

## ¿DE QUÉ SE TRATA CUANDO SE TRATA DE RELIGIÓN?

WHAT IS IT ALL ABOUT WHEN IT COMES TO RELIGION?

Sixto J. Castro

Universidad de Valladolid

*Resumen: El movimiento de secularización y la apropiación de la idea de razón por un cierto modo específico y sectorial de ejercer la razón, entre muchos otros elementos, han configurado un nuevo panorama en el que hay ciertas cuestiones que parece que carecen de legitimidad epistémica o que, simplemente, si llegan a plantearse lo harán probablemente de manera errónea. En este texto se presenta la religión como una realidad que se sustrae a las reducciones y eliminaciones que opera el paradigma epistémico dominante, con ayuda de diversos literatos que, además de los filósofos, han pensado la cuestión y la han plasmado en sus novelas, y se defiende el componente racional, cognitivo y de verdad presente en las afirmaciones religiosas.*

*Palabras clave: religión, cientifismo, argumentos para la existencia de Dios, religión en literatura, racionalidad.*

*Abstract: The secularization movement and the appropriation of the idea of reason by a certain specific and sectorial way of exercising reason, among many other elements, have configured a new panorama in which there are certain questions that seem to lack epistemic legitimacy or that, if they are even raised, they will probably be raised in the wrong way. In this text, religion is presented as a reality that is subtracted from the reductions and eliminations operated by the dominant epistemic paradigm, with the help of various literary figures who, in addition to philosophers, have thought about the question and have expressed it in their novels. As a conclusion, the rational, cognitive and truth component present in religious affirmations is supported.*

*Keywords: religion, scientism, arguments for the existence of God, religion in literature, rationality.*

## 1. INTRODUCCIÓN

En su *Confesión*, Tolstoi señala lo siguiente:

Tal como lo presentan los doctos y los sabios, el conocimiento racional niega el sentido de la vida, pero las grandes masas de las gentes reconocen tal sentido gracias a un conocimiento irracional. Y este conocimiento irracional es la fe, la única cosa que yo no podía aceptar. Esta implica a Dios, que es a la vez uno y trino, la creación en seis días, los demonios, los ángeles y todo lo demás que no podía aceptar sin dejar de estar en mis cabales<sup>1</sup>.

Y continúa diciendo:

De acuerdo con la fe, para comprender el sentido de la vida tendría que apartarme de la razón (...). Me encontré con una contradicción para la que sólo había dos salidas: o bien lo que yo había denominado razón no era tan racional como había pensado, o bien lo que yo tomaba por irracional no era tan irracional como creía<sup>2</sup> (...). Finalmente, empecé a darme cuenta de que la sabiduría más profunda del hombre estaba arraigada en las respuestas dadas por la fe y que no tenía derecho a negarlas fundándome en la razón; sobre todo, me di cuenta de que estas respuestas son las únicas que pueden responder a la cuestión de la vida<sup>3</sup>.

El descubrimiento de la sabiduría de la fe, la toma de conciencia del conocimiento profundo que subyace en las concepciones y las prácticas religiosas, y la apertura al modo particular de configurar el acceso a lo real que encarna la visión religiosa de la vida, que tiene una importancia radical en la vida de millones de personas, llevaron al gran novelista ruso a cambiar completamente su perspectiva vital. Sin embargo, la idea de que el espacio religioso es *también* un espacio cognitivo (*non solum, sed etiam*) no es un hallazgo moderno tolstoiano, acontecido tras el rechazo generalizado de las posibilidades epistémicas de la fe en particular y de lo religioso en general que con ahínco cultivó el pensamiento ilustrado<sup>4</sup>, sino que esa convicción viene de lejos y alcanza una de sus cimas en el pensamiento de Tomás de Aquino, pero ha quedado un tanto olvidada por el

<sup>1</sup> Leo Tolstoy, *Confession*, New York-London, W. W. Norton, 1983, p. 57.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>4</sup> Aunque también en esta caracterización general hay muchas excepciones, como la de Thomas Reid, quien es un gran defensor del componente racional de todo el espacio religioso, ya que, como afirma, “no fue el propósito de la Revelación suplantar nuestras facultades naturales, sino ayudarnos a usarlas”. Thomas Reid, *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 240.

asalto de los últimos siglos al modelo mismo de racionalidad o de razón<sup>5</sup>. Esta suerte de revolución relativa a lo admisible desde el punto de vista epistémico parece dejar fuera la posibilidad de hablar de una “racionalidad de la fe”.

La idea tomista de que fe y razón no están separadas, sino que son dos modos de acceso a la realidad que no solo pueden enriquecerse, sino que de hecho están imbricados (no se da una sin un modo de la otra) ha dejado, efectivamente, de hacerse visible en el espacio de las epistemes aceptadas, pero, en la práctica, sigue subyaciendo a cualquier modelo de conocimiento aprobado, en el que siempre se encuentra una dogmática o axiomática que se acepta sin más, o una serie de creencias más o menos tácitas que presiden el desarrollo de esa forma específica de explicación de lo real<sup>6</sup>. Así, por ejemplo, la idea de que las matemáticas codifican la inteligibilidad del universo físico, o la uniformidad de las leyes de la naturaleza son tesis aceptadas como elementos no discutibles del paradigma científico estándar. Este último ejemplo recurre de modo constante en los estudios sobre el tema, que suelen volver una y otra vez sobre el hecho de que, tras esa consideración de las leyes naturales, se descubre la secularización de una metafísica religiosa, que permite fundamentar la idea de leyes universales que no admiten excepción<sup>7</sup>.

Las cuestiones ontológicas, aquellas preguntas originarias y profundas que habitualmente apartamos de un manotazo<sup>8</sup>, en no pocas ocasiones se resuelven con argumentos fideístas. En más ocasiones de las aceptadas, muchos de nuestros “indiscutibles epistemológicos” gravitan también sobre una suerte de fe. Tal es el caso, por ejemplo, de la creencia-guía de que el objetivo (único o principal) de la ciencia es la búsqueda de la verdad (o sus *Ersätze*, como la certeza científica), o de la suposición necesaria de que la mente humana refleja un

<sup>5</sup> Cf. Eladio CHÁVARRI, “El cerco de la razón desarrollista”, en *Estudios Filosóficos* 39, n. 112 (1990) 471-520.

