

Una relectura del «nuevo ateísmo» *

Michael Paul Gallagher, SJ

Pontificia Universidad Gregoriana

Traducción de José María de Vera, SJ

Recibido: 10 enero 2013
Aceptado: 26 febrero 2013

RESUMEN: Sin darnos cuenta vivimos una época en la que un ateísmo de nueva traza parece haber roto todos los puentes de diálogo con la religión y con sus teólogos. La irracionalidad de toda verdad religiosa, esgrimen los nuevos ateos, y la falta de coherencia de muchos creyentes y muchos de sus ministros y sacerdotes, hacen imposible toda fe. Los nuevos ateos parten de una metodología cuya esencia consiste en criticar la religión sin comprenderla. En este artículo se ofrecen desde la racionalidad y la tradición teológica, desde la imaginación humana y desde la teología negativa, cauces para un diálogo siempre necesario entre creyentes y no creyentes.

PALABRAS CLAVE: Richard Dawkins, Rowan Williams, Alister McGrath, nuevos ateísmos, imaginación religiosa, Newman, teología negativa.

A discernment of the «new atheism»

ABSTRACT: Without realizing we live in an era in which a new atheism appears to have broken the bridges of dialogue between religion and its theologians. The irrationality of all religious truth and the lack of coherence of many believers and of many ministers and priest make impossible any faith. The new atheist are based on a methodology, the essence of which is criticize religion without understanding. This article offers from theological rationality, from theological tradition, from human imagination and from negative theology bridges for dialogue; always necessary between believers and non-believers.

KEYWORDS: Richard Dawkins, Rowan Williams, Alister McGrath, new atheists, religious imagination, Newman, negative theology.

* Artículo publicado en *La Civiltà Cattolica* en el número 3897, de 3 de noviembre de 2012, 266-275.

No acepto la idea de un conflicto entre ciencia y religión. El conflicto está entre la religión y una tradición de pensamiento que reivindica la autoridad de la ciencia pero que en realidad permanece obstinada alrededor de un insignificante núcleo de presupuesto una cosa muy poco científica

(Marilynne ROBINSON)

Mis excusas a las grandes preguntas por las pequeñas respuestas que se le han dado

(Wisława SYMBORSKA)

En la última semana de febrero de 2012 tuvo lugar, en el *Sheldonian Theatre* de la Universidad de Oxford, un debate entre Richard Dawkins y el Arzobispo Rowan Williams. El teatro, que se usa para acontecimientos académicos y debates, estaba lleno de personas de todas las edades entre las que se encontraba un pequeño grupo de eclesiásticos. Otros seguían el debate desde salas contiguas o directamente por medio de internet. Presidía el debate Anthony Kenny, profesor jubilado de filosofía, agnóstico de formación católica. Los que esperaban chispas o golpes mortales se encontraron, por el contrario, con una confrontación bastante tranquila y de buenas maneras. El argumento era «El origen del hombre y del universo»; por tanto, el tema de Dios aparecía sólo ocasionalmente en el centro de la discusión.

Dawkins se mostró menos polémico y más respetuoso de lo acostumbrado. Confesó haber cantado, mientras se duchaba aquella mañana, un himno anglicano que celebraba «cómo el existir sea una cosa maravillosa». Los tres dialogantes aceptaban la idea de una verdad objetiva, colocándose, de esta manera, fuera de cualquier relativismo posmoderno. Surgieron diferencias entre Dawkins y Williams acerca de tres argumentos principales: conocimiento, libre albedrío y Dios. Dawkins afirmó que *todavía* no se conoce cómo la consciencia del hombre o «la ilusión de la libertad» puedan desarrollarse a partir del cerebro, y sostuvo que, antes o después, la ciencia será capaz de explicarlo todo.

