

Ateísmo y sentido del hombre

en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"

Una observación preliminar sobre el título de este artículo. Originalmente habíamos pensado en otro que sonaba así: "Ateísmo y sentido *de Dios*". Si nos hemos inclinado por el título actual, la razón es obvia. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en ningún momento nos brinda algo parecido a un tratado acerca de Dios, ni siquiera con ocasión del problema del ateísmo. Por el contrario, tanto al plantear este problema como al indicar su solución, ella nos remite fundamentalmente al tema del sentido *del hombre*, es decir, a aquellos valores que giran en torno a la dignidad de la persona humana, la comunidad humana, la actividad humana en el mundo actual (11, 2-3)¹. El tema del ateísmo queda así definido por el contexto de toda la primera parte de este documento conciliar, que pretende ofrecernos una antropología integral, es decir, manifestar *el plan divino sobre la vocación integral del hombre* (11, 1). Ciertamente que Dios interviene aquí, pero no como el contenido de la pregunta, sino como el fundamento desde el que se responde a la pregunta por el hombre. No se escucha aquí aquella otra pregunta que ya desde pequeño se formulaba a sí mismo Santo Tomás de Aquino: ¿qué es *Dios*?

Nuestro trabajo adoptará la forma de un simple comentario personal al texto conciliar referente al ateísmo. Si bien procuraremos ser fieles a la letra y al sentido del texto, ello nos servirá solamente de punto de partida para reflexiones más libres sobre el tema en sí mismo.

¹ En adelante, las citas entre paréntesis que aparecerán en el texto se referirán, sin más, al texto promulgado de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. La cifra que sigue a la coma, designa el párrafo o "álnea", dentro de un número de esta Constitución.

No es nuestro designio trazar la historia del tema en el Concilio. No obstante, antes de entrar directamente en el comentario, conviene que recordemos brevemente *cuándo* y *dónde* aflora el tema del ateísmo en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Orígenes del tema

La consideración explícita del ateísmo por parte del esquema de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, pertenece a las fases últimas y decisivas de su elaboración. Se trata, por tanto, de un tema tardío que, al ser incorporado a un conjunto preexistente, ha debido plegarse a sus armónicos fundamentales, a fin de evitar posibles disonancias. Ya hemos mencionado esos armónicos: son los que se refieren a la vocación integral del hombre.

El esquema presentado en el tercer período de sesiones apenas contenía una vaga alusión al ateísmo en su letra explícita². Por lo cual, tal vez su relator oficial se vio obligado a formular las siguientes advertencias acerca del texto: "...Se tratan los principales problemas planteados por el materialismo, especialmente el materialismo dialéctico o comunismo ateo (sin olvidar que el ateísmo no se reduce al ateísmo comunista); pero aquí los problemas se tratan de manera que aquellos sistemas sean superados en forma constructiva por el sentido y la vida cristiana..."³.

A pesar de los cuidados, las objeciones comenzaron a llover a partir de la 105ª Congregación General. La más significativa, por corresponder a las líneas generales que luego presidieron la redacción de los párrafos consagrados al ateísmo, es la del cardenal L. Suenens: "El esquema no habla suficientemente del fenómeno del ateísmo militante en sus diversas formas; no basta condenarlo, sino que es necesario lanzarse a investigar por qué tantos hombres niegan a Dios, y combaten la fe; es necesario preguntarse qué idea tienen de Dios, y buscar los medios para el diálogo mediante el cual será posible presentarles la imagen del verdadero Dios, probablemente entrevista por sus espíritus sólo a través de caricaturas"⁴.

El nuevo esquema, presentado al comienzo del cuarto período de sesiones, tuvo en cuenta estas objeciones, consagrando al ateís-

² "Hay que deplorar la ceguera de aquellos que, ya sea con la doctrina, ya con la acción, restringen la vida de los hombres a las solas dimensiones terrestres" cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II *Schema de Ecclesia in mundo hujus temporis* (1964), pág. 9, líns. 27-29. En adelante, las traducciones corren bajo nuestra responsabilidad.

