



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

ÉTICA Y ATEÍSMO

Hacia un esclarecimiento acerca de su relación

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Autor: Nicolás Antonino Grandón Jáuregui

Profesor Guía: Pamela Chávez Aguilar

Santiago, Chile

Enero 2016

ÉTICA Y ATEÍSMO

Hacia un esclarecimiento acerca de su relación

Nicolás Antonino Grandón Jáuregui

Santiago, Chile

Enero 2016

“Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos”

David Hume

Agradecimientos

Primero que todo, debo agradecer profundamente a todos quienes compartieron algo de su tiempo y amistad conmigo a lo largo de la carrera, gracias a lo cual pude disfrutar mi tiempo en la universidad a pesar de la monotonía de la facultad: Oscar Ávila, Carlos Berríos, Nicolás Pinto, Vicente Rodríguez, Nicolás Candia, Cristóbal Portales y Claudio Guerrero. Pero muy especialmente, a Carlos Pino y Sebastián Galdames, con quienes compartí una gran amistad. Gracias a todos por ser tan buenos amigos, y por ayudarme y apoyarme en estos cuatro años de carrera.

Agradezco también a la profesora Pamela Chávez, quién permitió y alentó el desarrollo de esta tesina, ya que a pesar de las diferencias de pensamiento, fue un gran aporte tanto para la finalización de este escrito, como para mi educación filosófica general. Nunca podría terminar de agradecer su infinita paciencia y bondad hacia mí; nunca fui, soy ni seré digno de tal trato de su parte.

Por último, agradecimientos a mi familia, que me recibieron con los brazos abiertos, y muy especialmente a Claudia, que a pesar de aceptarme en su vida siendo yo tan mayor y sin ningún tipo de deber hacía mí, me ha tratado como si fuese su propio hijo. Esto jamás será negado por mi parte.

Prólogo

El tema respecto a la divinidad es quizás uno de los más complejos, pero a la vez apasionantes para mí. Así, dentro de las posibilidades que me dio la carrera, estaba la de responder a una cuestión desde mi propia originalidad.

El presente escrito representa mis esfuerzos por responder a la relación entre la ética y el ateísmo, uno de los diversos puntos en donde los teístas critican a los ateos, y estas dos posiciones se enfrentan frecuentemente. Probablemente no logre una respuesta del todo satisfactoria, tanto por el hecho de las pocas páginas que conforman la presente tesina, así como mi relativa reciente incorporación al mundo de la filosofía.

Este escrito no hubiera sido posible si no fuese por el curso ‘Filósofos Ateos: de Meslier a Pollock’, impartido el 2011 por el profesor Alejandro Ramírez, de quien soy deudor respecto a mi introducción a la discusión acerca del ateísmo en la actualidad.

Resumen

Uno de los tópicos más recurrentes en el debate sobre ateísmo, religión y la divinidad trata acerca de la moral y la ética: es un mito común en la opinión pública el que la religión es la única portadora de la moral que nos indica cómo actuar, el que la divinidad sea la base ética sobre la que se sustenta la moral, y que el ateísmo es por tanto la puerta de entrada a actuar inmoralmente y en contra del mandato divino.

Los objetivos que se propone el desarrollo de esta tesina son el esclarecer de forma breve lo que es el ateísmo; la diferencia entre moral, ética y religión; el esclarecer de forma lo más completa posible la relación que existe en la ética y el ateísmo, y finalmente se verá a modo de ejemplo la relación de un ateo con una ética que no esté fundamentada en alguna divinidad y la forma en que debe ser un aporte a la sociedad.

La metodología de trabajo será una exposición de postulados de algunos autores junto a su debido comentario, junto a algunas proposiciones de autoría propia. De esta forma se logra una base sustentable sobre la que fundamentar la forma en la que un ateo puede actuar moralmente.

Índice

Agradecimientos	IV
Prólogo	V
Resumen	VI
Índice	VII
Introducción.....	1
Capítulo 1: ¿qué es ateísmo?	3
1.1 Errores sobre lo que es ateísmo	4
1.2 No existe una tercera posición: lo que es agnosticismo	6
1.3 El concepto de ateísmo según Smith, Eller y Martin	9
1.4 Hacia mi propia definición de ateísmo	13
Capítulo 2: ética y ateísmo	16
2.1 La diferencia entre ética, moral y religión.....	17
2.2 La relación entre ética y ateísmo	27
Capítulo 3: pensamiento ateo y secular	37
3.1 La crítica de D’Holbach: un primer acercamiento a la ética atea.....	37
3.2 La propuesta de Sartre: una ética desde el ateísmo	39
3.3 Habermas: la posibilidad del diálogo entre ateísmo y religión	44
Conclusión	54
Bibliografía.....	58

Introducción

Es a partir de la época moderna que el ateísmo se comenzó a difundir como un tema de investigación filosófica, y su nacimiento tiene que ver con otro objetivo: la crítica a la religión. Desde ese tiempo hasta la actualidad, creyentes y no creyentes se han enfrascado en discusiones de variados aspectos respecto a la existencia de la divinidad y la religión. Dentro de estos roces, quizás uno de los más importantes sea el tema de la moral, algo que tiene que ver estrictamente con los seres humanos y que por lo tanto enfrentamos cada día de nuestras vidas.

Por una parte, los creyentes basan su moral en la creencia en la divinidad y la religión, y tienen por lo tanto una base bastante sólida sobre la cual fundamentar sus convicciones morales; por otra parte, los ateos no tienen ningún argumento o principio a la vista que les permita distinguir entre lo bueno y lo malo.

Es por eso que una de las críticas más usuales que se le hace al ateísmo (y quizás, una de las más difícil de responder) está contenida en la pregunta: ¿cómo puede un ateo actuar moralmente, si no posee una base o principio para aquello? Esta es la pregunta que intento responder en mi tesina, debido a que si es imposible para un ateo tener una base para aquello, la cuestión de la moral quedaría sin duda alguna relegada a la religión, y ella sería la administradora acerca de cómo debemos enfrentarnos a situaciones conflictivas.

Para lograr responder a lo anterior, es que el objetivo principal de mi trabajo es dilucidar cuál es la relación entre ética y ateísmo, es decir, demostrar que se puede desarrollar y reflexionar una ética que no entre en conflicto con lo que es el ateísmo y que no provenga desde la creencia en la divinidad y la religión.

La metodología para abordar esta tesina consistirá en la exposición de las propuestas de algunos autores acerca de los diversos temas y conceptos tratados, a través de algunas citas que den una lectura más directa de los diversos pensadores, para luego sintetizar las teorías en definiciones y propuestas de mi autoría que respondan a la interrogante de esta investigación.

Los pasos para lograrlo anterior son, de forma resumida, los siguientes:

1) El primer paso consiste en aclarar de forma filosófica que es el ateísmo, pues existen diferentes definiciones y mitos que pueden entorpecer el esclarecimiento de la relación entre ética y ateísmo. Para ello, me basaré en las propuestas que nos ofrecen George Smith, David Eller y Michael Martin para poder crear un contexto acerca del concepto y así elaborar una definición propia de lo que es ateísmo.

2) Luego, siguiendo la línea de trabajo anterior, buscaré definir y diferenciar los conceptos de moral, ética y religión, para inmediatamente poder exponer desde mi punto de vista cuál es la relación entre ética y ateísmo. Las obras usadas para alcanzar este fin provienen de los tres autores nombrados anteriormente, además de la incorporación de las propuestas de Adela Cortina, Monique Canto-Sperber, Immanuel Kant, Julian Baggini y del escrito hecho en conjunto por Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, y David Basinger.

3) Finalmente, para apoyar y ejemplificar la relación que existe entre la ética y el ateísmo que logre determinar, expondré brevemente tres obras atinentes al tema tratado, de los filósofos Paul Henri Thiry Holbach, Jean-Paul Sartre y Jürgen Habermas. El primero expone una crítica a la religión, el segundo propone un principio ético desde el ateísmo, y el tercero explica los procedimientos para establecer un diálogo entre las personas creyentes y no creyentes, con el fin de ser un aporte a la sociedad secular.

Capítulo 1: ¿qué es ateísmo?

Desde que el ser humano hace uso del lenguaje para expresarse, se ha podido expresar una afirmación, así como también su contrario. Asimismo, mientras alguien puede manifestar la existencia de un ser superior a todo lo conocido en algún sentido, la afirmación contraria también puede ser hecha: es así como nace lo que hoy llamamos teísmo y ateísmo respectivamente.

Por el hecho de que la figura de la divinidad esté en la vida de las personas, y en general inmiscuido en diversas facetas de lo humano, es que nace la confrontación entre teísmo y ateísmo: esto debido a que, en mi opinión, toca los mismos temas que la filosofía, tales como el sentido de la vida, o qué es lo que debemos hacer, o cómo debemos ver el mundo, etc.; por supuesto, la religión es muchísimo más que eso:

“si es considerada como una idea abstracta, el teísmo puede ser rechazado sin extender la discusión. Pero cuando es considerado dentro de su propio contexto—dentro de su estructura de su histórico, cultural, filosófico y psicológico significado—la cuestión de dios está entre los más cruciales temas de nuestro tiempo¹” (Smith, 1979, p. 26).

Respecto a qué significa la palabra ‘dios’, no creo necesario entrar en una discusión demasiado extensa, así que me atendré a la definición hecha por Smith²: “un dios es un ser supernatural—el cual implica, metafísicamente, que dios no está sujeto a las leyes naturales del universo; y, epistemológicamente, que dios trasciende el entendimiento humano” (Smith, 1979, p. 39); para el pensador estadounidense tales son las creencias básicas que posee cualquier teísta acerca de la divinidad.

El presente capítulo tiene por fin el analizar de forma breve los conceptos de teísmo y ateísmo, es decir, en qué consisten y en qué no, para así alejar las malas interpretaciones

¹ El texto de Smith está en inglés, así que las citas son traducciones libres hechas por mí.

² George Smith es un filósofo y erudito independiente estadounidense que estudio algunos años en la Universidad de Arizona, finalmente desertando sin lograr un título universitario. Su primer libro, que es aquí usado, fue un gran éxito en los estudios acerca del ateísmo.

que existen sobre ellos dos. Además, se expondrá el concepto de agnosticismo como un concepto aparte y que no tiene nada que ver con los dos anteriores, pues los dos primeros conceptos versan sobre la existencia de ‘dios’, mientras que el último habla sobre una cualidad de este ser.

1.1 Errores sobre lo que es ateísmo

A través del tiempo la religión, que en general trata de ser el soporte de muchos aspectos de la vida humana, que incluye la creencia en divinidades y la moral, se ha visto a sí misma como lo bueno o positivo: es por esto que el ateo, vista de esta forma simple, ha sido catalogado en el pasado como algo malo o negativo, que no debería existir. Por lo tanto, “la pregunta acerca de la existencia de dios se convierte en más que un problema filosófico –y el ateísmo, desde que es interpretado como un ataque a estos valores, asume un significado alejado de su significado real” (Smith, 1979, p. 6).

Es debido a lo anterior que el concepto ateísmo (y teísmo, de paso) y su definición no haya sido discutida por bastante tiempo, pues no es necesario definir aquello que se supone que no debiese existir. Esto ha dado paso a que se creen mitos acerca del ateísmo, es decir, acerca de qué es lo que implica ser ateo y su definición.

En este sentido, Smith nos dice que “algunos críticos religiosos prefieren atacar ideas impopulares asociadas con el ateísmo más que encarar el desafío del ateísmo directamente” (Smith, 1979, p. 5). Por esto, según el autor, se puede llegar a confundir el ateísmo con:

1) Una forma de vida que propone sus propios conceptos y principios acerca del mundo al mismo tiempo que niega los dogmas religiosos. Por eso que desde el punto de vista religioso ser ateo es algo negativo, pues va contra sus propias doctrinas y forma de vida, lo cual es un error, pues la no creencia en dios no fuerza a una persona a llevar su vida de forma totalmente diferente y en contra de una persona creyente. Dicho en palabras más bonitas: “justo como el error de creer en elfos mágicos no conlleva un código de vida o un conjunto de principios, el error de creer en un dios no implica ningún sistema filosófico” (Smith, 1979, p. 21).

2) Otro ataque infundado, según Smith, tiene que ver con que la etiqueta de ateísmo significa el estar en desacuerdo con el teísmo y por lo tanto todos los ateos piensan lo mismo. De esta forma, según esta crítica, ya que los existencialistas o los comunistas son ateos, entonces todos los ateos suscriben estas posiciones. Sin embargo, “justo como un teísta puede estar en desacuerdo con otro teísta en temas importantes, un ateo puede diferir con otro en temas importantes. [...] La única cosa incompatible con el ateísmo es el teísmo” (Smith, 1979, p. 22s.). Esto está también ligado a lo anterior, pues por ser ateo uno no será necesariamente existencialista o comunista: en este sentido, lo único contradictorio con el ateísmo es el teísmo.

3) También se ataca al ateísmo argumentando que es un problema psicológico que significa el rechazo de la divinidad y que, además, significa la condena de esa persona a ser infeliz, por lo que deja al ateo como algo inferior al ser humano. Pero, según el autor,

“etiquetar el ateísmo como un problema psicológico es una excusa pobre, casi un intento gracioso de evadir las preguntas fundamentales de la verdad y la falsedad [...]. Los teístas que apelan a la felicidad como recompensa por creer muestran una impresionante indiferencia por lo intelectual y la búsqueda de la verdad. Incluso si el teísmo conlleva a la felicidad (lo cual no hace), esto no demuestra que tenga la razón” (Smith, 1979, p. 25).

Algo parecido nos dice el pensador David Eller³: “la palabra Ateo es usualmente sustituida por... algún otro término oprobioso como ‘alcohólico’ o ‘adicto a las drogas’ o ‘adicto al sexo’. En todos los casos, la palabra se intenta mostrar negativa...”⁴ (Eller, 2004, p. 21). Así, el autor hace notar también que el ateísmo es confundido a veces con un sistema de creencias o incluso una religión, a lo que responde que

“el Ateísmo no es un sistema de creencias, al contrario, porque no hay un sistema en absoluto; no hay nada ‘sistemático’ acerca de esto. Un sistema es una estructura con

³ David Eller posee un Doctorado en Antropología Cultural cuyo campo de trabajo son los aborígenes australianos. Además, posee estudios en la mayoría de las religiones, y centra sus escritos en variados aspectos de la cultura. Actualmente enseña antropología cultural en Denver, Colorado.

⁴ Al igual que con la obra de Smith, el texto de Eller está en inglés, así que las citas son traducciones libres hechas por mí.

muchas partes en co-relación y cooperación. Pero el Ateísmo no tiene muchas partes; tiene una parte –falta de creencia en dios(es)” (Eller, 2004, p. 14).

A lo que el autor agrega el hecho de que

“una religión es específicamente un sistema de creencias y ‘conocimiento’ que acepta que realmente hay existencias supernaturales, fuerzas y/o seres espirituales y las asociadas reglas, rituales, historias, símbolos/objetos, textos, ceremonias, lugares sagrados, etc., que conllevan. El Ateísmo no tiene nada de estas cosas” (Eller, 2004, p. 14).

Aún quedan bastantes críticas y malos entendidos acerca del ateísmo por todos lados, cada una con sus pequeñas diferencias, pero es imposible mostrar y enumerar cada una de ellas; sin embargo, con sólo mostrar algunas de las más conocidas y generales es suficiente. Por lo tanto, pasaremos directamente a otro problema respecto a lo que es ateísmo: pensar que el agnosticismo es una posición neutral acerca del tema.

