que es simbólico, y que sus significados están mediados por algún tipo de experiencia humana, que posibilita comprensión sólo a quienes de algún modo, directo o indirecto, han accedido a esa experiencia. De otra manera lo expresa Manuel Fraijó al afirmar que: «La religión pertenece al ámbito de lo “significativo” más que al de lo “científico”. Y lo significativo siempre nos afecta y nos conmueve interiormente»²⁴.

Consistentes con una lectura positivista del *Tractatus*, estos autores consideran que las expresiones que formulan las creencias (p.e. Jesucristo es el hijo de Dios, Jesucristo vendrá con poder y fuerza al final de los tiempos...) no satisfacen las mínimas reglas de construcción de un lenguaje portador de significado: «Y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones», pues solo las proposiciones de la ciencia natural, que no tienen nada que ver con la metafísica, pueden ser dichas²⁵.

Ahora bien, el autor del *Tractatus*, también afirma que «el sujeto no pertenece al mundo: mas bien, es un límite del mundo»²⁶, y por ello, lo que le corresponde no puede ser expresado en el lenguaje de la ciencia natural. Diríamos que pertenece a otro juego de lenguaje, un lenguaje simbólico, que requiere de la experiencia personal y colectiva para dotarse de significado.

3.2. *El naturalismo de nuestros autores*

El naturalismo, tan antiguo como la filosofía misma y aparece allí donde la *physis* se presenta como algo absoluto. De ahí que emerja un precepto metodológico: el método científico como la única fuente para obtener conocimiento fiable. Pero esta doctrina metodológica descansa en una tesis epistemológica: «todo el conocimiento que podemos lograr es sostenible únicamente mediante el método científico». A menudo, la tesis epistemológica va de la mano de una tesis ontológica que afirma que todo lo que hay puede ser estudiado y conocido por la ciencia, y a esto se puede añadir una cuarta tesis, que afirma que la acción causal sobre entidades del universo sólo puede deberse a entidades naturales.

Hoy el naturalismo se presenta habitualmente en contextos donde está en juego la cuestión de si todos los conceptos relacionados con la consciencia y la mente hacen referencia a entidades que pueden ser reducidas a relaciones de interdependencia con fuerzas y causas naturales. Otro lugar donde el naturalismo cobra especial relevancia son 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 construida sobre los estudios científicos actuales. Incluye también una perspectiva del 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 matemáticos²⁷.

De las dos versiones de la concepción naturalista vigentes en la actualidad, una débil y otra fuerte, los autores del Nuevo Ateísmo se sitúan claramente en la segunda. La versión débil no identifica la realidad con el mundo natural; se limita a negar la incidencia causal de una realidad no natural, caso de que existiera, en el mundo natural, es decir, considera que todos los procesos

²⁴ FRAIJÓ, M., *op. cit.*, 2012, p. 387.

²⁵ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.53, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1961 (traducción de D. F. Pears & B. F. McGuinness) la versión española es nuestra.

²⁶ *Ibidem*, 5.632

²⁷ 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.

causales se realizan en el interior del mundo natural. En la versión fuerte, sin embargo, sí se da esa identificación, y se afirma que todo lo que hay es susceptible de ser conocido por el método científico²⁸.

Veamos cómo plantean los autores del Nuevo Ateísmo la cuestión del naturalismo en dos puntos centrales de su proyecto: La naturalización de lo numinoso y la cuestión de Dios.

3.3. *La naturalización de los numinoso*

Una visión de la religión naturalizada según la tesis naturalista fuerte supone afirmar que las experiencias religiosas no tienen características que remitan a un ámbito diferente de realidad del meramente natural. Los autores del Nuevo Ateísmo sostienen que su visión naturalista encuentra en la teoría de la evolución la clave para dar razón de todos los fenómenos del universo, en particular de la vida, de la cultura y de la espiritualidad. El genetista Dawkins ha creado la noción de *meme* para los ámbitos cultural y social, por analogía a la noción de *gen*; y así mientras que este último posibilita una explicación evolutiva para los procesos del mundo natural, también, por medio de su noción de *meme*, pretende explicar todos los procesos culturales y sociales, incluida la religión, como fenómenos naturales.

Esta posición habla de una religión sin Dios, por lo que propiamente debería emplear términos como «experiencia espiritual», en lugar de «experiencia religiosa», pues 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, lo cual hace que el reto consista en hablar sobre esta posibilidad en términos puramente racionales²⁹.