A propósito de Dios, quizás la discusión alcanzara su momento más

significativo cuando Dawkins observó que si la explicación científica de la vida es tan bella, ¿por qué hay que embrollarla con Dios? Cuando Williams objetó que Dios no es algo externo a la realidad, Dawkins replicó: «Así es exactamente como yo lo veo». Se trata de un comentario revelador, típico de lo que se viene llamando «nuevo ateísmo». En realidad no es nuevo en absoluto. El Dios que se rechaza es imaginado como algo que está ahí fuera, o como una explicación superflua de la realidad.

Recordemos la notable respuesta que Laplace dio a Napoleón cuando le preguntaba cuál era el papel de Dios en su sistema científico: «Señor, yo no necesito esa hipótesis». También Dawkins es el tipo de científico que no quiere salir de su disciplina y, sin embargo, está dispuesto a rechazar otros horizontes de preguntas y respuestas. En el debate de Oxford, confrontado con un filósofo y un teólogo que han tocado temas más amplios, Dawkins parecía sentirse perdido.

En aquel contexto, su observación indicaba una extraña cerrazón. Si Dios puede ser considerado solamente como factor de embrollo nos quedamos cerrados en un esquema de positivismo, no de auténtica ciencia: se nos viene a decir que el método científico es nues-

tro único camino para llegar a la verdad. Si sólo las pruebas exteriores son reconocidas como válidas, entonces la idea de Dios puede ser rechazada como un inútil estorbo. Pero si son posibles otros niveles de investigación humana, entonces el esquema se abre a diversas posibilidades.

La polémica de los «nuevos ateos» contra la fe religiosa se desdobra en dos frentes: la irracionalidad o falsedad de la entera verdad religiosa, y una vehemente protesta moral contra los crímenes cometidos en nombre de la religión. A este segundo frente pertenecen las horribles historias de fanatismo religioso o los abusos de todo género. Lamentablemente, en la historia de las religiones existen zonas oscuras de escándalos vergonzosos; pero no se puede identificar una religión con esos trágicos casos y deformaciones. Estas dos principales críticas olvidan hasta tal punto la riqueza intelectual de la teología, y son tan ingenuas con respecto a la historia humana, que dan lugar a que surja una pregunta de naturaleza cultural: ¿cómo es posible que posturas tan simplistas puedan ser aceptadas hoy día y que un vasto público las considere convincentes? Daría lugar a pensar que muchas personas inteligentes, de hecho alimentan ideas e imágenes primitivas de Dios co-

mo si fuera un Gran Ser superior a nosotros o un Poder Invisible que sería prudente no irritar. Es incluso probable que muchas personas hayan asimilado la actitud «moderna» según la cual todas las verdades tienen que ser exteriormente verificables. Y si esto no es posible todo queda a merced de la opinión o el gusto.

Si estos dos presupuestos se sitúan en el contexto de la dolorosa historia reciente, sobre todo después del fanatismo religioso del 11 de septiembre de 2001, o las dramáticas revelaciones de los abusos sexuales cometidos por el clero en tantas partes del mundo, nos encontramos en un terreno fértil para que crezcan en él la sospecha en la confrontación con la religión, o la repugnancia por todo lo que ella representa. Se diría que hay una sensibilidad sospechosa con respecto a las Iglesias que se deja influenciar por las reivindicaciones de la ciencia; y así, los nuevos ateos encuentran un terreno propicio para los que ya están alejados, los desilusionados, o por lo menos confusos en los encuentros con la religión tal como ellos la perciben¹.

