

Informaciones

Acontecimientos

VI Simposio Internacional de pensamiento iberoamericano «El Barroco Iberoamericano y la Modernidad»

Durante los días 12-14 del mes de septiembre de 2012 ha tenido lugar en la Universidad Pontificia de Salamanca la celebración del VI Simposio Iberoamericano del IPI (Instituto de Pensamiento Iberoamericano). Tema del Simposio: «El Barroco Iberoamericano y la Modernidad».

El Director del IPI, profesor Ildefonso Murillo, expuso en la inauguración del Simposio el objetivo y las líneas maestras del mismo: «Investigar la relación entre el barroco iberoamericano y la modernidad desde la política, el arte, la teología, la filosofía y el derecho». En las historias de la ciencia y de la filosofía, añadió el profesor Murillo, la palabra «modernidad» se aplica al pensamiento no escolástico que va desde el siglo XVI al siglo XIX. Para nosotros este uso de la palabra «modernidad» no hace justicia a las aportaciones que desde España e Iberoamérica hicieron los pensadores escolásticos a la ciencia y a la filosofía modernas.

El pensamiento iberoamericano tiene la singularidad de ser un pensamiento «católico». En contra de lo que algunos puedan pensar a este respecto, «el catolicismo no está en contra de la razón ni de la libertad». Estos dos conceptos, que atraviesan toda la modernidad, y que son considerados típicos de la Ilustración, están presentes, a veces bajo distintos nombres, en el pensamiento patrístico (san Agustín) y en el pensamiento medieval (san Anselmo, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Ockham). Igualmente, en la escolástica española de los siglos XVI y XVII (Bañez, Molina, Suárez), los conceptos de razón y de libertad irrumpen con gran intensidad, pero sin perder nunca la conciencia de la finitud de la razón ni los límites de la libertad humana. «Lo conocido o cognoscible

por la razón no equivale a la verdad ni al bien absolutos. Admitían una infinita distancia entre Dios y el hombre».

Las ponencias expuestas a la consideración de los asistentes fueron diecisiete, divididas en dos bloques: 1º «Modernidad del Barroco Iberoamericano». 2º «El Barroco Iberoamericano y la Modernidad europea». En la primera intervención, el profesor Cirilo Flórez (U. de Salamanca) mostró la presencia de la monarquía en la Universidad de Salamanca a través de los distintos tipos de elogios que se han conservado en la fachada, en los retratos reales, en los funerales de la reina Margarita de Austria y, sobre todo, en la biblioteca barroca de la Universidad. Los profesores Mario Santiago de Carvalho (U. de Oporto) y Eduardo Javier Alonso Romo (U. de Salamanca) se centraron respectivamente en la Modernidad del Barroco portugués y en el Manierismo literario portugués. Por su parte, el profesor Ramón Kuri Camacho (U. de Veracruz-México) se centró en el siglo XVI americano. «El encuentro de los dos mundos inaugura, por iniciativa de los americanos, formados en el seno de la Compañía de Jesús, una empresa histórica mestiza: la de rehacer y reconstruir (que no prolongar) en la Nueva España la civilización europea. Fue un proyecto inédito para guiar a una sociedad moderna diferente de la modernidad de la pura acumulación del capital en una vía que no fuera la barbarie».

Por la tarde, la profesora Idoia Zorroza (U. de Navarra) centró su intervención en un tema jurídico: «Del «Dar a cada uno lo suyo» al derecho a la propiedad. Aportaciones barrocas». Por su parte, el profesor Diego Márquez Castro (U. Católica Andrés Bello - Venezuela) expuso la implantación de «Los estudios de Filosofía en la Universidad de Caracas», desde la creación de las primeras cátedras de Filosofía que tuvieron lugar en el Seminario de Santa Rosa de Lima, así como en conventos de Órdenes religiosas que abrieron sus aulas en la capital de la Provincia de Venezuela y en otras ciudades de la misma. Por su parte, el profesor José Ramos Domingo (U. de Salamanca) deleitó a los asistentes con la reproducción de algunas piezas musicales de procedencia americana de la época barroca, y que son tan modernas o más que las se componían en España en aquella época.

Al día siguiente, por la mañana, el profesor Fermín Labarga García (U. de Navarra) expuso su ponencia sobre «La Santa Escuela de Cristo como ámbito de una religiosidad íntima y personal, moderna». Esta asociación, formada por clérigos y seglares, es poco conocida, debido en gran parte a que tenían prohibida la celebración de ceremonias externas. La finalidad de la Santa Escuela de Cristo se reduce a ayudar a sus afiliados a alcanzar la perfección, según el propio estado.