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 evolutivo³⁰. Esta cuestión había sido calificada por un profesor del MIT, Owen J. Flanagan, como *El problema realmente duro*³¹. 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*³². 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 Dios³³.

Sam Harris, en su libro, *El fin de la fe*³⁴, plantea esta misma cuestión. Entre las afirmaciones que hace en el capítulo que titula «Experimentos de la consciencia», destaco 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. Explorar este terreno, verdadero logro del primate evolucionado, que incrementa la felicidad a los seres humanos, va a depender de cómo proceda nuestro discurso sobre la religión. Pues, a juicio de este autor, nuestras actuales creencias sobre

²⁸ GASSER, G., (ed.), *How successful is Naturalism?* Frankfurt-Paris: Springer Verlag, 2007.

²⁹ Véase HARRIS, S., *op. cit.*, pp. 190 y 220 ss.

³⁰ FLANAGAN, O. J., *The Really hard Problem: Meaning in a material World*, MIT, Cambridge Massachussets, 2007.

³¹ CHALMERS, D. J., «Facing up the Problem of Conciensus», *Journal of Conciensus Studies* 3, vol. 2, 1995, 200-219.

³² La revista científica *Journal of Conciensus Studies*, en el volumen citado en la nota anterior, reserva un apartado al cual se invita a los autores a referirse a él como el «problema duro».

³³ FLANAGAN, O. J., *op. cit.*, 2007.

³⁴ *Ibidem*, p. 214.

Dios son el mayor obstáculo para un verdadero enfoque empírico sobre la experiencia mística; ya que «mientras que el misticismo es una empresa racional, la religión no lo es»³⁵. Abolir las creencias sobre Dios dejaría libre el camino a esa empresa racional de reunir razón, espiritualidad y ética en nuestra forma de pensar sobre el mundo Y el hacerlo sería, a juicio de este autor, a la vez que el principio de un acercamiento racional a nuestras más profundas preocupaciones personales, el fin de la fe³⁶. Así termina su libro, con un canto a la razón y el desarrollo humano que incluye la espiritualidad sin Dios.

Concepciones de este tipo no son privativas del Nuevo Ateísmo. Ya hemos citado a Flanagan y en el ámbito francés es conocida la posición de Compte-Sponville, que se han expresado en términos parecidos³⁷.

Desde la perspectiva de la religión naturalizada, según la tesis débil, cabe afirmar que las experiencias religiosas tienen características que trascienden el ámbito natural, pero queda todo en una ambigüedad óptica que nos mantiene confinados a las interacciones causales dentro del mundo natural. En este ámbito del naturalismo débil estaría, por ejemplo, Willem B. Dress³⁸ cuando afirma que:

«Nuestro conocimiento y nuestra capacidad de conocer han surgido en medio de la vida, y si vamos a usarlas de algún modo, tendrá que ser allí. Nos permiten maravillarnos de lo que trasciende y sostiene nuestra realidad, pero todo el tiempo deambulamos en la realidad en la que vivimos, nos movemos y somos; a su futuro contribuimos con nuestras vidas»³⁹.

3.4. *La cuestión de Dios*

La cuestión de la existencia de Dios es tratada extensamente por Dawkins en *El espejismo de Dios*. 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»⁴⁰. En su crítica presupone como marco del discurso la teoría de la evolución, y a Dios, caso de existir, como fruto de esa misma evolución. Lo cual es su lógica, 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»⁴¹.

Así, para este autor, al concebir a Dios como parte de la evolución, su existencia es un hecho científico sobre el universo y su tesis: «probablemente Dios no existe»⁴², divulgada en los autobuses de Barcelona, está expresada en el interior de la versión fuerte del naturalismo. Significa que, caso de existir, Dios es una entidad accesible a la ciencia natural, y esa es la razón por la cual su

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 225.

³⁶ Véase, por ejemplo, entre su amplia producción: ANDRÉ COMTE-SPONVILLE (2001), *La feliz desesperanza. El arco de Ulises*, Barcelona: Paidós, p. 16.