³ *Ib.*, pág. 12.

⁴ *Osserv. Rom.*, ed. arg., N° 635.

mo dos números (18-19) del capítulo I de la primera parte. Pero la relación oficial declaraba además que el ateísmo seguía siendo el destinatario de lo elaborado a lo largo de los cuatro capítulos que forman la primera parte del esquema: "...Para dar satisfacción a los Padres se mencionan explícitamente las diversas formas de ateísmo, evitando toda ambigüedad. Se observa además que toda la primera parte constituye una respuesta global al humanismo ateo"⁵.

La cosa no paró allí. Junto con los problemas concernientes al matrimonio, a la guerra y a la paz, el problema del ateísmo fue el que siguió recibiendo el mayor número de observaciones y enmiendas, que debieron ser tenidas en cuenta en las dos redacciones subsiguientes⁶. Estas redacciones fueron confiadas principalmente a miembros y peritos del *Secretariado para los no creyentes*, quienes dieron al texto la forma que presenta actualmente⁷.

⁵ Sac. Oecum. Conc. Vat. II. *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis* (comunicado a los obispos el 28 de mayo de 1965), pág. 97. En adelante, abreviaremos la cita de este esquema con la sigla "*Textus receptus*". Los votos y enmiendas remitidos por los Padres Conciliares son resumidos así por la relación oficial de este esquema: "...muchos Padres piden que se hable en forma más extensa del ateísmo en sus diversas formas, sin excepción. La mayor parte de estos Padres juzga que hay que hablar del ateísmo de manera que resulte posible el diálogo... Algunos piden que se hable del comunismo..., pero sin usar la palabra "comunismo", para evitar toda apariencia de ingerencia política..." ib. En adelante, salvo indicación expresa, los subrayados corren bajo nuestra responsabilidad.

⁶ Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus recognitus et relationes...* (1965), 2 vol. En adelante, abreviaremos la cita de este esquema con la sigla "*Textus recognitus*", Pars I o II.

Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expensio modorum*, 2 vol. En adelante, abreviaremos la cita de este esquema con la sigla "*Textus denuo recognitus*", Pars I o II.

⁷ El texto "fue confiado a una subcomisión especial cuyos miembros eran los Emms Cards. König y Seper, siendo peritos los RR. PP. de Lubac y Daniélou. A esta subcomisión se añadían tres miembros del Secretariado para los no creyentes: los Excmos. Mons. Aufderbeck, Hnilica y Kominec, y los peritos RR. PP. Miano y Girardi. El texto, preparado por el Secretariado, fue cotejado con las advertencias venidas de los Padres Conciliares. A propuesta del Card. F. König, se introdujo una división del texto en tres números, en orden a una mayor claridad, de manera que en los dos primeros números, se tratase de las formas y raíces del ateísmo, y en el tercero, de la refutación y remedios contra el ateísmo...", cf. "*Textus recognitus*", Pars I, pág. 30.

Estos datos son de suma importancia para la exégesis del texto actual. Para ello habrá que tener en cuenta los artículos facilitados a DO-C por el Secretariado para los no creyentes: *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201; *El ateísmo marxista-leninista*, DO-C, 202; *Difusión del ateísmo*, DO-C, 203-203A. Estos artículos no llevan fecha de publicación pero son ciertamente anteriores al texto que comentamos.

Antes de enviar este artículo a la imprenta hemos tenido la oportunidad y el placer de conocer al R. P. Vincenzo Miano, quien nos ha confirmado en este dato, además de obsequiarnos gentilmente un extracto de su comentario al texto sobre el ateísmo, publicado en *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, 1967, Elle Di Ci, Torino-Leumann, págs. 478-508. Lamentablemente no hemos podido utilizar este escrito en nuestro artículo, como hubiera convenido.

