

# **Los caminos de la increencia (I): la fe cristiana ante el desafío del ateísmo**

**Antonio Jiménez Ortiz**

El 7 de diciembre de 1965 el Vaticano II promulgaba la constitución *Gaudium et Spes*, que en su n. 7 afirmaba sobre la increencia:

"Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia, y la misma legislación civil."

El concilio sabía que se enfrentaba a un fenómeno de carácter masivo que había cambiado el perfil religioso y cultural de Occidente. Y no se trataba solamente de una evaluación meramente cuantitativa frente al hecho creciente de la increencia en las sociedades democráticas y en los regímenes comunistas, que propugnaban un ateísmo militante. Los padres conciliares eran conscientes de la relevancia cultural y del influjo social y político de los grupos y de las personalidades no creyentes. Las sociedades occidentales habían aceptado como

presupuestos sociológicos, como elementos ineludibles del "clima social" los postulados del mundo de la increencia. En los ambientes religiosos se tenía la impresión de estar ante una marea de rechazo de la dimensión trascendente que crecía sin cesar y que acabaría por imponerse como una evidencia definitiva.

El año 1989 supone para Europa y el mundo el inicio de un complejo proceso histórico, que aún no sabemos a dónde nos llevará. El fin sorprendente y humillante de los regímenes comunistas nos ha colocado ante una situación radicalmente nueva en todos los aspectos. El ateísmo militante, sostenido y promovido por los estados del este de Europa, ha desaparecido. ¿Supone esto un cambio de tendencia en la expansión de la increencia en el siglo XX? Aún es demasiado pronto para comprobarlo. El hecho es extremadamente significativo. Pero al mismo tiempo tenemos que reconocer que en nuestras sociedades occidentales siguen activos los factores que favorecieron una atmósfera de increencia, que ha cristalizado en actitudes ateas o agnósticas, o en comportamientos que se mueven en el magma confuso de la indiferencia religiosa.

La racionalidad instrumental, que impone en los diversos ámbitos de la existencia los criterios de la eficacia y de la manipulación, el éxito de las ciencias de la naturaleza, que propagan una mentalidad empirista, que se ve, a su vez, alimentada por el ansia de poseer y de consumir, la conciencia viva del mal en el mundo, que aparece desafiante y desconcertante en el escenario de la vida cotidiana bajo los focos de los medios de comunicación, la falta de coherencia de los creyentes y el rechazo visceral de las instituciones eclesiásticas... hacen con frecuencia imposible el planteamiento de la cuestión religiosa e incluso de la pregunta por el sentido de la existencia, bloquean los caminos de acceso a la fe, o favorecen el deslizamiento de muchas conciencias hacia la increencia práctica.

En España, según el informe<sup>1</sup> del *Secretariado para los no creyentes* (1987), el ateísmo ya no es agresivo y militante. Parece ser que no faltan escritores, artistas y publicaciones que atacan a la religión y defienden el ateísmo. Pero no es la nota dominante en el sector público. Lo más frecuente es el agnosticismo, el nihilismo, el indiferentismo, el materialismo y el hedonismo a nivel popular. El problema mayor en España no es el ateísmo ni el agnosticismo de los medios intelectuales, sino el creciente número de católicos no practicantes y su alejamiento progresivo de la Iglesia. Es un hecho que, a pesar de los cambios positivos en la vida de los cristianos y en la Iglesia misma, persiste aún una imagen negativa de ella poco acorde con el evangelio, que está profundamente

---

<sup>1</sup> Cf. SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, *Fe y ateísmo en el mundo*, Madrid 1989, 84-86.

enraizada en los no creyentes e incluso en algunos creyentes. Es esta imagen negativa de la Iglesia, junto a los factores ya indicados más arriba, la que lleva frecuentemente a posturas ateas o agnósticas, sobre todo entre los jóvenes españoles.

Si atendemos a los estudios realizados en los últimos años<sup>2</sup>, la situación religiosa podemos exponerla sintéticamente con el siguiente cuadro<sup>3</sup>, que resulta significativo para mostrarnos las tendencias básicas, aunque se agrupan encuestas de diverso planteamiento<sup>4</sup>:

AUTODEFINICIÓN RELIGIOSA DE LOS ESPAÑOLES (%)  
(1965-1988)

	1965	1975	1980	1982	1984	1985	1988
Católicos practicantes	83	74	50	51	51	44	41
Católicos no practicantes	15	14	35	38	35	43	40
No creyentes					5	4	6
	2	2	20	9	11	11	13
Indiferentes					6	7	7
Otra religión	0	0,2	0,7	0,5	1	1	1
No contesta	0	4	4,3	2	2	2	5

<sup>2</sup> Cf. entre otros F. ANDRÉS ORIZO, *España, entre la apatía y el cambio social*, Madrid 1983, 57-364; C.I.S., *Iglesia, religión y política*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas n. 27 (1984) 295-328; VV. AA., *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985; J. J. TOHARIA, *Los jóvenes y la religión*, en *Juventud española 1984*, Madrid 1984, 245-287; J. MARTÍNEZ CORTÉS, *La increencia hoy en España. Aproximación sociológica*, Sal Terrae 74 (1986) 163-176; J. GONZÁLEZ - ANLEO, *Los españoles de hoy ante el hecho religioso*, Vida Nueva n. 1658 (1988) 27-34; J. ELZO ÍMAZ, *Actitudes de los jóvenes españoles frente al tema religioso*, en *Jóvenes españoles 89*, Madrid 1989, 253-333; F. ANDRÉS ORIZO, *Los nuevos valores de los españoles. España en la Encuesta Europea de Valores*, Madrid 1991, 113-131.