³⁷ Sobre este de aspecto siguen, a mí entender, teniendo vigencia lo central de los argumentos dados por LEWIS, C. S., en el capítulo «Los milagros y las leyes de la naturaleza» de su libro: *Miracles, op. cit.*, pp. 55-62. William Dress, por su parte, fue presidente de la Asociación Europea de Ciencia y Teología (ESSSAT) y actual director de la *Revista Zygon. Religion and Science* ISSN 0591-2385.

³⁸ DRESS, W. B., *Religion, science and naturalism*, Cambridge: Cambridge Un. Press., 1996, p. 283.

³⁹ DAWKINS, R., *op. cit.*, 2007, p. 40.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 57.

⁴² 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 en el naturalismo norteamericano está críticamente estudiada en: FREY, U., «Naturalized Philosophy of Science: a cognitive approach», en G. GASSER (ed.), *op. cit.*, pp. 123 ss.

existencia sólo admite una prueba de carácter probabilístico⁴³. Probabilidad que Dawkins se apresura a decidir cuál es su valor:

«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%»⁴⁴.

Estas son las dos cuestiones, a mi entender, más significativas del planteamiento de Dawkins: La carga de la prueba recae en los creyentes y la existencia de Dios es una cuestión científica. La primera, la reconocemos como moneda corriente en nuestro contexto cultural. La segunda muestra que el Dios del que habla Dawkins tiene poco que ver con el Dios de las religiones y, en particular, con el Dios cristiano.

También Dennett aborda expresamente la cuestión de la existencia de Dios, si bien no desde la perspectiva naturalista, sino desde la presuposición que Dios no existe. Lo que existe, en opinión de este autor, es el concepto de Dios: «Yo mismo —dice Dennett— creo que el concepto existe» de manera que «es enteramente posible ser ateo y creer en la creencia de Dios»⁴⁵, pues Dios es un *objeto intencional*, es decir, una cosa acerca de la cual alguien puede pensar como pueden ser las brujas, don Quijote o Sherlock Holmes.

De este modo, hay personas que se consideran creyentes cuando en realidad sólo creen en el concepto de Dios, pero no creen en un Dios que tenga realidad más allá de lo que hemos construido culturalmente. «Dios» no es el nombre de una realidad designada por él, es sólo el nombre que refiere a un concepto así construido. El diagnóstico de este autor es que vivimos tiempos en que a la creencia en Dios, le ha sucedido la creencia en que la creencia en Dios es verdadera.

Este modo de hablar de la existencia de Dios, que evoca algunas propuestas del ateísmo clásico, puede encontrarse hoy en algunos filósofos y teólogos naturalistas, como ya indicamos⁴⁶. Y se puede encontrar también en el llamado «Ateísmo.3» o «nuevo Nuevo Ateísmo», surgido como reacción al Nuevo Ateísmo que estamos presentando y que se caracteriza como «un ateísmo suave..., que enseña una actitud más perdonadora hacia la fe»⁴⁷.

Pasamos ahora a la presentación de un aspecto muy importante en la argumentación que conduce al rechazo de la religión por parte de los autores del Nuevo Ateísmo.

4. LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA DE LA CREENCIA: LA VIOLENCIA ESCONDIDA

Los filósofos del lenguaje nos aportan instrumentos teóricos para comprender el alcance de algunas afirmaciones de estos autores. 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 que estos 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 quiere comunicar⁴⁸. Y es precisamente la presentación de las creencias con 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 cuestión⁴⁹.

⁴³ Ibidem, p. 59. Puede verse una crítica al planteamiento probabilístico de Dawkins, desde los resultados de la Física Cuántica, en: IJAS, A., «Quantum Aspects of life: relating Evolutionary Biology with Theology, via Modern Physics», *Zygon* 1, vol. 48, marzo 2013, pp. 60-76.

⁴⁴ DENNETT, D., *op. cit.*, pp. 252 ss.

⁴⁵ Véase BAGGINI, J., y STANGROOM, J., *Lo que piensan los filósofos*, Barcelona: Paidós Contextos, 2011, pp. 104-111.

⁴⁶ Ver en la web: «ateísmo.3».

⁴⁷ HARRIS, S., *op. cit.*, 2007, p. 12.

⁴⁸ Dice Harris: «Las creencias no son más privadas que los actos, pues cada creencia es una fuente de acción *in potentia*», HARRIS, S., *op. cit.*, 2007, p. 44.

⁴⁹ Ibidem, p. 122.

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»⁵⁰.

