

ATEISMO

- I. Visión general
- II. En el Vaticano II y en el posconcilio

I. *Visión general*

«Ateísmo» es la negación de «teísmo». Este es una explicación del mundo y de la existencia en la cual un → Dios personal domina en y por encima del mundo y determina el destino del hombre. El teísmo se basa en una → revelación divina o en un conocimiento del → mundo y de lo que es en su totalidad o en ambos a la vez. Determina la conducta moral y religiosa del hombre (→ religión), y esto tanto más cuanto que el «Dios vivo y personal», como creador, revelador, legislador y redentor, obliga al hombre para consigo y le garantiza la → salvación (→ creación; → redención; → gracia).

Por eso el ateísmo se manifiesta en formas diversas: como doctrina acer-

ca de la «*incognoscibilidad*» de Dios (agnosticismo), o como *interpretación histórica del mundo y de la existencia* que no conoce divinidad personal alguna. Si la primera forma de ateísmo supone un saber acerca de Dios, en la segunda el hombre evidentemente no ha llegado a experimentar los signos de Dios, o los ha interpretado erróneamente o los ha perdido hasta la inconsciencia.

1. Ambas formas de ateísmo han de ser explicadas a partir del horizonte del teísmo. Y esto puede hacerse filosófica y teológicamente. En *teología*, aludiendo a Rom 1,20, se dice que la existencia de Dios como *omnium rerum principium et finis* es demostrable con seguridad por la razón humana (DS 3004, 3026, 3538, 3890); por lo cual también el «agnosticismo» moderno relativo al conocimiento de Dios es caracterizado, en sus distintas formas, como «ateísmo culpable». Para Pablo, en efecto, «lo invisible de Dios, a saber: su poder y divinidad, se hace perceptible a la razón en sus obras, partiendo de la creación. Por eso los paganos no tienen disculpa, ya que habiendo conocido a Dios, no le veneraron como a tal ni se le mostraron agradecidos; por tanto, quedaron vacíos en sus ideas y se entenebreció su irreflexivo corazón. Cambiaron la majestad del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, de cuadrúpedos y de reptiles» (Rom 1,20s). Según esto, el conocimiento de Dios a partir de sus obras visibles contiene un llamamiento moral al servicio y a la gratitud, y la repulsa de ese llamamiento tiene como consecuencia una perversión del corazón y un oscurecimiento de la mente. La criatura usurpa el puesto del arquetipo.

Así, pues, el → *conocimiento de Dios* está profundamente ligado a la separación moral del hombre con respecto a Dios mismo, que tiene lugar en el curso de la historia de la *natura lapsa*, herida por el → pecado original. Si bien es preciso aceptar un conocimiento de Dios realmente originario, que forma la → conciencia moral en su intimidad, no es posible jamás determinar con certeza qué negativa culpable o qué circunstancias históricas y sociales influyeron en el conocimiento incorrecto que un hombre puede tener de Dios. Con lo que surge la cuestión acerca de qué *condiciones* hacen difícil o incluso imposible un conocimiento de Dios. De la exposición de Tomás de Aquino resulta lo siguiente:

La primera dificultad estriba en el carácter mediato del conocimiento de Dios a través de sus obras. Por consiguiente, no es posible hablar de Dios o dirigirse a él sino a partir de sus obras, es decir, de forma deficiente. No menos difícil es, dada la «*semejanza de relaciones*» entre Dios y las criaturas (→ analogía), evitar el error y no lanzarse por el camino aparentemente más sencillo de dar una «*explicación*» del mundo, partiendo de principios naturales (→ naturaleza) o elaborados por la razón humana. «El mal en el mundo» y la «malicia humana» dificultan el conocimiento de la *bondad* divina. Por su parte, los bienes de este mundo hacen creer en una satisfacción aparente, enredan al hombre en lazos insolubles y oscurecen su conocimiento. Además, la mente puede apoyarse en la abstracción del carácter aparentemente absoluto del ser, de lo necesario, de lo infinito, o entregarse a los poderes

cósmicos (ángeles, demonios o espíritus de las esferas), lo cual constituye una gran tentación en una concepción geocéntrica del mundo.

Teniendo en cuenta la superioridad infinita de Dios con relación a una «causa del mundo» naturalmente conocida (DS 800, 806, 3001), nuestro conocimiento, esencialmente limitado, se pierde fácilmente en dolorosas oscuridades sobre las «relaciones de Dios con el mundo», que no pueden aclararse satisfactoriamente sin la noción revelada de «creación de la nada», sin la «caída original», sin la «redención», sin el «juicio», sin la «vida eterna».

Finalmente, son necesarios grandes esfuerzos espirituales y morales para seguir el difícil curso de las pruebas. Para santo Tomás, una «aptitud intelectual mediocre», las «preocupaciones temporales», la «apatía del corazón» y las «pasiones» no permiten la concentración necesaria para la investigación de los principios del ser y del conocimiento de Dios. Pero aun en los filósofos existe «debilidad en la elaboración de los juicios», lo que «induce a errores en el curso de las pruebas» y lleva tan sólo a resultados «verosímiles, o incluso contrarios entre sí o engañosos».

Santo Tomás concluye sus reflexiones con esta advertencia: «De aquí que, si el hombre hubiese tenido acceso al conocimiento de Dios únicamente por la razón, habría permanecido en las más profundas tinieblas de la ignorancia, puesto que este conocimiento que completa al máximo al hombre y le hace bueno lo conseguirían solamente unos cuantos, y éstos después de largos años de vida» (*Contr. Gent.* I, 4).