<sup>3</sup> Tomado de J. J. TOHARIA, *Catolicismo en España. Balance de situación*, Razón y Fe 221 (1990) 394.

<sup>4</sup> Los datos para 1965 (datos referidos sólo a Madrid), 1975, 1980 y 1982 proceden del Banco de Datos del CIS. Los 1984 y 1985, del Banco de Datos de OYCOS, S.A. Los 1988, del Banco de Datos de Demoscopia, S.A.

A estos podemos añadir los siguientes datos, tomados de otra encuesta de 1989<sup>5</sup>:

Muy buenos católicos	3
Católicos practicantes	24
Católicos no muy practicantes	26
Católicos no practicantes	19
Indiferentes	21
Ateos	5

## I. LA PROPUESTA ATEA

En ciertos círculos se ha afirmado con frecuencia que la modernidad conduce ineluctablemente al ateísmo. Sin embargo, atendiendo a los hechos y a la situación de la fe hoy, tenemos que reconocer que no es así. La modernidad ilustrada, como cualquier otro movimiento histórico, es ambigua. Y en ella detectamos impulsos y tendencias que han desembocado en planteamientos ateos. Pero también la historia de este siglo nos revela que la fe cristiana ha recibido del pensamiento moderno aliento y estímulos que han fecundado la teología sobre todo con las dimensiones de lo antropológico e histórico, y han posibilitado una purificación de la imagen de Dios entre los creyentes.

El ateísmo contemporáneo se nos ofrece como un fenómeno social normal. Ha abandonado su afán provocador de otros tiempos y se presenta no tanto como un antiteísmo, sino como un posteísmo: no subraya ante todo la negación de Dios, cuanto la afirmación total y absoluta del hombre. Se propone como opción ética, como un auténtico proyecto de liberación para el ser humano.

Pero al analizar el ateísmo debemos ser conscientes de que su negación de Dios es compleja, porque no existe solamente un ateísmo, sino presupuestos diversos que llevan a rechazos diferenciados de distintas imágenes de Dios. La propuesta atea constituye un desafío lacerante para el cristiano: en su corazón surgen las mismas preguntas que han provocado en otros la respuesta atea.

### 1. El ateísmo científico

En 1830 Augusto Comte (1798-1857) comienza a publicar su "Curso de filosofía positiva"<sup>6</sup> que pretende sistematizar la historia de la humanidad como una evolución progresiva bajo la ley de los tres estadios.

---

<sup>5</sup> Cf. P. GONZÁLEZ BLASCO - J. GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid 1992, 23-48.

<sup>6</sup> *Cours de philosophie positive*, 6 vols., Paris 1830-1842.

El primer estadio es el *teológico*, en el que el hombre intenta explicar los fenómenos de la experiencia por algo que trasciende a la experiencia misma, y que se concibe como una realidad misteriosa y sobrenatural: dioses, espíritus, demonios etc. En el segundo estadio, el *metafísico*, el hombre busca aún la solución en algo que trasciende a la experiencia empírica, pero concebido como interno al mismo fenómeno. Se habla entonces de entidades metafísicas, de causas, de potencias, de principios etc. Por último en el estadio *positivo*, el hombre ha comprendido ya que la explicación de todo fenómeno se encuentra siempre en otro fenómeno ligado con él necesariamente. Así permanece el hombre en el mundo de la experiencia, investigando las relaciones existentes entre los fenómenos según un determinismo universal. En este estadio positivo ni la religión ni la metafísica tienen ya razón de ser. Si la religión caracterizó la Edad Antigua y la metafísica la Edad Media, la ciencia caracterizará la Edad Moderna y plantará su trono sobre la ruina definitiva de la religión y de la metafísica. Porque la dinámica de este desarrollo de la humanidad no se puede detener y el triunfo del positivismo está totalmente garantizado.

Hacia el fin de su vida, A. Comte promovió una nueva religión, naturalmente positivista, con sus verdades dogmáticas y sus rituales propios para el culto a la trinidad suprema: la tierra como el Gran Fetiche, el espacio como el Gran Medio, la humanidad como el Gran Ser. Esta religión debería conseguir un dominio universal que estableciera el orden definitivo en este mundo y que preparara una vida después de la muerte en la que el hombre encontrará su patria, no ya como individuo, sino como miembro de la humanidad. Por esto no basta con hablar simplemente del ateísmo de A. Comte. En realidad se trata de un verdadero antiteísmo en el sentido de la concepción cristiana de Dios<sup>7</sup>.