1.2 No existe una tercera posición: lo que es agnosticismo

Una confusión muy común respecto al problema presente es pensar que el agnosticismo es una tercera opción en cuanto al problema de la existencia de la divinidad; una opción que está entre el teísmo y el ateísmo. Smith nos señala que el término ‘agnóstico’ nace en 1869 gracias a Thomas Huxley, quien

“seleccionó la temprana secta religiosa conocida como los “Gnósticos” como un primer ejemplo de hombres quienes afirmaron conocimiento de lo supernatural sin justificación; y él se distinguió a sí mismo como un “agnóstico” estipulando que lo supernatural, incluso si existe, se encuentra más allá del alcance del conocimiento humano. No podemos decir si existe o no existe, por lo que debemos suspender el juicio” (Smith, 1979, p. 9).

En este sentido, el agnosticismo tiene que ver con un aspecto epistemológico más que ontológico acerca de las creencias religiosas, ya que anuncia la imposibilidad de conocer seres supernaturales o sus cualidades: así, no es un término que esté entre el teísmo o el ateísmo; es más, un agnóstico puede ser teísta o ateo, pues tal expresión no indica si uno cree o no cree en la divinidad. Finalmente, Smith concluye que

“el auto-proclamado agnóstico aún debe declarar si cree o no cree en un dios–y, al hacerlo, si se compromete a sí mismo con el teísmo o se compromete a sí mismo con el ateísmo. Pero no se compromete con sí mismo. El agnosticismo no es la cláusula de escape que comúnmente se piensa que es” (Smith, 1979, p. 13).

Eller concuerda con que el agnosticismo es un problema epistemológico más que ontológico: para él es el método para llegar a una posición. Incluso, llega más lejos con su declaración, y afirma que el agnosticismo es el mejor fundamento para el ateísmo. ¿Pero cómo define agnosticismo? Para él “...es un método considerando el conocimiento – un método para separar lo que justificadamente podemos afirmar que sabemos de aquello que no podemos justificadamente decir que sabemos” (Eller, 2004, p. 163). Aplicado a la religión, nos hace preguntarnos si existe un conocimiento religioso, y más profundamente, si es posible obtenerlo, siendo el conocimiento más importante acerca de la existencia de la divinidad y su naturaleza. De lo anterior surge un gran problema, pues

“la gran cantidad de creencias que existen acerca de dios(es), contradictorias y excluyentes mutuamente como son, hace que sea justamente inconcebible que una de ellas pueda tener el ‘conocimiento verdadero’ de dios(es) mientras que los otros están errados. Incluso más, no hay camino imaginable que pueda alguna vez determinar cuál es el ‘conocimiento verdadero’ de cuál es el adorar a ‘falsos dioses’” (Eller, 2004, p. 164).

Es decir, a modo de ejemplo, si es posible que uno pueda afirmar cierto conocimiento religioso, como la Biblia y Jesús, sin negar otro, como el Corán y Alá. Pues bien, incluso dejando de lado el problema anterior, nacen dos problemas con la afirmación de poseer algo como conocimiento religioso: el primero es cuál es la fuente de tal conocimiento, y el segundo problema es si acaso estos conocimientos siguen algunas reglas.

En el primer problema, según Eller, tenemos que solo hay dos fuentes posibles de tal conocimiento religioso, las cuales son la autoridad (el aprender tal conocimiento religioso por medio de otro que ya lo sabe) y la experiencia (el experimentar tal conocimiento por uno mismo). Si la fuente de tal conocimiento es la autoridad, entonces tal autoridad debió aprender de otra autoridad, así que “por lo tanto podemos reconocer la posibilidad de una sucesión infinita de autoridades pasando tal ‘conocimiento’ de uno a otro, sin ninguna intención de verificar la verdad o precisión de tal transmisión” (Eller, 2004, p. 165).

Entonces solo nos queda la experiencia como fuente de tal conocimiento. ¿Cómo argumentamos contra eso? Lo primero que hay que tener en cuenta, como indica Eller, es que la experiencia personal sirve como argumento sólo en el campo de la religión; lo segundo, es que tal experiencia es subjetiva e interna, por lo que no hay forma de comprobar que esa persona tuvo aquella experiencia que dice tener, y menos saber si tal experiencia viene de algo externo; lo tercero y más importante, es que incluso si damos por verdadera tal experiencia, aun así es susceptible de interpretación y deterioro, pues “en otra palabras, incluso si la *experiencia* es real, el *significado* o la *referencia* de la experiencia es cuestionable y finalmente ‘incognoscible’” (Eller, 2004, p. 165). Es por eso que, debido a la definición anterior de agnosticismo, no podemos hacer conclusiones sin una base, y ya que la experiencia no es suficiente para comprobar el conocimiento religioso y menos la existencia de la divinidad, “si ese es el caso, el conocimiento religioso – conocimiento de que efectivamente existe un ser espiritual de algún tipo definido – es imposible. *Y si eso es verdad, entonces todos somos Agnósticos*” (Eller, 2004, p. 165). En el segundo problema, tenemos que el conocimiento no satisface las condiciones de falsabilidad, integralidad, honestidad, replicabilidad y suficiencia: incluso si aceptamos la experiencia religiosa como una pieza de evidencia para comprobar la existencia de la divinidad, aun así presenta algunos problemas. Uno de ellos es que no hay forma de que alguien pueda hacer un examen de tal experiencia, tanto para la precisión como para la veracidad⁵, y es por eso que

“nadie – incluso un Teísta – vive su vida de esta forma, dando por verdad y actuando en las afirmaciones subjetivas de alguien; [...] precisamente porque la experiencia personal es tan inalcanzable para el propósito de la falsabilidad, es inadmisible como evidencia” (Eller, 2004, p. 166).

Además, tal conocimiento carece de honestidad e integralidad, pues si se desea dar razones desde la experiencia personal y la autoridad, entonces debe incluir todas las que existen, lo que es prácticamente imposible, pues algunos piensan la divinidad como amorosa y misericordiosa mientras que otros como castigadora, algunos piensan en Alá o en Buda, etc.; eso significa que tales experiencias se contradicen entre ellos como evidencia

⁵ Según David Eller, “esto es, por supuesto, uno de los encantos de la experiencia personal para los Teístas, desde que es inalcanzable por la ‘ciencia’ o el escepticismo” (Eller, 2004, p. 166).

de algo, pues dejar algunas experiencias de lado es deshonesto e insustancial, es decir, no se pueden dar todas por verdaderas. Finalmente, tales experiencias religiosas no pueden replicarse y son por lo tanto son insuficientes como argumentos, pues

“incluso los Teístas no pueden tener experiencias religiosas⁶ cuando deseen, y uno de los problemas más irritantes para ellos es (o debería ser) que algunas personas –incluso los mejores Teístas – nunca lo han experimentado” (Eller, 2004, p. 167).

Para explicar lo anterior, de acuerdo con el autor, se intenta argumentar que ‘debemos creer’ o tener algún ‘talento’ o ‘regalo’ para experimentar tales experiencias religiosas, lo que nos hace preguntar el por qué la divinidad le daría tal habilidad de experimentar solo a algunas personas, lo cual no es explicado a cabalidad por quienes pretenden argumentar desde tales experiencias el conocimiento que poseen de la divinidad; es por esto que “el hecho de que la autoridad y el testimonio son por definición insuficientes como evidencia se debe esencialmente porque condenan la empresa completa a fallar desde el comienzo” (Eller, 2004, p. 167), es decir, debido a la inconsistencia y debilidad de los argumentos que usan la experiencia religiosa como una prueba, es que se puede dar por hecho de que nadie posee un conocimiento acerca de Dios o los dioses en general.

De esta forma, queda expuesto el agnosticismo como un problema epistemológico que en principio no intenta afirmar la existencia o inexistencia de la divinidad, ni es tampoco una posición intermedia entre tales afirmaciones: de todas formas, puede ser ocupada en tal problema, tal como lo hace Eller. Este problema epistemológico solo nos habla acerca de una cualidad de las divinidades, a saber, el hecho de si puede ser conocido o no el terreno de lo divino.

1.3 El concepto de ateísmo según Smith, Eller y Martin

Anteriormente se presentó el hecho de que el ateísmo es a veces asociado con otras ideas que no tienen mucho que ver entre sí. A esto se agrega el hecho de que también es

⁶ Eller intenta explicar que tener una ‘experiencia religiosa’ conlleva necesariamente a un ‘conocimiento religioso’. Esto último se entiende por “proposiciones acerca de tópicos de la religión – en particular, la existencia de dios(es) y la naturaleza de dios(es)” (Eller, 2004, p. 163).

confundido con otros conceptos, tales como fideísmo, politeísmo, deísmo, agnosticismo, laicismo o paganismo: estas ideas sí tienen que ver entre sí, pero sólo porque hacen referencia a un mismo tema y por lo tanto pueden ser confundidas (con o sin intención). Es así como se hace necesario delimitar el significado del concepto, y de esta forma no ocuparlo erróneamente.

Para lograr lo anterior partiré presentando brevemente la definición de Smith. Primero, el pensador estadounidense nos expone qué es el teísmo: para él, el término es definido como la ‘creencia en un dios o dioses’; además, agrega que a veces el término se usa para designar la creencia en una divinidad particular, generalmente el Dios personal del monoteísmo, pero para Smith teísmo “significa la creencia en cualquier dios o número de dioses” (Smith, 1989, p. 7). Pues bien, respecto al ateísmo, el pensador nos dice “el prefijo “a” significa “sin”, por lo tanto el término “a-teísmo” literalmente significa “sin teísmo”, o sin creencia en un dios o dioses⁷” (Smith, 1979, p. 7). De esta forma queda explicitado el hecho de que el ateísmo no es una creencia más entre todas las posibles, sino que es una no-creencia, y por lo tanto, contrario a lo que es teísmo. Expresando la definición de otra forma, para que quede más claro, tenemos que

“el “teísmo” y el “ateísmo” son términos descriptivos: ellos especifican la presencia o ausencia de una creencia en dios. Si una persona es designada como teísta, esto nos dice que él cree en un dios, no por qué él cree. Si una persona es designada como atea, esto nos dice que él no cree en un dios, no por qué él no cree” (Smith, 1979, p. 8).

Es por esto, según Smith, que no importa el por qué una persona es atea (sea porque por razonamiento llegó a esa conclusión, porque nunca se imaginó o pensó en un ser sobrenatural, etc.) , lo importante para ser catalogado de ateo es el simple hecho de no

⁷ Smith propone de esta manera el uso de la palabra dios: “la uso con “d” minúscula (dios) para referirme a la idea genérica de dios, por ejemplo, la noción general de un ser supernatural, aparte de cualquier característica específica. Uso el término “Dios” (con “d” mayúscula) para referirme específicamente al Dios de la Cristiandad, junto con todos sus atributos, como omnipotencia, omnisciencia, etc.” (Smith, 1979, p. xii). Eller también adhiere a esta distinción, pero con una salvedad: “el Ateísmo, al menos como debe ser concebido, no solo trata del Dios cristiano. Se cuestiona la realidad de todos los dioses, cualquiera sea la religión que los presente” (Eller, 2004, p. 17). Por mi parte, prefiero ocupar la palabra ‘divinidad’ para referirme a todos los dioses en general, mientras que ocupo ‘Dios’ para la divinidad cristiana.

poseer una creencia en un ser sobrenatural, sea del tipo que sea: es decir, que la usual definición de ateísmo como ‘la creencia de que la divinidad no existe’ es errónea, pues tal como indica tal definición, es una creencia, y por lo tanto puede ser atacada para desacreditar y mostrar como falsa tal creencia.

Respecto a la definición de ateísmo, Smith divide el concepto de ateísmo en dos categorías: *implícito* y *explícito*. El primero hace referencia al hecho de no creer en divinidades, pero sin haber rechazado o negado la verdad del teísmo; el ateo implícito no tiene que estar familiarizado con el concepto de divinidad; en este sentido, y por cómo está definido el concepto de ateísmo según Smith, “esta categoría incluye tanto al niño con la capacidad conceptual de comprender el tema envuelto, como al que aún no es consciente de estos temas. El hecho de que tal niño no cree en dios lo califica como un ateo” (Smith, 1979, p. 14). La segunda categoría de ateísmo hace referencia al hecho de rechazar la creencia en dios, de forma deliberada, e implica estar familiarizado con las creencias teístas; este rechazo puede ser: racional, al considerar la creencia teísta y sus argumentos irracionales, o psicológico, como por ejemplo considerar que la vida es vana y estéril, por lo que no hay espacio emocional para dios en tal universo trágico (Smith, 1979, p. 15).

En el debate actual, el concepto de ateísmo es dividido frecuentemente en dos tipos: ateísmo *positivo* y *negativo*. La definición anterior dada por Smith acerca de lo que es ateísmo es para Eller la definición de ateísmo negativo; por otra parte, para el pensador el problema de la definición del concepto pasa por su etimología:

“una forma de ver al problema incluye el hecho de cómo exactamente nosotros reconstituimos la raíz de la palabra – si como a-teísmo o ‘no creencia en dios’ o como ateísmo o ‘creencia en la no existencia de dios’. Esta distinción ha sido variadamente designada como Ateísmo ‘débil/fuerte’, o ‘negativo/positivo’, o ‘implícito/explicito’, respectivamente” (Eller, 2004, p. 154).

Es decir, si tal palabra quiere decir ‘no creer’ o ‘creer que no’. Sobre la base de que el ateísmo negativo es un no creer, concluye que “el Ateo negativo obviamente no está haciendo ninguna afirmación y carga con un poco o nada del peso de la prueba. [...] el Ateo negativo todavía tiene un trabajo que hacer – el demostrar lo inadecuado de los argumentos Teístas” (Eller, 2004, p. 156), es decir, que al ateo negativo solo le basta

mostrar el error de los argumentos teístas para que su posición quede a salvo. Debido a lo anterior, se puede pensar que el ateísmo positivo es un *ir hacia adelante*, es decir, el hacer una afirmación o incluso el pensar que es una creencia, a causa de que “la declaración del ateo positivo ‘yo creo que no existe X’ es parecida gramaticalmente a la afirmación del Teísta ‘yo creo que existe X’” (Eller, 2004, p. 156). Sin embargo, el autor de *Natural atheism* reformula el significado del ateísmo positivo a

“en la ausencia de evidencia o argumento, yo no veo la razón para concluir que existe un X, por consiguiente yo mantengo la posición de que no existe X. [...] Incluso cuando es forzado, estridente, ‘cierto’, es más apropiado considerarlo una conclusión más que una creencia – una conclusión razonada desde (la falta) de evidencia y (falta de) lógica” (Eller, 2004, p. 156s.).

De esta forma, el ateísmo positivo no tiene en sí el peso de la prueba, pues no concluye algo basado en ciertas premisas, sino que lo hace desde el fallo argumentativo de los teístas, y, además, queda mostrado que esta posición no hace una afirmación, sino que una conclusión.

Por otra parte, el filósofo Michael Martin⁸ también distingue entre ateísmo negativo y positivo: respecto al ateísmo negativo, sigue en parte a Smith respecto a que es la ausencia de creencia en cualquier divinidad o divinidades, lo que Martin llama *el sentido general del ateísmo negativo*; por otro lado, debido que el sentido anterior no captura lo que el debate Occidental tradicional trata, es decir, el hecho de si existe el Dios judeocristiano, es que reconoce un *sentido reducido del ateísmo*, de acuerdo al cual “un ateo está sin una creencia en un ser personal quién es omnisciente, omnipotente, y completamente bueno y quien creó el cielo y la tierra⁹” (Martin, 1990, p. 465). Por otra parte, el ateísmo positivo para Martin se refiere a una creencia positiva, a saber, la creencia de que no existen divinidad ni divinidades; para él, es positiva en contraste al ateísmo negativo debido a que este último no posee tal creencia positiva, pues como Martin nos expone, “el ateísmo positivo niega

⁸ Michael Martin fue un filósofo estadounidense con el grado de Doctor, especializado en filosofía de la religión, de las ciencias sociales y del derecho. Mantuvo el puesto de Profesor Emérito en Filosofía en la Universidad de Boston desde 1975 hasta 1996.