2. Con todo, hay una gran diferencia entre esta «oscuridad» y el desconocimiento de una divinidad personal o incluso su *negación*. Dice el Salmista (Sal 10,4; 14-1; 52,2): «Únicamente el necio se dice en su corazón: no existe Dios». Pero hay que considerar que tal afirmación aparece en el marco de la revelación veterotestamentaria, es decir, en un orden político de carácter moral, vivificado por el testimonio de la fe. En tales condiciones, el hombre podría conservar aquella «limpieza de corazón», para la que lo «maravilloso» de la creación y la «santidad» del amor humano empalmaban a manera de «reflejos» con el Dios tantas veces testimoniado en la historia y conservaban el → corazón sensato en la profundidad de la conciencia. Esta profundidad de conciencia en el hombre se fundamenta ante todo en su «niñez», cuando la capacidad intuitiva arquetípica del corazón y del espíritu infantil experimenta, en el amor paterno, en la realización moral de este amor en la familia y en el testimonio de la fe de los padres, una introducción ejemplar al gobierno de un Dios personal que es padre y juez.

Prescindiendo de semejante estructuración religiosa de la existencia, la relación de Dios con la «humanidad caída» no es necesariamente «teísta». La ciencia de las religiones conoce formas de conducta «religiosa» o de índole religiosa que desconocen el concepto de un creador o gobernador del mundo, el cual es reemplazado por un poder impersonal del destino. En casi todas las → religiones «politeístas» existe sobre los dioses y demonios un hado o «fatalidad» oscura, inextricable, pero necesaria, que limita el gobierno de los «dioses» o los somete al destino, cuando no al cambio o a la muerte.

Asimismo existe en el brahmanismo, y en parte también en el hinduismo, especialmente en el Mimamsa (la filosofía oficial veda), en el jainismo y en el budismo Hinayana, un principio impersonal del mundo que actúa como ley absoluta e ineludible (en el atman-brahman como principio impersonal del ser) o como orden eterno y ritual del mundo. Tampoco la eternidad de las almas, lo mismo que la de los seres materiales, dejan lugar en el jainismo a un Dios personal; de igual modo, en el budismo la ley del Karman, que está sobre los hombres y dioses, y el trascendente Nirvana poseen rasgos impersonales.

Si este ateísmo se interpreta teológicamente partiendo de presupuestos morales, existenciales y naturales, pone de manifiesto una división en la realidad de la naturaleza y la existencia, cuyos poderes funestos acaparaban la fantasía y, reduciendo a la impotencia la existencia moral y personal, debilitaban la referencia a lo trascendente. En la *India*, la acción de una naturaleza exuberante, salvaje e indomable; la experiencia del abandono de los hombres a la corriente de la vida con las mareas de la pasión; una estructura impersonal de familia y castas; el «sufrimiento por culpa de la confusión y la miseria, y el riesgo de la existencia», lo mismo que la experiencia de la impotencia humana juntamente con un talento especulativo de la aristocracia aria, deberían haber suscitado las referidas formas de ateísmo. La esfera del ser puro, del único, así como la de la ley que rige los cambios, consiguió imponerse tanto más, en el exuberante acaparamiento de la naturaleza, cuanto que aquel proyecto de existencia humana despersonalizada e impotente no habría dado una explicación suficiente, aunque a título de ejemplo, del principio del mundo. Sin embargo, este principio tenía en China (Tao) y en la India, lo mismo que entre los griegos (el Zeus órfico) y los romanos (*fatum*), una profundidad misteriosa, divina y espiritual; incluso el Nirvana se llenaba en el Mahayana de seres personales (los Bodhisatvas), unas divinidades que reinaban eternamente.

La incipiente filosofía *griega* poseía también esta profundidad divina no desarrollada, lo cual confirma el dicho del Aquinate de que Dios está encerrado en todo conocimiento filosófico, lo mismo que en toda aspiración moral, por «formas implícitas». Porque este desarrollo del → ser en toda su extensión en cuanto ser coincide con la comprensión del fin supremo de la existencia y pide el esfuerzo moral en el deber, en la → obediencia y en el servicio, el «ser» pone al pensamiento ante la difícil tarea de aclarar el estado físico y moral del mundo a partir del fundamento del ser; y sólo paulatinamente llega a esclarecer el fundamento del ser como razón trascendente y pensante. Por eso la → filosofía, en su origen arcaico, al rechazar y criticar la tradición politeísta, al insistir en el ser que penetra todo y en la ἀνάγκη (Parménides), en el χρεόν (Anaximandro), en el λόγος (Heráclito), en el «amor» unificante y la «lucha» disgregadora (Empédocles), muestra una densidad implicativa que no puede expresarse con los términos de teísmo, panteísmo o ateísmo.

Con todo, en la medida en que predomina la tendencia a interpretar la *naturaleza* partiendo de principios inmanentes, se destaca en el atomismo