Comte no tuvo éxito, desautorizada toda su construcción histórica por investigaciones más precisas y objetivas. Pero su influencia hasta nuestros días es innegable, a pesar de los abundantes elementos ridículos y triviales de su obra. Y se alza como el profeta del nuevo tiempo. Elabora más sistemáticamente que otros las bases positivistas de la incipiente época tecnocrática: la ciencia y la técnica como las fuerzas históricas que necesariamente han alcanzado el definitivo progreso de la humanidad. Esta concepción es expresión de una real fe en la ciencia (cientismo), que se ha venido abajo en nuestros días<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. J. MOREL, *Comte*, en K.-H. WEGER (Ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Barcelona 1986, 75.

<sup>8</sup> Cf. H. KÜNG, *¿Existe Dios?. Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979<sup>2</sup>, 242.

Pero hay que reconocer que el progreso científico ha ido desplazando a Dios de entornos familiares al pensamiento religioso. Dios iba resultando superfluo para la explicación del mundo, y las diversas ciencias se estructuraban y avanzaban al margen de la dimensión trascendente. Y hay quienes pasan de forma aparentemente lógica y evidente de este "ateísmo metodológico" a un "ateísmo ontológico".

Desde el campo de la filosofía de la ciencia defiende su postura atea Norwood R. Hanson, muerto en 1967, que afirma que la existencia de Dios nunca ha sido establecida con hechos. Y todo fenómeno que a primera vista parece requerir la existencia de Dios, es siempre explicable por otro procedimiento que no exige una referencia sobrenatural. En su opinión, la historia de la ciencia es una historia de los descubrimientos de explicaciones de fenómenos que hace innecesaria la apelación a Dios. No hay ningún acontecimiento natural, que establezca definitivamente la existencia de Dios, de un modo parecido a la conclusión que se sacaría de que "hay un murciélago ovíparo", si se viera a un murciélago poner un huevo.

Para Hanson no es racional creer en la existencia de Dios. Los creyentes pueden tener otros fundamentos para la existencia de Dios, pero estos no tienen nada que ver con lo que se suelen llamar "razones válidas" en ciencia, filosofía o lógica. Para reconocer que Dios existe habría que tener una experiencia inmediata como la que produce el fuego que quema o el agua que moja<sup>9</sup>.

El prodigioso avance de las ciencias experimentales en los últimos cincuenta años ha creado una atmósfera empirista que lo invade todo. Y en el ámbito religioso esta sensibilidad empirista es un obstáculo serio para la aceptación de la fe en Dios, Misterio insondable que se escapa a los controles experimentales y que desafía nuestra ansia de dominio y manipulación.

## 2. El ateísmo semántico y epistemológico

La mentalidad empirista está también en las raíces de este peculiar ateísmo del siglo XX, que tiene en Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y en su obra *Tractatus logico-philosophicus* (terminado 1918, y publicado por primera vez en 1921) su punto de partida y su primera fuente de inspiración. Aplicando su "teoría de la copia" (*Abbildtheorie*) al lenguaje, afirma que realidad y proposición se comportan como modelo y copia: sólo cuando la frase reproduce exactamente la realidad es significativa y si ésta es empíricamente real, entonces la proposi-

---

<sup>9</sup> Cf. N. R. HANSON, *El dilema del agnóstico*, en N. R. HANSON - B. NELSON - P. K. FEYERABEND, *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca 1976, 22; 25; *Lo que yo no creo*, en *ibid.* 33; 41-42.

ción es también verdadera. Su análisis de la estructura lógica del lenguaje lleva a la conclusión de que sólo los enunciados lógicos y matemáticos, y los de las ciencias empíricas pueden tener pleno sentido. Los enunciados filosóficos y teológicos, que no tienen un contenido procedente de la experiencia empírica, carecen de sentido. Dios es inaccesible a la observación empírica y por tanto no se puede hablar de él.

Pero a Wittgenstein, en esta primera etapa de su pensamiento, se le ha interpretado mal con frecuencia. El no dice que no exista nada fuera de lo matemático o científico. Lo que está fuera de los límites del lenguaje, lo que es impensable e indecible, puede no obstante, existir. Por tanto no rechaza lo religioso y lo metafísico, sino más bien la posibilidad de su comprobación y expresión lingüística.

Con mayor radicalidad excluye el discurso sobre Dios el llamado *positivismo lógico* o *neopositivismo*, promovido por el Círculo de Viena, fundado en 1922 por Moritz Schlick, y que reúne en su seno a filósofos, matemáticos y científicos, bajo el influjo de Hume, Poincaré, Frege, Russell, Wittgenstein<sup>10</sup> y otros. Desde esta tradición empirista afirman que hay dos clases de frases que pueden tener sentido: las *analíticas*, es decir, las que sólo transmiten relaciones lógicas o matemáticas, pero que no comunican ningún conocimiento sobre hechos de nuestro mundo; y las *sintéticas*, es decir, las que se refieren a cosas accesibles empíricamente.

