Mapa de los ateísmos

Por Juan Arnau

Próximo a la muerte, tanto real como ficticia, y tras una revelación hiriente, el personaje que encarna Harry Dean Stanton comunica a sus compañeros de bar lo que ha visto. Con la mirada extraviada, tras contemplar las entrañas de la nave universo, ha constatado una terrible verdad: «no hay nadie al mando». El cosmos parece desprovisto de un poder que pueda asegurar el orden o la justicia. Ésa es la impresión generalizada en las sociedades modernas. Tras la muerte de Dios, se han sucedido los intentos de llenar ese vacío, divinidades suplentes centradas en la idea de progreso, ya sea individual o colectivo, y en las grandes transformaciones sociales. Los ateos de hoy suelen ser liberales y creen que la especie está avanzando gradualmente hacia un mundo mejor. Confían, muy cristianamente, que Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera ser igual a Dios.

No es posible dar una definición precisa de ateísmo, algunos son opresivos, otros liberadores. Cualquier ateo exaltado que lea *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James dará el primer paso para abandonar visiones claustrofóbicas y asumir otras más expansivas. El mundo contemporáneo vive amordazado por ciertas visiones del siglo XIX, pero curiosamente el ateísmo moderno no es una visión del mundo (han existido muchos y muy diversos), sino un principio de reacción. En numerosas ocasiones, uno se sorprende al comprobar que la visión de la religión que tienen estos ateos es la que enseñaron los curas. No se han tomado la molestia de averiguar qué es la religión para los antropólogos. Lo primero que habría que decir es que la religión no es una teoría del mundo, ni tiene que ver con lo que uno cree, sino que es un entramado de prácticas y reconocimientos (sociales) que permite al individuo dar sentido a la experiencia. Desde la visión antropológica, para que una religión sea tal debe reunir al menos tres elementos: una literatura sagrada (o un conjunto de textos o admoniciones consideradas sagradas), una comunidad sagrada y unas prácticas rituales. No hay religión sin rito, o sin texto, o sin personas sagradas. No hace falta creer en un Dios creador, en los beneficios de la oración o los milagros. El budismo, por ejemplo, descarta los tres elementos anteriores y es una religión en toda regla (a pesar de algunos anticlericares, que dan por buena la definición de los obispos). En algunas religiones, como la védica, hasta los dioses son mortales. A pesar de que el hinduismo no prescribe ningún credo, es al mismo tiempo una forma de vida y una religión.

El ateísmo es una creencia, en negativo, pero creencia. Cuando se declaran no creyentes, lo ateos invocan ciertas manías heredadas del monoteísmo y de religiones donde la confesionalidad es un factor decisivo. En general, al ateísmo del siglo XXI se manifiesta en alguna forma de materialismo. Algunos creen que el universo se compone de átomos y vacío, aunque no han visto ninguna de las dos cosas. Otros creen que la vida en el universo es producto del azar (y de la selección natural), a pesar de que ellos mismos se esfuerzan en proteger al débil y evitar la crueldad competitiva. Los hay también que creen en el dios gnóstico, que una vez ha creado el mundo se retira y lo deja en manos de un dios menor, el demiurgo. De este modo creen resolver el problema del mal. Hay tradiciones del ateísmo que se han desarrollado a partir de este esquema. Iván Karamazov, ante el dolor del niño, devuelve su billete de entrada en este mundo. El existencialismo no está lejos del estos planteamientos. Tampoco el odio a dios.

Si se concibe la religión como un sistema de creencias, es natural que se considere obsoleta hoy, que creemos en la ciencia. No repetiremos aquí la tediosa querella victoriana entre ciencia y religión. Para Comte, la magia, la metafísica y la teología eran fenómenos propios de la infancia de la especie. Discípulo de Saint Simon y con tendencia a la depresión como su maestro, Comte soñaba con el momento en que los sacerdotes fueran sustituidos por científicos. Ese momento ha llegado. El poder tecnológico y farmacéutico lo confirma. ¿Vivimos por ello en un mundo mejor? Lo dudo. También soñaba con que la religión pasara a ser el culto que la humanidad se rendía a sí misma. Eso también ha llegado. Pero antes que la globalización sea un hecho, y el modelo liberal capitalista se imponga a todos los demás, la «humanidad» toma la forma previa de la «nación». Los pueblos se rinden culto a sí mismos, a sus fiestas, logros e instituciones. Las sociedades ya no buscan modelos en lo trascendente sino en ellas mismas. Viven ensimismadas en su historia, en su lengua, en su identidad. Francia y los Estados Unidos son ejemplos paradigmáticos. Ahora le siguen Rusia, Cataluña y toda una retahíla de populismos sentimentales, que empiezan a asomar las narices por Europa. Los viejos fantasmas han vuelto. No debería extrañarnos si seguimos viviendo de los mitos del positivismo. Comte fundó una iglesia, cuyos santos eran Arquímedes y Descartes, confeccionó ritos diarios, diseñó atuendos especiales, expuso sus dogmas en el *Catecismo positivista* (1852). Ideó un cargo para el líder del nuevo credo, que ocuparía él mismo. La iglesia de Comte no cua-