Los textos que analizaremos

En el texto promulgado, el tema del ateísmo aparece explícitamente en *dos contextos* diferentes que conviene destacar aquí. El primero, de corte meramente fenomenológico o, si se quiere, problemático, es el de la *Exposición preliminar* sobre la situación del hombre en el mundo actual; allí, en el número 7, el ateísmo es presentado como uno de los signos o efectos del cambio que afecta hoy día a la vida religiosa del hombre. El otro contexto, el principal, y el de corte doctrinal y valorativo, es el del *capítulo I de la primera parte*, que se refiere a la dignidad de la persona humana; partiendo de la consideración de que la razón más alta de la dignidad humana reside en la vocación del hombre a la comunión con Dios, se pasa, en los números 19-21, a examinar al ateísmo en cuanto negador de esta relación del hombre con Dios, detectando sus raíces y buscando los remedios adecuados⁸.

Nuestro comentario se referirá a estos dos contextos y se dividirá, por consiguiente, en dos partes.

I

*EL ATEISMO COMO SIGNO DEL ACTUAL CAMBIO
EN LA RELIGIOSIDAD HUMANA (7, 3)*

La Constitución Pastoral, en su *Exposición preliminar*, comienza por recordarnos el hecho más importante del mundo actual: los *cambios* y mutaciones más rápidos, extensos y profundos en todos los órdenes, que se hayan conocido desde los tiempos pasados. Tras la mención de la ciencia y la técnica como principales causas e instrumentos de este cambio (5, 1-2), se pasa a describir los *efectos* de este cambio en los distintos órdenes: sociológico, psicológico, moral, *religioso* (6-7). En este último contexto encontramos la primera mención explícita del ateísmo.

De acuerdo con el método allí adoptado, la *Exposición preliminar* se limita a *registrar* el fenómeno en sus líneas *más generales*, remitiendo a las otras partes de la Constitución la tarea de dar una descripción más detallada y emitir un juicio crítico

⁸ Nos limitamos al *comentario* de los pasajes aquí indicados, sin desconocer las alusiones a los ateos en otros números de la Constitución Pastoral (cf. 92, 5). El número 22,5 no tematiza al ateísmo *en cuanto tal*, si bien no lo excluye de sus afirmaciones generales; por ello lo consideraremos al referirnos oportunamente al tema de la responsabilidad moral del ateo (19,3).

y doctrinal⁹. Sin embargo, no deja de observar que el cambio operado hoy día en la vida religiosa se manifiesta a través de signos o efectos de carácter ambivalente: por una parte, depuración e incentivación de la vida religiosa del hombre; por otra parte, un riesgo, y de los más formidables que haya conocido la vida religiosa. Por lo primero, *no pocos* alcanzan un sentido más vívido de Dios; por lo segundo, *muchedumbres cada vez numerosas* se alejan, al menos prácticamente, de la religión. Puestos en la balanza estos dos signos, el segundo, es decir, el ateísmo, da la impresión de pesar más que el primero, al menos en cuanto a la cantidad.

I — LA "FACULTAD CRITICA", CRISOL Y ACICATE DE LA RELIGIOSIDAD

Analicemos un poco la primera serie de signos o efectos del cambio actual en la religiosidad, es decir, los de carácter positivo. En este caso, la *Exposición preliminar* alude explícitamente a la *causa* o raíz del cambio denominándola "una más aguda facultad crítica" (*acrior diiudicandi facultas*). Si tenemos en cuenta lo dicho en el número 5, 1-2, la mayor agudez crítica parece haberse logrado gracias a los progresos de la ciencia y de la técnica¹⁰.

Esta mayor perspicacia crítica de los tiempos modernos opera cambios benéficos en la religión, es decir, en las diversas religiones, no solamente en la cristiana.

El primero de estos efectos es descrito como una *purificación*: cual fuego abrasador, el espíritu crítico limpia a la religión de escorias, la libera de una capa que ocultaba su fulgor original o su esencia, y que el texto del número 7 denomina "una concepción mágica del mundo" y "supersticiones todavía circulantes". En una materia en la que el vocabulario es fluctuante y en la que casi todo es discutible, incluso si la "magia" en sí y por sí tiene algo que ver con la religión, ya sea como preludeo o como su degeneración¹¹, el texto conciliar parecería embarcarse en una determinada dirección, si nos atuviésemos a las aclaraciones de la comisión redactora: "existe una diferencia entre la superstición, que mira más

⁹ Cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Relationes circa schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, pág. 12.