Las frases que no se puedan clasificar en estos dos grupos, se tienen por absurdas, son semánticamente vacías. De esta forma la metafísica queda definitivamente superada y la teología es declarada por principio absurda. El ideal es la exactitud absoluta, que se logra mediante la aplicación estricta del principio de verificación: sólo tiene sentido el enunciado que puede ser confirmado, verificado empíricamente por la observación de su contenido concreto, comprobado mediante experimentos.

El representante más característico del Círculo de Viena fue Rudolf Carnap (1891-1970)<sup>11</sup> que propone una coexistencia pacífica entre la fe religiosa y la ciencia. Sólo ésta es conocimiento. La fe no es conocimiento y es relegada, como

---

<sup>10</sup> "En realidad, Wittgenstein no fue nunca miembro efectivo del "Círculo" ni tomó parte en las discusiones de los vieneses. Pero su influjo sobre ellos fue decisivo y se ejerció por dos caminos: en primer lugar, por sugerencia de H. Hahn, el *Tractatus logico-philosophicus* fue leído y comentado en las sesiones del grupo; en segundo lugar, Wittgenstein influyó de manera indirecta sobre el "Círculo" mediante sus contactos con Schlick y Waismann, contactos en los que, durante algún tiempo, participó también Carnap." (D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976, 32, n. 3).

<sup>11</sup> Su obra más decisiva es *Der logische Aufbau der Welt*, Berlín 1928.

lo lírico o erótico, al ámbito de lo irracional o emotivo. Y como ni siquiera consigue comunicarse razonablemente, sobra toda discusión sobre lo que pretende presentar como su contenido real. El problema de Dios se disuelve antes de ser planteado.

En 1935 Karl Popper realiza una crítica radical del neopositivismo<sup>12</sup>, plantando las bases del *racionalismo crítico*. En su opinión el principio de verificación no sólo elimina las afirmaciones metafísicas, sino que además no puede sostener las hipótesis de las ciencias experimentales, porque en realidad la mayoría de los enunciados científicos no son verificables empíricamente. Las teorías científicas son esquemas creativos que no tienen más que un valor hipotético y necesitan siempre de una comprobación ulterior, mediante un método de "ensayo y error" (*trial and error*). El conocimiento científico no avanza por la verificación neopositivista, sino por refutación, por falsación. Una teoría es científica cuando, siendo falsificable en principio, no es falsificada de hecho, a pesar de que intentemos refutarla por los medios a nuestro alcance.

El principio de falsación no es un criterio de sentido positivista: no afirma que haya unas frases con sentido y otras sin sentido. Sólo es un criterio de delimitación: es decir, con él se puede afirmar qué frases son científicas y cuáles no. Pero éstas últimas no tienen por qué ser absurdas. Por tanto las proposiciones metafísicas o teológicas no son absurdas. Sólo son acientíficas. En la ciencia la "verdad" no es una posesión. Es un ideal regulativo. Lo cual significa que toda teoría formulada es refutable y parcial. Un saber científico absoluto, último y definitivo no pasaría de ser un fraude intelectual<sup>13</sup>.

Ha sido Hans Albert el que ha desarrollado de forma explícita la crítica religiosa latente en el racionalismo crítico<sup>14</sup>. Albert parte del principio de que no se puede fundamentar una proposición de forma definitiva, porque cualquier intento de fundamentación conduce a un "regreso al infinito", a un "círculo lógico" o a la "interrupción dogmática" del proceso de fundamentación con la invocación de una autoridad suprema que ya no se puede discutir. Estos tres caminos son imposibles ("trilema de Münchhausen"). No hay ningún fundamento epistemológico seguro. Y sin embargo la teología se apoya en autoridades (Dios, la revelación...) que han sido establecidas arbitrariamente. Albert acusa a la

---

<sup>12</sup> Cf. su obra *Logik der Forschung*, Viena 1935.

<sup>13</sup> Cf. D. ANTISERI, *o.c.*, 59-86.

<sup>14</sup> Sus obras más decisivas en este tema son *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1975<sup>3</sup>; *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich 1973<sup>3</sup>; *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tubinga 1973.

teología de ambigüedad lingüística y de operaciones de "inmunización" que en realidad consiguen vaciar la idea de Dios de todo contenido<sup>15</sup>.

Mientras tanto en la filosofía analítica inglesa se debatía la cuestión del lenguaje religioso, bajo el influjo de los estudios posteriores de Wittgenstein sobre el lenguaje coloquial<sup>16</sup>, que cambian totalmente sus concepciones de la lingüística formal. El lenguaje no es algo estático e inmutable. El sentido de las palabras depende de sus diversos contextos lingüísticos, de sus "juegos de lenguaje". Estos tienen sus propias estructuras, reglas y criterios y son significativos para los que participan en tal lenguaje.