¹ Dawkins juega, sarcásticamente, con algunos de los fundamentos que la teología propone como puntos de fe: inteligencia, voluntad y afectividad. Pero lo hace de un modo restrictivo que distorsiona las tres dimensiones humanas. La

Los escritos de McGrath

Alistair McGrath ha escrito profusamente sobre la fe, la ciencia y el «nuevo ateísmo», y en varias ocasiones ha discutido con los líderes de esas escuelas. Después de especializarse en biofísica molecular, ahora enseña teología en el *Kings' College* de Londres y es presidente del Centro de apologética cristiana en Oxford. Confiesa su rechazo inicial de la religión debido, en parte, al hecho de haber crecido en Irlanda del Norte, y más tarde, después de obtener un doctorado en ciencias, su descubrimiento de la fe cristiana. Como Dawkins, también McGrath cultiva un pensamiento basado en pruebas; pero su concepto de «prueba» es más amplio y existencial. Por eso acusa a Dawkins de no tomar en cuenta las pruebas que no se adaptan a sus tesis, y de usar la ciencia de un modo incorrecto con el fin de difundir un dogmatismo ateo de tipo agresivo. Es falso sostener, como tiende a hacerlo Dawkins, que un auténtico científico tenga que ser ateo.

inteligencia se convierte en análisis empírico, y así Dios simplemente carece de importancia. La voluntad es opción determinante para despreciar o para odiar todo lo que sea religioso. La afectividad es una llamada a la auto-emancipación de los males y la opresión de la Iglesia.

En sus múltiples escritos, McGrath busca el modo de demostrar que la ciencia no es contraria a la fe, ni puede ocupar el lugar de la fe. Preguntas fundamentales acerca de la vida sencillamente no pueden encontrar respuesta en el ámbito de las ciencias. La fe comporta un descubrimiento más amplio y más rico, que va más allá del mero dato empírico; tal descubrimiento requiere un tono más sosegado y más abierto que las encendidas polémicas que protagonizan los nuevos ateos.

Después de su best-seller *La ilusión de Dawkins. El Fundamentalismo ateo y la negación del divino*, McGrath ha publicado un pequeño libro titulado *Why God won't go away: Engaging with the New Atheism*² («¿Por qué Dios no desaparece?: Entablando batalla con el Nuevo Ateísmo»), en el que se enfrenta con los cuatro precursores de este movimiento: Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennet y Christopher Hitchens³. ¿A qué

conclusiones llega? McGrath señala tres prejuicios principales que avanzan al mismo ritmo: 1) el nuevo ateísmo considera que la fe es una ciega seguridad contra toda evidencia; 2) puesto que la superstición religiosa es irracional, se ve obligada a usar violencia para imponer su credo y atacar a sus enemigos; 3) el credo científico puede explicar la religión como resultado involuntario de la evolución humana, o mejor, como un virus de la mente, transitorio pero venenoso.

La primera afirmación muestra una total ignorancia de la larga tradición intelectual cristiana. En cuanto a la segunda, McGrath comenta agudamente: «Es fácil sostener que el ateísmo es mejor que el cristianismo: basta ignorar el lado bueno del cristianismo y el lado perverso del ateísmo», como en el caso de estalinismo o en los otros sistemas de ateísmo impuesto (p. 11). Con respecto a la tercera afirmación, McGrath afirma que la creatividad y la conciencia espiritual de la humanidad constituyen, sin duda, algo más que un fracaso total del sistema.

² Ver A. McGRATH, *Why God won't go away: Engaging with the new Atheism*, London, SPCK, 2011. Otro libro suyo más reciente es *Mere Apologetics: How to help Seekers and Skeptics Find Faith*, Grand Rapids, Baker Books, 2012.

³ Ver S. HARRIS, *La fine della fede. Religione, terrore e il future della ragione*, San Lazzaro di Savena (Bo), Nuovi Mondi Media, 2006; R. DAWKINS, *El espejismo de*

Dios, Madrid 2007; D. DENNETT, *Rompere l'incantesimo. La Religione come fenomeno naturale*, Milano, Raffaello Cortina, 2007; CH. HITCHENS, *Dio non è grande*, Torino, Einaudi, 2007.

Los nuevos ateos aúnan repetidamente rabia, reduccionismo y una retórica desdeñosa, elementos todos que parecen poco científicos. McGrath los acusa de hablar «sobre todo, como ateos militantes más que científicos» (p. 81). Un auténtico hombre de ciencia no tiene necesidad de criticar con aspereza la religión. De hecho, son muchos los creyentes que se mueven en los más altos niveles de la investigación científica. Y muchos hombres de ciencia, empezando por Huxley y llegando hasta Gould, son agnósticos pero subrayan que el problema de Dios no se puede abordar simplemente con métodos científicos.