¹⁰ "El número 5 presenta algunas de las principales causas e instrumentos de esta mutación: "la mentalidad científica" y las "artes técnicas...", ib.

¹¹ Ver, por ejemplo, A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione* (trad. A. y M. Caracciolo), Brescia, 1959, págs. 162 ss.

a actos particulares, y la concepción mágica del mundo, que *destruye* a la misma visión religiosa" ¹². Si bien el texto conciliar mismo no dice tanto, por lo menos pone en relación de oposición dialéctica a *la mayor agudez crítica* lograda con el progreso de las ciencias y de la técnica, y a las *supersticiones y cosmovisión mágica* que han encubierto y afeado el genuino rostro de la religión. Por estas últimas, la religión en otros tiempos pasaba por alto el dominio original y legítimo de las causas naturales y próximas de los fenómenos, limitándose a las causas preternaturales, y requiriendo de éstas, mediante gestos inadecuados y compulsivos, la obtención de intereses terrenos. Por la primera, en cambio, la religión reconocerá el valor y originalidad de esas causas naturales y próximas, y buscará lograr de este conocimiento la satisfacción de las legítimas aspiraciones terrenas.

En segundo lugar, esta mayor agudez crítica de los tiempos modernos obra a modo de acicate, de aguijón, que espolea e impulsa al creyente a vivir su fe de un modo más *personal* y *activo*, menos gregario y pasivo; a usar y trascender al mismo tiempo los condicionamientos psicosociales por medio de una conducta más madura y refleja; o —en términos de Kierkegaard— a "devenir" siempre cristiano, no contentándose con "haber nacido" cristiano.

El balance final es altamente positivo. De esta depuración, incentiación y personalización de la vida religiosa, resulta que no pocos se acercan a *un sentido más vivido de Dios*. El texto no dice en qué consiste ese "sentido de Dios", así como tampoco excluye que pueda ser obtenido gracias a factores distintos de la mentada agudez crítica de los tiempos modernos; por ejemplo, por una adecuada catequesis y una caridad más intensa, como acontece con gente religiosa de poca cultura profana. El texto se limita a presentar una determinada conexión de causa a efecto, no exclusiva, que puede ser constatada por todos, incluso por los no creyentes ¹³.

¹² Cf. "*Textus denuo recognitus*", Pars L, pág. 143 (ad N° 7, mod. 6).

¹³ Tal ha sido la pretensión de la comisión redactora de la Exposición preliminar. Ver nota 9.

II — EL ATEISMO Y LA IRRELIGIOSIDAD DE LOS TIEMPOS MODERNOS

La otra cara del cambio operado actualmente en la religión no es tan alentadora como la primera. Pero constituye precisamente el objeto de nuestro estudio: *el ateísmo moderno*. En este caso, la *Exposición preliminar* se limita a describir el fenómeno, evitando señalar sus causas o raíces. En todo caso, andaría errado quien pretendiese atribuir el origen y responsabilidad del ateísmo moderno a la antes mentada facultad crítica de los tiempos modernos.

El texto conciliar tiende a dar al fenómeno la mayor amplitud posible, incluyendo dentro del mismo no solamente al ateísmo propiamente dicho —relativo a Dios—, sino también a la irreligiosidad —relativa a la religión. El fenómeno es presentado en tres grados principales, que se escalonan de menor a mayor según el tipo de *actitud* que representan: práctica o irrefleja, doctrinal, militante.