Éstos se reunían una vez por semana. Buscaban una religiosidad cristiana y personal, aunque abierta también a lo comunitario. En España se expandió rápidamente esta Institución a partir de la primera fundación canónica (Toledo, 1653). De España saltó a América (Lima, 1660), y poco después aparece en México y en Guatemala.

El profesor Rogelio García Mateo (U. Gregoriana-Roma) ofreció un sugestivo y profundo análisis de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Título de la ponencia: «La subjetividad, lo teatral y lo pictórico en los ejercicios ignacianos». Los Ejercicios, dijo, no son un libro de oración ni un tratado de teología, sino un método de vida espiritual. Partiendo del análisis que hizo de los Ejercicios el conocido lingüista y estructuralista R. Barthes, según el cual los Ejercicios no constituyen un texto sino cuatro textos, el profesor Rogelio García expuso los tres niveles que, a su juicio, contienen los Ejercicios ignacianos: el subjetivo, el teatral y el pictórico. Estos tres niveles fueron empleados profusamente en la formación de los alumnos que cursaban sus estudios en los colegios de la Compañía de Jesús.

El profesor Fernando de la Flor (U. de Salamanca) mostró la existencia de dos interpretaciones del barroco iberoamericano: la tradicional, predominante durante los años 1950-1970, y la posmoderna, que va de Lezama Lima a Severo Sarduy. Por último, el profesor Luis Flores Hernández (U. Católica de Santiago-Chile), centró su ponencia en «Baltasar Gracián y la razón barroca». La razón barroca en Baltasar Gracián, dijo, se caracteriza por su ordenación a la vida buena, al buen vivir, que se rige por las virtudes y que excluye la pasión y la necesidad. Sin la razón la vida es desconocimiento de medios y de fines; es una monstruosidad. La voz barroca de Gracián, concluyó el profesor Luis Flores, es desengañadora, iluminadora y correctora. Se asienta más en el juicio que en la noticia. Su núcleo es la gran y prudentísima sindéresis.

El profesor Ildelfonso Murillo (U. de Salamanca) inició el segundo bloque de ponencias, dedicadas al «Barroco Iberoamericano y la Modernidad Europea». Tema de su ponencia: «La Metafísica de Suárez y la metafísica moderna». No son pocos, dijo el profesor Murillo, los que reconocen a Francisco Suárez el carácter de fundador de la filosofía moderna, aunque no todos estén de acuerdo sobre el modo preciso en que se le puede atribuir ese carácter. A continuación esbozó las coincidencias y las divergencias --o diferencias-- en temas, enfoques y metodología, así como la influencia de la primera sobre la segunda. Concluyó aludiendo al puesto que ocupa la metafísica de Suárez en el horizonte dentro del cual se despliega la metafísica moderna de Descartes, Espinosa, Leibniz, Kant y Hegel.

La profesora Juana Sánchez-Gey Venegas (U. Autónoma de Madrid) expuso la «Dimensión moderna de la obra de Calderón y Miguel de Molinos». La antropología de Calderón se sustenta en temas fundamentales de la condición humana: la libertad, la razón ética y la conciencia, temas que denotan una clara modernidad. Respecto a la influencia de Molinos en María Zambrano, la profesora Juan Sánchez-Gey la calificó de radical. A su juicio, Molinos influyó en la pensadora malagueña en temas como la libertad y la voluntad. Las dos últimas exposiciones de la tarde giraron en torno al derecho. El doctor Eutimio Sastre (Instituto Jurídico Claretiano de Roma) disertó sobre: «La secularización del derecho. La antinomia jurídica entre el barroco iberoamericano y el moderno». El profesor Leopoldo Prieto (U. Eclesiástica San Dámaso, Madrid) expuso «La modernidad del concepto de ley en Suárez y su posible recepción en Locke». Pocos aspectos como esta temática reflejan tan claramente el influjo de un pensador español allende nuestras fronteras en los albores de la modernidad. El nacimiento del concepto moderno de ley hay que situarlo en el tiempo de la expansión triunfante del nominalismo que desde Ockham y sus discípulos se transmite a Suárez y llega hasta John Locke, entre otros.