A este propósito, Stephen Jay Gould ha inventado un acrónimo que se ha hecho famoso: *NOMA* (*Non Overlapping Magisteria*: enseñanzas que no se pueden superponer), descrito por él como la «solución al falso conflicto entre ciencia y religión» y como representante de un consentimiento tradicional aceptado por pensadores científicos y religiosos⁴. Según tal proposición, la ciencia debería reconocer que no está preparada para entrar en el ámbito del significado o de los valores últimos; así como la religión no está dotada para entrar

⁴ Ver J. GOULD, *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, Ballantine Publishing Group, 1999, 6, 64.

en el campo de la investigación empírica. En conclusión, existen niveles diversos y autónomos de preguntas y respuestas que no se pueden sobreponer y que, por tanto, no entran en conflicto entre ellos. Pero Dawkins niega esto: «No creo que Gould haya podido pensar seriamente lo que ha escrito en *Rock of Ages*»⁵. Podríamos recitar aquí las famosas palabras de Hamlet: «Hay en el cielo y en la tierra muchas más cosas, Horacio, de cuanto tú puedes soñar en tu filosofía».

Sobre la cuestión de la falta de credibilidad intelectual de la fe, McGrath cita una conferencia de Dawkins en el Festival de Edimburgo: «La fe es echarse atrás a lo grande; la gran excusa para eludir la necesidad de pensar» (p. 58). Como hemos ya insinuado esto significa no tomar en cuenta la multitud de pensadores cristianos que han respondido a la invitación de San Pedro en el Nuevo Testamento: «Estad siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza» (1Pe 3, 15); el apóstol añade significativamente: «que esto se haga con dulzura y respeto» (v. 16).

Una primera e importante línea de defensa contra el nuevo ateísmo

⁵ Ver R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Madrid 2007, 157.

debe comenzar con una crítica de su limitada interpretación de la racionalidad. Sobre esto, McGrath es tajante: «Una vez, durante un debate, Dawkins me ha desafiado a demostrar –mediante la ciencia o la razón– que Dios existe. Si yo conseguía demostrarlo, él habría creído en Dios. ¡Lamentablemente no es una cuestión fácil!» (p. 59). Hay muchas formas válidas de racionalidad además de la empírica. A pesar de las magníficas conquistas realizadas, la ciencia no puede considerarse como el único camino para llegar a la verdad. En otras palabras: si no pudiéramos reconocer como evidente nada más que los datos externos, nos encontraríamos incapaces de afirmar nada en muchos campos de la experiencia humana. Y, sin embargo, hacemos tales reivindicaciones y debemos hacerlas para poder vivir en plenitud.

Si mantenemos este restricto modelo de la verdad, las preguntas más profundas sobre la vida humana quedarían sin respuesta: no sólo las que se refieren a Dios, sino también las que interrogan sobre el amor, los valores, los objetivos, la belleza, los significados. El mismo Dawkins ha admitido que «la ciencia no tiene ningún método para definir lo que es ético» (citado por McGrath, p. 78). Una vez más nos encontramos de frente a

los límites existenciales de este tipo de cientifismo.

En esta línea, Karen Armstrong, en su «best-seller» *The Case for God*, observa que «todos los nuevos ateos identifican la fe con la credulidad», y habla particularmente de Dawkins que inventa una definición de Dios como «Proyectista sobrenatural», y así «sólo debe subrayar que en la naturaleza no hay ningún proyecto para demolerlo»⁶. Como ha afirmado Jay Hooks, Dawkins restringe el campo de juego para inventar un partido que él no puede perder, o en caso contrario, retomando el pensamiento del gran sociólogo Richard Sennett, si permitimos que «simplificadores brutales» se sitúen por encima de nosotros, no podremos nunca acercarnos a nuestras preguntas más profundas.