de Demócrito una forma de ateísmo. Este ateísmo, que más tarde determinó las doctrinas de los epicúreos, de los cínicos y de muchos representantes de la Estoa y que luego rebrotó una y otra vez en la historia del pensamiento occidental (Campanella, Hobbes, Lamettrie, Vogt, Büchner, Haeckel, Feuerbach, Marx, Lenin), se funda en la posibilidad de explicar la naturaleza como una estructura única a partir de los principios creados y universales del ser, del devenir y del progreso. Al igual que todo error se funda, según santo Tomás, en una apariencia de semejanza, así también aquí se confunde generalmente lo «universal» y el fundamento común de los elementos constitutivos (puntos de masa, átomos, partículas), la semejanza de las «síntesis» constitutivas (síntesis del núcleo, del átomo, de la molécula, de la célula), la validez universal de las «leyes» funcionales (conservación de la energía, gravitación, relación masa-energía, atracción y repulsión electromagnética, etcétera), con el principio de la existencia de la naturaleza y del ser en general. El verdadero desconcierto está, sin embargo, en la «sustancialidad», en el «ser-en-sí» del ser, es decir, en aquella profundidad no fundada de todo lo creado, en cuya virtud, según santo Tomás, como ser y como ente es una «imagen de lo increado», y, por tanto, puede imprimir en el espíritu una orientación hacia ello. Lo mismo en el «puro ser» como tal que en lo indestructible de los «elementos» materiales que sobreviven a todo cambio parece existir un absoluto en cuanto a la realidad efectiva que no puede ser suprimida ni física ni conceptualmente. Esta apariencia es tanto más peligrosa cuanto que se manifiesta *dentro* de la naturaleza en dimensiones y sale al encuentro de las representaciones inmediatas de los hombres. Filosóficamente se puede demostrar que las estructuras formales de las complejas realidades materiales no son explicables por los elementos y las leyes generales, y que, en último término, ni el comienzo, ni la realidad de la naturaleza, ni todos sus fenómenos pueden ser suficientemente descubiertos partiendo de los presupuestos señalados. Todo mecanismo absoluto no sólo es contrario a los conocimientos de las ciencias de la naturaleza, sino que se anula a sí mismo por sus contradicciones internas, lo mismo que todo positivismo y sensualismo se exceden a sí mismos por sus presupuestos.

3. En el *ateísmo moderno*, el «Dios ha muerto» de Nietzsche, así como el materialismo y naturalismo (librepensamiento, marxismo, bolchevismo, subjetivismo místico y pesimismo universal, Schopenhauer, J. P. Sartre, Camus, Bataille y otros), han determinado sus características ambientales y su difusión. Estos fenómenos, por lo que se refiere a la trascendencia, tanto natural como sobrenatural (de gracia) del hombre hacia Dios, indican un misterio escatológico de la historia humana (→ historia de la salvación), el *mysterium iniquitatis* (→ mal), cuyo desarrollo histórico está apuntado en Pablo (2 Tes 2,7) y en el Apocalipsis. Para su aclaración, téngase en cuenta lo que sigue.

a) La aceptación en el pensamiento occidental de la unidad de la divinidad creadora que se nos manifiesta en la revelación tuvo como resultado una intimidad en la relación del hombre con Dios, la cual no es concebible

sin una adoración profunda del Dios inaccesible y trascendente, sin un compromiso absoluto a través de la ley esencial del bien creado y de la voluntad divina, sin el soberano poder judicial de Dios y, finalmente, sin una entrega total y decidida de la existencia humana. En la medida en que se rechaza esa entrega total, la proximidad del Dios juez se convierte en carga, de tal forma que se agudiza la tendencia a debilitar y oscurecer la verdad evidente.

b) Esta relación se profundiza infinitamente en la encarnación del «Verbo», en el testimonio personal que da Dios de sí mismo, en la libre respuesta de la → fe, de la → esperanza en la salvación y del → amor. En esta unión y relación existencial íntima, en las dimensiones de la verdad revelada que sobrepasan la razón natural, la facultad racional del espíritu humano corre algunos peligros que contribuyen a motivar la función reguladora de un *magisterium vivum* autoritativo. Tales peligros son la absorción de la naturaleza y de la creación en la vida íntima y eterna de Dios, una exaltación escatológica transformadora del mundo (→ gnosis), la intelectualización de los misterios de la fe (→ misterio), la eliminación de la *causa secunda* en aras de la omnificiencia, de la omnisciencia determinante y la omnipotencia de Dios, una tensión lógica y ontológica de Dios con el mundo, un recargamiento de los principios metafísicos con generalidades unívocas, lógicas y genéricas, etc. Este «movimiento» teológico, místico y lógico «hacia el fundamento divino» debía actualizar de una manera peligrosa y explosiva, en el ámbito de la existencia mundana, el pensamiento filosófico y llevar a consecuencias disolventes.

c) No menos peligrosa era la protesta oculta (herética) y exaltada contra la soberanía de la → Iglesia; ante todo, era peligrosa la diferencia permanente entre Iglesia y mundo, entre Iglesia y → Estado, el abismo progresivo entre clero y laicado (→ sacerdocio; → seglar) y, finalmente, la radicalización de tendencias extremas debidas a la escisión de la Iglesia.

El ateísmo moderno, partiendo de estos supuestos, se remonta sin excepción a principios teológicos y se desarrolla en el proceso de secularización del cristianismo. Se justifica por la contradictoria implicación en el mundo de muchos cristianos o por su indiferencia (ateísmo práctico) y por la desfiguración antropomórfica de la idea y la imagen de Dios. El nominalismo teológico (a una con la doctrina sobre la corrupción, defendida por los reformadores) tuvo como consecuencia un empirismo ametafísico y agnóstico, un «indiferentismo metódico» frente al problema de Dios, que determina toda la ciencia experimental moderna. Al mismo tiempo, de su pensamiento puro y absoluto a base de conceptos y posibilidades —que incluye un Dios *a priori*— surge un panteísmo intelectual (Spinoza), una construcción ontológica de la esencia y de la existencia de Dios (Leibniz, Wolff), que sucumbe como «dogmatismo» ante la sagaz crítica de Kant y tiene como consecuencia el moderno agnosticismo en el conocimiento de Dios. Finalmente, en la unificación hegeliana del idealismo de Fichte con el spinozismo, el espíritu absoluto de Dios no sólo se convierte en objeto, sino sencillamente en realización del pensamiento filosófico, la relación de Dios quedando transformada en una absoluta «identidad de la no identidad» (de Dios, del mundo y del

hombre), identidad en tensión dialéctica (contradictoria y tendente a superar las contradicciones).