jó, aunque hoy perdura en Brasil. Hay un mito hebreo del origen, como también lo hay griego. El primero postula un creador, el segundo que la inteligencia y el bien están íntimamente entrelazados. Comte vivía en este último. No sabía que no existe una visión científica del mundo (sino muchas, e incongruentes entre sí), no podía imaginar el gran negocio de la ciencia de hoy, con sus artículos del primer cuartil, sufragados con fondos públicos, que van a parar a manos privadas. Mantenía la fe en un cosmos regido por leyes. No había un legislador divino sino que ellas, las leyes (una serie de algoritmos), eran las que estaban al mando. Stuart Mill, que llegó a creer en el sistema de Comte, aunque finalmente reconoció en el francés a un enemigo de la libertad. En su autobiografía lo calificó como «el sistema más completo de despotismo espiritual y temporal que ha producido el cerebro humano».

El culto decimonónico de Comte lo heredan aquellos que cifran todo a la evolución (Dawkins). Asumen la idea cristiana de que ciertos hechos históricos deciden el curso del mundo. Son los nuevos conversos, como lo fueron en su momento Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, un griego y un bereber *asiático* que de joven había sido maniqueo. Contra lo que a primera vista pueda parecer, la separación entre Iglesia y Estado es una idea cristiana: al César lo que es del César... De ella nace la ética atea de Comte, donde la idoneidad de los «valores» se encuentra en manos del científico. Aunque sepamos de sobra que, por mucho que avance la investigación, la ciencia es incapaz de señalar qué valores alcanzar o cómo resolver los conflictos entre ellos.

Desde el siglo XVIII la religión empezó a ser sustituida por credos laicos, pero las religiones políticas (jacobinos, leninistas o maoístas) no lograron sacudirse el modo monoteísta de pensar. La fe laica, la fe en el progreso, nunca pensó que era el último simulacro de la teodicea cristiana y de algunos presupuestos de la religión gnóstica (el conocimiento te salvará). El cristianismo, que en la Antigüedad acabó con la civilización clásica pagana (bibliotecas templos, academias), ahora, metamorfoseado, pretende acabar con las últimas formas del humanismo. El progreso es un asunto de la técnica, el incremento acumulativo de conocimiento sólo puede darse a nivel tecnológico, no así en los valores o la filosofía. Se dice que hay filosofías «superadas», una catetada propia de aquellos que se encuentran inmersos en el mito del progreso.

Hay un mito semítico que viene al caso. La divinidad sólo puede alcanzar plena conciencia de sí misma creando una multitud de almas y abrazando sus sufrimientos y tribulaciones. El

absoluto se revela en la historia. Escoto Erígena se preguntaba, como haría después Leibniz, por qué hay algo en lugar de nada, qué necesidad tenía el absoluto de crear nada si es por definición autosuficiente. Y su repuesta fue que tenía que hacerlo «para tomar conciencia de sí mismo». Dios crea las almas humanas para poder conocerse a sí mismo en ellas. Encontramos también versiones de este mito en la India. La manifestación en el tiempo de la eternidad se convierte en el «espejo» del absoluto. Dios se fragmenta (el mito védico del sacrificio primordial del Prajapati) y la historia sería el proceso de reunificación de esos fragmentos. Ese mito antiguo, que trasmiten Böhme y Silesius, dos teólogos alemanes, revive en Hegel. La historia es el «despliegue de espíritu» y aterriza en Marx: sólo el estado comunista hará a la especie consciente de sí misma. La autorrealización divina que se inicia en el Génesis concluye en la Revolución de Octubre y el estado Bolchevique. Y resulta que aquello es una pesadilla. Que lo que ve de sí mismo el absoluto es el horror de los Gulags, las deportaciones y el asesinato de masas. Un nuevo sacrificio, más cruento que los antiguos, apoyado en la nueva religión de la ciencia. La humanidad, que pretende deificarse, acaba concentrada en campos de exterminio. Las modernas filosofías de la historia son viejas teologías y Marx, la más reciente y rotunda herejía del cristianismo. La fe en la lógica de la historia se ha desmoronado, pero, volvemos a creen en ella, sustituyendo «historia» por «tecnología». Ahora es esta última la que nos impulsa a un «nivel superior», la que nos salvará, ya sea mediante el transhumanismo (subiendo la mente al ciberespacio) o mediante la abolición de la pobreza y el trabajo físico. Aunque todo apunta a que nos esclavizará (el poder humano sobre la naturaleza se traducirá en el poder de unos pocos sobre la mayoría), esa fe en la religión tecnológica ha tomado un impulso imparable, promovido por los grandes emperadores de la globalidad financiera, por la verborrea del progreso y los ingenuos humanistas laicos. La distopía está servida. La literatura y el cine la anticipan. Le religión reciclada en forma de ciencia apunta a la abolición del hombre. Proyectos humanos de autodeificación, como el sueño transhumanista de separarse de la infecta carne para deambular libre por el ciberespacio.