En la mañana del tercer día expusieron sus ponencias los profesores Jorge Ayala (U. de Zaragoza) y José Ángel García Cuadrado (U. de Navarra). El primero retomó el tema de Baltasar Gracián, centrandó la ponencia en la «Modernidad Filosófica» del pensador aragonés. Hasta final del siglo XIX y principio del XX, comentó Jorge Ayala, Gracián era conocido únicamente como un brillante escritor político-moral, pero no como filósofo. Fue a raíz de la celebración del tercer centenario de su muerte (1958) cuando comienza a ser valorado como filósofo. Algunas lecturas filosóficas que se han hecho de Gracián son claramente abusivas. Este afán modernizador y posmodernizador se basa en lecturas parciales, sacadas de su contexto histórico. El profesor Ayala explicó en qué sentido Gracián puede ser llamado filósofo moderno. La filosofía de Gracián tiene por objeto la vida humana, mejor, el vivir. Ahora bien, la razón racionalista no puede dar cuenta de la complejidad y del dinamismo de la vida humana. Por eso acude Gracián a la razón ingeniosa, la cual ofrece coincidencias con el razón vital orteguiana.

El profesor García Cuadrado expuso «La Modernidad del Barroco Dominicano: el proyecto internacionalista de Domingo Báñez». La línea divisoria entre la primera Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto) y la segunda (Domingo Báñez) es la respuesta católica a la Reforma.

La segunda Escuela se caracteriza por el alejamiento de los problemas prácticos en favor de la especulación metafísica abstracta. El profesor José Ángel García Cuadrado señaló algunos aspectos modernos de Báñez: no es partidario de un gobierno universal, como quería Vitoria; aboga por el arbitraje internacional, por el principio de legalidad; está a favor de la intervención humanitaria; antepone la conciencia individual frente al poder del Estado.

La última sesión del Simposio estuvo dedicada a la «Cultura barroca, identidad nacional y modernidad iberoamericana». Corrió a cargo del profesor Ambrosio Velasco Gómez (UNAM-México). Destacó la presencia de lo católico como elemento distintivo de los países americanos frente a la hegemonía del capitalismo en los países del mundo anglosajón y germánico (Max Weber). Esta diferencia no significa «retraso civilizatorio», sino un desarrollo cultural distinto, que Bolívar Echeverría ha calificado de «Modernidad Barroca», la cual se caracteriza por un amplio y profundo sincretismo o mezcla de culturas. Este *ethos* barroco, especialmente multiculturalista, constituye la matriz cultural profunda de los pueblos y naciones latinoamericanos, que además de ser la base de sus identidades es un recurso para resistir los procesos de homogeneización y dominación capitalista.

El punto final del VI Simposio de Pensamiento Iberoamericano lo puso el Director del IPI y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia, profesor Ildefonso Murillo. Recordó que la celebración de este Simposio de Salamanca posee un especial significado, puesto que en los siglos XVI y XVII, época en que surge y se desarrolla la cultura barroca, la Universidad de Salamanca fue cantera de profesores y modelo de las Universidades iberoamericanas.

Las últimas palabras del profesor Murillo tuvieron cierto sabor a despedida, debido a la proximidad de su jubilación como profesor universitario. Las transcribimos literalmente porque son unas palabras cargadas de emoción, y porque expresan la razón de ser de su intensa dedicación al Instituto de Pensamiento Iberoamericano. «Unidos en la patria grande que es nuestra cultura, nuestro idioma, nuestra historia compartida, podemos avanzar hacia la construcción de una gran comunidad iberoamericana».

Jorge Manuel Ayala Martínez
Universidad de Zaragoza

Congreso Internacional
III Centenario de Jean-Jacques Rousseau (1712-2012)
(Murcia, 17, 18 y 19 de octubre de 2012)

Jean-Jacques Rousseau nació el 28 de junio de 1712 en Ginebra. En 1762, a los cincuenta años de edad, publicó dos de sus obras más influyentes: *Emilio o De la Educación* y *El contrato social*. Durante los días 17, 18 y 19 de octubre de 2012, coincidiendo con el tercer centenario de su nacimiento y los 250 años de esas dos obras, se ha celebrado en Murcia el *Congreso Internacional III Centenario de Jean-Jacques Rousseau (1712-2012)*, organizado por la Universidad de Murcia (Facultades de Filosofía, Derecho, Letras y Educación) y la Universidad de Almería (Facultad de Humanidades). Los coordinadores han sido dos profesores de la Universidad de Murcia Antonio Campillo Meseguer, Catedrático de Filosofía, Decano de la Facultad de Filosofía y presidente de la Conferencia Española de Decanatos de Filosofía, y José López Hernández, Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho.