<sup>6</sup> Esto lo vio perfectamente Thomas Reid ya en el siglo XVIII. Para él, es necesario reconocer que los primeros principios de las ciencias los dictan nuestras facultades naturales, sin que podamos tener otra prueba de su verdad. “Y las facultades que dictan los que son los primeros principios en las diferentes ciencias son muy diferentes entre sí” (Thomas REID, *op. cit.*, p. 202). Creemos que esas facultades no son falaces, pero no lo podemos probar, a no ser por recurso a otras facultades superiores que las juzguen. Pero eso no es posible. Reid señala que una cosa son las deducciones del razonamiento, que siguen reglas de razonamiento y, en virtud de estas, pueden considerarse correctas o no, y otra distinta son los primeros principios, que no son de la misma hechura y requieren una prueba diferente cuando son puestos en duda. De ahí que afirme: “Cuando no se hace esta distinción, los hombres tienden a exigir una prueba para cada cosa que se les ocurre negar; y cuando intentamos probar mediante un argumento directo lo que en realidad es evidente de suyo, el razonamiento será siempre inconcluso; pues, o bien dará por supuesta la cosa que queríamos probar u otra cosa no más evidente; y así, en lugar de dar fuerza a la conclusión, tentará a que duden de ella a muchos que jamás dudaron antes” (*Ibid.*, p. 228).

<sup>7</sup> Cf. Vittorio HÖSLE, *God as Reason*, Notre Dame, In, University of Notre Dame Press, 2013, pp. 33-35.

<sup>8</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956, pp. 37-38.

cosmos racional, a saber, que, de algún modo, la ciencia refleja el mundo tal y como es, es decir, que las categorías con las que nos acercamos a la realidad son en cierta manera isomorfas con ella, lo cual supone asumir una creencia que no se puede mostrar. Este es un supuesto básico del kantismo, del que somos herederos. Pero Kant nunca demostró ni pudo demostrar que hubiera un vínculo evidente entre la construcción trascendental de los “objetos posibles” de la experiencia subjetiva y el rango objetivo confirmado de cualquier experiencia real del mundo<sup>9</sup>.

Ciertamente, a lo largo de la historia, muchos pensadores han sostenido que fe y razón debían recorrer senderos separados para no contaminarse. Los fideísmos cristianos han sospechado de los silogismos; los racionalismos humanistas han huido de cualquier contaminación con lo que sonase a creencia no *sometible a una determinada forma de razón*. Pero esta disputa, entendida como una moción a la totalidad de toda relación, no ha sido la corriente dominante<sup>10</sup>. Los racionalismos más estrictos han pivotado siempre sobre una clase de creencia, por muy secular que se presentase. Los fideísmos han elaborado de modo racional su creencia y su sospecha hacia las elaboraciones escolásticas de los salamanqueros. Hasta el absurdo ha tenido que ser razonado. El ejemplo más evidente de relación equilibrada es, quizá, como se ha señalado, el de Tomás de Aquino, quien desarrolla su ataque contra la doble verdad de los averroístas precisamente para no renunciar al espacio de razón que le compete a la fe<sup>11</sup>.

No parece sensato, entonces, pensar que el espacio de la fe es, sin más, irracional, ni, como se ha hecho en los últimos siglos –principalmente por influjo de Schleiermacher y otros autores temerosos de las corrientes intelectuales que iban constituyendo el sistema de saber aceptable–, reducir el ámbito de la fe al espacio del sentimiento. Es evidente que la religión es ante todo una forma de vida, pero es una forma racional de vida que pretende una relación con la verdad. Salvo en posturas muy extremas, habitualmente se defiende que hay razón en el espacio religioso. Y eso implica que hay diversos modos racionales de acceso a lo real que posibilitan hablar de un conocimiento basado en un determinado uso de la razón.

Este uso de la razón que ponen en juego tanto los teólogos en particular como las personas religiosas en general no considera a Dios una hipótesis científica, sino un ser trascendente que está fuera del ámbito espacio-temporal, es decir, que tiene un modo de existencia diferente del de las realidades

---

<sup>9</sup> Joseph MARGOLIS, *On Aesthetics. An Unforgiving introduction*, Belmont, CA, Wadsworth, 2009, p. 13.

<sup>10</sup> Véase Sixto J. CASTRO, *Lógica de la creencia*, Salamanca, San Esteban, 2015, 2ª ed., pp. 27 ss.

<sup>11</sup> Véase Sixto J. CASTRO, “De nuevo la doble verdad”, en J. M CHILLÓN, A. MARTÍNEZ Y L. VALE-RA (eds.), *Verdad práctica. Un concepto en expansión*, Granada, Comares, 2022, pp. 69-78; Sixto J. CASTRO, “La doble verdad y la múltiple realidad”, en *Ciencia tomista* 149, n. 470 (2022) 1-18.

mundanas. Scruton recoge esta idea y afirma que Dios existe de manera diferente que el mundo, como, según él, lo hacen el yo o la música, que existen de otro modo que el cuerpo o el sonido. Dios, para el británico, es una realidad trascendental, como lo es también el otro, que siempre nos coloca al filo del misterio<sup>12</sup>. La idea de que Dios es una realidad trascendente –y su trascendencia, *pase* Scruton es, valga el retruécano, una trascendencia trascendente solo análogamente pensable como la de la música con respecto al sonido– es una constante definitoria del pensamiento teísta, y solo cuando este se ha dejado seducir por la potencia y el prestigio del conocimiento científico en el ámbito natural ha optado por presentarse como un modo de conocimiento análogo, en el que Dios se equipara a una tetera, con las indeseables consecuencias conocidas por todos. Pero esto ha sido durante poco tiempo, desarrollado por poca gente y con mezcla de muchos errores. El mismo tipo de cesión acontece cuando el pensamiento religioso se atrinchera en el espacio valorativo y lo cerca como territorio propio, vedado a cualquier abordaje científico: “La razón –afirma un novelista británico– ha tenido sus mejores momentos al llevarnos de Londres a Edimburgo (y al matar cualquier dolor que pudiera resultar de dicho viaje). No es tan buena en cuanto a si vale o no vale la pena viajar”<sup>13</sup>. Esta propuesta corre el riesgo de entregar las armas, es decir, de considerar “razón” una abreviatura de “razón científica”. Cedido el terreno, todo pensamiento religioso (o filosófico en general) poco más podría hacer que reservarse una pequeña parcela de lo real con el temor de que le sea arrebatada en un futuro más o menos cercano.