Esta gnosis teológica humano-divina incorporó también el moderno proceso técnico de la economía, así como la forma existencial de la *natura corrupta* no iluminada, sin fe y falta de trascendencia de la teología reformada, al curso de la historia absoluta del espíritu. En el «proceso de la sociedad» domina, para Hegel, la absoluta individualidad económica (el *cor incurvatum in se* de Lutero), agitada por una «pasión infinita» que «es fin para sí misma», mientras que «todo lo demás no significa nada para ella». Esta individualidad engendra, en la producción y organización, la «totalidad orgánica» del conjunto social colectivo con una «determinación infinita» que obliga a su vez al individuo a «trabajar para ella y a serlo todo para ella». Este proceso dialéctico individualista-colectivista produce una «subjetividad racional» universal, que es utilizada contra su derecho absoluto hasta quedar reducida a la «proletarización» y es empujada a la «rebelión» y al «abandono» de Dios. Cuando el espíritu absoluto como estado pone en juego y justifica esta sangrienta injusticia, se desenmascara como «simulacro divino». Por eso la diferencia gnóstica entre Dios y el mundo queda reducida por Marx a la que existe entre el hombre y la naturaleza y a su intervención mediante el → trabajo. Así, pues, la idea marxista de Dios se presenta lógicamente como *ideología* de la voluntad de poder y de explotación. La unidad de «trono y altar» y el espíritu conservador de base cristiana de la burguesía nacional impulsa al mismo tiempo esta idea nueva de la sociedad hacia el *ateísmo revolucionario militante*. Al tiempo que en el mundo técnico elaborado por el hombre se extinguen las «huellas de Dios», que las pasiones utilitarias estrechan el horizonte y los proyectos revolucionarios de salvación mueven el interés político; al tiempo que el «naturalismo» de las ciencias naturales (materialismo metódico, biologismo, psicologismo) y el «criticismo» de la metafísica afrontan este proceso, y la metafísica se abandona a sí misma en el historicismo, en el relativismo o en la lógica formal, surge una situación de perturbación y desesperación espiritual que da por resultado el indiferentismo religioso como fenómeno de masa.

d) Al lado de este materialismo social y de este agnosticismo científico camina el *ateísmo de la decepción universal*, del pesimismo existencial, de un satanismo híbrido, de una desesperación religiosa y de un humanismo absoluto. Este último se asoma en el pensamiento del Hegel joven, por obra del cual el panteísmo del Dios omnivolente de los reformadores y su trascendencia inaccesible a la razón (bajo el influjo de Hölderlin y de Oetinger, inspirados a su vez por J. Böhme, bajo el influjo de la doctrina de la identidad aproximativa del yo absoluto y finito de Fichte) se convierte en la identidad primitiva, vital y espiritual del fervor mítico del pueblo y de la unidad del amor místico del *ἄνθρωπος φωτιζόμενος* divino-humano. La trascendencia divina se convierte de este modo en un acontecimiento de la historia, en el que un pueblo subyugado y desgarrado o la conciencia finita, carente de la unidad primitiva (bajo el impulso necesario de la única razón divina), contrapone a sí el conjunto de su vida y lo venera como poder absoluto, como

voluntad y razón infinitas. Esta objetivación religiosa que caracteriza la «conciencia desgraciada», desgarrada, de la «fenomenología del espíritu» se convierte más tarde, en Feuerbach, en esencia de la religión. En ella se escinde la «conciencia infinita y pensante del hombre» y degrada a éste a la categoría de «objeto», del «objeto» (Dios) proyectado por él mismo. Por tanto, la fe en Dios es al mismo tiempo una escisión de la conveniencia y un engaño. Y es posible descubrir ese engaño y devolver al hombre la dignidad perdida de su íntima infinitud. En Nietzsche es la voluntad de poder («*der Wille zur Macht*») la «voluntad de resentimiento» de los oprimidos —voluntad introvertida que es fundamento de valor y verdad— lo que (como en el Hegel joven) produce el «mar de Dios» y la lanza al cielo como *voluntad*. Con la extinción de esta voluntad de poder, con el presunto hundimiento de los «valores de la cultura» occidental y de la Iglesia, de la «última construcción romana» (gracias a la «voluntad de verdad» de la «ciencia» moderna y a la clasificadora «filosofía del poder»), «Dios» se hace indigno de la fe. «Dios ha muerto», y el huésped inquietante, el «nihilismo», entra como un vacío ilimitado en su lugar. Así, el Dios cristiano, en cuanto producto del resentimiento de los oprimidos, toma el rasgo esencial de «poder violento»; se convierte en «araña de la razón» encargada de predestinar, en «verdugo cruel» que amenaza y subyuga la personalidad, la → libertad y la grandeza del hombre. Se trata, pues, de apresar en sí la vida humana que fluye y se desborda en Dios y de conducirla, en su desarrollo, hacia el «superhombre» dominador del mundo. De esta forma, también en Proudhon, en Heine y en Marx debe el hombre eliminar al Dios trascendente y al más allá para descubrir su poder y su libertad terrenos y gustarlos sin temor. «Dios significa tiranía y miseria» (Proudhon).