Este ha sido el único Congreso Internacional que se ha celebrado en España con motivo del tercer centenario del nacimiento de Rousseau. En él han intervenido algunos de los mayores especialistas del mundo en el pensamiento de la Ilustración, y especialmente en la obra polifacética de Jean-Jacques Rousseau. Como es bien sabido, el ilustre «ciudadano de Ginebra» fue músico, filósofo, teórico de la política y de las ciencias humanas, brillante escritor, botánico y colaborador de la gran *Encyclopédie* dirigida por D'Alembert y Diderot. Durante los últimos 250 años, su obra ha tenido una enorme influencia en los más diversos países de Europa y América, y en los más diversos campos del pensamiento, la política, el arte y la literatura. Por eso, no es de extrañar que el tema elegido para el Congreso Internacional celebrado en Murcia haya sido «El legado de Rousseau en el siglo XXI». Y tampoco es de extrañar que en él hayan intervenido historiadores, filólogos, filósofos, juristas, politólogos, sociólogos y músicos. De hecho, el Congreso estaba dividido en cuatro secciones temáticas: 1) Conciencia y confesión en Rousseau: individuo, subjetividad, naturaleza humana, educación; 2) Rousseau ciudadano de Ginebra: sociedad, pueblo, Estado, soberanía; 3) Rousseau creador: imaginación, ensoñación, literatura, música; y 4) La recepción de Rousseau en España e Iberoamérica.

Las tres conferencias plenarios estuvieron a cargo de tres eminentes especialistas: Jonathan Israel (Institute for Advanced Study, Princeton)

dio una magnífica conferencia inaugural titulada «Rousseau, el deísmo y la providencia divina», en la que analizó la compleja posición intelectual de Rousseau, a medio camino entre la Ilustración «radical», la «moderada» y la «anti-Ilustración»; Tanguy L'Aminot (Université Paris IV-Sorbonne y Équipe Rousseau, CNRS, París) expuso con mucho rigor la «Recepción de Rousseau en los últimos años: evolución de la investigación»; e Yves Vargas (Groupe d'Études du Materialisme Rationnel y Équipe Rousseau) clausuró el Congreso con la brillante conferencia «Rousseau y Mandeville: la economía ideológica», en la que contrapuso de forma muy convincente al «primer filósofo del capitalismo» (Mandeville) y a uno de sus primeros críticos (Rousseau).

El Congreso contó también con ocho ponentes invitados: María José Villaverde (U. Complutense), Alicia Villar (U. Pontificia Comillas), Catherine Labro (Équipe Rousseau del CNRS), Catriona Seth (U. de Nancy), Francisco Jarauta (U. de Murcia), Juan Ibeas (U. del País Vasco), Lydia Vázquez (U. del País Vasco) y Sergio Sevilla (U. de Valencia). Además, hubo trece mesas con más de cuarenta comunicaciones, presentadas por especialistas de diversos países de Europa y América: España, Portugal, Francia, Suiza, Italia, Rusia, México, Colombia, Venezuela, Brasil, Argentina, Guatemala y Estados Unidos. A los conferenciantes, ponentes y comunicantes mencionados, hay que añadir los numerosos asistentes que participaron en los debates. En total hubo 105 inscritos en el Congreso.

Y por si todo lo anterior no fuera suficiente, en el marco del Congreso se celebró también el concierto *Las músicas de Rousseau* («Les consolations des misères de ma vie» y fragmentos de la ópera «Le devin du village»), en la ovalada iglesia barroca de San Juan de Dios, de Murcia. La entrada era libre y asistieron más de ciento cincuenta personas. El concierto estuvo a cargo de seis jóvenes músicos (maestros en otros tantos instrumentos: clave, flauta, guitarra, violín, viola y violoncelo) y dos experimentados cantantes: la soprano Gloria Sánchez y el tenor Martín Armas.

Todos los participantes elogiaron la excelente organización del Congreso, se congratularon ante la cantidad, calidad y diversidad de los textos presentados y de los debates mantenidos durante tres días, y se sorprendieron al escuchar la sencilla y melodiosa música de Rousseau. En el acto de clausura, los organizadores anunciaron su intención de editar todos los textos presentados, la grabación del concierto e incluso las partituras. Además, anunciaron la creación de una red iberoamericana de investigadores en la obra de Jean-Jacques Rousseau, coordinada por Aina López Yáñez (U. Complutense de Madrid).