## 2. EL PARADIGMA ÚNICO

Hace tiempo que las humanidades vienen siendo, poco a poco, colonizadas por una suerte de moda que impone explicaciones disciplinadas que eliminan todo el complejo espacio hermenéutico, de comprensión (no hablemos ya de revelación), y lo reemplazan por ciencia clara y significativa. En general, lo que hacen estas explicaciones es explicar algo que no es aquello por lo que se preguntaba. Parece evidente que reducir el sentido humano de belleza a la atracción sexual animal no solo es un reduccionismo patente, sino que implica un evidente cambio del objeto de razonamiento. Se establece así una reducción ilícita que equipara un elemento posiblemente relevante en un determinado modo de consideración de la belleza, en virtud de diversas analogías, y la belleza en cuanto tal, con la idea de mostrar que no hay otro modo válido de razonar que este reduccionismo. Se trata de un razonamiento falaz que reduce una realidad a no ser “nada más que” otra; es un modo de falacia

<sup>12</sup> Cf. Roger SCRUTON, *The Soul of the World*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014, p. 185.

<sup>13</sup> Tibor FISCHER, *Filosofía a mano armada*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 159.

mereológica que atribuye al todo lo que no puede atribuirse más que a una parte (concediendo que, efectivamente, la parte sea realmente parte de ese todo, más allá de la analogía).

Tomás de Aquino argumentó esto mismo contra los averroístas, que creían que su modo de razonar era el único válido. De ello concluían que no había razón en la fe, aunque hubiese verdad, una verdad que podía ser perfectamente falsa desde el punto de vista de la razón. Es cierto que lo que negaban los averroístas es que la verdad de la fe y la verdad de la razón coincidiesen, no que no hubiese conocimiento en la fe. Pero, si trasladamos esto a nuestra época, donde hablar de conocimiento supone habitualmente una cierta elipsis del término “científico”, parece que el espacio de la fe queda fuera de cualquier cosa que pueda ser considerada realmente conocimiento y, en este modo moderno y contemporáneo de entender las cosas, ahora sí, de la verdad, aunque este término sea utilizado con la boca pequeña por los epistemólogos contemporáneos, si es que llega a asomar la cabeza entre la multitud de *Ersätze* que colonizan el discurso. Rorty comprendió que “no merecería la pena luchar por la palabra conocimiento de no ser por la tradición kantiana de que ser un filósofo es tener una ‘teoría del conocimiento’, y la tradición platónica de que una acción que no se basa en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es ‘irracional’”<sup>14</sup>. En efecto, luchar por esta palabra implica revisar la tradición filosófica y pensar el concepto mismo de conocimiento sin reducirlo a un único modo de darse, tal como lo presentan las filosofías de talante más cientifista, porque, en el fondo, como se ha señalado, también estas operan en un ámbito de creencias no verificables ni justificables dentro de ese enfoque. John Gray señala, como ejemplo, que “concebir la ciencia como la búsqueda de lo verdadero supone renovar la creencia mística (la misma de Platón y san Agustín) de que la verdad gobierna el mundo (o, lo que es lo mismo, que la verdad es divina)”<sup>15</sup>.

Diversos autores, probablemente molestos por los excesos cientifistas, vienen reivindicando en los últimos tiempos un modo plural de acceder a lo real. Scruton, por ejemplo, en la línea diltheyana tradicional, defiende un dualismo cognitivo que implica que podemos aproximarnos al mundo de dos maneras: la de la explicación, que busca clases naturales, conexiones causales (eficientes, según la terminología tradicional) y leyes de cobertura universales; y la de la comprensión, que es una “llamada a dar cuenta”, una demanda de razones y significados (donde se pueden incluir la causalidad final y formal, abandonadas en el espacio explicativo)<sup>16</sup>. Lo mismo encontramos en los diversos textos sobre Filosofía de la religión de Richard Swinburne. Es en el

---

<sup>14</sup> Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009, p. 356.

<sup>15</sup> John GRAY, *Perros de paja*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 31.

<sup>16</sup> Roger SCRUTON, *op. cit.*, p. 184.

espacio de la comprensión donde podemos tratar de comprender lo sagrado y lo sobrenatural, no como irrupciones de causas eficientes preternaturales –el único modo que nuestra época tiene de entender cualquier forma de lo “sobrenatural”–, sino como revelaciones de lo divino, espacios en los que puede preguntarse y responderse la pregunta “por qué”. En general, la pregunta por “lo otro”, por lo que habita en un espacio que no es el de su contrapartida material, no se puede reducir a la respuesta que vale para ese espacio material. Una persona con el dedo pulgar alzado puede ser estudiada desde el punto de vista anatómico, pero eso no nos dirá nada respecto a si está haciendo autostop, si decreta la vida del gladiador o si le está indicando a su colega que todo va bien. Es en el espacio de la *Lebenswelt* donde ese gesto cobra sentido. Un análisis de la música en términos acústicos nos da precisamente eso, un análisis acústico de sonidos, pero no accede a la especificidad de la música, en la que se dan tensiones, ascensos, caídas... que no están en su contraparte estrictamente física, sino que tienen un componente significativo cultural. Lo mismo sucede con el espacio de lo sagrado y lo divino.

Uno de los grandes críticos del cientifismo del siglo XX, Joseph Margolis, pensó durante muchos años que el espacio de las artes, de las vivencias humanas, de la cultura en general, poseía propiedades Intencionales (en su terminología) de las que carecía el espacio de la ciencia. Posteriormente comprendió que la misma ciencia tiene también este carácter hermenéutico, porque, como todo espacio religioso, artístico, antropológico, etc., todo constructo científico es Intencional, es decir, cultural, y en él hay estructuras Intencionales (con I mayúscula), lo que significa que sus propiedades significativas, expresivas y representacionales se forman culturalmente y son culturalmente legibles. No podemos quedarnos ya en el modelo kantiano, pergeñado en la *Crítica de la Razón Pura*, para demostrar la adecuación conceptual de su construcción apriorista de la naturaleza. Es necesario pasar a Hegel, a su propuesta de progresivo autodescubrimiento del *Geist*, sea en la manera de las bellas artes, la actividad política, la religión o la filosofía<sup>17</sup>. De este modo podemos tener un concepto mucho más comprensivo de “conocimiento”.