Horizontes más amplios

Aunque McGrath haya hecho, en un breve escrito, un espléndido trabajo, querríamos añadir por nuestra parte algunas clarificaciones. La primera es muy sencilla: la fe religiosa no se identifica con la creencia en la existencia de Dios. El peligro de todos los debates con

⁶ K. ARMSTRONG, *The Case for God: What Religion Really Means*, London, Doubleday, 2009, 291.

ateos es ocultar o quizás olvidar tal diferencia. Hay famosas vías de reflexión a través de las cuales se puede llegar a la aceptación intelectual de la existencia de Dios. Algunas de estas «vías» comienzan por el universo que nos rodea y por las preguntas sobre su causalidad, el orden y realidades semejantes (Tomás de Aquino). Otros parten de la experiencia humana y se preguntan por el ámbito de la consciencia (Newman), o el deseo humano (Blondel). Pero la fe es otra cosa: en términos cristianos la fe reconoce y responde a la auto-revelación de Dios en Jesucristo. Implica un modo diverso de conocimiento: un conocimiento nacido del amor (¡para recordar una célebre expresión de Bernard Lonergan!).

Desde esta perspectiva suscita cierta sorpresa que McGrath no haga ninguna referencia a los dos libros de Michael J. Buckley sobre el ateísmo. Aunque no se ocupa directamente del ateísmo en estos últimos años, Buckley ofrece una detallada descripción teológica de la historia del ateísmo a lo largo de los siglos. *The Rise of Modern Atheism* («El comienzo del ateísmo moderno») narra cómo en el siglo XVIII algunos defensores cristianos de Dios, involuntariamente, abrieron la puerta al ateísmo porque habían perdido el vigor teológico en cuanto se

limitaron a un campo de discusión estrictamente filosófico, postergando el papel de la Revelación y de la experiencia religiosa. Por el influjo que ejercía la ciencia aceptaron el programa de sus adversarios y pasaron por alto la figura de Jesucristo. Esto equivalía «al rendimiento de los fundamentos religiosos ante la filosofía natural», y a esta luz, las raíces del ateísmo se encuentran «en la autoalienación de la religión»⁷.

Vale la pena recordar este capítulo de la historia porque, entre las muchas respuestas al nuevo ateísmo, podría encontrarse una cierta complejidad con respecto a la experiencia de la fe y, al mismo tiempo, una tendencia a entrar en el campo de batalla elegido por los adversarios. No es suficiente subrayar la naturaleza reductiva de tal campo: la fe necesita encontrar el modo de hacer valer la propia y legítima vía de argüir. Hay una multitud de libros y artículos en respuesta al nuevo ateísmo; pero quizás invierten excesiva energía en desenmascarar programas como el de Dawkins. Una respuesta más contundente sería acudir y re-pensar la

⁷ M. J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven (CT)-London, Yale University Press, 1987, 283, 363. Un libro suyo más reciente es *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Progress of Modern Atheism*, ivi, 2004.

profundidad de la fe con el fin –como apunta Newman a propósito de su *Gramática del asentimiento*– de proteger a los creyentes del peligro de sentirse atemorizados.

Un segundo punto, que McGrath toca sólo ocasionalmente, merece mayor atención. Como afirma Nicholas Lash, «deberíamos preguntarnos qué hay en el clima actual que permita que una invectiva tan pobremente formulada y tan mal construida, sea aceptada por muchas personas aparentemente bien instruidas»⁸. ¿Será que vivimos, especialmente en el mundo anglófono, en una cultura estrictamente empírica? Cuando queremos pensar en la verdad o la realidad, el criterio que adoptamos es el buen sentido exterior. Pero, como en un cierto momento observó Hegel, «Dios no se ofrece a la observación». Por eso puede surgir un conflicto inadvertido de presunciones entre la dimensión religiosa de nosotros mismos y nuestros intentos de pensar en la realidad de Dios.