También en Sartre, en Bataille y en el *ateísmo postulatorio* de N. Hartmann se trata de salvar la «libertad absoluta» del hombre frente a la hegemonía de Dios y a su determinación predestinante. También en Camus existe un moralismo absoluto detrás del descubrimiento radical del «satanismo vertueux», de la depravación mezquina y encubierta del hombre medio, tanto cristiano como no cristiano. Este mundo humano, en su miseria desconcertante, en la falsificación y oscurecimiento de todo → símbolo sagrado y en la unión de la «hybris» y de la melancolía (G. Benn), no deja, según Camus, ningún acceso hasta un Dios misericordioso y un reino divino y eterno. El individuo que piensa, se sustrae a esta condición de irreligiosidad universal, refugiándose en el «puro concepto», en la «perfecta expresión» de la poesía (Mallarmé), en la mística de la «pura reflexión sobre sí» o de la «página en blanco» (Valéry), en los «espacios puros», en la «más clara relación», en el «puro contemplar» (Rilke), en el «misterio del arte» (St. George), en el «infierno» de la forma silenciosa e infecunda (G. Benn).

Este ateísmo que amenaza al hombre moderno y que acecha como secreta posibilidad en los corazones tiene, según lo que acabamos de indicar, toda clase de raíces. Nietzsche mismo indica que el Dios «celoso de los dioses» se destronó a sí mismo al desdivinizar al mundo, el cual mostró por primera vez en el cristianismo su nada caída y su «mundanidad» enredada en el pe-

cado, tanto que ya los primeros cristianos podían parecer a los paganos ἄθεοι, como los «sin dios». Dios se hace absolutamente trascendente y se sustrae a los accesos naturales, lo mismo que los místicos *numina* se vuelven ilusorios y vanos. Su acercamiento y su → encarnación tampoco le hacen más «asequible» al entendimiento natural, sino que le ocultan totalmente en la inaccesibilidad de su libertad trascendente.

Por otra parte, su «proximidad» se hace tan intensa que surge la tendencia y la piadosa intención de descubrir a Dios y apoderarse de él mediante el pensamiento y la representación objetivantes en la experiencia mística y existencial, así como de incorporarle al proyecto existencial personal. Con todo, al igual que la mística del «principio único», puro e indiferente, de «Dios y del Ser» lleva consigo el peligro del apersonalismo oriental (→ unidad), así el pensamiento, la representación inmediata lo mismo que la doctrina teológica y kerigmática, incurren fácilmente en el olvido del carácter analógico y negativo de la finitud y participación abstractas no sólo de las representaciones, sino también de las afirmaciones trascendentes, en la realización de una «atribución» inmediata (→ analogía). Pero de este modo se llega a expresiones y falsificaciones objetivantes de la «imagen de Dios», en las que el *Deus sempre maior*, el *mysterium tremendum*, en su inaccesible libertad y su amor incalculable, pierde importancia frente a «propiedades» y conceptos racionales concretos. Recordemos particularmente la serie de cuestiones no elaboradas por la teología y los teológúmenos secularizados de la filosofía racionalista (Dios como «perfección» ideada *a priori*, como «cima del orden natural del mundo de los valores y de los bienes», como «creador y planificador de un mundo bueno, el mejor posible»; como factor complementario y suplementario de las imperfecciones naturales, como «orden moral del mundo» y, finalmente, como garante de formas institucionalizadas de cristianismo), que se hacen sospechosos y problemáticos ante la realidad con sus trágicos conflictos. Además, el entusiasmo panteísta o panenteísta en torno a un «mundo divino que ha de ser divinizado», la «piadosa efusión» del amor humano debida al cristianismo, la amante responsabilidad para con el «hermano y el prójimo», encierran frecuentemente un carácter escatológico anticipado y una decisión de entrega tan radical que (especialmente en caso de fracaso o de oscurecimiento del mundo) disimulan la bondad y la cercanía divinas o presentan su actuación como insignificante al lado del riesgo humano.

Frente a estos fenómenos, la duda atea como tentación personal o como doctrina sistemática tiene una función purificadora (catártica), porque impele a abandonar lo estrecho, lo viciado, lo atrofiado y todo sustitutivo de la verdad y a preparar una actitud propicia para la plena profundidad de los misterios de la revelación que solamente se descubren por la fe. Jamás podrá el cristiano hacer frente al «teísmo postulatorio» con su entusiasmo ético-humanista si ve en Dios al «competidor», al tirano que coarta y calcula de antemano o al adversario celoso de la libertad humana, una razón eterna, fría y predestinante. Por el contrario, se trata de tener ante los ojos la inaccesible plenitud y profundidad del amor y de la libertad de Dios, cuyo «co-

nocimiento eterno», según santo Tomás, no estriba en su razón ni en su poder, sino en su libertad, la cual actúa no sólo permitiendo y ordenando, sino dejando libertad y haciendo posible lo que manda: no quiere encadenar al hombre con la gracia, sino que lo libera continuamente para una mayor libertad. El «conocimiento» de Dios, por tanto, tampoco es separable de esa forma de convivencia de Dios con nosotros por la que él, amor infundido, habita «en los corazones» como Espíritu Santo y «ora» al Padre con «gemidos inenarrables».

En esta perspectiva aparece el ateísmo como la presencia de una última crisis, de una → decisión final, cuyo desenlace constituye una prueba. Por eso, ante la cerrazón y el oscurecimiento característico e irremisibles de la existencia moderna, ante su desconcierto por la falta de fe y por el → pecado, se puede reconocer, con Bonhoeffer, en la «permisión del ateísmo» el *mysterium crucis*, una participación —de los espíritus que luchan— en el «abandono de Dios» sentido por el Crucificado: una prueba que despierta a la cristiandad escindida invitándola a purificar y profundizar su herencia teológica. Quien sabe de esta condición religiosa esencial al hombre, del *desiderium infinitum* de su amor ávido de salvación, del impulso ardiente de su gracia bautismal, ése no desconoce el sentido religioso de muchos proceder ateos: un penoso anhelo por el misterio del Dios vivo que sólo es captable por la fe; anhelo que, aferrado a la experiencia existencial y a la verdad, se cierra a representaciones y conceptos insuficientes y que, con una «lealtad» personal, con una «veneración» amorosa, con la exigencia absoluta de un «deber de conciencia», sigue realmente una llamada divina —como haría un creyente—, pero sin encontrar el camino, que lleva a la fe en Cristo y en su Iglesia, y esto por culpa del aislamiento o de la obstrucción que suponen las interpretaciones y doctrinas insuficientes.