La pregunta, en el fondo, es si la ciencia puede juzgar aquello para juzgar lo cual no se ha dotado de las herramientas necesarias. En su estructura fundamental, la manera que la ciencia tiene de acercarse al mundo es heredera de la reducción cartesiana de lo real a lo objetivo y de lo subjetivo a un espacio confuso y borroso en el que no cabe la discusión. La teoría del gusto que domina la Estética del siglo XVIII, por ejemplo, es también hija de esta manera de plantear el asunto. Pero antes de esta separación sujeto/objeto, la oposición premoderna, que es patente en el mundo clásico y la Biblia, es la que se da entre espíritu y materia. Esta permite comprender la realidad de otra manera. El

<sup>17</sup> Cf. Joseph MARGOLIS, *op. cit.*, p. 33.



hecho es que la ciencia, tal como la concebimos en nuestra época, y tal como comprendió Merleau-Ponty, “manipula las cosas y renuncia a habitarlas”<sup>18</sup>, y por ello arrastra una limitación en el modo de acceso a lo real. La ciencia ensaya modelos exitosos en un orden de problemas en todos los demás órdenes y, por ello, ofrece una comprensión científica de todo, a veces, a ojos de los científicos, con la convicción de que es la única posible y, sin duda, la más adecuada. Frente a esta propuesta, el mismo Merleau-Ponty defiende que hay que resituar el pensamiento de la ciencia, del objeto en general, en el “hay” previo, el mundo de la vida. La senda fenomenológica, como la hermenéutica, permitirá que el sujeto humano acceda a los entes de un modo diverso del científico. Esto nos va a permitir, en el caso de la religión, comprender que esta no tiene por objeto describir el mundo natural, o al menos no describirlo como lo haría la ciencia, sino más bien habitar la *Lebenswelt*, el mundo de los sujetos, usando alegorías y mitos para recordarnos en el nivel más profundo quién y qué somos<sup>19</sup>. Recordemos el célebre ejemplo que Ortega y Gasset utiliza en *La deshumanización del arte* para describir la perspectiva del artista. Allí nos relata la agonía de un hombre. En ese trance, junto a él están su mujer y un médico que cuenta sus pulsaciones. Al fondo de la sala se sitúan un periodista y un pintor. Todos presencian el mismo hecho, sin embargo, a cada uno se les ofrece bajo una perspectiva distinta, con una carga emotiva diferente y una implicación diversa. Todas esas realidades son equivalentes en su verdad<sup>20</sup>.

Cabe entonces decir que la teología (o la religión, o la metafísica) y la ciencia son distintos tipos de búsqueda, junto a muchos otros. En concreto, la diferencia entre ciencia y religión está en si se ve el mundo como don o no. Eagleton señala que esto no se puede resolver simplemente mirando la cosa, igual que no se puede deducir que un vaso de porcelana es un regalo de boda por simple inspección visual o mediante un análisis cristalográfico<sup>21</sup>. En este respecto, la religión se parece más a la poesía que a la ciencia, en el sentido de que, como señala Michel Houellebecq, “la poesía habla del mundo de otra manera, pero no cabe duda de que habla del mundo tal y como los hombres lo perciben”<sup>22</sup>. Es evidente que las artes han adoptado el papel de elemento aceptado y aceptable en esta configuración epistémica que venimos presentando, como portadoras o configuradoras de sentido espiritual. Las fundaciones a las que se muestra refractario el pensamiento postmoderno son solamente las tradicionales. Hay otros fundamentos que ocupan ese espacio. Tal es el caso de la cultura, que adquiere una cierta resonancia sacra y que se constituye como

---

<sup>18</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu*, Madrid, Trotta, 2017, p. 17.

<sup>19</sup> Roger SCRUTON, *op. cit.*, p. 198.

<sup>20</sup> Cf. José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, Madrid, Austral, 1999, p. 54.

<sup>21</sup> Cf. Terry EAGLETON, *Reason, Faith and Revolution*, New Haven CT, Yale University Press, 2010, p. 36.

<sup>22</sup> Michel HOUELLEBECQ, *El mundo como supermercado*, Barcelona, Anagrama, 2005, 2ª, p. 27.



un depósito y un espacio de creación de valores últimos, identidades, certezas y creencias; se configura, en último término, como “el corazón de un mundo sin corazón”<sup>23</sup>, testigo marxiano que ha cedido la religión en un mundo que ha renunciado a toda salvación que no sea exclusivamente intramundana.

En el contexto naturalista, que es el suelo nutricio de nuestra época y que, de forma injustificada, se toma como el fenómeno necesariamente concomitante a la construcción científica de nuestra era<sup>24</sup>, se obliga a la creencia religiosa (y a otra serie de empresas intelectuales) a reformularse, a renunciar a su esencia y a prescindir de ciertos elementos constitutivos para convertirse en otra cosa, cercenando lo que, como en un lecho de Procusto, se considera que no encaja en el determinado marco epistémico admitido y admisible, precisamente porque una explicación naturalista puede prescindir de esos “excesos” ontológicos y epistemológicos que originan estas disciplinas. El paradigma en el que se encaja una afirmación o una investigación guía y posibilita ver, pero también puede cegar. Eso sucede con el reduccionismo naturalista, un a priori que impide siquiera la pregunta por Dios, ya que supone trascender los límites que la misma *Weltanschauung* autoimpuesta admite. Hoy parece que no cabe hacerse la pregunta por Dios en términos diferentes, como señala Eagleton, a la pregunta por la existencia del Yeti, el monstruo del lago Ness, Blancanieves o Papa Noël<sup>25</sup>. Aquí, no obstante, hay un salto de nivel ontológico que no se puede conceder sin más. La fe religiosa no es, simplemente, creer lo que no vimos. La popularización de esa idea en los catecismos fue, sin duda, un movimiento erróneo por parte de los apologistas. Lo que este enfoque más o menos anecdótico revela es que, independientemente de los demás objetivos que una propuesta naturalista enarbole, no hay duda de que uno de los fundamentales es cercenar toda posibilidad de defender una propuesta de acceso y habitación religiosa de lo real. Esto, si se mira con un cierto detalle, no deja de ser chocante, y así lo señala John Gray:

Extraña forma de naturalismo es ese que lo único que se propone depurar de la vida humana es la religión, pues pocas cosas son más naturales para los humanos que la religión misma. No cabe duda de que la religión ha provocado mucho sufrimiento. Pero también lo han causado el amor y la búsqueda del conocimiento<sup>26</sup>.

Este carácter natural de lo religioso se transparenta en las descripciones de la realidad. El Génesis nos relata que Dios crea los astros para separar el día de

<sup>23</sup> Terry EAGLETON, *Reason, Faith and Revolution*, p. 159.