A partir de aquí<sup>17</sup> se enfrentan dos corrientes: los que reconocen al lenguaje religioso su propia autonomía pero negando que sus afirmaciones tengan un contenido real (afirmaciones no cognoscitivas), como R. B. Braithwaite, R. Hepburn, R. M. Hare; y los que defienden que las afirmaciones religiosas alcanzan la realidad y ofrecen conocimiento (afirmaciones cognoscitivas), como Ian T. Ramsey y John L. Austin.

### 3. El ateísmo humanista

Este ateísmo brota del antropocentrismo del pensamiento moderno cuando se lleva a sus últimas consecuencias, cuando se exige el rechazo o la negación del Absoluto como condición para la realización plena del hombre. En Ludwig Feuerbach (1804-1872) encontramos el primer planteamiento totalmente definido de esta propuesta atea<sup>18</sup>.

Para Feuerbach el ser humano ha de ser el centro de la realidad y la medida de todas las cosas, superando su alienación religiosa: Dios es una proyección del hombre que coloca fuera de sí su propio ser infinito como una realidad autónoma. Las cualidades divinas son propiedades del género humano que el hombre ha de recuperar de nuevo. La clave de la historia consiste en que el hombre sea el Dios para el hombre.

La esencia teológica de la religión es falsa, porque la realidad de Dios como sujeto de los predicados que de él se enuncian, en cuanto realidad distinta del

<sup>15</sup> Cf. *Traktat über kritische Vernunft* 116; 119.

<sup>16</sup> Cf. *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953.

<sup>17</sup> La discusión fue estimulada por el llamado desafío "falsificacionista" de A. FLEW. Cf. su trabajo *Theology and Falsification*, en A. FLEW - A. MACINTYRE (Eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1955, 96-99.

<sup>18</sup> Las obras decisivas de FEUERBACH sobre la crítica de la religión son *La esencia del Cristianismo*, Salamanca 1975 (original de 1841), *Das Wesen der Religion*, Leipzig 1846, y *Zur Theogonie. Oder Beweise, dass der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind*, Leipzig 1866.

hombre, es una hipótesis inútil, e incluso destructiva, porque lo condena a la pasividad y a la indiferencia, bloquea el progreso de la ciencia, supone el desprecio del cuerpo y de la realidad mundana. El ateísmo propuesto por Feuerbach constituye una afirmación radical del hombre, un humanismo que propugna su plena liberación.

La crítica de la religión de Karl Marx (1818-1883) está formulada<sup>19</sup> bajo el influjo de Feuerbach, pero enraizada profundamente en la realidad concreta: los hechos económicos y sociales son los que determinan de hecho la historia. Ellos son la "infraestructura". La alienación socioeconómica es la causa de la alienación política y también religiosa. La filosofía, el derecho, el estado y la religión son la "superestructura" ideológica determinada por las relaciones de propiedad y de producción.

Con la imagen de un Dios consolador y con la falsa esperanza de un cielo futuro, la religión, sollozo de la criatura oprimida, destruye en el hombre su capacidad de reacción para hacer frente a las injusticias y para promover las necesarias transformaciones revolucionarias. La religión priva al hombre de su libertad y dignidad. Es el opio del pueblo. El ateísmo antropológico de Feuerbach se convierte en Marx en un decidido ateísmo sociopolítico.

Esta increencia prometeica tiene en Friedrich Nietzsche (1844-1900) su ambiguo profeta<sup>20</sup>: "¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? (...) ¿No flotamos en una nada infinita? (...) "<sup>21</sup>. La muerte de Dios es vivida como amenaza y como liberación, como locura y como vértigo, como posibilidad para la creación de nuevos valores. La contrapartida es la fidelidad a la tierra, que encuentra en el superhombre su expresión definitiva: con su voluntad de dominio y su libertad de espíritu se colocará sobre toda ley, abandonará toda fe o certeza y se convertirá en el señor del universo, en el Dios de sí mismo: "El superhombre es el sentido de la tierra (...) ¡Yo os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas"<sup>22</sup>. En

---

<sup>19</sup> El escrito en que MARX de forma explícita elabora filosóficamente su concepción de la religión es *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (escrito entre 1843 y 1844), publicado en *Deutsch-französische Jahrbücher*, París 1844 (versión en español *Los anales franco-alemanes*, Barcelona 1970).

<sup>20</sup> Sus obras principales son *La gaya ciencia*, Madrid 1979; *Así habló Zaratustra*, Madrid 1981<sup>10</sup>; *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1981<sup>5</sup>; *La genealogía de la moral*, Madrid 1981<sup>6</sup>; *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid 1981<sup>5</sup>; *El Anticristo*, Madrid 1981<sup>8</sup>.

<sup>21</sup> *La gaya ciencia*, Libro III, 125.