⁹ Las obras de Michael Martin también están en inglés, por lo que las citas son traducciones mías.

que uno o más dioses existan; el ateísmo negativo no lo hace” (Martin, 1990, p. 464). Para él, el sentido *general* del ateísmo positivo corresponde a una persona que ‘descree’ que existan cualquier divinidad o divinidades, mientras el sentido *reducido* corresponde a “una persona quien ‘descree’ en un ser personal quien es omnisciente, omnipotente, y completamente bueno y quien creó el cielo y la tierra” (Martin, 1990, p. 465).

Además, el filósofo Michael Martin nos indica que para que el ateísmo positivo en el sentido *reducido* sea exitosamente defendido, deben darse dos cosas: “primero, las razones para creer en un dios teístico deben ser refutadas; en otras palabras, el ateísmo negativo en el sentido sofisticado debe ser establecido. Segundo, razones para descreer en el dios teístico deben ser dadas” (Martin, 2007b, p. 2). Es debido a lo anterior que el filósofo estadounidense piensa el ateísmo negativo como la base o justificación del ateísmo positivo. El sentido de la palabra ‘descreer’ que usa Martin es el de ser lo contrario a la creencia: mientras que se dan razones para creer en algo, así también se dan razones para descreer, o lo que es lo mismo, para no poseer tal creencia.

Pues bien, hemos visto las dos distinciones más usuales respecto al ateísmo, pero cabe preguntarse: ¿realmente muestran todo el problema de fondo?

1.4 Hacia mi propia definición de ateísmo

Anteriormente fue expuesto la separación usual que se hace entre el ateísmo negativo y el ateísmo positivo, a lo cual pregunto: ¿es necesaria tal distinción? Por mi parte, me parece que no debiese efectuarse tal distinción; pasaremos ahora a ver por qué.

Si tomamos los argumentos de Smith, tenemos que el teísmo y el ateísmo tratan sobre la existencia o no de la divinidad respectivamente, sin ningún tipo de distinción demasiado profunda. Por consiguiente, tenemos que esta no existencia de la divinidad afirmada por el ateísmo de Smith nos indica que cualquier persona que niegue, consciente o inconscientemente, la existencia de dios, es un ateo. Por lo tanto, cualquier persona que no tenga la idea de dios dentro de su conocimiento, sea por no haber recibido nunca tal información o por su nula capacidad de comprender aquella idea (como en el caso de los niños demasiado jóvenes), se convierte en un ateo de forma injusta. Esta situación no tiene

sentido, ni aporta nada muy valioso a la discusión, por lo que pienso debería darse por suspendido. Además, si el ateísmo fuese una no creencia o, dicho de otro modo, una falta de creencia en la divinidad, tampoco tendría sentido el hablar acerca de ateísmo y teísmo, pues en ese caso no serían posiciones contradictorias, sino que posiciones diferentes; y esta última afirmación no se parece en nada en cómo se ve el debate actualmente.

Por otra parte, tal como presenta sus argumentos David Eller, el ateísmo positivo basaría su afirmación en las fallas argumentativas de los teístas, a saber, que al no poder demostrar los teístas con sus argumentos la existencia de dios, entonces afirmamos la no existencia de dios: esto es una forma errónea de proceder. Este error lógico es llamado argumento *ad ignorantiam*: “es el error que se comete cuando se argumenta que una proposición es verdadera sobre la base de que no se ha probado su falsedad o, a la inversa, de que es falsa porque no se ha probado su verdad” (Copi, Cohen, 2007, p. 125). Lo anterior está en el plano lógico, pero en el plano epistemológico, lo anterior no significa tampoco que el peso de la prueba cae en el ateo, pues son los teístas quienes están tratando de probar la existencia de la divinidad, y por tanto ellos deben ofrecer pruebas: en este sentido, un ateo sólo puede afirmar como probable la no existencia de la divinidad, pues mientras no haya pruebas, no hay muchos inconvenientes para afirmarlo. Por consiguiente, el ateísmo positivo de Eller no tiene sentido, pues no agrega nada nuevo al concepto de ateísmo, sino más bien agrega una falla lógica.

Y es por eso que entra Martin al juego, ya que explica desde otro punto de vista lo que es el ateísmo positivo, de modo que no queden fallos lógicos. Martin explica el ateísmo positivo desde la 'descreencia': para establecer una descreencia debemos mostrar no solo que los argumentos para creer son errados, sino que la creencia en sí misma se contradice, tanto consigo misma como con el mundo, y en ese sentido, para descreer en la divinidad particular, debemos referirnos a los atributos de la divinidad dados por una creencia en particular. En este sentido, Martin piensa que la parte negativa del ateísmo corresponde a argumentos *a priori*, mientras que la parte positiva corresponde a argumentos *a posteriori*: él piensa que aunque "mis argumentos *a priori* pueden ser refutados, y si lo son, yo tengo mis argumentos *a posteriori* en los cuales confiar" (Martin, 1990, p. 285).

Pues bien, ¿cómo defino finalmente lo que es ateísmo? Primero que nada, el ateísmo nace porque existe el teísmo: en ese sentido, el ateísmo nace como la negación del teísmo. En ese caso, el ateísmo negativo de Smith se transforma en un dato anecdótico, pues ya que según él, el ateísmo es la no creencia en la divinidad, en donde se niega sólo la existencia de la divinidad, y que puede ser tanto por ignorancia (como los niños pequeños) o por refutar los argumentos que demuestran a la existencia de la divinidad, pero lo anterior solo corresponde a una parte de la creencia, y por tanto, el ateísmo negativo no haría una tarea completa. Por lo tanto, es el ateísmo positivo el que nos interesa: no sólo se encarga de refutar la existencia de la divinidad (lo cual Martin llama 'argumentos a priori'), sino también a mostrar que, por una parte, que los atributos de la divinidad son contradictorios consigo mismo y con el mundo, y por otra, negar a la divinidad como principio filosófico (lo cuales son los 'argumentos *a posteriori*' de Martin); estos pueden ser catalogados como los 'argumentos beneficiosos o explicativos', pues su fin es explicar aspectos del mundo que nos son conflictivos.

Por lo tanto, el ateísmo lo defino de la siguiente forma: es una cosmovisión que niega conscientemente tanto la existencia de la divinidad como sus atributos, tanto mostrando los errores de los argumentos teístas como dando razones para no poseer una creencia en la divinidad¹⁰. En este sentido, sólo existe un ateísmo posible, a saber, el que está de lleno en la discusión acerca de la existencia de dios: aquel que intenta mostrar tanto que el teísmo es incorrecto, como que el ateísmo es la posición correcta.

Así, llamo ateísmo positivo o filosófico a la posición anterior (la cual debe ser tomada si se pretende ser ateo por completo), pues niega rotundamente y de forma consciente la idea de dios; mientras que la posición de Smith, queda como ateísmo negativo o incompleto, pues se puede basar en el hecho de que hay personas que no conocen la idea de la divinidad, además de no afirmar el ateísmo como la posición correcta, lo cual no tiene demasiado sentido (por lo que no es una posición muy valiente ni comprometida con la discusión).

¹⁰ Recuerdo el hecho de que la palabra 'divinidad' se refiere a todo aquello que sea llamado dios. La palabra 'divinidad' está en un sentido amplio.

Capítulo 2: ética y ateísmo

A través de la historia, la religión ha sido una parte muy fundamental de la sociedad. Uno de los aspectos más importantes de la religión dentro de la sociedad es el hecho de establecer una moral: moral que es transversal a cada individuo que componga la sociedad, y que siempre intenta ser la moral única para todo individuo. Una de las religiones más recientes y difundida a través de todo el mundo Occidental, el cristianismo, no se excluye de esto. El estar fuera de esa moral religiosa –y por ende también de su fundamentación–, había provocado el rechazo de los creyentes de esa cierta religión, la cual ha disminuido debido al desarrollo de la tolerancia y el libre pensamiento en las sociedades modernas.

Dentro del acalorado debate actual entre teístas y ateos, uno de los tópicos más usuales que se encuentra en disputa es aquel que se refiere a la moral. En esta discusión, los teístas arguyen que los ateos no pueden actuar moralmente, pues no tienen una base desde la cual poder decidir cuáles acciones son buenas o malas: por lo tanto, concluyen –erróneamente– que los ateos son inmorales, pues no actúan bajo las reglas de la divinidad. Debido a que el paradigma de la religión como portadora de la verdad suprema del mundo ha perdido su poder frente a la secularización del Estado en el mundo Occidental (gracias a la libertad de conciencia y la tolerancia), el no aceptar del todo la moral religiosa es tolerada hasta cierto punto por todas las personas de estas sociedades, lo que ha generado que las personas que no sean religiosas –o que derechamente sean ateas– puedan vivir su vida de acuerdo a sus propios ideales morales.

En este capítulo veremos dos grandes tópicos: primero, nos adentraremos brevísimamente en la discusión acerca de la diferencia entre ética, moral y religión, donde veremos alguna de las tesis de la filósofa española Adela Cortina¹¹. En segundo lugar, nos

¹¹ Adela Cortina es una filósofa española que estudió en la Universidad de Valencia, en donde también imparte la cátedra de Filosofía Moral en la actualidad. Sus áreas de estudio y de publicación de obras contienen temas como la moral, la ética, las empresas, la genética y la ecología.

introduciremos al tema de mi tesis, a saber, acerca de la relación que tiene la ética y el ateísmo, valiéndonos de todo lo expuesto anteriormente.

2.1 La diferencia entre ética, moral y religión

Es un problema actual de la filosofía si es que realmente la ética y la moral son dos cosas distintas, y si es que son diferente entonces a qué se refieren aquellas palabras, cuál sería su fundamento si fuesen diferentes, etc. Además, para agregar más complejidad al asunto, debemos esclarecer que en qué se relaciona la religión en todo esto, debido a que está muy ligada a lo que se entiende por moral. Para empezar, quizás sea bueno saber cuál no es el ámbito del ético, según la filósofa Adela Cortina: “ciertamente, no debemos propiciar que se nos confunda con el moralista, porque no es tarea de la ética indicar a los hombres de modo inmediato qué deben hacer” (Cortina, 2001b, p. 29).

A lo anterior agrega la filósofa española que

“el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato* a una *reflexión filosófica*, que solo de forma *mediata* puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo” (Cortina, 2001b, p. 29).

Es decir, que la ética se diferencia de la moral por el hecho de que la primera debe ocuparse de la segunda en su especificidad sin limitarse a una moral determinada: por lo tanto, debe dar una razón filosófica para justificar el que haya o no haya moral, y si es que la hay el por qué debe haberla; de esta forma, la ética es ni más ni menos que *filosofía moral*. Y por ser parte de la filosofía, “la ética trata de esclarecer si es acorde a la racionalidad humana atenerse a la obligación universal expresada en los juicios morales” (Cortina, 2001b, p. 63), pues el hecho de aceptar racionalmente tales principios afecta el saber práctico que poseemos y a nuestros actos en el mundo cotidiano.

La filósofa española parte argumentando, acerca de la diferencia entre moral y ética, y su fundamentación, que la etimologías de aquellas palabras son innecesarias para distinguirlas, ya que se diferencian fundamentalmente por sus niveles de lenguaje y pensamiento; de todas formas, reconoce que desde el punto de vista etimológico no son dos

realidades distintas, y lo mismo pasa en el lenguaje cotidiano que a veces se traslapa a la reflexión filosófica. En ese sentido, Cortina nos indica a qué preguntas responden cada una para poder notar su diferencia.

Para la filósofa española la moral es un conjunto de códigos y juicios que regulan acciones concretas de los hombres; esto responde a la pregunta “¿qué debo, como hombre, hacer?»” (Cortina, 2001b, p. 81) y por lo tanto, la pregunta reclama una respuesta en lenguaje prescriptivo: para Cortina, lo anterior está ligado al obrar humano concreto, siendo estos juicios prescriptivos tan longevos como la misma humanidad.

La ética por su parte, apareció debido al nacimiento de la filosofía, que trajo un segundo nivel de reflexión en torno a la moral (sus juicios, códigos y acciones), y por tanto, la ética sería la disciplina filosófica que intenta dar razón de la moral; esto responde a la pregunta “¿es *razonable* que existan juicios expresados pragmáticamente en la *forma* que denominamos «moral?»” (Cortina, 2001b, p. 81), siendo la cuestión anterior para la filósofa española la pregunta por el fundamento de la moral. De lo anterior la pensadora concluye que aunque la fundamentación de la ética y la moral estén conectadas, no se identifican. Pero la explicación no ha terminado, pues Cortina agregaría una tercera fase en torno a la reflexión de la disciplina ética: aparece la metaética como fundamento de la ética.

Esta metaética, a pesar de haber nacido dentro del análisis del lenguaje aplicado a la moralidad, a partir de la filosofía analítica, no debe reducirse solo a eso. La metaética, según Cortina, tiene la tarea de determinar si la ética es un saber seguro frente a la opinión, o si apelando a la autonomía de la ética se funda así misma, o si es extensión de otra disciplina. La filósofa española piensa que “la legitimación de la ética como saber autónomo estriba en mostrar la necesidad de que exista, en el cuadro general del saber, una reflexión categorial específica para una dimensión peculiar del hombre, la dimensión moral” (Cortina, 2001b, p. 83), es decir, que las características de la ‘moral’ no deben reducirse a las categorías de las restantes disciplinas filosóficas.

Por lo tanto, para Cortina, la pregunta más inmediata que debe responder la investigación ética debe seguir estas tres fases: primero, recurrir a algún dato que se denomine «moral» para poder definir las características de «lo moral», lo cual depende del

método y punto de partida que elija el investigador ético; por su parte Cortina toma el método trascendental-sistemático, ya que necesita un factor de análisis intersubjetivo, y así poseer "un elemento que constituya un hecho inevitable, en el sentido kantiano y no humeano de «hecho»" (Cortina, 2001b, p. 84). Segundo, para fundamentar la moral, se debe destacar lo específico del dominio moral a través de un análisis del punto de partida, de lo cual Cortina indica que en su caso se tratará de un examen del uso lógico¹² de los juicios que constituyen el discurso moral, y por ende, en palabras de la pensadora española, "aceptamos, por tanto, la propuesta de la lógica informal, sugerida por el segundo Wittgenstein y formulada por Ayer, que no se limita a la dimensión formal del discurso, sino que dirige su atención al lenguaje ordinario" (Cortina, 2001b, p. 85).

En definitiva, se decanta por un análisis de los signos del lenguaje, y por tanto califica ella misma lo anterior como 'semiótico', es decir, un análisis de las relaciones y significados de los signos utilizados en una comunidad; el tercero y último paso sería el responder a la pregunta "¿hay razones que justifiquen la existencia de juicios que presentan en su forma lógica unas pretensiones como las expuestas?" (Cortina, 2001b, p. 88), a lo que agrega que existen tres propuestas para contestar a lo anterior, las cuales vienen desde el estándar del positivismo-cientificismo, el Racionalismo Crítico y la no univocidad del término «fundamentación».