La componente científica 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 los afanamos por crear tecnologías con las que el poder causar catástrofes globales, el peligro en que estamos se ha multiplicado al máximo. Dice Dennett que «una manía religiosa tóxica podría poner fin a la civilización humana en una noche»⁵¹.

Pero precisamente en esta expresión de Dennett aparece un elemento importante: su calificativo de «manía religiosa tóxica», descalifica ella misma su 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 era⁵².

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 hacen⁵³.

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.

5. REFLEXIONES FINALES

Después de este acercamiento a los contenidos del Nuevo Ateísmo y de los modos de expresarlo sus autores más significativos, surgen muchas cuestiones. Ya hemos hablado críticamente en la

⁵⁰ DENNETT, D., *op. cit.*, 2008, p. 99.

⁵¹ HARRIS, S., *op. cit.*, 2007, p. 53.

⁵² Cf. *Ibidem* p. 149.

⁵³ Puede verse MÁRQUEZ BEUNZA, C., *Las Iglesias cristianas ante el apartheid en Sudáfrica: un análisis teológico del documento Kairós*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.

exposición anterior de algunas de ellas. Deseo ahora, mencionar otras, haciéndome eco, también, de ciertas críticas ya presentes en la literatura.

En primer lugar surge la pregunta que la *Revista Concilium*, ya mencionada, proponía en el número: «¿Ateos, de qué Dios?»⁵⁴. Porque, aunque es altamente improbable que quienes seamos cristianos nos reconozcamos creyentes del Dios del cual los autores del Nuevo Ateísmo se confiesan ateos⁵⁵, quizás podamos preguntarnos, los creyentes cristianos, si tienen algo que ver nuestras imágenes de Dios con el Dios del cual se confiesan ateos los autores que venimos presentando. 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. La aportación hecha por Antony Flew en su libro *Dios existe*, es especialmente significativa en este sentido⁵⁶, también por lo que supone de crítica directa al nuevo ateísmo, especialmente a la posición de Dawkins.

El Nuevo Ateísmo plantea su combate en términos de ganar para la razón el campo de la espiritualidad y la mística, considerado, hasta hace poco, como ámbito de la religión. De alguna manera, este desafío está planteado como un nuevo progreso de la razón científica, más allá de lo que ha sido el progreso propio de la razón científica moderna. Si éste desplazó la esperanza religiosa en el occidente cristiano, abriendo una dinámica de esperanza intraterrena, con las transformaciones que la nueva tecnología ofrecía⁵⁷, ahora, se plantea un nuevo progreso cuyo horizonte es la felicidad humana lograda por el primate evolucionado, que es el ser humano, en términos puramente de razón científica. Los más altos estadios logrados por el ser humano en la experiencia mística, son ahora los ofrecidos por el horizonte de naturalización en la espiritualidad. Los procesos culturales de naturalización de la espiritualidad se han extendido profusamente en los últimos años al abrigo de los avances de las neurociencias. El desafío que el desarrollo de la ciencia y la tecnología actuales presentan a la teología cristiana, fue calificado por Juan Pablo II, hace ya más de dos décadas, como «mucho más profundo que el que constituyó la introducción de Aristóteles en la Europa occidental del siglo XIII»⁵⁸. El nexo entre espiritualidad y religión es uno de sus desafíos. Hoy no es difícil, encontrar a personas que se manifiestan ateas y materialistas haciendo una apología del espíritu y de la espiritualidad. Un indicador de que, tal vez, los creyentes de cualquier religión tengamos mucho que avanzar para delimitar en qué Dios creemos, qué relación tenemos con ese Dios y qué es, en definitiva, lo que llamamos «religión»⁵⁹.

Quizás convenga también preguntar si, en el trasfondo de lo que dicen, hay algo que esté contribuyendo, de hecho, en nuestra cultura al rechazo de la religión y de las creencias. Emerge la necesidad de una reflexión afinada sobre la cuestión que liga y diferencia, a la vez, religión y cultura, de una urgente invitación a purificar los modos de presencia de las religiones en el espacio público y reconocer que no todas están viviendo el mismo tiempo histórico.

Por otra parte, la fuerte crítica, que hacen estos autores, al papel que la fe religiosa juega en detrimento de la razón, es una cuestión que merece atención por sí misma. Quienes nos consideramos creyentes escuchamos una invitación a purificar nuestras convicciones y a construirlas sobre

⁵⁴ *Concilium* 337, 2010.