En resumen, este *Congreso Internacional III Centenario de Jean-Jacques Rousseau (1712-2012)* ha sido un acontecimiento intelectual memorable y es de esperar que la publicación de las actas y del concierto, así como la constitución de la red iberoamericana de investigadores rousseaunianos, dejen buena constancia de ello.

Para una información más completa, puede consultarse la web oficial del Congreso: http://eventos.um.es/event_detail/317/detail/congreso-internacional-iii-centenario-de-jean-jacques-rousseau-1712-2012.html.

José López Hernández

En la muerte de Quintín Racionero Carmona

Quintín Racionero Carmona ha muerto en Madrid el día 18 de octubre de 2012. Nos ha dejado, tras una relativamente larga enfermedad, uno de los más representativos investigadores de la obra de Leibniz en España en las últimas décadas.

Desde el punto de vista profesional, Quintín Racionero tuvo una formación especializada tanto en filosofía como en filología clásica griega. Esta doble formación estuvo siempre presente en su obra, aunque no limitó su horizonte intelectual a una determinada temática. Su actividad profesional tuvo al menos dos aspectos: el lado investigador y de publicaciones y el lado docente.

En cuanto docente, fue en primer lugar Profesor de Enseñanza Secundaria y posteriormente fue profesor en la Universidad Complutense de Madrid y finalmente Catedrático en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), también en Madrid. Además impartió infinidad de conferencias no sólo en diversas universidades españolas, sino también extranjeras, tanto de Europa como de América Latina.

Su faceta de investigador puede sintetizarse en tres ámbitos principales: la filosofía griega, el origen de la Modernidad y la Ilustración, y el diagnóstico de la actualidad. En el ámbito de la filosofía griega cabe destacar su traducción de la *Retórica* de Aristóteles para la Editorial Gredos. En torno a ello ha publicado multitud de artículos sobre diversos autores, desde el propio Aristóteles y Platón hasta Pirrón o Hipócrates.

En el horizonte de la Modernidad, centró su interés en el pensamiento de Leibniz. Aunque publicó artículos sobre Kant o Locke, su aportación al estudio, interpretación y desarrollo de los estudios

leibnizianos es esencial. Los artículos de los años 80 sobre «La cuestión leibniziana», «La filosofía del joven Leibniz. La génesis de los conceptos y la función de la lógica», o «Ciencia e historia en Leibniz» son ya clásicos en el ámbito cultural español e hispanoamericano. Posteriormente ha publicado multitud de trabajos sobre el pensamiento leibniziano, muchos de ellos fruto de sus aportaciones a Congresos, particularmente a los Congresos Internacionales Leibniz de la «Leibniz Gesellschaft» en Hannover. Quintín Racionero se interesó tanto por aspectos teóricos como prácticos de la filosofía de Leibniz. En el primer aspecto son relevantes sus publicaciones sobre «A objectividade da verdade em Leibniz», «La crítica del subjetivismo y la fundamentación de la objetividad en Leibniz» o «Análisis y expresión (materiales para una ontología categorial según Leibniz)». En el aspecto práctico cabe destacar entre otras muchas, publicaciones sobre filosofía del derecho («Los derechos de Adán. Crítica del iusnaturalismo y concepción moral de la racionalidad según Leibniz», «Adam's Rights: Leibniz's Critique of Natural Rights and the Notion of Jurisprudence») y filosofía política («Leibniz e la teoria dello Stato», «Theoretische und politische Vernunft bei Leibniz», «Politische Aufklärung und Staatstheorie bei Leibniz», «Wirklichkeit und Möglichkeit Europas. Aufgaben für das Studium der Geschichte und Idee Europas», «Dioses, pueblos, individuos: propuestas para una política de paz»).

En relación con la obra de Leibniz, Quintín Racionero tuvo la iniciativa de fundar la «Sociedad Leibniz de España» en el año 1989. Este hecho tuvo un impacto importante en el panorama intelectual español e iberoamericano. El Congreso convocado, junto con Concha Roldán, en el año 1989 y la publicación conjunta de las Actas correspondientes marcó el renacer de una nueva etapa en los estudios sobre Leibniz en España. A partir de ahí, la refundada «Sociedad española Leibniz» ha ido organizando congresos, reuniones y publicaciones que han llevado hasta la actual edición de «Obras filosóficas y científicas» de Leibniz, en 20 volúmenes, que está en proceso de realización y publicación. Sin la iniciativa fundadora de Quintín Racionero, probablemente esta edición de Obras de Leibniz en español nunca se hubiera puesto en marcha.