Además, existe el problema de la universalidad de la moral, pues ¿cómo es posible que exista una moral diferente en cada parte del mundo, tanto a nivel colectivo como individual? Para la filósofa española Adela Cortina, una forma de acercarse al problema de la moral pasa por dos hechos, uno de orden moral y otro de orden filosófico. El primero, tiene que ver con el hecho de que a pesar de las críticas que pueden hacerse contra los modelos morales, lo moral permanece,

"no ya, tal vez, en su tradicional sustantividad exclusivista —«la moral»—, pero sí en esa *forma común* a las diversas morales, que nos permiten reconocerlas como tales a pesar de la

¹² Cortina indica que entiende "por uso «uso lógico» de las expresiones el conjunto de reglas que decide sobre su empleo" (Cortina, 2001b, p. 85).

heterogeneidad de contenido; en esa forma sustantivada de adjetivo que es «lo moral» o la «moralidad»” (Cortina, 2001b, p. 107).

El segundo hecho, de orden filosófico, indica que aunque la forma permanezca, igualmente coexiste la pluralidad de contenidos, mas no conviven, puesto que desde cierto estadio de evolución de la conciencia moral, los conjuntos de leyes morales se ofrecen como válidos universalmente, ya que “lo moral sigue presentándose como la forma de conducta a través de la que se expresa el más propio ser del hombre” (Cortina, 2001b, p. 108).

En disonancia con lo anterior, Canto-Sperber¹³ nos ofrece una visión más actual del asunto en su obra *Diccionario de ética y filosofía moral*, que discrepa en cierto nivel con lo propuesto por Cortina. Ella expone que la filosofía moral angloestadounidense estuvo dominada gran parte de la primera mitad del siglo XX por la metaética. Durante ese periodo, la investigación filosófica se centraba en el análisis lógico o lingüístico de los enunciados morales: este trabajo analítico pretendía ser neutro respecto al aspecto axiológico de los valores.

Debido a lo anterior, según Canto-Sperber, "durante este periodo, las cuestiones de contenido moral eran más discutidas a partir de perspectivas disciplinarias que defendían posiciones ya fueran dogmáticas (a partir de un sistema religioso específico), ya relativistas (psicologización o antropologización de la ética)" (Canto-Sperber, 2001, p. 576). A modo de ejemplo, la autora nos menciona que en la posición dogmática los teólogos moralistas católicos discutieron temas en el campo de la medicina siguiendo los textos papales; en la posición relativista, las discusiones tenían como punto de apoyo la psicología, el psicoanálisis o la antropología: las dos primeras proponen un papel fundamental de las emociones y deseos inconscientes en las opiniones morales, mientras la última postula diferencias morales fundamentadas en los hábitos y costumbres de los distintos grupos humanos. Así, y de acuerdo con la presente obra de Canto-Sperber, la ética parece más un tema de gustos y sensibilidad, más que un objeto de la razón.

¹³ Monique Canto-Sperber es una filósofa francesa que posee el grado de Doctor. Estudió en la Escuela Normal Superior de París, en donde fue Directora desde el 2005 hasta el 2012. Se especializa en filosofía moral y política.

Sin embargo, según la autora, a finales de la década de los 60, "la metaética enfrenta un ahogo que se traduce en el abandono del análisis de las reglas de empleo de los predicados morales en beneficio de otros elementos específicos del discurso moral: una cierta universalidad, una relación con los intereses y las necesidades y las razones que guían la acción" (Canto-Sperber, 2001, p. 576), pues los pensadores retornan hacia las éticas sustanciales, es decir, aquellas éticas que plantean simultáneamente la noción de bien y la discusión que fundamenta el acto moral.

Lo anterior es consecuencia, según Canto-Sperber, de cambios sociales tanto en la vida privada (como la sexualidad, el materialismo, o el cuestionamiento a la autoridad) como en la pública (la afirmación de derechos individuales o colectivos, la descolonización). Además, este interés en las éticas sustancialistas resurgió gracias al avance de la técnica y la ciencia, pues éstas presentan una doble cara: una asociada al progreso, sobre todo al mejoramiento de las condiciones de vida; y otra asociada al peligro, como los problemas ambientales o las técnicas de manipulación genética, por ejemplo. De igual manera,

"los debates en filosofía moral se orientaron progresivamente a cuestiones de justicia (equidad, formas del Estado) y a la vida buena (los contenidos de la vida moral individual) en una sociedad pluralista en la que los gradientes éticos ya no son necesariamente compartidos sino que incluso puede ser subjetivamente irreductibles" (Canto-Sperber, 2001, p. 576).

Siguiendo lo anterior, la autora indica que parte de esas discusiones se refieren a situaciones específicas de la vida cotidiana, que consisten en el análisis de casos prácticos en hospitales, empresas o gobiernos: gracias a esto se pidió a los filósofos que dieran su opinión en el tema para determinar ciertos puntos de forma correcta, además de que participaran en la formación y enseñanza de aquellos temas. Así Canto-Sperber concluye que este tipo de enfoque ético pasó a llamarse 'ética aplicada'.

Este es, de forma superficial, el estado de la discusión en torno a la diferencia entre ética y moral. Sin embargo, aún persiste un aspecto de la discusión que debe ser delimitado: si es la religión lo mismo que la moral, y si la primera es el fundamento único acerca de la ética.

A simple vista, debido a que existen diversas religiones, se obtienen de ellas diversos conjuntos de leyes morales que concuerdan con sus creencias. Al respecto, Kant piensa que “la religión no se distingue en ningún punto de la moral por su materia, es decir, por su objeto, pues se refiere en general a las obligaciones; pero difiere de la moral sólo por la forma, es decir, que es una legislación de la razón para dar a la moral, por medio de la línea de Dios, surgida de esta misma moral, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes” (Kant, 1963, p. 46s.).

Es así que para el filósofo alemán no existe diferencia entre religión y modelo moral; a esto a la cual llama pura fe religiosa. Por otra parte, también indica que existen diferentes formas de llegar a esta religión (y por tanto a la moral), como por ejemplo a través de revelaciones y dogmas, para provocar sensiblemente influencia en las almas a seguir la religión; a estas formas de llegar a la religión las llama fe de la iglesia. Mientras la primera contiene el canon sin estatutos basada en la simple razón, la segunda contiene el órgano o vehículo de la religión en el cual se funda los estatutos de la Iglesia, y que demandan una revelación para ser tomados como ley sagrada de la vida. Es por esta última distinción que Kant agrega que

“como es como un deber utilizar este vehículo para el fin en cuestión, si está permitido tomarlo como revelación divina, se explica por ello porque al hablar de la fe religiosa, por lo general también se entiende la fe de la Iglesia fundada en la Escritura” (Kant, 1963, p. 47).

Es decir, ya que los dogmas de la Iglesia tienen tan íntima relación con el fin de la religión (o mejor dicho, la moral), se tiende a confundir la moral con los dogmas y estatutos de la Iglesia. En el caso del cristianismo, por ejemplo, el vehículo de la religión son las creencias acerca de los milagros hecho por Jesús, mientras que la pura fe religiosa son los mandamientos tales como ‘amar el prójimo’ o ‘no robar’.

Y es que, de acuerdo con lo dicho por Kant, teniendo las revelaciones y dogmas de la religión una influencia tan grande para seguir la moral, cabe aquí muy bien la afirmación de Smith, a saber que “entre los muchos mitos asociados con la religión, ninguno es más extendido—o más desastroso en sus efectos—que el mito que los valores morales no pueden ser divorciados de la creencia en un dios” (Smith, 1989, p. 275).

Pero, ¿qué es exactamente una religión? Para responder a lo anterior, Michael Martin nos presenta la definición de características que una religión debe tener según William Alston las cuales son: 1) creer en seres sobrenaturales, 2) una distinción entre objetos sagrados y profanos, 3) rituales enfocados en los objetos sagrados, 4) creer en un código moral que será sancionado por los dioses, 5) sentimientos religiosos característicos (temor, sentimiento de misterio, sentimiento de culpa, adoración) que tienda a ser despertado en la presencia de objetos sagrados y durante la práctica del ritual y que sea conectado con la idea de dios, 6) oraciones y otras formas de comunicación con los dioses, 7) una visión de mundo o una imagen general del mundo como un todo y el lugar de la persona en ella. Esta imagen contiene alguna especificación de un propósito general o significado del mundo y una indicación de como el individuo encaja en él, 8) una organización más o menos total de la vida de uno basado en la visión de mundo y 9) un grupo social ligado por lo anterior (Martin, 2007a, p. 217 s.).

Para Michael Martin, la definición de Alston presenta un problema, pues “es importante notar que cuatro de las nueve características mencionan explícitamente un dios o dioses. Las referencias a dios también entran en las explicaciones de Alston de algunas otras de sus características” (Martin, 2007a, p. 219). Es por eso que él nos indica que para Alston el Catolicismo Romano y el Judaísmo Ortodoxo son casos paradigmáticos de religiones, en donde encajan perfectamente con las características que él presenta, pero por otra parte existen ciertas religiones que no necesariamente presentan algún tipo de creencia en algo divino, por ejemplo, el budismo.

Es por eso que, como indica Michael Martin, el concepto de religión fue desarrollado históricamente en el contexto judeo-cristiano y por eso en aquel contexto tiene su aplicación más clara: “tal como el concepto de ateísmo aplicado fuera de su contexto histórico original puede ser engañoso, también lo puede ser el concepto de religión aplicado fuera de su contexto original” (Martin, 2007a, p. 217).

Siguiendo la idea anterior, en la obra *Reason and religious belief* se expone que “hablar de forma muy general acerca de la religión es impreciso y distorsiona los ricos y complicados detalles de las religiones actuales. [...] Por otra parte, enfocarse en una religión específica ignora o subestima algunos de los muy grandes rasgos que todas las religiones

parecen compartir¹⁴” (Peterson, Hasker, Reichenbach & Basinger, 2009, p. 6)¹⁵. Es por ello que los autores ofrecen una definición tentativa de la religión, que sea funcional a la mayoría de los casos: “*la religión está constituida por un conjunto de creencias, acciones, y experiencias, tanto personal como colectiva, organizada alrededor de una idea de una Realidad Definitiva que inspira adoración o total devoción*” (Peterson et al., 2009, p. 7). El texto explica que esta Realidad Definitiva debe ser entendida como una unidad o pluralidad que varía de religión a religión, que a su vez puede ser personal o no personal, divina o no.

A lo anterior se agrega el hecho de que, para los autores de la obra, en cierto sentido todas las religiones descansan en creencias, más específicamente creencias religiosas. Las creencias “son enunciados (eso es, proposiciones) que son aceptadas como verdaderos; ellos son afirmaciones de verdad” (Peterson et al., 2009, p. 7). Finalmente proponen que las creencias religiosas giran en torno a cinco áreas básicas: 1) los humanos nos encontramos en un dilema o apuro (que depende de cada religión, como por ejemplo el pecado, la mortalidad, etc.), 2) los humanos necesitan una forma de resolver tal dilema (que puede ser llamada de distintas formas, por ejemplo salvación, iluminación, redención, etc.), 3) existe cierta Realidad Definitiva que nos ayuda o es la meta de nuestra existencia (por ejemplo Dios, el Nirvana, el más allá para los egipcios, etc.), 4) esta meta o ayuda puede ser conocida o alcanzada de un modo específico (por ejemplo, seguir la enseñanza de la Biblia, consultar a chamanes, etc.), y 5) los humanos debemos hacer algo si deseamos alcanzar la salvación o liberación (como puede ser el tener fe, practicar ciertos rituales, meditar, etc.).

Para Peterson, Hasker, Reichenbach, y Basinger tales creencias en una religión dada dan cuenta de las acciones y experiencias particulares con las que cargan las personas que las aceptan: “estas creencias pueden hacerse oficiales y ser presentadas en forma de doctrinas y enseñanzas, o pueden ser algo implícito en la práctica diaria de la religión” (Peterson et al.,

¹⁴ Michael Martin, en su artículo “Atheism and Religion” (en *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 217s.), indica que aunque no son necesariamente en un sentido profundo, filosófico e informado, existen religiones a las que podemos llamar ateas, pues no creen en un Dios todopoderoso y los posibles dioses presentes en sus creencias juegan un papel insignificante en su culto. Entre estas religiones el filósofo estadounidense expone en su artículo sobre el budismo, el jainismo y el confucianismo.

¹⁵ El texto está escrito en inglés, por lo que esta y las siguientes citas son una traducción libre realizada por mí.

2009, p. 7). Además, para los autores los diferentes detalles de cada religión son ciertamente una ramificación de cómo las creencias esenciales acerca de la Realidad Definitiva son interpretadas y expresadas en la vida real.

Ya expuesto de forma breve, tenemos que en resumidas cuentas, moral, ética y religión están fuertemente ligadas entre sí. Pues bien, me gustaría estipular el cómo se debe entender las palabras *ética*, *religión* y *moral* a lo largo del texto a partir de ahora. Partamos por la palabra moral: sobre esta palabra, vamos a entenderla como un conjunto de leyes que, tal como nos indica Cortina, nos responden sobre lo que debemos hacer; en este sentido cuando decimos moral cristiana, moral judía, etc., no nos referimos más que al conjunto de *leyes morales*¹⁶ a las que se refieren, es decir, a las leyes que buscan hacer el bien ('has esto') o las leyes que buscan evitar el mal ('no hagas esto').

Respecto a la *ética*, tenemos lo siguiente: ya que la moral trata sobre las buenas y malas acciones a las que debemos o no realizar inevitablemente, tenemos que la ética –por ser filosofía moral- es una reflexión racional que intenta justificar la existencia de las leyes morales, es decir, trata de fundamentar el por qué tal debemos realizar tal acción moral. Con *justificación* me refiero a dos aspectos: primero, a que la ética no intenta señalarnos si es que es racional pensar en términos de 'bien' y 'mal', o si realmente existe aquello a lo que llamamos 'bien' o 'mal': de hecho, la ética presupone su existencia, y trata de informarnos qué es aquello a lo que se refieren aquellas palabras, es decir, con qué se identifican: si con algo diferente a cualquier otra cosa, o si se identifican con otro hecho; segundo, la ética intenta darnos razón para realizar o no tal acción que nos prescribe una moral, pues es posible tener una moral y seguirla sin saber por qué, pero debido a la naturaleza reflexiva y racional del ser humano es que nace la ética (o filosofía moral), pues el ser humano tarde o temprano se preguntará por aquello que justifica la existencia y aceptación de una moral.

¹⁶ Estas leyes morales, como podemos notar, no se justifican a sí mismas; solo nos indican qué debemos hacer, y por eso adscribo a la propuesta de Adela Cortina respecto a pensar a la moral como prescriptiva.

En relación a lo anterior, siguiendo a la división de Cortina, atribuyo la tarea de responder al hecho de si es racional pensar en forma moral (es decir, en términos de ‘bien’ y ‘mal’) a la *metaética*: mientras que la reflexión ética ya presupone que existe un bien y un mal, los cuales intenta mostrarnos, la metaética se encargaría de encontrar el fundamento a tales términos, y si es racional pensar desde ellos, o si por el contrario no tienen sentido y debiesen ser abandonados. Por supuesto, no se trata de dejar de lado el desarrollo en este ámbito por parte del Análisis del Lenguaje, preguntándose qué queremos decir por las palabras ‘bien’ y ‘mal’, en el sentido de si son palabras descriptivas o prescriptivas, sino que tal como nos indica Cortina, no debe reducirse solo a aquello.

Por último, voy a seguir la definición de religión dada en la obra *Reason and religious belief*, según la cual puede entenderse por religión un conjunto de creencias que apuntan a la existencia de la Realidad Definitiva¹⁷. A lo anterior agrego algunas consideraciones: a saber, me parece que esta Realidad Definitiva es siempre algo distinto de lo meramente físico. Con esto no me refiero a que necesariamente exista ‘otro mundo’, sino a que existe algo diferente a lo físico con lo que estamos relacionados tal como indica lo expuesto por Peterson y los demás autores. Un buen ejemplo sería a lo que ordinariamente llaman *karma*: es algo diferente a lo físico y estamos en relación con él, pues nuestras acciones buenas o malas afectan el *karma* y este nos lo devuelve con otras acciones buenas o malas, para así ‘retribuimos’ por lo hecho.