Si se piensa en todo esto, si se tiene en cuenta además la absorción de la inteligencia por el esfuerzo del progreso técnico, los espantosos acontecimientos políticos, el embrutecimiento o la sobrecarga moral de muchos hombres, la coacción de la conciencia en los regímenes totalitarios con su terror, la seducción que ejerce sobre el individuo indefenso el triunfo o la fuerza de lo colectivo, resulta que el ateísmo moderno es un fenómeno en el que no sólo interviene una «minoría de edad espiritual» (L. Billot), una culpa o una perturbación moral, una seducción y una coacción, una desviación ineliminable del pensamiento, sino también una buena voluntad que suspira vivamente por lo divino, una «pregunta vestida de respuesta» (K. Rahner), una desesperación inconsolable en torno al estado del mundo, una tendencia formativa a la vez que una maldad demoníaca. Este ateísmo, misteriosamente permitido, no es separable del destino de la Iglesia; por eso impele la cristiandad a una profunda reflexión crítica sobre sí misma, sobre sus negligencias y tareas; a una visión y juicio diferenciados en torno a este fenómeno y a los hombres que se ven envueltos en él. Y la cristiandad se sabe obligada no a una condenación anticipada, sino a un amor y una preocupación sin fronteras por la salvación del mundo y de los hombres (→ misión; → paganos).

A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1905; F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, 4 vols., Berlín 1920-1923; C. Fabrizius, *Der Atheismus der Gegenwart. Sein Ursprung und seine Überwindung*, Gotinga 1922; J. Liener, *Psychologie des Unglaubens*, Innsbruck 1935; G. Siegmund, *Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse*, Münster 1937; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1948; W. Kamlah, *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität*, Wuppertal 1948; M. Heidegger, *Holzwege*, Francfort 1952; G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Friburgo 1952; M. Reding, *Der politische Atheismus*, Graz 1957 (1960); G. Regamey-K. Rahner, *Atheismus: LThK I* (1957) 982-990; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik*, Einsiedeln 1959; M. Heidegger, *Friedrich Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1960; H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960; G. Siewerth, *Der Triumph der Verzweiflung: Häresien der Zeit* (Friburgo 1961); E. Borne, *Dios no ha muerto* (Col. «Yo sé, yo creo»), Andorra 1961; J. Lacroix, *El sentido del ateísmo moderno*, Barcelona 1963; G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, 5 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1971-73. Otra bibliografía en el apartado II de este concepto.

G. SIEWERTH

II. *El tema en el Vaticano II y el posconcilio*

Para el tema del ateísmo, los años transcurridos desde la aparición de la presente obra han supuesto cambios muy importantes en el mundo católico; por eso hemos decidido completar el artículo dedicado al tema. El centro de gravedad de este complemento lo constituye la declaración oficial de la postura católica frente al ateísmo que contiene (n.ºs 19-21) la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo, promulgada en 1965. La Constitución ha sido juzgada con razón como el fruto más típico del Concilio. Y bastantes han pensado que los párrafos dedicados al ateísmo son una de sus partes más representativas. Muy poco antes del final del Concilio tomó Pablo VI una decisión importante que iba en la línea de la ya inminente declaración: la fundación de un Secretariado, para los no creyentes, destinado a promover el estudio de las modernas condiciones de la increencia y a fomentar el diálogo y la comprensión mutua de creyentes y no creyentes.

1. *Vaticano II*. Al ofrecer una visión sintética de los principales rasgos de la citada declaración hay que poner en primer plano el que, hecha una inevitable y lógica reprobación del ateísmo, que «la Iglesia, fiel a Dios y a los hombres, no puede omitir» (21), el acento principal se pone en una voluntad —ciertamente nueva y constitutiva en sí misma de un «signo de los tiempos»— de «conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo» (*ibíd.*). La razón de este cambio de acento debe buscarse en el nuevo espíritu que ha inspirado el Concilio. De un modo más concreto, la razón puede encontrarse en un reconocimiento que el texto conciliar ha hecho poco antes. Tras señalar, con mucha mayor benignidad que los tratadistas católicos, que el ateo *puede* tener culpa («Quienes voluntariamente se esfuerzan por apartar de su corazón a Dios y soslayar las cues-

tiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa»; los mismos verbos elegidos sugieren suficientemente que en muchos casos, quizá en la mayoría, no habrá culpabilidad), la Constitución Pastoral vuelve la atención a un aspecto de las causas del ateísmo que de ningún modo era habitual subrayar: «Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su integridad, no es algo originario, sino que brota de diversas causas, entre las cuales figura también una reacción crítica contra las religiones y, en particular, en algunas regiones, contra la religión cristiana. Por eso, en esta génesis del ateísmo pueden tener no poca responsabilidad los creyentes, por cuanto con el descuido de la educación religiosa, con la exposición deficiente de la doctrina y con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión» (19).

Era oportuno transcribir por extenso estas palabras y no es necesario añadirles más comentario. En el resto de la declaración conciliar encontramos dos partes muy marcadas: la descripción de la esencia y raíces del fenómeno del ateísmo y la expresión de la actitud de confrontación que el desafío ateo suscita en la conciencia eclesial.