“Pero por otra parte, crecientes muchedumbres se alejan prácticamente de la religión. Negar a Dios o a la religión, o bien prescindir de ellos, no constituye, como en épocas pasadas, algo insólito o individual; pues hoy no raramente se presentan como si fuesen exigencias del progreso científico o de un cierto nuevo humanismo. Todo esto, en muchas regiones es expresado no solamente en las opiniones de los filósofos, sino que inspira ampliamente a la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia, y hasta a la misma legislación civil, de modo que por ello mucho se hallan perturbados” (7, 3).

1. *Ateísmo práctico, irreligiosidad e indiferencia religiosa*

En la segunda y tercera frase del texto citado, se trata respectivamente de posturas formuladas doctrinalmente y propagadas públicamente. En cambio, en la primera frase parece aludirse a una postura práctica, vivida, no formulada y mucho menos militante. Por otro lado, las dos últimas frases se refieren indistintamente al ateísmo y a la irreligiosidad (*Deum religionemve negare*)¹⁴. En cambio, la postura negativa (*discedunt*) descrita en la primera frase, parece referirse solamente a la religión, no a Dios.

¹⁴ “Las modificaciones del texto pretenden delinear más cuidadosamente el hecho del ateísmo o irreligiosidad...” cf. “*Textus recognitus*”, Pars I, pág. 16 (ad. Nº 7/B).

¿De qué trata entonces la primera frase? No es ocioso o académico detenerse en esta cuestión, puesto que de la postura allí descrita, el Concilio afirma que se halla compartida por *muchedumbres cada vez más numerosas (crebriores turbae)*. La afirmación es grave y urge saber cuál es su contenido preciso y cuáles son sus fundamentos.

Si damos a cada uno de los términos *religión, teísmo, fe*, un sentido definido y distinto, tenemos que decir que la frase en cuestión se refiere más a una cierta *irreligiosidad* que a una incredulidad o a un ateísmo teórico o doctrinal¹⁵. Aún así tenemos que desprender del término *irreligiosidad*, toda carga agresiva y hablar de una cierta *indiferencia religiosa* o, más bien, de *un ateísmo exclusivamente práctico*¹⁶.

En un artículo recentísimo, J. Girardi ha comparado estas dos últimas actitudes, mostrando a la vez sus diferencias: "Ateísmo práctico e indiferencia religiosa son dos actitudes bastante próximas: tienen en común el sentimiento de que *Dios no es un valor* y que, por consiguiente, su afirmación o su negación carecen de importancia, no cambian gran cosa. Se distinguen por el hecho de que el *indiferente* no toma posición en el plano teórico, mientras que el *ateo práctico afirma teóricamente la existencia de Dios*. Sin embargo, esta diferencia teórica no tiene "alcance" religioso y, profundizando el análisis, quizá se pudiera ponerla en tela de juicio inclusive en el plano teórico..."¹⁷.

Se trata no de una teoría sino más bien de una *mentalidad*: "La mentalidad se sitúa precisamente en el nivel de la *atención habitual*. Ella se distingue así de la teoría; incluso, puede hallarse en conflicto con ella, pudiendo una *mentalidad atea* coexistir con una teoría teísta: dualismo psíquico que, por ser extraño, no es menos frecuente"¹⁸.

El dualismo aquí señalado vale tanto en el caso del ateísmo *exclusivamente práctico*¹⁹, como también en el caso del ateísmo

¹⁵ Cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201. Ver allí (págs. 1-3) el significado dado a los vocablos *ateísmo, agnosticismo, incredulidad, indiferentismo, laicismo, anticlericalismo*. Falta en cambio el significado del vocablo *irreligiosidad* empleado por la comisión redactora de la *Exposición preliminar* (ver nota anterior). En la línea de consideraciones seguidas por el artículo de DO-C, podríamos distinguir la *irreligiosidad* de la *incredulidad*. Mientras que esta última designaría diversas formas de rechazo del "misterio" propuesto en los dogmas revelados, la *irreligiosidad* designaría en cambio una deficiencia en la vivencia cultural de lo "sagrado", vg., todo tipo de retraimiento indebido de la práctica cultural.

¹⁶ *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201, págs. 2-3.