También hay que acotar que las creencias religiosas no son necesariamente lógicas: cosas tales como caminar en el agua, el ciclo de resurrección o la existencia de dioses antropomórficos no son necesariamente ideas que vayan de acuerdo con la razón; pero por no ser lógicas estas ideas no pueden ser descartadas con facilidad, pues nunca se podrá probar que una idea posible en nuestra imaginación no sucederá nunca en la realidad. Por último, a pesar de que religión y moral están fuertemente ligadas, debido a que cualquier religión en su intento de establecerse como la cosmovisión verdadera intenta imponernos la realización de ciertos actos, es decir, una moral, que vayan en concordancia con la Realidad

¹⁷ Citando nuevamente, tenemos que “la religión está constituida por un conjunto de creencias, acciones, y experiencias, tanto personal como colectiva, organizada alrededor de una idea de una Realidad Definitiva que inspira adoración o total devoción” (Peterson et al., 2009, p. 7).

Definitiva en que ellas creen, queda claro en que son diferentes, pues mientras la religión es un conjunto de creencias (entre las que se encuentra la creencia en que deben realizarse ciertas acciones), la segunda es sólo un conjunto de normativas a seguir que no necesariamente apuntan a hacer el bien o evitar el mal pensando en una realidad diferente a la física: una religión contiene siempre una moral, pero una moral no es necesariamente parte de una religión.

Ya aclarado los tres conceptos importantes, ahora solo nos queda responder a la pregunta: ¿cuál es relación entre ética y ateísmo?

2.2 La relación entre ética y ateísmo

Aunque el presente trabajo pretende esclarecer cuál es la relación que tiene la ética y el ateísmo, es importante determinar el hecho que lo hace un tema relevante a investigar. Dentro de los diferentes argumentos que se dan para probar la existencia de la divinidad, la ética y la moral aparecen como uno de los puntos a favor del teísmo. Siguiendo a Eller, tenemos que los siguientes argumentos son los principalmente usados para demostrar que existe al menos un dios (Eller, 2004, p. 25s.), aunque serán expuestos de forma muy breve:

1) El argumento cosmológico sostiene que todo debe tener una causa de su existencia, incluyendo el universo en su totalidad, y por tanto debe existir algún ser que no sea parte del propio universo que lo haya creado. Y como no puede haber una infinita sucesión de causas, debe haber algo sin causa que haya causado todo lo demás, a lo que se llama dios o dioses.

2) El argumento ontológico mantiene que Dios debe existir pues en caso contrario sería contradictorio con su propia definición. Se define a Dios como lo más elevado que pueda pensarse: si sólo fuera una idea en la mente del hombre no sería lo más elevado, pues le faltaría la existencia para ser lo que se define, y por lo tanto existe realmente pues si no se contradice con su propia definición.

3) El argumento teleológico arguye que el universo y todas las cosas en él tienen un diseño definido y un propósito y, ya que tales atributos no son accidentales sino intencionales,

debe existir un diseñador que las creara de esa forma; éste sería un diseñador inteligente y ese es, por tanto, dios.

4) Otro argumento a favor del teísmo es el hecho de que la gente piensa que una persona o texto escrito por tener autoridad ante a un grupo de personas, está diciendo la verdad y es una fuente confiable de conocimiento religioso.

5) También se usa como argumento para probar la existencia de dios o dioses el hecho de tomar como *milagros* situaciones que parecía imposible que sucedieran y que al no tener una explicación lógica, entonces se deducen que son intervenciones de Dios en el mundo.

6) Asimismo, se argumenta la existencia de la divinidad desde experiencias personales, en que se aclama ser testigo de un milagro o haber experimentado un objeto o sensación como algo diferente que no puede ser descrito en palabras.

7) Además, se argumenta que el creer en un dios o dioses es beneficioso para uno desde un punto de vista psicológico, pues aun si no puede probarse que dios exista, la creencia en él nos asegura que en caso de existir no suframos su castigo.

8) Por último, y es el argumento que pasaremos a investigar, está el hecho de que la religión y Dios serían necesarios para el hombre, pues la moralidad es imposible sin ellos.

En este último argumento es donde más se hace fuerte el teísmo, pues dentro de sus creencias encontramos la aceptación de una serie de leyes morales que garantizarían el buen actuar de sus adherentes; lo anterior provoca que un adherente de tales creencias pueda apuntar como inmoral a quien no sigue las leyes morales a las que adscribe¹⁸. Un ejemplo de lo anterior, que nos ofrece Smith, tiene que ver con la relación de moral, divinidad y felicidad; para él, el argumento es más o menos así:

“todo ser humano naturalmente desea el bien, el objeto de la felicidad. Dios es el bien esencial que es subsistente por sí mismo. Por lo tanto, toda persona naturalmente desea a

¹⁸ Y por concluirse como inmoral puede justificar cualquier castigo que se le imponga. Como buen ejemplo, tenemos la Inquisición de la Iglesia Católica a fines de la Edad Media, ya que ser acusado de no seguir lo establecido por Dios era tomado como ser enemigo de Dios y la Iglesia.

Dios como un corolario de su naturaleza como ser humano. La felicidad divorciada de Dios es contradictoria en los términos” (Smith, 1989, p. 24).

Con argumentos de ese tipo, los teístas intentan relacionar el buen actuar moral y las leyes morales con el hecho de poseer una creencia en la divinidad, de forma que no se pueda separar el terreno de la moral del ámbito de la divinidad.

La réplica atea a lo anterior consiste generalmente en argumentar que la moral no es universal, tal como intentan indicar los teístas. Al respecto, como ejemplo, tenemos la posición de David Eller. Para él, cuando los teístas no pueden combatir en el terreno de la ideas y por lo tanto no pueden probar que lo que dice la religión es real, entonces ellos pueden argumentar que es necesario o ventajoso lo que proponen sus creencias. El pensador nos indica que el argumento consta de dos partes:

“primero, que existen leyes morales y el hombre es una especie moral, por lo tanto dios(es) deben existir como legisladores o creadores de nuestra naturaleza humana, y segundo, que sin dios(es) no habría base para la moralidad y los humanos serían libertinos inmorales malvados... como lo son los Ateos” (Eller, 2004, p. 45).

Por lo tanto, para Eller, se concluye que debemos creer en la divinidad, incluso si no puede ser probado, de forma que la verdad está subordinada a los efectos; lo anterior son argumentos empíricos para el pensador.

Para contra argumentar lo anterior, Eller acepta como verdadero que los humanos vivimos bajo leyes morales o pautas, pero con la salvedad de que cada sociedad tiene su propia moralidad, siendo todas diferentes: pues lo que es considerado bueno en una sociedad puede ser considerado malo en otra, por lo que concluye que la moralidad no es en absoluto universal, a pesar de lo que los teístas cristianos puedan pensar en particular, sino que relativo. En sus propias palabras, Eller nos dice que

“si existe un Dios, él/ella/aquello le ha dado a la humanidad un montón de pautas morales contradictorias o ninguno en absoluto. Probablemente, los humanos se han dado a sí mismos códigos morales dondequiera que ellos vivan porque los humanos son una especie moral – esto es, una especie social –” (Eller, 2004, p. 45).

Por otra parte, tenemos la posición de Julian Baggini¹⁹, que partiendo desde la idea de Dios como legislador, nos dice que “la moralidad es más que posible sin Dios, es enteramente independiente de ella. Eso significa que los ateos no son solamente capaces de llevar una vida moral, ellos pueden incluso llevar una vida más moral que los creyentes religiosos que confunden la ley divina y castigo con lo bueno y lo malo²⁰” (Baggini, 2003, p. 37).

El pensador nos indica que se hace una analogía entre la moral religiosa y las leyes humanas, pues estas últimas necesitan de un legislador para ser hechas y de un juez para ser defendidas; sin ellos la ley es imposible. A lo anterior el filósofo británico arguye que con ese argumento se confunde dos cosas distintas, la moral y las leyes; para él es verdad que las leyes necesitan un legislador y un juez, pero aquello no garantiza que las leyes que son promulgadas y se hacen respetar sean buenas leyes, pues se pueden tener tanto leyes inmorales como morales:

“lo que se requiere para hacer leyes es que el legislador y el juez actúen en los confines de la moralidad. La moralidad es entonces separada de las leyes. Lo anterior es la base sobre la cual las leyes son promulgadas e impuestas; las leyes no están constituidas por las propias leyes” (Baggini, 2003, p. 38).

Si tenemos entonces que la moralidad es la base de las leyes, ¿de dónde viene la moral? Baggini piensa que es tentador decir que la ley moral tiene su propio legislador, pero recaemos en el hecho de que eso no garantiza que sean buenas leyes morales, por lo que “la única cosa que puede mostrar que un legislador es moral es que sus leyes se ajustan a un estándar moral que es independiente del legislador moral” (Baggini, 2003, p. 38). Lo anterior nos lleva a que si el legislador moral es Dios, entonces las leyes de Dios se ajustan a principios morales que son independientes de él.

¹⁹ Julian Baggini es un filósofo británico que obtuvo su Doctorado en filosofía en la Universidad Colegio de Londres. Sus escritos tiene que ver con temas de la filosofía desarrollados para el público general, en tópicos como el ateísmo, la ética, la lógica, etc.

²⁰ El texto de Julian Baggini está inglés, por lo que nuevamente uso traducciones libres de mi autoría.

Para Baggini esto queda reflejado claramente en el *problema de Eutifrón*²¹, que está contenida en la pregunta ¿los dioses escogen lo bueno por ser bueno, o lo bueno es bueno porque los dioses lo escogen? El pensador responde que

“si la prima opción es correcta, eso muestra que lo bueno es independiente de los dioses (o en una fe monoteísta, Dios). Lo bueno es lo bueno y eso es precisamente porque un Dios bueno siempre lo escogerá. Pero si la segunda opción es verdadera, entonces eso hace que la idea misma de qué es lo bueno sea arbitraria” (Baggini, 2003, p. 38).

Ya que la segunda opción nos parece absurda porque significa, por ejemplo, que si Dios escoge la tortura como algo bueno, nosotros mismo seguiremos viéndola como algo malo. Y en consecuencia, según el filósofo británico, debemos reconocer que no necesitamos a Dios para determinar lo que nos es bueno o malo; e incluso si dijésemos que pensar a Dios y lo bueno como cosas distintas es un error, pues son la misma y única cosa, podemos preguntar: ¿Dios es bueno porque ser bueno es lo mismo que ser lo que sea que Dios es, o Dios es bueno porque posee todas las propiedades de la bondad? A lo que Baggini responde que

“si elegimos la primera respuesta tenemos que nuevamente la bondad es arbitraria, ya que ella será todo lo que Dios es, incluso si es un sádico. Así que debemos elegir la segunda respuesta: Dios es bueno porque posee todas las propiedades de la bondad. Pero eso significa que las propiedades de la bondad puede ser especificadas independientemente de Dios y por tanto la idea de bondad no depende de ninguna forma de la existencia de Dios” (Baggini, 2003, p. 39).

²¹ En el dialogo platónico *Eutifrón*, los personajes de Sócrates y Eutifrón intentan dilucidar que es la piedad. La parte traída a colación por Baggini aparece en el dialogo *Eutifrón* 10a, en donde Sócrates responde a su interlocutor “Pronto, amigo, lo vamos a saber mejor. Reflexiona lo siguiente. ¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses” (Platón, 1985, p. 231). A lo que Eutifrón admite que tanto la piedad como lo que es querido por los dioses son cosas diferentes, además de que no sabe exactamente qué es lo pío, pues en *Eutifrón* 11a Sócrates le recrimina la posición anterior el hecho que “tú ves que la realidad es que están en posición opuesta porque son completamente distintos unos de otros. Lo uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado. Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es” (Platón, 1985, p. 233). Finalmente en el dialogo no se alcanza una verdadera definición de lo pío.

Por lo que se concluye finalmente que no hay razón para pensar que la negación de la existencia de Dios implica forzosamente la negación de la existencia de la bondad.

Si a lo anteriormente expuesto le agregamos la existencia de múltiples religiones y creencias tanto a nivel individual como colectivo, parece imposible el hecho de que se establezca una moral como la única y verdadera en una sociedad por encima de las demás.

En este sentido, si ya no es aceptado una moral determinada como la única posible dentro de una sociedad ¿puede un ateo tener una moral diferente, especialmente respecto a la propuesta por la religión, y que pueda estar justificada desde una ética? Mi respuesta es afirmativa: un ateo puede poseer una moral que esté basada en una ética, pero ¿cómo es posible aquello? De partida, la ética que un ateo acepte no puede estar relacionada con Dios o la divinidad de ninguna forma, pues la afirmación ‘dios existe’ no es verdad para él.

Por lo que Dios o la divinidad, como principio o parte fundamental de una ética (es decir, como justificación de una serie de leyes morales) provoca que tal moral tenga un vacío importante para un ateo: lo que obligue o prohíba hacer no tendría sentido. En este sentido, cualquier ética que no esté basada en la divinidad puede ser aceptada por un ateo: Julian Baggini hace referencia de forma brevísima a tres éticas en su obra, a saber, el eudemonismo (al que se refiere como una ética del florecimiento humano), el utilitarismo (al que trata como una ética de consecuencias) y la deontología (como una ética de la universalidad). Para él, estas éticas “muestran como los recursos de un buen razonamiento moral están igualmente disponibles tanto para ateos como para creyentes religiosos” (Baggini, 2003, p. 46).

Partiendo por el eudemonismo²², cuyo representante principal es Aristóteles, Baggini indica que existe una gran diferencia entre el pensamiento ético moderno respecto al de la

²² En la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles se nos explica que existen acciones, las cuales tienen un fin que persiguen a otros fines o metas, sin importar que el fin de la acción sea la acción misma. Respecto a las acciones humanas, se indica en *Ética Nicomaquea* 1094a que “sí, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, [...] es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor” (Aristóteles, 1985, p. 130). Para el pensador griego tal bien supremo del ser humano es la *eudaimonía*, o la “felicidad” como se le traduce. Respecto a esta última palabra usada en español, Alfonso Gómez-Lobo indica que “apunta no a lo que uno siente sino más bien al estado en que uno se encuentra durante un período prolongado de tiempo.

Antigua Grecia, pues “nosotros tendemos a pensar la moralidad en términos de prohibiciones y obligaciones. Hay cosas que debemos hacer y cosas que no debemos hacer, y vivir una vida moral consiste en seguir tales reglas” (Baggini, 2003, p. 47).

Para el filósofo británico, esta concepción de la ética separa el hecho de que una persona lleve una vida buena de que esa persona siga las reglas morales; por otra parte esta distinción no es hecha en general por la ética de la Antigua Grecia, pues

“para ellos, la ética simplemente trataba acerca de que es requerido para una vida humana para ir bien y ‘florecer’. Lo que hoy reconocemos como reglas morales estaban basadas en la idea de que es necesario seguir tales máximas para que la vida propia se encaminase bien” (Baggini, 2003, p. 48).

Por esta razón, según el autor, la ética aristotélica tiene entre sus recomendaciones cosas que reconocemos como pertenecientes a la ética y otras que no, como el hecho de ser prudente, tener un círculo cerrado y de pocos amigos, o ser ingenioso, etc.

Baggini nos dice que un punto central de la teoría aristotélica es que para vivir una vida buena se tiene que cultivar ciertas disposiciones del carácter, pues “él reconoció que somos criaturas de hábitos y la mejor forma de asegurar de que actuemos bien es practicando el hacer cosas buenas, para terminar haciéndolas sin pensarlo” (Baggini, 2003, p. 48); la educación moral sería entonces el crear hábitos virtuosos, mientras que el pensamiento teórico de la moral queda para cuando seamos maduros y desarrollados como personas.