<sup>22</sup> *Así habló Zaratustra*, Parte I, discurso preliminar, 3.

medio de las sombras que proyecta la muerte de Dios los "espíritus libres" se sienten iluminados por una nueva aurora<sup>23</sup>.

Y proclamando la libertad absoluta e incondicionada, como única tarea que debe realizar el hombre, Jean-Paul Sartre (1905-1980) afirma en 1946 que el existencialismo es un humanismo<sup>24</sup>, un humanismo ateo porque Dios, además de ser una noción contradictoria<sup>25</sup>, haría imposibles la radical autonomía humana y su responsabilidad frente a la existencia. También Albert Camus (1913-1960) propone un existencialismo cerrado como el de Sartre, pero su actitud humana y su sensibilidad son distintas. A pesar de la experiencia del absurdo (*El mito de Sísifo*, 1942) no renuncia al deseo de una vida dichosa. El ideal de Camus es la felicidad, pero los hombres no son dichosos y es imprescindible la solidaridad para aminorar el sufrimiento humano (*La peste*, 1947). Y desde esa experiencia de dolor y sinsentido brota la acusación de Albert Camus contra Dios: "Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados"<sup>26</sup>. "Ateísmo preocupado" ha llamado Karl Rahner a este rechazo de Dios provocado por su silencio ante el sufrimiento de los inocentes<sup>27</sup>.

#### 4. El ateísmo freudiano

Con frecuencia se ha colocado la crítica de la religión de Sigmund Freud (1856-1939) entre los ateísmos humanistas. Pero hay que reconocer que el humanismo freudiano no es un humanismo ateo de corte prometeico ni de talante trágico. Es un humanismo pesimista, sostenido por una visión positivista de la realidad. El planteamiento ateo de Freud no parte de la cuestión sobre la existencia de Dios, sino más bien de la pregunta por el origen de la religión y de la fe. Parece que Dios no fue nunca un problema existencial para Freud. Sin embargo, le interesó mucho el fenómeno religioso sobre la base de su convicción atea, nunca cuestionada.

Los sentimientos religiosos nacen, según Freud, de una frustración fundamental: el hombre se siente angustiado e indefenso frente a los problemas de la vida, y al mismo tiempo está ávido de una felicidad absoluta y eterna que nunca alcanzará. La religión es una ilusión que brota de los más antiguos y apremiantes deseos del individuo y de la humanidad, deseos infantiles provocados por la

<sup>23</sup> Cf. *La gaya ciencia*, Libro V, 343.

<sup>24</sup> *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona 1975<sup>5</sup>.

<sup>25</sup> Lo considera un "en-sí-para-sí" absurdo en su obra *El ser y la nada*, Barcelona 1966.

<sup>26</sup> *La peste*, Barcelona 1978<sup>3</sup>, 171.

<sup>27</sup> Cf. K. RAHNER, *¿Es la ciencia una "confesión"?*, en *Escritos de Teología* 3, Madrid 1961,

nostalgia del padre: el complejo de Edipo explica el origen de la religión en la historia y el origen de la fe en el individuo. Dios es una proyección de la imagen del padre, una proyección del deseo de alguien omnipotente que dé seguridad y protección, y que libere de la angustia de la culpabilidad<sup>28</sup>.

"El psicoanálisis nos ha descubierto una íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios y nos ha mostrado que el Dios personal no es, psicológicamente, sino una superación del padre (...). En el complejo paterno-materno, reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa. El Dios omnipotente y justo y la bondadosa Naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del padre y de la madre, o mejor aún, como renovaciones y reproducciones de las tempranas representaciones infantiles de ambos."<sup>29</sup>

La religión, que ha prestado una gran servicio a la cultura regulando la vida moral y social, pertenece al estadio infantil de la humanidad, y por tanto ha de ser superada como neurosis colectiva, que hace un daño irremediable a los individuos y a la sociedad, bloqueando el progreso de la ciencia y manteniendo al hombre en la inmadurez que provocan las esperanzas en el más allá<sup>30</sup>.

El cristianismo, para Freud, es la religión que mejor ha sabido estructurar sus soluciones ilusorias de cara a las expectativas de los individuos y de las masas. Pero el Dios cristiano es un tirano, que somete infantilmente a las personas y no les permite alcanzar su libertad<sup>31</sup>.

## II. ACTITUD DEL CREYENTE ANTE EL DESAFÍO DEL ATEÍSMO

La actitud del creyente frente al ateísmo debe estar en consonancia con la disposición sincera al diálogo, que la Iglesia mantiene frente al mundo, y en especial frente a la increencia, desde el acontecimiento del Vaticano II.

### 1. Hacer memoria del Vaticano II

El ateísmo fue tratado en el Vaticano I como una doctrina, como una filosofía o visión del mundo<sup>32</sup>, y además se propuso la respuesta desde el

<sup>28</sup> Cf. *Totem y Tabú* (1912-1913), en *Obras Completas del Profesor S. Freud* 8, Madrid 1929, 209-212; 214; *El Yo y el Ello* (1923), en *Obras Completas* 9, 269-270; *El porvenir de una ilusión* (1927), en *Obras Completas* 14, 21-26; *Una experiencia religiosa* (1928), en *ibid.* 285-286.