¹⁷ J. Girardi, *Reflexiones sobre la indiferencia religiosa*, *Concilium*, (1967), N.º 23, pág. 443.

¹⁸ J. Girardi, *Pour une définition de l'athéisme*, en *Salesianum*, XXV, (1963), página 69.

¹⁹ "Si pues queremos que la calificación de ateísmo *práctico* designe un fenómeno bien determinado y que no se pierda en vaguedades, hay que aplicarla exclusivamente a las conductas de las que Dios, habitualmente, está ausente de una manera total, aún siendo afirmado en el plano teórico. Esta restricción ciertamente hará más raros los casos en los que la calificación en cuestión será legítima; pero ella permitirá por

especulativo-práctico puesto en circulación por filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII. La diferencia entre ambos ateísmos prácticos reside en que los últimos *teorizaban* una actitud, afirmando que hay que vivir como si Dios no existiese, mientras que en el primer caso simplemente *se vive* como si Dios no existiese²⁰. Pero un común denominador los mantiene unidos. En uno y otro tipo de ateísmo, Dios a lo sumo explica la realidad, pero no cambia gran cosa en la vida; Dios tiene sentido y da sentido al mundo, pero no es un valor vivido religiosamente.

Se ha llegado por este camino, a contraponer el "Dios de los filósofos" al "Dios de los creyentes". Fórmula, por lo demás, inexacta, porque vale solamente para designar al Dios de determinados filósofos y de una determinada filosofía, el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, combatido por Pascal²¹, pero que, en todo caso, sirve para ponernos en guardia y revisar el sentido de una afirmación teísta cuando ésta ha quedado desvinculada de toda vivencia religiosa.

Abandono de la *religión* y abandono de *Dios*... una cosa lleva a la otra, al menos en el plano *práctico*.

Desprendiendo de esta actitud ateo-práctica toda connotación moral, podemos pensarla, en el registro de la psicología, como "pérdida de la pertenencia al grupo religioso", por ejemplo, dejando de practicar las consignas del grupo religioso. En este caso, estamos delante de un fenómeno que puede ser verificado por el método estadístico, incluso a escala mundial²². Ahora bien, si nos atenemos al contexto general de la *Exposición preliminar*, nos inclinaremos a entender el "abandono práctico de la religión" del que se habla aquí en el número 7, en el registro mencionado²³. Y en este caso la alusión a "muchedumbres cada vez

otra parte designar por ello un fenómeno bien preciso, susceptible de ser objeto de estudios específicos", Girardi, *ib.* (traducimos nosotros).

²⁰ "El ateísmo especulativo-práctico, siendo una doctrina, está gobernado por presupuestos doctrinales, especialmente por la manera como se concibe a Dios y a su relación ontológica con el mundo; el ateísmo práctico, siendo una conducta, no está gobernado formalmente sino por los factores que influyen esta decisión", Girardi (traducimos nosotros); *ib.*; cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, N° 201, pág. 3.

²¹ Cf. Girardi, *Reflexiones sobre la indiferencia religiosa*, págs. 442-443.

²² Cf. *Difusión del ateísmo*, DO-C, Nos. 203-203A. El artículo señala las dificultades que entraña una estadística de los ateos en el mundo. "Aparte de que faltan amplias investigaciones psico-sociológicas sobre el asunto, hay una grave dificultad objetiva debida al hecho de que un comportamiento religioso (de carácter sociológico tradicional) no corresponde siempre a una auténtica actitud de *creyente*, mientras que *puede* haber *creyentes* entre aquellos que no profesan ninguna religión", p. 1 (subrayamos nosotros). Es evidente que una encuesta psico-sociológica no podría resolver satisfactoriamente el tipo de problema planteado por el articulista. No es este, en cambio, el problema que planteamos nosotros aquí.