Además, el filósofo británico acota que esta ética no separa el interés propio de la moralidad, pues siguiendo el planteamiento ético de Aristóteles no necesariamente tenemos que hacer lo correcto por los demás, ya que esto se ve reflejado en el hecho de que el filósofo griego dedicaba su obra a un hombre y dueño de esclavos que no tenía ningún tipo de interés en los que estuvieran debajo de su posición social; por lo tanto, los esclavos quedan ignorados en esta ética: “por lo que hay bases para pensar que el enfoque de Aristóteles solo representa el interés de algunos y no de todos, y por tanto aquello falla en

Por eso es usada con frecuencia para describir ciudades. Ser *eudaimon* equivale a prosperar, a que a uno le vaya bien, a medrar, a alcanzar la mejor condición de que el ser humano es capaz” (Gómez-Lobo, 1998, p. 305).

proveer de una verdadera moral” (Baggini, 2003, p. 48). Sin embargo, según Baggini, aun así la propuesta aristotélica nos lleva bastante lejos, porque sólo por pensar en que es requerido para llevar una vida buena, terminamos con una imagen de una vida virtuosa que conlleva una extrema vida moral.

En cuanto al utilitarismo, el autor nos indica que “es un hecho obvio acerca de nuestras acciones que ellas tienen consecuencias. Lo que es más, estas consecuencias pueden ser buenas o malas: ellas pueden hacer que las cosas sean mejores o peores” (Baggini, 2003, p. 49). Por lo tanto, pensando de esa forma tenemos la base para un tipo de moral usualmente llamada consecuencialista: así, tenemos razones no realizar acciones que tengan malas consecuencias y sí realizar las que tengan buenas consecuencias, debido a que reconocemos que es mejor que pasen cosas buenas a que pasen cosas malas.

El filósofo británico reconoce que este tipo de razonamiento tiene dificultades, pues mientras decimos que ‘el plomo es más pesado que el agua’ estamos haciendo una descripción del mundo, cuando “nosotros decimos ‘el dolor es una cosa mala’ parece que nosotros no estamos solamente describiendo el mundo, sino que lo estamos evaluando” (Baggini, 2003, p. 51), es decir, cualquier argumento moral que esté basado en la afirmación ‘el dolor es una cosa mala’ no está expresando verdades acerca del mundo sino solamente haciendo juicios acerca de él:

“y eso significa que las afirmaciones morales no son verdaderas o falsas en el mismo sentido que las afirmaciones objetivas. Debido a que las afirmaciones morales son juicios, es siempre posible para alguien estar en desacuerdo con ellas sin decir algo que es objetivamente falso” (Baggini, 2003, p. 51).

Pero a pesar de las grandes dificultades que representa el pensar de esta forma, Baggini afirma que es una buena base para construir una moral sin dios.

Por último, la universalidad es para Baggini otra puerta al pensamiento ético. Él parte ejemplificando desde el argumento de que ‘es malo para nosotros el sufrir dolor innecesario’, y de ahí preguntarnos ¿si es malo para nosotros, no lo será también para el resto en el mismo sentido? El pensador nos dice que este tipo de razonamiento ha sido formulado “desde la regla de oro de Confucio ‘No hagas a otros lo que no quieres que te

hagan a ti', a través del imperativo categórico de Kant, hasta el padre que pregunta a su hijo el considerar que podría pasar si todos se comportaran de tal manera" (Baggini, 2003, p. 53).

La razón para seguir esta regla de oro, según Baggini, está en el hecho de que si no la seguimos podríamos estar en peligro de actuar inconsistentemente, o dicho más crudamente, actuando hipócritamente. Lo anterior puede verse con más claridad en la distinción kantiana de imperativos hipotéticos y categóricos: "un imperativo es cualquier tipo de mandato tales como 'tú debes hacer X' o 'tú deberías hacer X'. Algunos imperativos sólo se mantienen en relación a algún resultado deseado o propósito" (Baggini, 2003, p. 53), siendo este último tipo de imperativo llamado 'hipotético' en la terminología, pues significan que siempre debemos dar un motivo o meta para explicar porque debemos realizar ese mandatos imperativos; por otra parte, según Kant, los deberes morales son categóricos, como por ejemplo, debemos cumplir el imperativo 'no debemos matar' independiente de nuestras metas u objetivos, es decir, que "la prohibición es categórica, lo que significa que no necesitamos dar metas u objetivos para explicar porque nosotros debemos realmente seguir tal deber" (Baggini, 2003, p. 53).

Por lo tanto, de acuerdo con Baggini, el punto que Kant trata de mostrar es que la naturaleza de las leyes morales tiene la forma de imperativos categóricos: cada vez que reconozcamos que debemos hacer algo o no debemos hacerlo, estamos aceptando un principio que no es relativo a nuestros intereses o deseos particulares, sino universales y aplicables a todos los seres humanos.

Siguiendo el punto anterior, el filósofo británico nos indica que no es necesario seguir a Kant para darnos cuenta que la universalidad es una parte esencial de las leyes morales y la ética, pues

"todo lo que necesitamos para lograr el principio de universalidad es primero aceptar que ciertas cosas son buenas o malas si nos ocurren a nosotros, y en segundo lugar aceptar que no hay argumentos racionales de porque, si tales cosas son buenas o malas para nosotros, entonces ellas no son buenas o malas para otras personas en circunstancias similares" (Baggini, 2003, p. 54).

De esta forma, el autor propone que si aceptamos estas dos proposiciones tenemos entonces una base racional para seguir el principio de ‘no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti’, aunque reconoce que existen dificultades con esta forma de razonamiento moral, pues uno de los debates acerca de la teoría anterior es si acaso los imperativos categóricos ya sean universales o no son entonces demandados por la razón, o si acaso las reglas morales son universalizadas en un sentido racional mucho más débil: para el filósofo británico es correcta esta última propuesta. Pero a pesar de todo, el principio de universalidad es para Bagginotti lo suficientemente aceptado como para ser usado en un amplio rango de argumentos morales.

Capítulo 3: pensamiento ateo y secular

Ya establecido que el ateísmo no es contrario a la ética y la moral, se concluye que ésta puede relacionarse con ella. Por ello, es necesario ir un paso más allá y plantear que premisas puede plantear el ateísmo en la discusión ética, y el modo en que se relaciona con la sociedad.

Para ejemplificar la relación que tiene la ética y el ateísmo, expondré brevemente tres propuestas de pensadores destacados en la historia de la filosofía: el Barón de D'Holbach, Jean-Paul Sartre y Jürgen Habermas. Las obras que serán presentadas corresponderán a *Sistema de la naturaleza* para el primero, *El Existencialismo es un humanismo* para el segundo, y por último la conferencia dada por el tercero llamada '¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?' almacenada en la obra *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Partamos la exposición, pues, por el primer filósofo.

3.1 La crítica de D'Holbach: un primer acercamiento a la ética atea

En una parte de su obra, D'Holbach se pregunta si es compatible el ateísmo con la moral. Parte argumentando que cualquier hombre que haya ocupado su razón para alejarse de las supersticiones no verá beneficio alguno en satisfacer sus apetitos del momento, o en perturbar la paz de sus semejantes por seguramente verse en peligro, por ejemplo, lo que básicamente significa que según el filósofo francés, es más fuerte el sentir miedo y tristeza al ser víctima del enojo y desprecio de la sociedad (Holbach, 2008, p. 475s.). Lo anterior se justifica en que el ateo tiene experiencia, y es en la experiencia donde puede ver que el vicio le hace mal, y que la justicia y amor de los demás le harán feliz. Además, agrega que quien haya reflexionado con madurez sobre su propia naturaleza, puede descubrir que tiene deberes, tanto para él mismo como para los demás (Holbach, 2008, p. 476).

Prosigue, insistiendo que el ateo basa sus sistemas sobre la base de la necesidad, y de esta forma establece su moral en la necesidad, algo mucho más seguro y estable que la idea

de la divinidad, idea que cambia según quien lo examine; el ateo puede negar a la divinidad, pero no su propia existencia y la de los demás, ya que tiene ciertas relaciones con ellos, “no puede dudar de la necesidad de los deberes que se derivan de estas relaciones, no puede dudar de los principios de la moral, que es únicamente la ciencia de las relaciones existentes entre los seres que viven en sociedad” (Holbach, 2008, p. 477).

Comparando a un ateo con un religioso, D’Holbach apunta a que si un ateo, teniendo una teoría de la naturaleza, fundada en la experiencia y la razón, se entrega a unos excesos peligrosos, sería un hombre inconsecuente; pero que no es más de temer que un hombre religioso que creyendo en una divinidad buena, justa y perfecto, cometiese los más horribles crímenes en su nombre. Y más adelante agrega: “los vicios del ateo no son más extraordinarios que los del hombre religioso, no tienen nada de que reprocharse. Un tirano incrédulo no sería un azote más molesto para sus súbditos que un tirano religioso” (Holbach, 2008, p. 479). Lo anterior también se pone de manifiesto cuando habla acerca de la idea de la divinidad como fundamento de la moral, pues

“las almas corruptas, al descubrir lo falsas y dudosas que eran estas suposiciones, dieron rienda suelta a sus vicios y concluyeron que no había motivos en realidad para obrar el bien, e imaginaron que la virtud, como los dioses, no era sino una quimera, y que no había en este mundo ninguna razón para practicarla” (Holbach, 2008, p. 480).

El barón de D’Holbach también argumenta acerca de la religión en la sociedad. Puesto que muchas personas argumentan que la religión, a pesar de todos sus males, le hace un bien a la sociedad, el pensador francés argumenta que pensar así es como decir el veneno es ventajoso para el pueblo. En este sentido, según D’Holbach, este veneno haría que del pueblo un absurdo, insensato y extravagante, donde fantasmas harían someter al pueblo a fanáticos que desean alterar el universo; remitiéndonos a las palabras del pensador ateo, tenemos que

“si la religión mantiene a raya, por casualidad, a algunos individuos timoratos, no lo hace con la mayoría, la cual se deja arrastrar por los vicios epidémicos de los que está infectada. En los países donde la superstición es más poderosa es donde hallaremos siempre menos moralidad” (Holbach, 2008, p. 484).

En mi opinión, tal como lo dice el autor, no importa si el vicioso es una persona atea o religiosa, los males que provoca estarán igual. Pero de todas formas, cae en un juicio apresurado y apasionado, en donde hace parecer que la religión es necesariamente una base para las calamidades humanas: pues, desde mi perspectiva, si una persona actúa contrariamente a las leyes morales que dice acatar, esto no hace a esas leyes malvadas; más bien, esta persona hace el mal pues es su propio deseo hacerlo, independiente de que leyes morales aclame seguir, y en consecuencia, no es la religión la causa del mal. Este punto de vista, a mi juicio, es una visión inmadura acerca de lo religioso, pero sin duda aporta algo valioso en filosofía: la crítica y la reflexión sobre lo establecido, y desde aquí, como se ha hecho a través del tiempo, se debe seguir avanzando en una mejor comprensión en la relación de la ética, la religión y el ateísmo.

Además, tenemos el problema de que el autor del texto no determina muy bien cuál sería la forma de esta moral atea, ni cómo está fundada. Lo anterior sucede porque parece dar argumentos que parecen provenir de los más diversos principios éticos, desde que los deberes son reales y están en la naturaleza, o que el bien humano es la felicidad, o la satisfacción de sus necesidades. Pero independiente de esta amalgama de principios éticos que nos indica D'Holbach, todas ellas cumplen el requisito que establecí anteriormente acerca de la ética de un ateo: no debe ser la divinidad el principio de tal ética. Y es más, gracias a D'Holbach podemos notar que cualquiera de aquellos principios nos sirve para edificar una ética –aunque claramente esto no significa que aquella ética formada de tal o cual principio sea por definición correcta: sólo significa que podemos desarrollar una a partir de ella, es decir, el poder distinguir entre un bien y un mal; tal es la respuesta acerca de si un ateo puede actuar moralmente.

3.2 La propuesta de Sartre: una ética desde el ateísmo

El pensador francés, en su escrito, intenta responder a las críticas que se le han hecho al existencialismo que él profesa. Pues bien, para el autor, los que los existencialistas tienen en común es el que “es simplemente el hecho de considerar que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, hay que partir de la subjetividad” (Sartre, 2009, p. 27). Lo cual, para Sartre, contrasta con que el hecho de que se piensa que existe una esencia que es

anterior a la existencia del hombre, como lo propuesto por Kant o Diderot, por ejemplo; por lo que es común para el filósofo francés el pensar a la divinidad como aquél que sabe la esencia del hombre, y en base a ella crea al ser humano.

Sin embargo, Sartre piensa el existencialismo como ateo, pues esta posición filosófica

“declara que si Dios no existe hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana” (Sartre, 2009, p. 30s.).

Lo anterior significa que el hombre parte primero por existir en el mundo, y luego se define, es decir, se da a sí mismo una esencia: de tal forma, no hay naturaleza humana pues no hay divinidad para concebirla. De lo anterior Sartre establece el primer principio del existencialismo, a saber, que el hombre es lo que él hace; esto debido a que el hombre no sólo se concibe a sí mismo después de la existencia, sino que es tal como él se quiere después de su existencia. Esto es para el filósofo francés la subjetividad, y significa que el hombre posee una dignidad mayor que las demás cosas, “porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que consciente de proyectarse hacia el porvenir” (Sartre, 2009, p. 32).

Este proyecto para el pensador francés se vive subjetivamente, ya que nada existe anterior a ese proyecto, pues el hombre será lo que haya proyectado ser. Pero no lo que quiera ser, ya que para Sartre el querer es ordinariamente entendido como una decisión consciente que se realiza después de que el hombre se haya hecho a sí mismo. Y si verdaderamente el hombre se hace a sí mismo, es decir, existe antes que su esencia, entonces el hombre es responsable de lo que es, y por tanto “el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia” (Sartre, 2009, p. 33).

Para Sartre, tal responsabilidad del hombre no es con su individualidad, sino que es una responsabilidad con toda la humanidad: ésta es la subjetividad del existencialismo, ya que el hombre al elegir no solo se elige a sí mismo sino que también a todos los hombres: “en efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser” (Sartre,

2009, p. 34), es decir, que tal imagen de uno mismo que se elige es en realidad una imagen valedera para todos los demás hombres, y por lo tanto, ya que nuestra existencia precede a nuestra esencia, tal imagen de uno mismo posee una responsabilidad mayor por comprometer a todos los hombres.

Ahora bien, más adelante en su obra, para explicar el punto de partida del existencialismo, Sartre hace alusión a la famosa frase de una obra de Dostoievski, ‘si Dios no existe, entonces todo está permitido’: el pensador francés indica que tal frase tiene razón, pues si Dios no existen entonces el hombre se encuentra abandonado, pues no encuentra ni dentro de sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse, es decir, no encuentra excusas. Y si efectivamente la existencia precede a la esencia, entonces nada puede explicarse en referencia a tal naturaleza humana dada, o “dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (Sartre, 2009, p. 42).

Por otra parte, si la divinidad no existe, entonces no tenemos valores u órdenes que legitimen nuestra conducta; y eso significa para Sartre que estamos solos y sin excusas. Lo anterior es básicamente la condena del hombre a ser libre: “condenado, porque no se ha creado sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 2009, p. 43), es decir, que el hombre está condenado a inventar a cada instante al hombre por encontrarse sin apoyo ni socorro.