De Newman a la «teología negativa»

Tal vez la verdadera batalla cultural se presenta a nivel de la sensi-

⁸ N. LASH, «Where Does The God Delusion Come from?»: *New Blackfriars* 88 (2007) 507.

bilidad o de la imaginación. En uno de sus precedentes libros, Alister McGrath había hablado de la pérdida de fe en la época victoriana y lo atribuía «no a un recurso menor a la razón humana, sino a la insuficiente capacidad para atraer la imaginación de su cultura»⁹. John Henry Newman, por citar un ejemplo ilustre, habría estado de acuerdo con eso, y nos habría invitado a que en todas nuestras discusiones sobre la fe y la incredulidad armonizáramos «la imaginación religiosa» con «la disposición para la fe».

En un pasaje de *La gramática del asentimiento*, Newman se refiere a un ensayo suyo escrito casi treinta años antes, en el que sostenía que si una racionalidad rígida tuviese el monopolio de la verdad, la aventura de vivir correría el riesgo de ser ignorada: «Al corazón se llega, de ordinario, no a través de la razón, sino de la imaginación... Después de todo, el hombre no es un animal que razona, sino un animal que ve, siente, contempla y actúa... La vida apunta a la acción. Si nos obstinamos en querer la prueba de todo, nunca llegaremos a la acción»¹⁰.

⁹ A. McGRATH, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York, Doubleday, 2004, 113.

¹⁰ J. H. NEWMAN, *A Grammar of Assent*, London, Longmans, 1909, 92-95 (traduc-

Newman sostenía que los métodos exteriores para demostrar o rechazar la existencia de Dios eran inadecuados no sólo porque el argumento nos envuelve en algo que va más allá de nuestra lógica habitual, sino también porque el «prejuicio» (en su significado positivo de pre-juicio) que aplicamos al campo religioso es determinante. Por eso Newman insistía tanto sobre la verdad objetiva de la revelación y las condiciones subjetivas que hacen posible o imposible la fe en la vida de la gente. En este sentido, los nuevos ateos caen en una objetividad inhumana. ¿Podrían aceptar esta afirmación de Newman? «El error común y fatal del mundo es constituirse juez de la verdad religiosa sin preparar el corazón para recibirla»¹¹.

Según Newman, nuestras actitudes fundamentales influyen inevitablemente en nuestros procesos intelectuales en todas las esferas excepto en la más pura de las matemáticas. En 1856, cuando era Rector de la Universidad Católica de Dublín, predicó un sermón sobre «las disposiciones para abrazar la fe» recordando que cuando se dan buenas disposiciones, es fá-

ción italiana, *La grammatica dell'assenso*, Milano, Jaca Book, 2005, 74-76).

¹¹ Íd., «Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843».

cil creer, mientras que la falta de tales disposiciones hace difícil llegar a creer. Y concluye su sermón expresando dudas sobre la utilidad de los argumentos habituales a favor de la fe: «Me pregunto con frecuencia si en realidad esos argumentos sirven para hacer a los hombres cristianos o mantenerlos como tales». Más bien sugería que «el argumento mejor [...] está en nuestro interior [...] y es el que nace de la diligente atención que prestamos a las enseñanzas de nuestro corazón, del cotejo de las exigencias de nuestra conciencia y el anuncio del Evangelio»¹².

El nuevo ateísmo no soportaría esta aproximación y probablemente lo rechazaría como demasiado subjetivo o sentimental. Newman respondería que él apela a una longitud de onda más personal, y a una calidad de la razón más alargada que los nuevos ateos también rechazan. Y ciertamente, sin tal longitud de onda la cuestión de Dios se hace imposible.