La descripción intenta ser completa y equitativa, no olvidando ninguno de los factores ni de los matices. Su mayor mérito reside quizá en esa voluntad genérica; los detalles podrán juzgarse demasiado dispersos y asistemáticos. Es importante que, ya en la primera introducción, el ateísmo es presentado primero como desvinculación vital con respecto a Dios y, sólo a continuación, como negación explícita de él. Puede verse aquí una inversión del punto de vista de los tratados católicos tradicionales que, dividiendo el ateísmo en «teórico» y «práctico», consideraban este segundo como simple inconsecuencia, situando el centro de gravedad del problema ateo en el nivel intelectual. Es mucho más profundo, sin duda, el situar el centro de gravedad en la *actitud vital*, más que en ninguna *proclamación conceptual*. En el hombre integrado, proclamación y actitud van unidas: la proclamación expresa la actitud y la refuerza; por otra parte, la actitud necesita de ordinario de un mínimo de proclamación conceptual recibida socialmente, así como de un mínimo de expresión simbólica. Pero, en nuestra civilización actual, tan sacudida por críticas que debilitan el peso de las proclamaciones y de las expresiones simbólicas, es importante subrayar la relativa independencia y el neto primado de las actitudes vitales. Bajo proclamaciones ateas impuestas por la presión social del medio, podrían todavía darse auténticas actitudes vitales religiosas; y, por el contrario, bajo proclamaciones conceptuales recibidas del entorno y mantenidas por razones sociológicas, podrían ya muchas veces darse actitudes vitalmente ateas. Es ésta una distinción que, con unos términos o con otros, han hecho los principales teólogos católicos cuyo espíritu ha estado más presente en el Vaticano II.

Viniendo ya al importante problema de la confrontación y respuesta al desafío ateo, la nota más destacable en los párrafos que le dedica la Constitución Conciliar es la del contexto humanista. Al enumerar las raíces y

formas del ateísmo se recogieron brevemente las que provienen más directamente del progreso científico. Si no se habla mucho de ellas es porque obviamente se piensa que el problema de Dios debe plantearse en un terreno netamente distinto del que pueden abordar las ciencias, formales o positivas, de la naturaleza o del hombre. Aunque no se ha formulado explícitamente, se ha hecho un deslinde de competencias que debemos considerar como uno de los más valiosos puntos conquistados en nuestro siglo frente al confuso terreno en que se movió la polémica en torno a Dios en el siglo pasado. No cabe una impugnación científica de Dios, como no cabe una demostración científica de Dios. Estos pueden ser dos límites definitivamente adquiridos.

Pero en el terreno del humanismo no es posible —según el espíritu de la declaración del Vaticano II, sin duda heredado de una vieja tradición católica— hacer un deslinde de competencias que permita eludir cómodamente la confrontación directa, dejar el humanismo a los humanistas y recoger la fe sobre sí misma, haciéndola con ello invulnerable a las objeciones de los humanismos ateos y del llamado «ateísmo postulatorio». La declaración del Vaticano II va más directamente al desafío y mantiene que el humanismo consecuente, lejos de conducir a la negación de Dios, abre al hombre a su aceptación, puesto que sin ella dejaría a la humanidad frustrada y, en definitiva, incoherente. Creo que se puede decir que ésta es la versión típica de mediados del siglo xx de la intuición católica que el Vaticano I expresó en sus conocidas y discutidas declaraciones sobre el → conocimiento natural de Dios; de la clave racionalista en que estaba expresado el tema en el siglo xix se ha pasado a una típica clave humanista. Pero la ortodoxia católica, ahora mucho más matizada y sensible a la llamada del fideísmo, sigue rechazando el principio fundamental de la postura fideísta. Veamos algunas expresiones fundamentales. Esta es la más genérica: «La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección» (21). La afirmación se concreta y hace más apremiante poco después: «Cuando ... faltan ese fundamento divino y esa esperanza de vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación» (*ibid.*). El párrafo más matizado y profundo viene a continuación: «Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido confusamente. En ciertos momentos de la vida, sobre todo en los sucesos más trascendentales, nadie logra escapar del todo al referido interrogante. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta; Dios, que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad» (*ibid.*). En coherencia con esta argumentación, y mostrando su última inspiración, el número 21 termina con la cita del conocido comienzo de las Confesiones de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». En ese mismo contexto se ha prestado especial atención al tema de la conjugación de las esperanzas terrenas y la → esperanza trascendente. Es una necesaria respuesta a la acusación marxista, que

había sido explícitamente conmemorada entre las raíces del teísmo actual. «Enseña la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (*ibid.*). A la clásica consideración antagónica de las «dos ciudades» parece suceder ahora otra concepción bastante distinta, según la cual es construyendo la ciudad terrena como construimos también —en la medida en que nosotros construimos algo que, más profundamente, es don de Dios— la ciudad celeste. El cristianismo, pues, no tiene por qué ser juzgado «opio del pueblo». Sólo una mala inteligencia suya, fomentada ante todo por los mismos creyentes y propiciada por las circunstancias del pasado de la humanidad, daba origen a esa acusación. Más que opio, puede y debe ser estímulo. Si cabe decir que para el marxista —y, más generalmente, para el humanista— el \rightarrow tiempo lo es todo, porque no hay más que el tiempo, también puede decirse que para el cristiano lo es todo, porque sólo en el tiempo se construye la \rightarrow eternidad.