Un modo de escapar de este impulso es dejar de ver los movimientos laicos y los religiosos como opuestos o mutuamente excluyentes. La teología tiene una enorme capacidad de mimetismo y autotransformación. Pero la libertad no es algo que se pueda otorgar. La libertad hay que tomársela, precisamente porque es

un acto mental, un estado de la mente cuando uno hace las cosas. No consiste en hacer determinadas cosas y evitar otras, consiste en hacer y, al mismo tiempo, desprenderse de lo que no se hace. Ésa es la antigua enseñanza de la *Bhagavad Gita*. Hacer sin hacer, hacer sin atarse a los frutos de lo hecho. Hacer irónicamente, desear irónicamente.

La anteojera del progreso continuo es una zanahoria demasiado ostentosa. No deja ver el paisaje. Las sociedades han de encontrar su camino. Occidente sigue siendo esencialmente colonial. Aquí logramos deshacernos de la quema de brujas, dejemos que otros pueblos hagan lo propio. Los dioses son siempre locales, y, como en la India védica, mortales (al final de cada ciclo cósmico, el fuego se encarga de regenerarlos). De poco servirá el odio al Dios o al universo. No sólo por falta de lealtad, sino porque ha costado mucho llegar hasta aquí. En general, las sociedades excesivamente sofisticadas generan este tipo de actitudes despectivas. Rousseau tenía razón en esto. No hay que volver a la jungla pero conviene una vida más sencilla, simplemente para advertir que cada momento es un filo de eternidad, simplemente para poder ver el paisaje, simplemente para advertir sus colores y sus olores, para escuchar su música. No es tan estridente, créanme. Puede que el mundo sea inefable, que no tenga un «lenguaje» (ni matemático, ni lógico, ni alfabético), puede que las letras del cabalista sean tan presuntuosas como los algoritmos, pero aunque no pueda describirse con palabras, quizá puedan encontrare otras formas de celebrarlo.

RELIGARE

Podemos vivir sin iglesias pero, ¿podemos vivir sin religión? Bergson, Santayana, William James y otros filósofos han intentado poner en valor este término. Unas veces reconociendo el valor creativo y lírico de lo religioso, su fuerza expresiva. Otras, recurriendo a su etimología, *religare,* volver a religarnos con el paisaje, con los demás, con el mundo al que, desde el nacimiento, estamos entrelazados. La religión, contra lo que tendemos a creer, no tiene que ver con las creencias (o al menos la creencia no es su aspecto fundamental). Tiene que ver con formas de vida, con modos de estar en el mundo. Si hemos de creer a los antropólogos, una religión tiene que incluir al menos tres características: una literatura sagrada, una comunidad sagrada y unas prácticas rituales. Vemos entonces que puede haber religiones no teístas o

religiones con muchos dioses, o filosóficas, con un único principio, impersonal, al modo de Aristóteles o Spinoza.