<sup>24</sup> Cf. Moisés PÉREZ MARCOS, *La cosmovisión naturalista*, Salamanca, San Esteban, 2021.

<sup>25</sup> Cf. Terry EAGLETON, *Culture and the Death of God*, New Haven CT, Yale University Press, 2015, p. 38.

<sup>26</sup> John GRAY, *Siete tipos de ateísmo*, CDMX- Madrid, Sexto Piso, 2019, p. 174.

la noche, algo que carece de sentido en la teoría naturalista, pero que, desde el punto de vista pragmático –de sentido común– es una descripción absolutamente verdadera, aunque no sea científica. Los astros están en el mundo no solo como entes devoradores de hidrógeno y helio, sino como luceros que indican la sucesión de los tiempos. También así forman parte de lo real. El enfoque naturalista es uno más entre otros posibles, pero no es el único, ni el más importante, ni puede pretender acaparar para sí la pretensión de verdad. De hecho, la lectura simbólica de lo real ha tenido mucha más influencia que cualquier otra a lo largo de la historia, incluyendo la antecesora del naturalismo, a saber, el materialismo. Para un pitagórico o un platónico, defensores de la aritmética y la geometría como puerta de acceso al conocimiento, los números portan un carácter simbólico del que no pueden ser despojados sin una enorme pérdida significativa, porque los números simbolizan cosas en el sistema del universo. Por eso, pretender reducir la comprensión a explicación en términos aceptables en el sistema supone dejar sin explicar lo que se prometía explicar. Scruton afirma que

explicar la religión en términos de su función reproductiva es dejar sin explicar y, de hecho, sin percibir, el núcleo central del fenómeno, que es el pensamiento religioso: el *aboutness* de la necesidad del sacrificio, de la necesidad de adorar y obedecer, de la agitación de quien se aproxima a las cosas santas y prohibidas y que reza pidiendo permiso<sup>27</sup>.

No se trata, entonces, de un espacio de lucha por la explicación. La creencia religiosa no es ante todo una creencia cosmológica rival de cierta teoría física o cosmológica, sino que el espacio religioso está constituido fundamentalmente por la oración, el amor a Dios, la invocación de su presencia, la obediencia, la elaboración de una serie de preceptos virtuosos, la experiencia de ciertos momentos, lugares, objetos y palabras como sagrados<sup>28</sup>, etc. Y sin duda, como venimos repitiendo, por un compromiso con la verdad, que también se da en ella. Obviamente, la perspectiva religiosa es diferente de la científica, como la perspectiva de primera persona es distinta de la de tercera... y de la segunda. Si abandonamos esas dos en función del privilegio de la perspectiva de tercera persona hay determinados aspectos de la realidad que se vuelven inalcanzables, incomprensibles y, por lo tanto, quedan excluidos del selecto grupo de las cosas reales (o su *Ersatz* contemporáneo: “objetivas”). De hecho, el yo, la kantiana “unidad trascendental de apercepción”, es un presupuesto que es premisa de todo argumento, no el resultado de ninguno de estos. Y posibilita el encuentro con el tú. Por eso Scruton señala que “el Dios de los filósofos desapareció detrás del mundo porque se le describió en tercera persona y no

---

<sup>27</sup> Roger SCRUTON, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 11.

en segunda”<sup>29</sup>. Dejamos de entender la religión como un encuentro y pasamos a configurarla como un sistema de creencias fundado en pruebas que se han de someter a ciertos criterios científicos. Empero, como había señalado Durkheim, no se cree una religión, sino que se pertenece a ella. Con ironía Eagleton señala que comprender la religión como “un intento chapucero de explicar el mundo es como ver el ballet como un intento chapucero de correr tras el autobús”<sup>30</sup>. Es la perspectiva de los habitantes de Laputa, ridiculizados por Swift en *Los viajes de Gulliver*, que no pueden categorizar más que en términos de líneas y figuras, de modo que

si se ponen a alabar, por ejemplo, la hermosura de una mujer u otro animal cualquiera, la describen con rombos, círculos, paralelogramos, elipses y otros términos geométricos, o si no, con palabras técnicas sacadas de la música (...). Y aunque son bastante diestros sobre el papel en el manejo de la regla, el lápiz y el compás, en las actividades cotidianas y en su conducta de vida no he visto gente más torpe, sosa y desgarbada, ni tan lerda y ofuscada en sus ideas sobre cualquier otro tema que no sean las matemáticas y la música. Se les da muy mal razonar y les apasiona llevar la contraria, excepto cuando tienen razón, que raramente sucede. La imaginación, la fantasía y la inventiva les son completamente extrañas, y ni tienen en su lengua palabras con que expresar tales ideas, limitándose el alcance total de sus pensamientos e inteligencia a las dos ciencias antedichas<sup>31</sup>.

### 3. PRUEBAS Y ARGUMENTOS

El debate ciencia-religión ha copado en los últimos tiempos la antigua discusión entre razón y fe, de modo injustificado, ya que fe y razón, como se ha dicho, están en ambas y en muchos otros sitios. Este debate, en todo caso, se suele plantear entre dos realidades que podríamos denominar “occidentales”: el teísmo cristiano y el cientifismo más o menos naturalista. Este último no suele elegir como contrincante una religión no teísta, como el budismo, que parece que “juega en otra liga”, ni con otro tipo de teísmos, como la religión judía, que se considera más centrada en un espacio ético, al menos tal como la han incorporado a su modo de razonar ciertos autores contemporáneos, como los de la Escuela de Frankfurt (Benjamin, Bloch, Adorno, etc.). El teísmo cristiano, por el contrario, tiene pretensiones de hacer afirmaciones sobre el origen del mundo, porque considera que en ese origen está prefigurada su significación, así como su finalidad y nuestro modo de estar en él. Para el cientifismo, ese tipo de reflexiones no metódicas, es decir, no susceptibles de

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>30</sup> Terry EAGLETON, *Reason, Faith and Revolution*, p. 50.