<sup>29</sup> *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (1910), *Obras Completas* 8, 315-316.

<sup>30</sup> Cf. *El porvenir de una ilusión*, 49-54; 57-59.

<sup>31</sup> Cf. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), en *Gesammelte Werke* 16, Frankfurt 1972<sup>4</sup>, 193-194; 244-246.

<sup>32</sup> Cf. DS 3021; 3022.

horizonte del conocimiento de Dios<sup>33</sup>: "(...) que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana (...)". Tras esta afirmación latía quizás la idea de que, si se resolvía la cuestión sobre la posibilidad del conocimiento de Dios, el fenómeno del ateísmo caería por su propio peso. Se pensó además que el éxito estaba asegurado, ya que la teología y la filosofía clásica, sobre todo la escolástica, ofrecían muchas vías para dar el salto del mundo a Dios.

La correlación entre el conocimiento de Dios y el ateísmo muestra de nuevo que éste fue calificado sobre todo como una teoría, ciertamente con consecuencias prácticas, pero antes que nada se debía abordar teóricamente o, para ser más exacto, filosóficamente. Se colocó al ateísmo a la cabeza de los perniciosos errores de la época, y fue descrito como la fuente de numerosas y desoladoras consecuencias en todos los terrenos del pensamiento y de la vida<sup>34</sup>. La Iglesia y la teología no podían sentirse de ninguna manera afectadas o criticadas por el ateísmo, fruto del subjetivismo y del orgullo humano. Desde una posición firme trazaron Magisterio y teología sus argumentaciones en el sentido del rechazo y de la defensa, eludiendo someterse a eventuales preguntas críticas. El acceder a ellas habría podido interpretarse como una traición a la fe o como falta de seguridad en sí mismos<sup>35</sup>.

En el Vaticano II el tema del ateísmo no se incluye en una constitución dogmática como, por ejemplo, en la de la revelación, sino en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy<sup>36</sup>. Con esto se quiere decir que el fenómeno del ateísmo no hay que considerarlo sólo como una teoría, sino como un fenómeno existencial. Dicho de otra forma: el ateísmo se contempla, sobre todo, en la figura concreta del hombre ateo. El concilio, en actitud de escucha, atiende las cuestiones que de hecho brotan en el mundo de hoy, aunque resulten conflictivas o angustiosas. La inclusión del ateísmo en una constitución pastoral implica además un vivo interés por el hombre y la sociedad, supone dejarse cuestionar críticamente, aceptar el desafío del ateísmo y darle respuesta, siendo conscientes de que ha surgido en el seno de la sociedad cristiana, y que por tanto las causas hay que buscarlas también en los creyentes y en su deficiente vida de fe.

<sup>33</sup> Cf. DS 3004.

<sup>34</sup> Cf. el prólogo a la Constitución *Dei Filius* del Vaticano I (*Acta et Decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani in quatuor prioribus sessionibus*, Romae 1872, 127-128).

<sup>35</sup> Cf. H. FRIES, *Herausgeforderter Glaube*, München 1968, 205-206; L. LAGO, *Fe e increencia en el Vaticano II*, Ciencia Tomista 113 (1986) 467-471.

<sup>36</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, en especial n. 19, 20, 21.

Ante el ateísmo, el cristiano hoy debe mantener una actitud de diálogo abierto y crítico en la línea del Vaticano II. Son muchos los objetivos que reclaman la cooperación de todos los hombres en la construcción de un mundo más humano. Pero respecto a la increencia atea actual el tema por excelencia del diálogo debe ser la antropología: el hombre, en su realidad concreta, en sus anhelos y esperanzas, con sus miedos y angustias. El ateísmo contemporáneo, en su mayor parte, se presenta como un convencido humanismo, en favor de la libertad y en contra de toda alienación. Promueve la emancipación de la tutela religiosa y se opone a una moral heterónoma como algo indigno del hombre. Estas son las claves del sujeto poscristiano y posteísta, que vive personalmente, con una naturalidad singular, de espaldas a lo religioso, aunque el fenómeno como tal le interese desde el punto de vista humano o sociológico.

En este diálogo la fe cristiana debe expresar con total claridad que la aceptación de Dios no significa una amenaza para la libertad, sino su más real posibilidad. Dios no es ningún factor extraño que bloquee la libre voluntad del hombre ni una realidad arbitraria que contrarreste la causalidad intramundana. Dios es el fundamento de la libertad. En una relación sin igual con los seres, en una relación trascendente e inmanente al mismo tiempo, en una relación continuamente creadora, Dios sostiene la realidad finita, posibilitando precisamente su autonomía según sus propias peculiaridades<sup>37</sup>.