Para definir la religión, los fundadores de la antropología recurrieron al concepto de lo sagrado. Desde esta perspectiva, la religión no tenía ya que ver con las creencias (en un dios creador, en los milagros o los beneficios de la oración), sino con ciertas prácticas sociales. El enfoque antropológico dejó claro que la religión no podían definirla los curas (aunque algunos marxistas sigan utilizando su definición) y pasó a considerarse como un artefacto cultural que debía comprender al menos tres elementos: una literatura sagrada, una comunidad sagrada y unas prácticas rituales. Durkheim, fundador de la sociología moderna junto a Weber y Marx, adoptó un enfoque innovador respecto a lo religioso: el llamado funcionalismo. Lo sagrado cumplía una función de cohesión social. Pero, desde el siglo XVII, el empuje de la ciencia venía desalojando lo sagrado de la vida civil, Marx la había definido como un narcótico idiotizante, y el sentimiento de lo sagrado, tan arraigado en la psique humana, se sintió acorralado. Entonces dejó de apuntar a una trascendencia para volverse sobre sí mismo, sobre lo social. La era moderna vive ensimismada con lo social. Marcel Mauss lo vio claro: «Si los dioses, cada uno a su hora, salen del templo y se hacen profanos, vemos que lo relativo a la propia sociedad humana (la patria, la propiedad, el trabajo, el individuo) entra en el templo progresivamente». Las sociedades seculares modernas se rinden culto a sí mismas. Son sociedades ensimismadas, que no miran más allá de su propio ordenamiento y no buscan modelos en el cosmos o la fisiología, sino en la historia misma de sus instituciones, declaraciones y conquistas. La sociedad completamente secularizada es la menos secularizada de todas, pues todos los delirios, todas las fantasmagorías y alucinaciones que antes se asociaban con lo sagrado se vierten ahora en lo social. La religión de nuestro tiempo es la «religión de la sociedad».

Frente a la religión del dios original, los mesianismos modernos, ya sean del bolchevismo o del postcapitalismo, eligen el dios del futuro. «Yo seré el que seré». La zarza ardiente revela el sueño de lo incondicionado, cuya andadura culmina en la solución total. Con apenas veinticuatro años, el joven Marx coloca la religión «ante el tribunal de la filosofía» (hegeliana). Tras el fracaso del marxismo como modelo político, su sobrevivido náufrago regresa como *espectro* de la tradición mesiánica y clama justicia para todos, aquí y ahora. Para Marx, la idea de dios surge

en la historia porque la vida está asediada por la miseria, pero ese dios tiene una naturaleza ilusoria y sólo existe en la mente de sus fieles (no olvidemos que Marx identifica lo real con lo material). Si hubiera nacido en India, donde lo mental tiene más realidad que lo material (o lo material es mental) Marx hubiera sido un predicador. Y en cierto sentido lo es, no tanto por postular una teodicea, una lógica de la historia que culmina en la revolución (redención), sino porque revive el mito de esa Biblia subterránea de la que hablaba Bloch, que resurge una y otra vez en Occidente en forma de prefiguración utópica.

Santayana amaba la religión, pero deploraba el monoteísmo beligerante y proselitista, que pretendía imponer su modelo a la diversidad de los pueblos. Si diseccionamos un conjunto cualquiera de valores, en seguida veremos que no siempre son coherentes entre sí. No sólo es imposible que todos los seres humanos vivan de acuerdo a una misma moral, sino que la idea de una moral única está llena de peligros y contradicciones. Ningún conjunto de creencias o prácticas vale para todo el mundo, ya sean individuales o sociales. A los que mantenemos esta postura vital suelen tildarnos de relativistas. Pero el valor es siempre relativo a la vida, una dignidad que puede adquirir algo para un ser vivo. Para que ello ocurra debe ajustarse a necesidades y formas de vida. Los valores no pueden ser objetivos simplemente porque no pueden abstraerse de los organismos vivos que los mantienen. En este sentido, la ironía o el sentido del humor son eficaces ante ruidosos dogmas.

*

Somos observadores pero también somos paisaje, nuestro cuerpo el más cercano. También estamos en lo que el ojo mira y el modo en que lo mira. Whitehead insistió en esta idea mediante su noción de la «falacia de la ubicación simple». De entre todas las formas de religarse al mundo, de hacerse uno con el paisaje, me gustaría hablar brevemente de una: la védica, en la que ando enfrascado los últimos años.