<sup>31</sup> Jonathan SWIFT, *Los viajes de Gulliver*, Madrid, Anaya, 1982, III, c. 2.

verificación empírica, dicho en términos generales, no tiene cabida en el debate intelectual. Ello supone un menosprecio de las fuentes de la tradición y un “aparente” –que no real– desprecio del principio de autoridad. En el cientifismo, como ha señalado Rancière, hay un impulso por liberar de su estado de postración cognitiva, por medio de la ciencia, a quienes se decreta que están dominados por otros modos de su conocimiento, que son los causantes de esa languidez epistémica. Esto supone establecer ciertos discursos en una determinada jerarquía con relación a su posición respecto a la verdad: la ciencia, la filosofía, la historia son una marca de pertenencia, pero cada una de ellas, de hecho, arrastra un problema de legitimidad, porque en realidad responden a modelos de racionalidad diferentes. Por ello, según el filósofo francés, “no hay que preocuparse por saber si lo que uno hace es ciencia, sino más bien si lo que uno hace es susceptible de apuntar una verdad”<sup>32</sup>. En el fondo, según este filósofo, el espacio de la legitimación epistémica es un ámbito en el que se reparte el espacio de lo sensible, es decir, la capacidad de ciertas personas para hablar verdaderamente y la de otras para expresar otro tipo de experiencias menos intelectuales y más cercanas al espacio animal, como el hambre, la cólera, el gusto, el deseo... Esta es la distinción jerárquica que, en el caso de la Estética, se da entre el gusto y la justificación teórica, y la que se da entre el conocimiento científico y el *wishful thinking* religioso, según el enfoque cientifista, en el ámbito de la justificación epistémica. Es el entramado epistémico que decreta la diferencia entre *lógos* y *phoné*. Los argumentos en apariencia lógicos de todo discurso religioso o teológico no serían en realidad más que preferencias *phónicas*.

Esta condena a permanecer en el espacio más bajo de la pirámide cognitiva decretada por la modernidad parece haber encontrado su mayor valedor en Kant, crítico de la metafísica, de las elaboraciones teológicas y de modo especial de los argumentos tradicionales para la existencia de Dios, los cuales, tras él, parecen haber quedado arrumbados en el cajón de los paralosismos. Sin embargo, el mismo Kant reconoce que el argumento del orden, aunque no se pueda tomar como un argumento apodíctico, tiene un importante carácter de signo<sup>33</sup>. He aquí un elemento interesante sobre el que conviene reflexionar. Es evidente que creer por fe contrasta de modo natural con creer por evidencia, pero esto no implica que quien cree por fe crea que no hay evidencia. La creencia es absolutamente compatible con la búsqueda esta evidencia<sup>34</sup>. Pero

---

<sup>32</sup> Jacques RANCIÈRE, *El tiempo de la igualdad*, Barcelona, Herder, 2011, p. 66.

<sup>33</sup> Cf. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara 1998, A624, B652; C. Stephen EVANS, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 99-100. Véase R. SWINBURNE, "Por qué Hume y Kant se equivocaron al rechazar la teología natural", en *Estudios Filosóficos* 61, n. 177 (2012) 209-225.

<sup>34</sup> Cf. Robert AUDI, *Rationality and Religious Commitment*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 58.

esta, de nuevo, no es, sin embargo, reducible a un conocimiento metódico. Las “pruebas” o “argumentos” para la existencia de Dios no constituyen un entramado apodíctico; más bien muestran la racionalidad de la creencia religiosa en los distintos contextos de justificación de una creencia, y tienen un carácter simbólico o *sígnico*, es decir, apuntan en una dirección que, a quien tiene la voluntad presta, le permiten ver, y a quien no, no le obligan. Tomás de Aquino insistía en este aspecto: la creencia implica necesariamente la voluntad, por eso las vías tomistas, demostraciones de la existencia de Dios que razonan a partir de la existencia del universo, de finalidades, o de causas, ya asumen la creencia en Dios. Lo único que pretenden es demostrar su racionalidad. Su intención no es demostrar la existencia de Dios como se demostró la existencia de Neptuno o Urano, sino mostrar la razonabilidad de la creencia, fundamentalmente para el creyente. En el fondo, la articulación del pensamiento teológico se parece mucho más a la Estética moderna que a la ciencia: se parte de una seguridad y se trata de mostrar que es razonable, aunque no conceptualizable. Los argumentos para la existencia de Dios son tan válidos como los argumentos para mostrar que un gusto es mejor que otro. Ni más ni menos. Pero las dos cosas son sabidas de antemano.

Conviene recordar que, en la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino dedica una sola cuestión a sus célebres cinco vías. Es obvio que Santo Tomás sabía perfectamente que Dios creador no es una hipótesis acerca de *cómo* se originó el mundo, entendiendo este *cómo* como una descripción científica que pueda entrar en conflicto con otra teoría. Más bien, para el Aquinate, Dios es la condición de posibilidad de toda entidad, la respuesta a la pregunta de por qué hay algo, por qué el universo llega a existir, y no cómo. El cómo puede desarrollarse de múltiples maneras. El porqué, sin embargo, es a lo que Dios da respuesta y obviamente esta no toma la forma matematizable (o con apariencia de ello) de la respuesta al cómo. No tiene sentido, entonces, proponer como dos modelos de explicación alternativa una que incluya a un Dios más o menos artesano o ingeniero y otra que lo excluya y ponga en su lugar cualquier artificio más o menos azaroso. Por eso, desde una perspectiva religiosa, no cabe entregar el peso de la discusión a la supuesta primacía del cientifismo. Lo que es menester, por el contrario, es discutir, en el campo filosófico, los presupuestos y los conceptos que están en juego, y, de modo especial, comprobar qué concepto de Dios se está manejando. En el fondo, este es el asunto clave: el concepto de Dios. Como ha señalado Marion, “el ateísmo conceptual tiene como límite de validez la extensión del concepto de Dios que pone en juego”<sup>35</sup>. Luego es necesario debatir en ese espacio filosófico-teológico el concepto de Dios que se maneja, tanto en el discurso cientifista como en el teológico o religioso.

<sup>35</sup> Jean-Luc MARION, *El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 16.