En otro punto de su obra, ya que el hombre es libre, Sartre piensa que ninguna moral general puede indicarnos lo que debemos hacer, y por tanto, no hay signos en el mundo. Quizás hayan personas que sí piensen que hay signos, como los cristianos según el pensador francés, pero él indica que debemos admitir el hecho de que “soy yo mismo, de todas maneras, el que elige el sentido que tienen” (Sartre, 2009, p. 50). Tales signos pueden ser interpretados de distintas maneras, pero aun así en todas ellas prevalece la libertad para interpretar, ya que la decisión es tomada por aquél que interpreta esos signos: así, el hombre lleva también la responsabilidad por su interpretación.

Otro punto que Sartre expone es el hecho de que la elección moral se parece a la construcción de una obra de arte: esto debido a que no hay reglas a priori en las que inspirarse y por tanto no se sabe cuál es la obra de arte que se debe crear. Lo mismo pasa

con la moral, pues nosotros estamos en la misma situación creadora: “lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en ambos casos tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer” (Sartre, 2009, p. 73). Lo anterior se deriva de del hecho de que el hombre se hace, pues no todo está hecho desde el principio, y por tanto se hace al elegir su moral, y la circunstancias presionan de tal forma que sea imposible no elegir alguna.

Además, en ese sentido el hecho de que no se puede juzgar a otro hombre es una verdad a medias: por una parte, es verdad en el sentido de que cuando un hombre elige con toda cordura un proyecto o compromiso no podemos hacerle preferir otro; el problema moral no cambia en el momento en que se puede elegir. Por otra parte, es falsa en el sentido en que cuando se elige, según Sartre, se puede juzgar, debido al hecho de que uno se elige a sí frente a los otros, y también elige frente a los otros: “ante todo se puede juzgar (y éste no es, quizás, un juicio de valor, pero es un juicio lógico) que ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad” (Sartre, 2009, p. 75). Para el pensador francés, tal juicio a un hombre consiste en acusarlo de mala fe: esto sucede cuando un hombre, que es definido como libre de elegir sin pretextos ni ayudas, excusa su elección libre en sus pasiones o determinismos; tal cosa es un juicio de verdad, porque tal hombre de mala fe trata de excusar la total libertad del compromiso.

Otra forma, para Sartre, de acusar a otra persona de mala fe puede ser cuando el sujeto declara que existen valores a priori, es decir, que existen antes que él, ya que se está en contradicción al declarar que se le imponen y al mismo tiempo quiero aceptarlos; por lo tanto, una actitud coherente es ser un hombre de buena fe. Así, cuando se declara que la libertad en cada circunstancia se quiere a sí misma y que es el hombre quien establece los valores, en el desamparo que aquello produce no puede querer sino la libertad como el fundamento de todos los valores, pero “esto no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal” (Sartre, 2009, p. 77). Tal libertad, al ser definición del hombre, implica que al aceptar la propia libertad como fin también debe aceptarse la libertad de otros hombres también como fin: así se quiere la libertad de otros

hombres, y por tanto, en esa voluntad de libertad, se puede juzgar a quienes traten de ocultar la gratuidad de su existencia y su total libertad.

Por último, Sartre responde a la crítica de que su teoría implica que los valores no son serios ya que son elegidos. A lo que el pensador francés responde que “me molesta mucho que sea así: pero si he suprimido a Dios padre, es necesario alguien para inventar los valores” (Sartre, 2009, p. 82), y eso solo significa que la vida no tiene sentido a priori: esto porque antes de vivir, la vida es nada, y por lo tanto le corresponde a cada uno darle su sentido, y ese sentido no son más que los valores que elegimos.

Así, Sartre concluye la explicación de su existencialismo, indicándonos que es la tarea de sacar todas las conclusiones posibles de una posición atea coherente. Pero, el existencialismo, según el francés, no se agota en demostrar que la divinidad no existe, sino más bien el establecer el hecho de que aun si la divinidad existiese, nada cambiaría:

“no es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios” (Sartre, 2009, p. 86s.).

De tal forma, la perspectiva de Sartre es coherente con mi propuesta, pues, en primer lugar, la divinidad no es el fundamento necesario de la moral (es decir, no es el principio ético), y en segundo lugar, tenemos que él acepta el hecho de que existen otros fundamentos (es decir, justificaciones) de la moral: para él es la libertad del hombre. Y lo anterior está en concordancia con lo que nos dice Smith: el ateísmo no es un principio positivo particular. Lo que en palabras de Smith es el hecho de que

“si el ateísmo es correcto, el hombre está solo. No hay divinidad que piense por él, que cuide de él, que garantice su felicidad. Estas son las únicas responsabilidades del hombre. Si el hombre desea conocimiento, él tiene que pensar por sí mismo. Si el hombre desea éxito, él debe trabajar. Si desea felicidad, él debe esforzarse para lograrlo” (Smith, 1979, p. 27).

3.3 Habermas: la posibilidad del diálogo entre ateísmo y religión

Habermas parte su conferencia haciendo una referencia a la pregunta de Ernst-Wolfgang Böckenförde, acerca de si es posible para un Estado liberal secular subsistir sobre la base de presupuestos normativos que el Estado mismo no puede probar. El pensador alemán responde a lo anterior que

“esta pregunta pone en duda la capacidad del Estado constitucional democrático de recurrir a sus propias fuentes para renovar sus fundamentos normativos, a la vez que hace surgir la sospecha de que depende de lo religioso, de tradiciones autóctonas arraigadas en cosmovisiones o, en todo caso, de tradiciones éticas que vinculan a la colectividad” (Habermas, 2008, p. 9).

Para responder a lo anterior a la cuestión anterior, el filósofo alemán se centrará en cinco puntos importantes: 1) si es posible establecer un poder político de base secular; 2) si se admite lo anterior, queda en duda el aspecto motivacional que tendrán los ciudadanos en cuanto a mantener la estabilidad en un Estado de cosmovisión pluralista; 3) incluso si lo anterior es posible, aún sería necesario de la solidaridad de los ciudadanos como fuente para un ordenamiento liberal, y que tal fuente puede desaparecer con una secularización descarrilada; 4) Habermas propone el proceso de secularización como una doble forma de aprendizaje tanto para lo secular como para lo religioso, en cuanto reflexionen en torno a sus límites; y 5) que actitudes y expectativas impondría el Estado liberal a los ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación bilateral.

Partiendo por el primer punto, Habermas entiende el liberalismo político como una justificación del Estado constitucional democrático que es postmetafísica y sin origen religioso, en donde “esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historias de la salvación” (Habermas, 2008, p. 11s.). Para el pensador alemán la historia de la teología en la Edad Media ya pertenece a un linaje de los derechos humanos, sobre todo la escolástica española tardía, pero en última instancia son las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII el principio de una legitimación de un estado neutral respecto a la cosmovisión; para Habermas, la Iglesia y la teología superaron mucho más tarde tales desafíos espirituales en relación con ese tipo

de Estado: el catolicismo mantiene una relación distendida con la *lumen naturale*, y por lo tanto el derecho y la moral se pueden justificar de manera autónoma, independiente de las verdades reveladas.

Para el autor, en el siglo XX los principios constitucionales con justificación poskantiana se preocupan más en responder a las críticas historicistas y empíricas que a las consecuencias del derecho natural objetivo. A lo que Habermas agrega que

“basta un mínimo de conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socioculturales para defender frente al contextualismo un concepto no derrotista de la razón y frente al positivismo jurídico un concepto no decisionista de legalidad” (Habermas, 2008, p. 12s.).

El pensador alemán indica que es necesario aclarar dos puntos: el primero, el por qué si el proceso democrático garantiza condiciones para la construcción inclusiva y discursiva de la opinión y la voluntad genera entonces sospechas acerca de la aceptabilidad racional de sus resultados cuando se configura como un procedimiento legítimo de establecimiento jurídico; y segundo, por qué democracia y derecho humanos se entrecruzan en sus principios básicos en el proceso constitucional, pues para garantizar el establecimiento de la democracia se necesitan de derechos fundamentales tanto liberales como políticos.

Para justificar lo anterior, Habermas señala que la estrategia no es partir de la domesticación de un poder estatal preexistente, sino que en el proceso del establecimiento democrático de una constitución son los ciudadanos asociados quienes se justifican así mismos: así, un poder estatal “constituido” está completamente enraizado en lo jurídico, es decir, el poder político está traspasado completamente por el derecho. De tal manera que,

“mientras que el positivismo de Estado de la doctrina alemana del derecho público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt), que hunde sus raíces en el Imperio alemán, había dejado un cierto margen a una sustancia ética libre de derecho en lo concerniente «al Estado» o «a lo político», no existe en el Estado constitucional ningún sujeto que detente el poder que se alimente de algún tipo de sustancia prejurídica” (Habermas, 2008, p. 14).

Por lo tanto, para nuestro pensador no existe algún vacío en la soberanía preconstitucional de los monarcas que deba rellenarse con una soberanía popular sustancial.

Finalmente, respondiendo a la pregunta de Böckenförde, Habermas explica que su pregunta se entendió de forma que se necesitase de algún poder sustentador o la religión para que un orden constitucional completamente positivizado pudiese probar los aspectos cognitivos que lo legitiman, es decir,

“que la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente” (Habermas, 2008, p. 14s.).

Sin embargo, el filósofo alemán expone que lo anterior no se cumple si pensamos el proceso democrático como una forma de generar legitimidad a partir de la legalidad, ya que de tal forma no existe una falta de validez que deba rellenarse con ética o religión.

Ya superada la primera interrogante, es decir, establecido que la constitución del Estado liberal puede legitimarse desde argumentos racionales y no desde lo ético o la religión, Habermas se pregunta acerca de la motivación que tendrían los ciudadanos para seguir las normas del Estado: pues mientras los ciudadanos se entiendan como receptores del derecho, entonces estos sólo se limitarán a hacer uso de sus libertades y derechos subjetivos sin transgredir la ley; por otra parte, si estos se entienden como coautores democráticos del derecho, aparece la motivación y actitud que posean en su función, pues “de ellos se espera que hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario” (Habermas, 2008, p. 16).

El pensador alemán indica que tal solidaridad no puede ser impuesta por ley, pues sería un elemento extraño en la ley, y por tanto, solo se puede suponerse a los ciudadanos de una sociedad liberal como sujetos disponibles para responder como conciudadanos extraños entre sí y que permanecen en el anonimato, y que pueden asumir sacrificios por el bien común. Así, se hace presente el hecho de que son fundamentales las virtudes políticas, pues permiten el proceso de socialización y de apropiación de hábitos de pensar de una cultura liberal política, y por consiguiente el estatus de ciudadano de una sociedad depende de fuentes espontáneas o “prepolíticas”.

Sin embargo, para el autor, lo anterior no significa que el Estado liberal no tenga una forma secular de motivar a sus ciudadanos, pues aunque dependan en gran parte de aspectos culturales de la vida y de ideales éticos, las prácticas democráticas forman una política dinámica propia:

“el Estado concebido democráticamente no sólo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida en que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad” (Habermas, 2008, p. 18).

Es decir, que el “vínculo unificador” secular es finalmente un proceso democrático que se basa en la correcta comprensión de la constitución.

Respecto a su nacionalidad alemana, Habermas indica que las reformas legales no son medidas políticas singulares, sino que responden al juego controvertido de interpretar la constitución, a la forma en que se sitúan como ciudadanos de la República Federal Alemana y como europeos, y a la diversidad cultural y religiosa que poseen. Para el pensador alemán, desde una mirada retrospectiva el tener un trasfondo religioso común, un mismo lenguaje y una renovada conciencia nacional fue muy útil para el nacimiento de una solidaridad ciudadana fuertemente abstracta, pero que con el tiempo tales ataduras prepolíticas fueron separándose de la conciencia republicana.

Los discursos ético-políticos vuelven consciente a la sociedad acerca del logro que supone una constitución, como por ejemplo los discursos acerca del holocausto en la República Federal Alemana: “el ejemplo de esta “memoria política” autocrítica (que entre tanto ya no es nada excepcional, sino que está extendida también en otros países) demuestra cómo se crean y renuevan vínculos de “patriotismo constitucional” en el ámbito de la política” (Habermas, 2008, p. 19). Lo anterior, para el autor, significa que los ciudadanos se apropian de los principios de la constitución no solo de forma abstracta, sino que también en su significado dentro del contexto histórico de su perteneciente historia nacional, ya que el proceso cognitivo no es suficiente para que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia. Así, para lograr una integración constitucional de una sociedad civil mundial sólo se necesitaría evidencia moral y un consenso mundial acerca de que la indignación moral que incita las violaciones a los derechos humanos:

“entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad –por abstracta y jurídica que ésta sea– cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales” (Habermas, 2008, p. 20).

Sobre el tercer punto, Habermas indica que a pesar de que la naturaleza laica del Estado democrático no supone ninguna debilidad latente dentro del sistema político desde una perspectiva motivacional o cognitiva, si lo pueden ser factores externos: por ejemplo, una modernización descarrilada de la sociedad genera un desgarramiento en el nudo democrático y en la solidaridad en que esta se apoya, por lo que

“en este caso sí se daría exactamente la constelación a la que se refería Böckenförde, es decir, la transformación de los ciudadanos de sociedad liberales prósperas y pacíficas en mónadas aisladas, guiadas por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas las unas contra las otras” (Habermas, 2008, p. 20s.).

Siendo para el pensador alemán una muestra clara de lo anterior la dinámica de la economía mundial y la sociedad mundial. Esto se refleja en el hecho de que es el mercado, que no es un proceso democrático, el que dicta que hacer en ámbitos de la vida, función que se daba normativamente desde comunicaciones políticas o prepolíticas: esto genera no sólo que aspectos privados se guíen por beneficio propio y preferencias individuales, sino que además debilita la legitimación coercitiva pública. Habermas agrega que lo anterior se ve incrementando por la falta de educación democrática de la opinión y la voluntad, que apenas desempeña un papel en un ámbito nacional y por tanto no es de ningún peso en decisiones de un ámbito supranacional; también el descontento a la capacidad de la política internacional contribuye a la despolitización ciudadana:

“como efecto de los conflictos y de las manifiestas injusticias sociales en una sociedad mundial cada vez más fragmentada, crece –con cada nuevo fracaso– el descontento en el camino hacia la constitucionalización del derecho internacional público que se inició después de 1945” (Habermas, 2008, p. 22).

El filósofo alemán sostiene que las teorías posmodernas desde una razón crítica piensan la crisis como una consecuencia lógica de un proyecto de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo, y no como resultado de una debilitación selectiva del potencial de

razón que es inherente a la modernidad occidental: al catolicismo no le pertenece un pensamiento escéptico radical, y por tanto no fue hasta bien entrado los años sesenta que la tradición católica pudo relacionarse con las ideas laicas de la Ilustración, el liberalismo político y el humanismo. Lo anterior remite nuevamente a la teoría de que es la religión la que podrá dar a una modernidad carcomida una orientación hacia un punto de referencia trascendental: Habermas indica que “en Teherán un colega me preguntó si desde un punto de vista religioso-sociológico y de comparación cultural la secularización europea no era precisamente el camino particular que precisaba una corrección” (Habermas, 2008, p. 22s.); al autor esto le recuerda al estado de ánimo durante la República de Weimar, a Carl Schmitt, a Heidegger o Leo Strauss.

Así, Habermas indica que la cuestión acerca de si un Estado laico puede existir de forma estable sin recurrir a la fuerza de la religión es un tema empírico pendiente que no debe ser exagerado. El fin no es presentar el hecho de la constancia de la religión en un ambiente cada vez más secular, sino que plantear que la filosofía trate este hecho desde dentro como una provocación cognitiva:

“la filosofía, en su camino hacia una radicalización de la crítica de la razón, también se ha sentido impulsada a reflexionar sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos y ocasionalmente ha entrado en diálogo con una teología que a su vez buscaba contactos en lo que respecta a los ensayos filosóficos de una autorreflexión posthegeliana de la razón” (Habermas, 2008, p. 23).