El hombre es un peregrino en busca del ātman, dicen los Veda. Y eso que busca lo que lleva en su interior, pero no puede verlo, porque está escondido entre los pliegues profundos de su corazón, en una caverna recóndita, como dicen las Upanishads. Pero eso que busca está también fuera, manifiesto, en el fuego del Sol, en el fuego del hogar, en ese otro fuego que es la respiración

o la mirada del otro. De ahí que, mediante lo exterior, uno pueda alcanzar ese fuego secreto del interior. Cultivando esas correspondencias no siempre evidentes (uno de los sentidos del término «upanishad»). De ahí que la percepción, su cultivo y ejercicio atento, sea una de las «llaves» que abran el tesoro del ātman. Pero en este punto, nos dicen las Upanishads, no sirve el voluntarismo (tan loado en el mercantilismo de hoy), no sirve la cultura del esfuerzo ni anteponerlo a cualquier otra cosa, tampoco olvidar el mundo y sus distracciones, negar a los demás. Para que el ātman se nos revele (todos lo llevamos dentro) hace falta la gracia. Hace falta que sea el propio principio el que «acceda» a manifestarse. Nosotros lo único que podemos hacer es poner las condiciones para facilitar ese hecho extraordinario. Esto, que podría parecer un inconveniente, es una ventaja. Nos libra de angustias y ansiedades, nos permite vivir más despacio, de un modo más recreativo. Hacernos más hospitalarios, preparar la bienvenida en espera de su visita, que igual no se produce...

Hay muchos mitos védicos de la creación, en general tienen como protagonista a Prajāpati, el primogénito, el señor de las criaturas. Me gustaría referirme a uno de ellos. Prajāpati creó el mundo a partir del sacrificio de sí mismo. Una vez cumplida la creación, se sintió débil y exhausto y estuvo a punto de morir. Había transferido toda su energía y poder al universo, y ahora, exhausto, no le quedaban fuerzas ni siquiera para sostenerse a sí mismo. Las criaturas, una vez engendradas, le dieron la espalda y se distanciaron de él. Buscaban liberarse del creador pero cayeron en el caos y la anarquía. Para que el cosmos pudiera subsistir, Prajāpati debía hacer una segunda operación, penetrar en las criaturas, habitar dentro de ellas y, de algún modo, atarse a su destino. La llama divina debe estar escondida, protegida en la caverna del corazón. Ése es el velo que protege y hace posible la vida, que de otro modo quedaría arrasada por la luz de lo divino. De este modo, las criaturas participan también en la creación del mundo y son cómplices de ese hecho extraordinario. Este hecho define la importancia del sacrificio en la cultura védica. El hombre védico se siente cocreador del mundo y, para que esa creación no se detenga, para que le mundo siga en marcha, debe sacrificar. Ése es el enlace, el vínculo invisible, entre lo inmanente y lo trascendente. Una vez conectados ambos, ocurre el hecho extraordinario, el *moksha* hindú, la caída del caballo, el *samādhi*, el *tasawwuf* del sufismo, la experiencia intuitiva del fana-baqa

(aniquilación-subsistencia). En todas ellas el esclarecimiento interior se manifiesta en paz, amor y felicidad.

Hay una dimensión litúrgica en todo lo humano. La epistemología no basta para entender un rito, hay que experimentarlo. ¿Cómo redescubrir, recrear o revivir el mito primordial, el origen? ¿Cómo reintegrar los fragmentos de un cosmos disperso? Cada cultura crea sus propias «fórmulas», pero es claro que prescindir de todas ellas es renunciar a una de las experiencias más plenas que puede experimentar el ser humano. Toda realidad es a la vez sacra y secular (Panikkar), ambas categorías no tienen por qué resultar excluyentes. Todo fenómeno, toda experiencia humana tiene un aspecto litúrgico y otro mundano. En la antigüedad védica, la liturgia del sacrificio representaba el juego, la dramatización teatral, a escala humana, de la totalidad del mundo, el sacrificio primigenio. La mente humana, tiempo después, será en el sāṃkhya el teatro, no la fuente, de la conciencia. El lugar donde experimentar el origen de lo que somos, como si de un sueño se tratara.

La religión es un asunto gracioso. Dos factores fundamentales la definen: el agradecimiento y la correspondencia. Preguntarse si las distintas religiones hablan del mismo Dios supone ignorar el mito védico de la llama compartida en las criaturas. Puede dar a entender que Dios es una «cosa en sí» de la cual puede hablarse en tercera persona. No hay tal Dios externo. Como dejó dicho Martin Buber: Dios es un tú, forma parte de un diálogo interior, personalizado. Nunca es un yo (solipsismo) ni un él (idolatría). Ésa es la «interiorización» del sacrificio de la que hablará más tarde la tradición del yoga y las Upanishads. Sin ese tú, sin ese diálogo, se pierde el arte de vivir.

John Gray, *Siete tipos de ateísmos*. Traducción de Albino Santos. Editorial Sexto Piso, 2019.

► Biblioteca Pública de Vancouver, Canadá, siglo xx