Si esto es así, se hace necesario remontarnos al momento en el que el concepto de Dios no se equiparaba al de un ente intramundano. Se ha dicho que “Dios y el mundo no suman dos”<sup>36</sup>. Es claro que, en gran parte de la historia de la reflexión teológica, el concepto de Dios ha trascendido las posibilidades que le imponía cualquier elaboración teórica. Eso es evidente en el enfoque apofático que subyace a toda la elaboración teológica de, por ejemplo, Tomás de Aquino. Bien es cierto que, en la modernidad, con el desarrollo cartesiano del “Dios garante”, presente también en, p.ej., Berkeley, a Dios se le demanda jugar un papel limitado dentro de un sistema de conocimiento. Deja de ser Dios, si puede decirse así, y pasa a ser una pieza necesaria en un sistema. Eso permite pensar que los argumentos que se desarrollan en este momento para demostrar la existencia de Dios lo prueban dentro de las características y las “funciones” que le han sido conferidas dentro de ese sistema: se demuestra argumentalmente que Dios existe porque es necesario para garantizar nuestro conocimiento. Pero es evidente que muchos de los argumentos tradicionales están pensados para algo diferente que para probar la existencia de este Dios atrapado en un régimen epistémico. Por poner un ejemplo, la “mayor grandeza” del argumento ontológico, que considera a Dios el ser mayor que lo cual nada puede ser pensado, puede entenderse de muchas maneras y ser analizado con muchas lógicas, pero en el contexto oracional en que San Anselmo la enuncia ha de entenderse como una afirmación de que cualquier límite, en último término, no es más que un error de comprensión de lo que Dios es. Así entendida, puede comprenderse lo que John Updike hace decir a unos de los personajes de su novela *La versión de Roger*: “Estoy absolutamente convencido de que mi Dios, el Dios real de cualquiera, no puede ser deducido, no puede ser objeto de estadísticas y trozos de huesos viejos, ni de destellos de luz en un telescopio”<sup>37</sup>. Desde luego, la equiparación de Dios con una tetera no es de los momentos más felices de la historia de la filosofía. La idea de un Dios verdadero sometible a prueba –o cuya existencia depende de que logremos una prueba satisfactoria– ha provocado rebeliones tan sonadas como las de Kierkegaard, Heidegger o Barth. El mismo Updike afirma en el texto citado arriba:

Si [Dios] es omnipotente, creo que debe tener poder suficiente para seguir ocultándose. Y no estoy seguro de que no sea un poco herético, por su parte, mezclar la realidad de Dios con un montón de otras realidades. Me parece que ni siquiera Tomás de Aquino consideró un Dios que pudiese ser sacado, chillando y pataleando, de algún armario de laboratorio o de detrás de una pizarra<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Terry EAGLETON, *Reason, Faith and Revolution*, p. 8

<sup>37</sup> John UPDIKE, *La versión de Roger*, Barcelona, Plaza y Janés, 1988, p. 54.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 15.

Dios, según Updike, no tiene que ser reducido a la subjetividad humana, lo que no significa que no tenga “realidad” (con todas las comillas que se quiera), aunque esta haya de ser distinta de la objetividad de las ecuaciones físicas o de la de los protones. Un Dios que tiene que ser probado es, según Updike, algo o alguien sumiso, pasivo, dependiente, impotente, contingente, un hecho que se pondría sobre la mesa con los demás hechos, algo que podría tomarse o dejarse. La prueba de Dios es “un fisgoneo cosmológico obscuro que poco tiene que ver con la religión”<sup>39</sup>. O, dicho en otros términos, “si Dios no habló claramente en la lluvia y en la hierba, o a través del Hipopótamo y el Leviatán, ¿por qué habría de darle voz la plenitud de puertas lógicas de un ordenador?”<sup>40</sup>

En *El Concepto de angustia*, Kierkegaard citaba a Simón Tornacensis (o de Tournai), pensador del siglo XIII, que creía que Dios debía estarle agradecido por haber aportado pruebas de la Trinidad, ya que, si él quisiera, podría perfectamente debilitar y desacreditar esa creencia con razones más fuertes (“*profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare, et deprimendo improbare*”). Kierkegaard establece un paralelismo con la especulación de su época, que se había arrogado tanta autoridad que hacía que Dios se sintiese inseguro, esperando un veredicto del filósofo, como si este tuviese consecuencias en la realidad, como si el fallo de la prueba fuese una amenaza para la existencia misma de Dios<sup>41</sup>. La insuficiencia de la razón en el ámbito metafísico, reconocida de modo capital por Kant, afecta sin duda al ámbito religioso. Con bastante sorna, Eagleton se refiere a la desconfianza que muestra Hume hacia las posibilidades de la razón a la hora de explicar la naturaleza de la causalidad para afirmar que le parece improbable que esa misma razón pueda arrojar luz sobre el arcángel Gabriel<sup>42</sup>. Ahora bien, que la razón sea insuficiente no significa que en las reflexiones y creencias sobre el arcángel la razón no pueda hacer acto de presencia.

#### 4. EL CAMBIO DE CULTURA

En nuestra época, el trasfondo intelectual que nos viene dado por defecto no permite plantear la cuestión religiosa si no es de manera lateral o, en algunos casos, aprovechando circunstancias de otro tipo. William Desmond propone la siguiente hipótesis:

Un pensador se hace famoso y se vuelve una celebridad al hablar el lenguaje de la transgresión. Sucedió en la época del romanticismo y el idealismo, y ha sucedido en nuestra época. El celebrado pensador empieza después a

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>41</sup> Cf. Søren KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa, 1982, 2ª ed., p. 176, n. 46.

<sup>42</sup> Cf. Terry EAGLETON, *Culture and the Death of God*, p. 11



mojarse en las aguas bautismales de la “religión”. Sus seguidores sienten como si se hubiese pronunciado un *nihil obstat* y se lanzan a escribir de “Dios”. ¿Se habría hecho famosa la celebridad y hubiese encontrado seguidores si hubiese comenzado de una manera no transgresora, sino hablando solemnemente del Bien ético y de “Dios”?<sup>43</sup>

El mundo ha cambiado y en el trasfondo cultural no tiene cabida la pregunta por Dios. Dios mismo no forma parte de lo que *hay que* preguntar. “Nosotros somos demasiado instruidos y cultos como para tener visiones, y si las tuviéramos, no las tomaríamos en cuenta, no creeríamos en ellas”<sup>44</sup>. Thomas Mann pone estas palabras en boca de uno de los personajes de su drama *Fiorenza*, en el que los que critican a Savonarola lo hacen en virtud de su propia cultura. Esta se vuelve obstáculo para la credibilidad. El asunto es que la credibilidad, como la verificación, depende en gran medida del objeto que se postula como creíble o verificable. Hablando respecto a otro asunto, aunque conexo, Umberto Eco señala que “para verdades de este tipo los criterios de verificación son muy distintos de los que se utilizan para el ácido sulfúrico”<sup>45</sup>. Si los criterios de verificación son distintos en virtud de la naturaleza del “objeto”, los criterios de credibilidad han de serlo igualmente. El mismo Kant reconocía que los criterios de conocimiento científico no son criterios razonables para las creencias comunes, especialmente para las creencias comunes que tienen importancia práctica<sup>46</sup>. Entonces, ¿qué es lo que ha pasado para que se espante la pregunta por Dios con un ademán de cansancio?