Acerca del cuarto tema a tratar, el autor expone el hecho que mientras el pensamiento postmetafísico es moderado respecto a lo ético y no hace generalizaciones en torno a la vida buena y ejemplar, en las tradiciones religiosas y las escrituras sagradas sucede lo contrario, pues las percepciones acerca de la culpa, la redención y la salvación en una vida se mantienen vivas y recalculadas hermenéuticamente:

“es por ello que en la vida de las comunidades religiosas, siempre que eviten el dogmatismo y el moralismo, puede mantenerse intacto algo que en otros lugares se ha perdido y no puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos” (Habermas, 2008, p. 26s.).

Habermas se refiere con lo anterior a formas de expresión y sensibilidad bien características frente al fracaso en una vida, patologías de la sociedad, un proyecto de vida individual o una deformada en su conjunto: esto dirige a la filosofía a aprender de la religión no sólo por motivos prácticos, sino que por el contenido y de conformidad con la culminación de su desarrollo “hegeliano” de aprendizaje.

De lo anterior, el filósofo alemán desprende que

“es sabido que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo ha quedado reflejada en la forma espiritual de la dogmática religiosa y en una helenización del cristianismo que no en todos los aspectos ha supuesto una bendición; tal interacción también ha favorecido la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos” (Habermas, 2008, p. 27).

Esto ha quedado plasmado, por ejemplo, en conceptos normativos de mucha importancia como responsabilidad, historia y memoria, emancipación y cumplimiento, autonomía y justificación, individualismo y comunidad, etc. Aunque la filosofía haya transformado el sentido religioso original, no significa que lo ha vaciado y desechado por completo; un buen ejemplo de esto, para Habermas, es la traducción del hecho que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios a que todas las personas son absolutamente dignas e iguales, por lo que “tal traducción abre el contenido de los conceptos bíblicos, más allá de los límites de la comunidad religiosa, a gente de otros credos y a los no creyentes” (Habermas, 2008, p. 28).

Por lo tanto, según el autor, la separación desde la secularización de significados que estaban incrustados en lo religioso permite que la teoría de Böckenförde tome un sentido realista. Y recordando al hecho ya mencionado de que el mercado y el poder administrativo excluyen la solidaridad social de muchos ámbitos de la vida, así como también a su coordinación en el campo de los valores y en el uso de normas y lenguaje ininteligible, es que

“resulta también en interés propio del Estado constitucional cuidar de la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia que se ha vuelto conservadora se refleja en el discurso sobre la sociedad «postsecular»” (Habermas, 2008, p. 28s.).

Para Habermas, lo anterior no solo significa que la religión perdure en un ambiente cada vez más laico y que la sociedad espera que las comunidades religiosas se mantengan firmes en el tiempo, ni que se acepte públicamente a la religión por lo práctica que resulta en mantener actitudes y motivos deseados en los ciudadanos, sino que la conciencia de una sociedad postsecular entiende normativamente la relación política que se da entre ciudadanos creyentes y no creyentes: “en la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente” (Habermas, 2008, p. 29), es decir, que si las posturas religiosas y laicas piensan la secularización de la sociedad como un medio de aprendizaje suplementario, podrán entonces tomar los aportes que cada parte hace a la sociedad de forma seria en torno a temas públicos controvertidos, desde un punto de vista cognitivo.

En cuanto al último tema a tratar, y para finalizar, Habermas indica el hecho de que simplemente se ha impuesto a la conciencia religiosa un proceso de adaptación al avance de la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa, y por tanto la religión, aunque este sea su origen, ya no es más “la imagen del mundo” que estructura totalmente la forma de vida. Y por tanto la vida queda separada de la comunidad religiosa, es decir, el papel de integrante de una comunidad religiosa no se traspapela con el papel de ciudadano,

“y ya que el Estado liberal precisa de la integración política de los ciudadanos, más allá del simple *modus vivendi*, es necesario que esta separación de papeles no se reduzca a una mera adaptación cognitiva del *ethos* religioso a las leyes impuesta de la sociedad laica. Es más, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria tienen que estar insertados profundamente en el *ethos* social de tal forma que uno surja del otro con consistencia” (Habermas, 2008, p. 30).

El autor se refiere entonces a John Rawls y su imagen del módulo: el módulo de justicia universal debe encajar también con los contextos de razonamiento ortodoxos, aunque la base de aquello sean formas de pensamiento neutrales sobre la cosmovisión.

Por último, el pensador alemán, argumenta que lo anterior es beneficioso para las comunidades religiosas ya que les permite influir en la política y la opinión pública de la

sociedad. Pero aun así no significa que la cantidad de influencia que ejercen creyentes y no creyentes este balanceada, como por ejemplo en el tema de legislación del aborto, pero es un precio que la conciencia laica debe pagar por la libertad de culto, pues esta última debe ejercitarse reflexivamente con la frontera de la Ilustración. Por lo tanto,

“el concepto de tolerancia en sociedad pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes o creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento —en el marco de una cultura política liberal— de los no creyentes en su trato con los creyentes” (Habermas, 2008, p. 31s.).

Así, el autor agrega que desde la otra vereda, al ciudadano no creyente, lo anterior no es algo sin importancia, pues debe determinar la relación entre la religión y el conocimiento de forma autocrítica desde sus propias ideas; se espera que del hecho que conocimiento y religión no concuerden sea comprensible cuando esta no puede ser tachada de irracional. En consecuencia, en la opinión política pública las imágenes naturalistas del mundo que se usan provienen especialmente desde teorías científicas que ayuden al ciudadano en su comprensión ética, por sobre cosmovisiones religiosas u otras concepciones que les compiten:

“la neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los ciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas” (Habermas, 2008, p. 32s.).

E incluso, en una sociedad liberal se espera que los ciudadanos secularizados transcriban aportaciones importantes del lenguaje religioso en uno más fácil de entender para el público general.

A mi juicio, el pensamiento de Habermas concuerda perfectamente con la cosmovisión del ateísmo: a pesar de que el ateísmo proclame que la divinidad no existe, ello no significa que busque censurar a las personas creyentes. Lo propuesto por el pensador alemán es una

excelente base sobre la que el ateísmo puede proponer un diálogo con la religión y los teístas, pues, al contrario de lo que propone D'Holbach, esta es una visión madura acerca de cómo los ciudadanos ateos y los ciudadanos creyentes influyen finalmente en el desarrollo político de la sociedad. El problema es, quizás, que de la teoría a la práctica hay un largo camino que recorrer.

Conclusión

A pesar de que el ateísmo tiene demasiados elementos en juego como para exponer por completo su extensión en unas cuantas páginas, podemos establecer que si es posible una ética desde el ateísmo. De la crítica del barón D'Holbach obtenemos la crítica a lo establecido por la religión, en donde además se concluye que los males del hombre provienen de sí mismo, más allá de si es creyente o no; de Sartre adquirimos una consecuencia ética de poseer una postura atea, a saber, que el ser humano es responsable de sus actos frente a sí mismo y frente a los demás; finalmente, de Habermas conseguimos establecer cuáles son los principios y en qué modo las personas creyentes y no creyentes deben actuar para avanzar en la formación de las leyes de la sociedad actual, manteniendo la secularización del estado.

Quizás un aspecto importante que Habermas ha olvidado en su conferencia es el tema de la tolerancia: más específicamente, de acuerdo con el tema que trato, la tolerancia religiosa. Situación que ya está presentada desde hace bastante tiempo por John Locke en su *Tratado sobre la tolerancia*: en su obra habla de este tema desde un punto de vista político, por lo que se complementa perfectamente con lo propuesto por Habermas.

El filósofo inglés comienza introduciendo el deber del gobierno en cuanto a lo que es su deber con el pueblo:

“que toda la confianza, toda la fuerza y toda la autoridad que se depositen en el magistrado le son concedidas con el solo propósito de que la use para el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad que tiene a su cargo; y que, por lo tanto, ésta y sólo ésta ha de ser la norma y medida según la cual debe ajustar y proporcionar sus leyes y modelar y enmarcar su gobierno” (Locke, 1999, p. 23).

Establecido lo anterior, Locke analiza que debe hacer el gobierno frente a las acciones y opiniones de la gente que son meramente especulativas y religiosas. Parte indicando que solo este tipo de opiniones son las que tienen derecho absoluto y universal a la tolerancia, además de que no son de la competencia del magistrado, pues las especulaciones que cualquier persona puede hacer no los predisponen de ninguna forma a tratar diferente a otros hombres,

“y al no tener tampoco ninguna influencia en mis acciones como miembro de la sociedad, ya que mis acciones serían las mismas, con todas sus consecuencias, aun cuando no hubiera ninguna otra persona en el mundo, [tales opiniones especulativas] no pueden perturbar en absoluto el estado de mi prójimo, ni causarle inconveniencia alguna” (Locke, 1999, p. 26).

Además, según Locke, otra cosa a la que debe tener tolerancia ilimitada es la hora, lugar y modo de rendir culto a Dios, pues es una cuestión Dios y la persona, y por ser de naturaleza eterna está por sobre los asuntos políticos y gubernamentales. Esto se debe a que el magistrado solo tiene autoridad para tratar asuntos de este mundo, entre dos personas, en el caso que se viole el bien de la sociedad; no tiene más conocimiento que uno mismo respecto a los asuntos de otro mundo, y por lo tanto no puede prescribir la forma en que se debe actuar o pensar acerca de las creencias privadas. En definitiva, el filósofo inglés concluye que

“en las especulaciones y el culto religioso, todo hombre tiene una perfecta e incontrolable libertad, de la cual puede hacer uso como le venga en gana, sin seguir las órdenes del magistrado, o incluso contrariándolas, sin incurrir en culpa o pecado en absoluto, siempre y cuando lo haga sinceramente y en buena conciencia para con Dios, según su conocimiento y persuasión. Pero si hay alguna ambición, orgullo, revancha, rebeldía, o algún elemento extraño que se mezcle con lo que él llama conciencia, tendrá otro tanto de culpa, y de ella habrá de responder en el Día del Juicio” (Locke, 1999, p. 30).

En la misma propuesta Adela Cortina indica que la política debe ser laica, pues “debe permitir crecer a las religiones que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas, porque eso generaría ciudadanos de segunda (los no creyentes), ni eliminar tampoco ninguna, porque eso generaría ciudadanos de segunda (los creyentes)” (Cortina, 2001b, p. 175). Teísmo y ateísmo deben por tanto no solo refutarse mutuamente en sus críticas, sino también entrar a dialogar: juntos se pueden establecer principios mínimos a los que atenerse, para poder crear una sociedad donde se garantice la felicidad y bienestar de todos.

Pensando un poco en el presente, relacionado con la religión predominante en Occidente, el cristianismo, Cortina piensa que el cristianismo está muriendo de éxito, debido a que “hasta tal punto se han incorporado buena parte de sus mensajes en la vida

moral y política de las distintas comunidades, que parecen haberse hecho superfluos” (Cortina, 2001b, p. 176). Si tal enunciado resulta del todo correcto, se puede afirmar que se va en buen camino hacia la tolerancia, pues de otra forma los ciudadanos creyentes de otras religiones o los no creyentes no permitirían que tal cosa sucediera.

De este modo queda establecido, gracias a los aportes de Habermas y Locke, cual es el objetivo del Estado en cuanto a la religión, y cómo debe actuar para lograr cumplir esas metas. Y además, a mi juicio, estas son las teorías que el ateísmo debe tener en mente para poder ser un aporte a la sociedad: el ateísmo no debe ser sólo una crítica desmedida a la religión (específicamente la cristiana en la cultura Occidental) tal como lo hace el barón D’Holbach, ni debe tampoco reflexionar y crear conocimiento ético que quede solo como hipótesis acerca de cómo debe actuar una persona atea, tal como propone Sartre; todo principio y reflexión filosófica se ve reflejada finalmente en la política que adopta el Estado, y justamente son la tolerancia y la solidaridad con el conciudadano las que ayudan a mantener una sociedad estable con diferentes cosmovisiones dentro de ella.

Para finalizar, ya establecido un esbozo general (y lo digo así porque creo que el tema aún requiere más investigación para afinar muchos detalles) acerca de lo que es ateísmo, su relación con la moral, la ética y la religión, además de cómo debe intentar ser un aporte a la sociedad, queda pues aplicar lo obtenido hasta ahora a la sociedad chilena. Pues es finalmente, como ya dije anteriormente, en la política en donde se ven reflejado los avances en filosofía, aunque sea de forma muy lenta.

Desde mi punto de vista, realizar una investigación que relacione el ateísmo con la sociedad chilena requerirá no sólo un estudio desde la filosofía, sino también desde la historia, el derecho y la sociología, en donde se vea reflejado respuestas a cuestiones como, por ejemplo: cuántas personas se declaran ateas; si respetan en Chile todas las formas de pensamiento desde los valores de la tolerancia, si ha habido algún intento desde el Estado de ofrecer de forma pública, a través del sistema educativo, alguna información acerca de lo que es ateísmo; cómo ha sido tratado el ateísmo a través de la historia en Chile; si son las leyes pensadas de forma laica en Chile, o si es la influencia de personas creyentes aún demasiado grandes en el camino que toma la política; etc. Tal investigación da para toda una vida de estudio, algo que no se puede reflejar en las escuetas páginas de mi escrito.

Por último, en caso de que se encuentren fallas en alguna argumentación o la propia tesis en general, quiero recordar las palabras del filósofo escocés David Hume: “hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos” (Hume, 2005, p. 381).

Bibliografía

Aristoteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción de Julio Palli Bonet. Madrid: Gredos.

Baggini, Julian. (2003). *Atheism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Canto-Sperber, Monique. (2001). *Diccionario de ética y filosofía moral Tomo I A-J* (1ra edición). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Copi, I. M., Cohen, C. (2007). *Introducción a la lógica*. Madrid: Limusa.

Cortina, Adela. (2001b). *Alianza y contrato*. Madrid: Editorial Trotta.

Cortina, Adela. (2001a). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (7º edición). Madrid: Editorial Tecnos.

Eller, David. (2004). *Natural atheism*. Cranford, New Jersey: American Atheist Press.

Gómez-Lobo, Alfonso. (1998). “Exposición breve de la ética aristotélica”. *Estudios públicos*, N° 71 Invierno 1998, 296-319. Recuperado de http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1773_738/rev71_gomezlobo.pdf

Habermas, Jürgen. (2008). *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Holbach, Paul Henri Thiry. (2008). *Sistema de la naturaleza*. Traducción y epílogo de José Manuel Bermudo y Nerina Bacín Coppe. Pamplona: Laetoli.

Hume, David. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Félix Duque. Cuarta edición. Madrid: Editorial Tecnos.

Kant, Immanuel. (1963). *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Losada.

Locke, John. (1999). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (1ª edición). Traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.

Martin, Michael (1990), *Atheism: a philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press.

Martin, Michael (2007a). Atheism and Religion. En Michael Martin (Ed.), *The Cambridge companion to atheism* (pp. 217-232). New York: Cambridge University Press

Martin, Michael (Ed.) (2007b). *The Cambridge Companion to Atheism*. New York: Cambridge University Press.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D. (2009). *Reason and religious belief: an introduction to the philosophy of religion* (4ta edición). New York: Oxford University Press.

Platón. (1985). Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo y C. García. Madrid: Gredos.

Sartre, Jean-Paul. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa.

Smith, George H. (1979). *Atheism: the case against god*. New York: Prometheus Books.