El creyente ha de mostrar con sensibilidad y coherencia que en la existencia, en los actos fundamentales del espíritu humano, en el preguntar y en el conocer, en el amar y en la decisión responsable de la conciencia está implícita la afirmación de lo incondicionado y de lo absoluto, sin lo cual el hombre no puede concebirse ni realizarse auténticamente. Ante la alternativa: humanismo sin Dios o humanismo con Dios, la fe no debe temer ni la competencia de la increencia ni la exigida verificación en el conjunto de la experiencia humana<sup>38</sup>.

## 2. El ateísmo como estímulo para la purificación de la experiencia de fe

En la complejidad del fenómeno del ateísmo debemos discernir las motivaciones profundas de las diversas posturas, pues en ellas el creyente puede descubrir un auténtico estímulo para purificar los aspectos ambiguos de su propia fe.

---

<sup>37</sup> Cf. sobre este difícil tema las reflexiones de B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt a. Main 1973, 124-127; 140-145.

<sup>38</sup> Cf. H. FRIES, *o.c.*, 221-222.

Decir que el hombre no puede afirmar nada sobre Dios puede significar una negación radical. Pero no conviene olvidar también que toda teología sabe que las afirmaciones sobre Dios están bajo el signo de la negación, que lo que nosotros conocemos de Dios expresa más lo que no es Dios que lo que es. Con ello se da sencillamente a entender que las afirmaciones humanas, por muy elaboradas que estén, no pueden agotar al que está más allá de todas las categorías tomadas del mundo de la experiencia. "Más allá" no en el sentido de una lejanía espacial, sino en el sentido de la Realidad que abarca y trasciende todo lo existente. Si Dios no es un objeto entre los demás objetos, entonces los conceptos humanos tienen límites muy definidos en el conocimiento de Dios.

Por otro lado se puede hablar con coherencia de un "ateísmo" científico y metodológico, en el sentido de que lo que nosotros entendemos por Dios no se descubre en el ámbito de las ciencias experimentales ni puede ser conocido por inducción u observación. Dios no puede ser utilizado para una explicación científica del mundo. En este campo de las ciencias naturales, Dios no puede ser demostrado, pero tampoco negado. No considerar a Dios como hipótesis aclaratoria del mundo experimental ayuda a evitar malentendidos y falsas imágenes de Dios.

Si Dios es para muchos el tapaagujeros de las causas aún no investigadas, la hipótesis con que se trabaja cuando no pueden darse todavía explicaciones inmanentes, entonces la consecuencia es que un Dios, concebido como explicación del mundo, está condenado a desaparecer según vayan surgiendo las soluciones científicas. Tal Dios muere ahogado por estas constantes reducciones. La fe cristiana debe dejar patente que la confesión de un Dios Creador y Señor del mundo no tiene nada que ver con el uso y abuso de Dios como hipótesis de trabajo para la investigación científica del mundo.

También puede convertirse a Dios en la proyección de los deseos, angustias y necesidades del hombre. Con frecuencia se abusa del nombre de Dios para evitar la propia responsabilidad, como una coartada para huir de la dureza de la vida. A veces Dios es utilizado como la garantía de ideologías y de situaciones opresivas, siendo presentado como un consuelo que impide al hombre tomar su destino en sus manos y liberarse de las condiciones injustas que lo mantienen en una situación deshumanizante<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. H. FRIES, *Wir und die andern. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung*, Stuttgart 1966, 330-331; 335-336; ID, *Gott ist tot?*, en H. FRIES - R. STÄHLIN, *Gott ist tot? Eine Herausforderung - zwei Theologen antworten*, München 1968, 90-93; ID, *Herausgeforderter Glaube*, München 1968, 209-210; 212-214; ID, *Gottesfrage in der Begegnung mit der modernen Naturwissenschaft*, en H. FRIES (Ed.), *Gott - die Frage unserer Zeit*, München

El hombre sólo puede pensar y hablar de Dios con imágenes y analogías. Pero olvida con cierta frecuencia que detrás de cada imagen permanece el misterio. El ateísmo puede hacer más sensible al cristiano sobre el Misterio insondable de Dios, sobre la "oscura claridad o luminosa oscuridad" en la que se mueve la inteligencia del creyente, y ejercer así una función purificadora de la imagen de Dios dentro de la fe. Puede recordarle que en su corazón de creyente también está agazapada la incredulidad, porque en su vida concreta acoge y realiza deficientemente las promesas y exigencias de la fe. Esta no es una posesión evidente. En cuanto decisión radical de su libertad, debe ser continuamente renovada y ha de expresarse en un testimonio existencial, sostenido por la coherencia, a pesar de los límites de todo compromiso humano.

La declaración y petición del evangelio: "Señor, creo. Pero ayuda a mi poca fe" (Mc 9, 24), no es una simple expresión de falsa humildad, sino una conmovedora confesión de nuestra realidad cotidiana.

**Antonio Jiménez Ortiz**