El cambio no parece venir exclusivamente del espacio de las demandas epistémicas, sino también del cambio de cultura. Hesse lo constataba ya a principios del siglo XX. En *El lobo estepario* reflexiona en estos términos: “Ah, es difícil encontrar esa huella de Dios en medio de esta vida que llevamos, en medio de este siglo tan contentadizo, tan burgués, tan falto de espiritualidad, a la vista de estas arquitecturas, de estos negocios, de esta política, de estos hombres”<sup>47</sup>. Obviamente, el cambio tiene que ver con las prioridades que lo que hoy se llama tecnociencia pusieron en la configuración de la vida humana. También Hesse lo reconoce así en *Demian*: “¿Qué es lo que ha hecho Europa durante estos cien años? ¡Solo estudiar y construir fábricas! Se sabe muy bien cuántos gramos de pólvora hacen falta para matar a un hombre; pero mucha gente no sabe cómo se reza a Dios, ni siquiera sabe cómo puede pasarse una

---

<sup>43</sup> William DESMOND, *Art, Origins, Otherness. Between Philosophy and Art*, Albany, State University of New York Press, 2003, p. 162.

<sup>44</sup> Thomas MANN, *Fiorenza*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984, p. 18.

<sup>45</sup> Umberto ECO, *A hombros de gigantes*, Barcelona, Lumen, 2018, p. 228.

<sup>46</sup> Immanuel KANT, *op. cit.*, A776, B804.

<sup>47</sup> Hermann HESSE, *El lobo estepario*, Madrid, Alianza, 1993, p. 35.

hora en agradable diversión”<sup>48</sup>. Es evidente que, con el paradigma epistémico, ha cambiado el antropológico. Hace poco más de un par de siglos Reid contraponía al “hombre que cree que está destinado a una existencia eterna; que Aquel que la ha creado y gobierna el mundo cuenta con él y le ha dotado de los medios necesarios para alcanzar un alto grado de perfección y de gloria” y al “hombre que no cree nada en absoluto, o que cree que su existencia es solamente un juego de átomos y que después de haber sido empujado de un lado a otro por la ciega fortuna durante algunos años, volverá de nuevo a la nada”. Y concluía: “¿Podrá dudarse que la primera opinión lleva a una elevación y grandeza mentales, mientras que la segunda lleva a la mezquindad y a la depresión?”<sup>49</sup>. La modernidad rechazó de plano las conclusiones de Reid, pero Dios todavía ocupaba un lugar en la autoconcepción del ser humano. En el mundo contemporáneo, las cosas han cambiado. El espléndido analista de nuestra época que es Michel Houellebecq, en quien siempre se entrevé una cierta nostalgia por un mundo religioso, concretamente católico, que considerara pasado e irrecuperable, lo pone en estos términos: el personaje X, “estaba familiarizado con los principales dogmas de la fe católica, cuya huella en la cultura occidental había sido tan profunda, mientras que sus contemporáneos, por lo general, sabían sobre la vida de Jesús un poco menos que sobre la de Spiderman”<sup>50</sup>. Esto no es más que un símbolo o un epítome de una época en la que “entre el reduccionismo mecanicista y las tonterías New Age, ya no hay nada. Nada. Una pavorosa nada intelectual, un desierto total”<sup>51</sup>.

Y sin embargo... “el hecho de que sigamos amando y honrando a Dios, por muchos golpes que nos dé –afirma Gray–, es tan glorioso como el silencio que Él mantiene para que podamos explorar y gozar de nuestra libertad humana. Ésta era *mi* prueba de Su existencia”<sup>52</sup>. Frente al cientifismo imperante, que no tiene nada de qué callar, conviene recordar el adagio clásico –*sutor, ne ultra crepidam*– y volver a leer a Montaigne:

Me gustaría que cada uno escribiese sobre lo que sabe y cuanto sabe, no sólo en esto sino en cualquier otro tema: pues uno puede tener algún especial conocimiento o experiencia sobre la naturaleza de un río o de una fuente y no saber del resto más que lo que saben lo demás. Decidirá, sin embargo, escribir la física entera para publicar ese pequeño retazo. De este vicio nacen muchos y grandes prejuicios<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Hemann HESSE, *Demian*, en *Obras completas. Tomo II*, Madrid, Aguilar, 1977, 3ª, p. 779.

<sup>49</sup> Thomas REID, *op. cit.*, p. 168.

<sup>50</sup> Michel HOUELLEBECQ, *El mapa y el territorio*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 43.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>52</sup> John GRAY, *La versión de Roger*, p. 169

<sup>53</sup> Michel de MONTAIGNE, *Ensayos completos*, Madrid, Cátedra, 2013, I, 31, p. 233.

## 5. CONCLUSIÓN

No parece, pues, que puedan considerarse justos los ataques que los nuevos –y no tan nuevos– ateos han hecho a la religión, tratándola como un sistema de creencias que no responde más que a una teoría científica obsoleta, considerándola una forma primitiva de ciencia, siguiendo la idea a popularizada por J. G. Frazer en *La rama dorada*, y, en cierto modo, continuando el deseo de Saint-Simon y Comte de sustituirla por una religión de la humanidad de carácter científico, según los deseos de los ilustrados dieciochescos y su culto revolucionario a la razón. Al proponer este debate en forma de dilema, como señala Gray,

no hacen más que otorgar a la ciencia una injustificada autoridad sobre otros modos de pensar. La religión no tiene más de ciencia primitiva que el arte o la poesía. La indagación científica responde a una necesidad de explicación. La práctica de la religión expresa una necesidad de sentido que quedaría insatisfecha aun si supiéramos explicarlo todo<sup>54</sup>.

Desde cierta perspectiva, la religión y todo lo que la rodea constituye un espacio anticuado que está a la espera de ser arrumbado por las diversas disciplinas científicas. Pero esa es una comprensión paupérrima de la religión que, sin renunciar a su pretensión de verdad, no es reducible a las exigencias del discurso científico. Y hace lo correcto cuando se resiste a tal forma de imperialismo cognitivo.

Sixto J. Castro  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Valladolid  
Plaza del Campus s/n  
47011 Valladolid  
sixto.castro@uva.es

---

<sup>54</sup> John GRAY, *Siete tipos de ateísmo*, p. 23.