⁵⁵ Véase la crítica de HAUGHT, J. F., *op. cit.*, 2012.

⁵⁶ Las declaraciones de Antony Flew de no encontrar dificultad racional para admitir la existencia de Dios, han sido difícilmente digeridas por los autores del Nuevo Ateísmo, especialmente por Dawkins. Véase: FLEW, A., *Dios existe*, Madrid: Editorial Trotta, 2012, p. 90 (original 2007). Véase también el primer apéndice de este libro, firmado por Roy Abraham Varghese, que contiene una crítica a la tesis con la que este autor sintetiza las posiciones de los autores del Nuevo Ateísmo: «No hay un Dios, una fuente eterna e infinita de todo cuanto existe», desde una perspectiva de la teología católica, aunque no desde el diálogo con el Nuevo Ateísmo, puede verse el tratamiento de la cuestión de Dios, en: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*. Salamanca: Sígueme, 2013, p. 122 (la cursiva es del autor).

⁵⁷ Cr. BENEDICTO XVI (2007), *Spe salvi* 16.

⁵⁸ Carta de JUAN PABLO II a George V. Coyne, S.J. Director del Observatorio Romano, n.º 27.

⁵⁹ Cf. SEQUEIROS, L., «Teólogos y filósofos reflexionan sobre el nuevo ateísmo», *Tendencias* 21 («Tendencias de las religiones»), 21 de febrero de 2011.

fundamentos más sólidos y racionales⁶⁰. También podemos preguntarnos si no ha llegado el momento de contribuir a hacer emerger en nuestra cultura *elementos de memoria* de las tradiciones religiosas que pueden dar cuenta de cómo éstas fueron espacios fértiles para el desarrollo de la razón y de la ciencia, espacios cálidos donde la pobreza, la ignorancia y el sufrimiento humano activaron las mejores energías de personalidades religiosas de primer orden, que se comprometieron en su transformación.

Vale aquí lo que un filósofo, podríamos decir poco sospechoso de apologeta, como es el Prof. Gustavo Bueno, ha argumentado extensamente para mostrar cómo el Dios de los cristianos ha contribuido a salvar la razón de los extravíos de la superstición y de los extravíos propios de la acción de lo que llama «delirio gnóstico». En particular, habla del Dios católico y su papel salvífico de los extravíos de la razón cuando recorre los caminos del nihilismo, y de los extravíos de la acción propia de los fundamentalismos y dogmatismos⁶¹.

Uno de los autores del número mencionado de la *Revista Concilium*, termina su artículo con estas palabras: «Tal vez, una de las lecciones más importantes que debemos aprender del Nuevo Ateísmo es la importancia de que los científicos que están comprometidos religiosamente puedan y quieran defender y, sobre todo, explicar su fe a sus propios colegas»⁶². Hago mía esta conclusión, entendiendo que *la mejor defensa* viene dada por *dar razón* de la fe con argumentos plausibles, y *por mostrar* sus frutos humanizadores, en particular, mostrar en la propia vida que la ciencia y la fe hermanan bien. Lo primero sería una respuesta a la invitación hecha por Juan Pablo II a tomar parte en un tipo de servicio que él denominó *ministros puente*: 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 las formulaciones de fe con las claves de la cultura propia de cada tiempo histórico y cada sociedad⁶³. Porque no podemos engañarnos: aunque la comunidad intelectual esté dispuesta a escuchar las apelaciones de los creyentes a experiencias subjetivas para dar garantías a lo que decimos sobre Dios, está menos dispuesta, sin embargo, a admitir que esas apelaciones sean indicadores de verdad o a admitir su relevancia pública.

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

CAMINO CAÑÓN LOYES

[Aprobado para publicación en este número extraordinario en diciembre 2012]

⁶⁰ Cf. SEQUEIROS, L., «Los cuatro jinetes del nuevo ateísmo muestran sus dudas y razones», *Tendencias* 21 («Tendencias de las religiones»), 18 de abril de 2011.

⁶¹ Cf. BUENO, G., «Prólogo», en *Dios salve la razón*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

⁶² McGRATH, A. E., «Los ateísmos de superventas. El nuevo científicismo», en *Concilium*, *op. cit.*, p. 18.

⁶³ Juan Pablo II, Carta a George V. Coney, n.º 26, 1988.