Naturalmente toda esta declaración eclesial, al mismo tiempo que abre enormes perspectivas, plantea algunos importantes problemas. Ante todo compromete a una determinada línea de acción, si no ha de quedar en puras palabras oportunistas. La Iglesia católica lo ha entendido así y por ello ha fundado, como ya dijimos, el Secretariado para los no creyentes y ha tratado de fomentar el diálogo y la colaboración con ellos en la construcción de un mundo más humano. Pero si con la perspectiva que dan ya unos años de distancia, nos preguntamos si lo hecho en esta línea del diálogo y de la colaboración es suficiente, la respuesta habrá de ser más bien negativa. Es conocido cómo se han desarrollado serios intentos de diálogo, sobre todo con el marxismo, pero también con otras formas de humanismo, por ejemplo, con la International Humanist Ethical Union. Pero nadie dirá que lo hecho es suficiente; más bien ha estado con frecuencia marcado por notas de reserva y excesivo miedo a los riesgos que la nueva actitud trae consigo. De todas maneras, se puede quizá superar esta primera impresión pesimista con la consideración de que, a nivel de la base eclesial, sí pueden estarse gestando actitudes realmente nuevas y concordantes con la Constitución, actitudes que cabe esperar vayan imponiéndose paulatinamente.

2. *Posconcilio*. Problemas de otro tipo, más bien teórico, han surgido desde 1965 por fuerza de dos clases de tendencias que, desde ángulos diversos, han problematizado la base misma de la argumentación conciliar.

El primero de los movimientos aludidos es la llamada «teología radical» desarrollada en los EE. UU. a mitad de la década pasada. Es un movimiento que, como se sabe, ha reivindicado la proclamación nietzscheana de «la muerte de Dios», y no precisamente en el sentido suave en el que Gabriel Vahanian la entendió como muerte «cultural» debida a una previa infidelidad del cristianismo a su vocación crítica respecto a la cultura, sino en el sentido fuerte de incapacidad real del hombre de hoy para creer en Dios, incapacidad debida en gran parte a la superación, o mejor, desenmascaramiento, de la «inquietud» que la expresión agustiniana recogida por el Concilio parece

suponer como esencial al hombre. Aunque es aún prematuro hacer balance de la aportación de esta corriente teológica, sí cabe notar ya que ha pasado en lo más fundamental, tras su rápido y fugaz apogeo. El intento de un cristianismo sin Dios (cf. el título de T. Altizer, *El evangelio del ateísmo cristiano*) ha sido sin duda una experiencia interesante y ha servido para subrayar con énfasis la relevancia de la dimensión humanística en el cristianismo. Pero al mismo tiempo se ha revelado como claramente insuficiente y por ello inviable. Sin la fe en la trascendencia personal, la figura de Jesús de Nazaret y su estela histórica resultan ininteligibles. Una lección puede en todo caso sacarse de este acontecimiento teológico: la necesidad ya reconocida por el Vaticano II de proceder a una profunda y serena purificación de la imagen de Dios que el creyente maneja en las proclamaciones y expresiones simbólicas de su fe.

El segundo movimiento aludido es el de la reciente filosofía estructuralista, que ajusta cuentas con los humanismos filosóficos en boga. Sus expresiones han adquirido también el carácter de consignas de innegable fuerza plástica: «filosofía de la muerte del hombre» es una paradoja no menor que «teología de la muerte de Dios», y que quizá no es casual se haya producido en las mismas fechas. Vista desde la filosofía estructuralista, la conversión humanista de la Iglesia del Vaticano II resultaría tardía e improcedente. Con ello entraría en escena una nueva forma de ateísmo. Este último desafío es más rudo que ninguno. Quizá, sin embargo, por su misma radicalidad, lleva ya en sí un germen de superación. ¿Será realmente sostenible esa filosofía que disuelve al sujeto humano en las «estructuras»? ¿No hay una contradicción vivida en su misma proclamación por unos sujetos humanos concretos que pretenden, después de todo, a través de ella, instaurar una nueva imagen del sujeto humano? También aquí es prematuro avanzar respuestas. La lección que, en todo caso, brota de esta situación filosófica de nuestro decenio es que la teología queda emplazada, sobre el problema del ateísmo, a una seria confrontación con las ciencias del hombre y del lenguaje, aquellas en las que el estructuralismo ha podido apoyarse; si el estructuralismo filosófico es problemático, las ciencias del hombre y del lenguaje son una seria realidad de la que la teología no podrá prescindir en adelante, y no sólo para puntos particulares, sino para la misma radical cuestión de Dios.

K. Stürner, *Atheistischer Humanismus?*, Gotinga 1964; E. Borne, *Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus*, Graz 1965; *Fe cristiana y ateísmo contemporáneo*: Concilium 16 (1966), con colaboraciones de B. Welte, J. Moltmann, P. Ricoeur, G. Vahanian, etc.; K. Rahner, *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo*: Concilium 23 (1967) 377-399 (todo este número estudia el ateísmo en su aspecto pastoral); Th. Altizer/W. Hamilton, *La teología radical y la muerte de Dios*, Barcelona 1967; M. Lelong, *Dialog mit den Atheisten*, Paderborn 1967; P. Hebblewaite, *El ateísmo y los Padres del Concilio*, Zaragoza 1967; J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona 1968; E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Francfort 1968; H. Fries/R. Stählin, *Gott ist tot?*, Munich 1968; D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, Friburgo 1968; J. Gómez Caffarena, *Existencia humana y ateísmo*: Pensamiento 24 (1968) 9-24; H. Vorgrimler, *Notas teológicas sobre el ateísmo*: *Mysterium Salutis* III/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1969) 598-618;

E. Colomer, *Dios no puede morir*, Barcelona 1970; K. Rahner, *Ateísmo: SM I* (1972) 456-469; V. Gardovsky, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972; G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, 5 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1971-73; J. Terán Dutari, *El ateísmo en América Latina. Reflexiones para un estudio integrado*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo* (Homenaje a K. Rahner), Ed. Cristiandad, Madrid 1976, 271-298.

J. GÓMEZ CAFFARENA