Otra dimensión presente en el pensamiento cristiano tradicional podría ayudarnos a reflexionar más profundamente sobre el ateísmo contemporáneo. Nos referimos a la llamada «teología negativa», es decir, la escuela teológica

¹² Íd., *Sermoni Cattolici*, Milano, Jaca Book, 1984, 235e 243s.

que insiste sobre la inadecuación de nuestro lenguaje para expresar la trascendencia y que tiene como consecuencia el subrayar el silencio ante el misterio y la sublimidad de Dios. Con un juego de palabras la teología negativa afirma que la Biblia «revela», pero al mismo tiempo «vela» la naturaleza de Dios. Por eso la fe implica un conocer y un no-conocer, como sostiene Dionisio el Areopagita en el siglo V, y toda esta tradición nos invita, con un gesto libertador, a superar cualquier ingenuo racionalismo.

Es interesante recordar que el joven Joseph Ratzinger, en un comentario positivo acerca del modo que tuvo el Vaticano II de confrontar el ateísmo (núms. 19-21 de *Gaudium et Spes*) expresaba su desencanto por el olvido de la «teología negativa» en ese contexto. A su parecer, la teología puede ser a veces excesivamente asertiva, mientras que la larga tradición de la teología negativa conlleva cierta humildad de pensamiento y puede ayudarnos a reconocer que el ateísmo está en disposición de provocar una saludable purificación de la fe¹³.

¹³ Cfr. J. RATZINGER, «The Dignity of the Human Person», en *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. H. VORGRIMLER, vol. 5, London, Burns & Oates, 1967-1969, 155.

También vale la pena añadir que, más recientemente, Benedicto XVI ha propuesto el llamado «atrio de los gentiles»: un espacio para el diálogo entre creyentes y no-creyentes. Aunque los «ateos militantes» no aceptaron la invitación, el Papa apuntaba a «un mundo de creciente agnosticismo que describe de este modo: [...] personas a las que no se les ha dado el don de poder creer y que, sin embargo, buscan la verdad; están a la búsqueda de Dios». Son personas que no afirman categóricamente «no existe Dios». Sufren por razón de su ausencia y buscan lo verdadero y lo bueno: interiormente están en el camino hacia Él. Son «peregrinos de la verdad, peregrinos de la paz». Preguntan a una y otra parte. Despojan a los ateos combativos de su falsa certeza con la que pretenden saber que Dios no existe, y les invitan a dejar sus polémicas y convertirse en buscadores que no pierden la esperanza de encontrar que la verdad existe y que podemos, y debemos, vivir en función de ella. Pero también se dirigen a los adeptos de las religiones para que no consideren a Dios como propiedad exclusiva y por eso se sientan autorizados a usar la violencia en la confrontación con los otros. Estas personas buscan la verdad, buscan al verdadero Dios cuya imagen por ra-

zón del modo que no raramente practican, permanece con frecuencia oculta»¹⁴.

Es una lástima que los nuevos ateos parezcan incapaces de apreciar tal actitud. Y es igualmente triste que muchos de sus lectores y secuaces sepan poco o nada de esta apertura de la Iglesia en presencia de los no-creyentes. Como ha escrito recientemente el rabino Jonathan Sacks, «el ateísmo merece más atención por parte de los nuevos ateos cuya metodología

consiste en criticar la religión sin comprenderla»¹⁵. Quizás, en fin de cuentas, un auténtico diálogo entre fe e incredulidad necesite una apertura recíproca y un respeto mutuo que se echa de menos en muchos fogosos debates. Eso llevaría consigo reconocer la fragilidad humana descrita por Pascal en un célebre pensamiento: «Hay luz suficiente para aquellos que desean ver, y hay también suficiente oscuridad para los que tienen una disposición contraria»¹⁶. ■

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Intervento alla Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo: «Pellegrini della verità, Pellegrini della pace»*, Assisi, 27 ottobre 2011.

¹⁵ J. SACKS, *The Great Partnership: God, Science and the Search for Meaning*, London, Holder & Stoughton, 2011, 11.

¹⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, 430, Roma, Paoline, 1992, 267.