El tercer aspecto al que Quintín Racionero dedicó su esfuerzo intelectual fue el del diagnóstico filosófico de la actualidad. Nunca tuvo un interés exclusivamente histórico por la reflexión filosófica, sino que aplicando la máxima de que «la filosofía es pensar el presente», siempre aprovechó su formación histórico-filosófica para

reflexionar sobre lo que hoy nos está ocurriendo desde el punto de vista político, moral, social y cultural.

En este ámbito, centró su interés en el fenómeno de la posmodernidad y su verdadero alcance de cara al futuro de la sociedad mundial. Cabe destacar publicaciones como «Heidegger urbanizado. Bases para una crítica de la hermenéutica», «Postmodernidad e historia. Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria», «No después sino distinto. Notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna», «¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica postmoderna?», «Europa zwischen Geschichtsphilosophie und Nihilismus», «La filosofía en el fin de siglo. Materiales para un análisis del pensamiento del s. XX». Hay que resaltar en este aspecto la valentía y claridad con que Quintín Racionero afrontó, en publicaciones, entrevistas y conferencias, las situaciones concretas y tomó posición al respecto. Nunca tuvo el menor temor a pronunciarse sobre situaciones candentes y comprometidas, aplicando siempre la profundidad analítica y el rigor propios de un filósofo.

Finalmente, el aspecto personal de Quintín Racionero. Para sus alumnos siempre fue accesible y con capacidad de acercarse hasta sus inquietudes y problemas concretos e interesarse por ellos, estando siempre dispuesto a tomar nuevas iniciativas para el tratamiento y discusión filosófica de cuantas cuestiones podían ser de interés. Quienes tuvimos la oportunidad de conocerlo como compañero pudimos disfrutar de un hombre amable, cercano, sencillo y accesible. En el aspecto personal-profesional era un hombre crítico con las concepciones habituales, con propuestas innovadoras y con una cultura filosófica fuera de lo común. Dominaba con una memoria impresionante buena parte de la historia de la filosofía. Personalmente siempre fue muy libre y nunca actuaba en función del poder ni en seguimiento de los poderosos. Su dedicación profesional-filosófica siempre fue un centro esencial en su vida y nunca desistió de su esfuerzo por haber creído que había llegado al final de su tarea. Murió en plena actividad y producción filosófica. En el mundo leibniziano nacional e internacional quedará un hueco para siempre.

Juan Antonio Nicolás
Universidad de Granada

Dios y el nuevo ateísmo. A propósito de un libro de John F. Haught¹

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 decimonónica, han surgido propuestas de gran éxito editorial² 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

¹ HAUGHT, JONH F.: *Dios y el nuevo ateísmo*. Sal Terrae, Santander, 2012. 168 pp.

² DAWKINS, R.: *The God Delusion*. Houghton Mifflin, Nueva York, 2006; HARRIS, S.: *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*. WW Norton & Co., Nueva York, 2004; HITCHENS, C.: *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*. Hachette Book Group, Nueva York, 2007; DENNET, D.: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Vilking, Nueva York, 2006.

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.

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. Mas, 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—. Sí exponremos —considero esta propuesta más interesante— 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 divulgación³—, 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.

³ 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/NY 2006, advirtiéndonos que no puede repetir con la misma extensión, en este breve tratado, las argumentaciones que en aquel se desarrollan.

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 romperá 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 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», que 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 superen 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 para el «nuevo ateísmo» 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, y 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 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?

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, parece que 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 fundamentalistas⁴– es idolatría: pensar a Dios solamente 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 Transcendente 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

⁴ La actitud ante la revelación fáctica, el libro sagrado, del «nuevo ateísmo» y de los movimientos fundamentalistas es la misma: encontrar en ella explicaciones científicas sobre el mundo. Evidentemente la conclusión que se deriva de, insistimos, la misma actitud es radicalmente opuesta: mientras el fundamentalista considera el libro sagrado como fuente fiable de afirmaciones científicas sobre el mundo; el «nuevo ateísmo» lo considera como fuente engañosa.