²³ Así al menos se expresaba el relator oficial de la "Exposición introductiva", Mons. M. Mc.Grath: "La descripción siguiente ni es exhaustiva, ni es objetivamente diversa en cuanto al aspecto fenomenológico de otras descripciones acerca de nuestro mundo, editadas en todas partes, principalmente por organizaciones y asociaciones internacionales", *Sacr. Oecum. Conc. Vat. II. Relaciones circa schema Constitutionis pastoralis...*, 1965, pág. 12.

más numerosas" que abandonan prácticamente la religión, podría tener una fundamentación positiva.

2. *El ateísmo teórico y doctrinal*

La segunda frase del texto conciliar que estamos comentando, apunta directamente al ateísmo e irreligiosidad contemporáneos en cuanto actitudes teorizadas en doctrinas.

Si definimos provisoriamente al ateísmo práctico como la doctrina que niega a Dios, es claro que entonces urge precisar, tanto lo que significa *negar* —modalidad o formalidad de la actitud atea—, como lo que significa *Dios* —contenido de la negación atea—²⁴. Dejamos para más adelante el examen del contenido de la negación atea (cf. comentario a 19,1) y aquí nos limitamos a precisar su formalidad o modalidad.

En este punto tenemos que observar que el texto conciliar describe la actitud atea no solamente con el verbo "negar", sino también con "prescindir" (*negare, aut... abstrahere*). Esto permite dar al fenómeno ateo una amplitud mayor que la que abarcaría solamente el verbo "negar".

Negar a Dios, en efecto, significa juzgar que Dios *no existe* (ateísmo asertorio) o incluso que *no puede* o *no debe* existir (ateísmo postulatorio). Una y otra forma de juicio se verifican solamente en el llamado ateísmo *metafísico*, como el de Feuerbach, Marx, Nietzsche o Sartre. Pero el texto conciliar considera también ateas otras formas de juicio que *evitan* todo juicio metafísico acerca de Dios, en virtud de presupuestos más radicales, al menos en un plano *gnoseológico*, como el ateísmo *epistemológico* y el ateísmo *semántico* que describiremos más adelante (cf. comentario a 19, 2). Si bien no niegan a Dios, por otro lado, *no lo afirman*. Y esto parece bastar para definir una actitud atea²⁵.

Es este ateísmo doctrinal el que —según el texto— constituye un *fenómeno característico del mundo contemporáneo*: "hoy no representa, como en épocas pasadas, algo insólito e individual". Todavía a comienzos del siglo pasado, la acusación de ateísmo era considerada por los mismos filósofos como una afrenta de la que había que deshacerse a toda costa. Testigo de ello es la famosa

²⁴ Cf. Girardi *Pour une définition de l'athéisme*, art. cit., pág. 50. A este artículo remite el Secretariado por los no creyentes (cf. DO-C, 201, pág. 1) cuando define el ateísmo teórico.

²⁵ Bajo este aspecto J. Girardi (art. cit., pág. 55) define al ateísmo como "la actitud de aquel que (habiendo alcanzado, por supuesto, el uso de razón), *no afirma* a Dios con certeza, ni como existente, ni como objeto de un problema susceptible de solución".

“querrela del ateísmo” suscitada en torno a la primera filosofía de Fichte; nada digamos de las precauciones adoptadas por Hegel en este punto. En cambio, a partir del humanismo de Feuerbach y del positivismo cientista, el ateísmo pasa a designar no solamente una actitud respetable y razonable, sino más aún la única forma de salvar ciertos valores supuestamente indiscutidos: “el progreso científico y un cierto nuevo humanismo”²⁶. Este ciclo quedará consumado con la famosa proclama de Nietzsche: “Dios ha muerto”.

3. *El ateísmo militante*

Sin detenerse mayormente en el punto anterior, que será luego analizado en los números 19 y 20, el texto conciliar pasa a señalar la característica más alarmante del ateísmo contemporáneo: su militancia activa en todos los órdenes de la cultura y de la vida.

En muchas regiones —dice el texto evitando dar referencias concretas— este ateísmo no queda confinado al gabinete o a las formulaciones abstractas de los filósofos, sino que invade todos los ámbitos de la cultura, particularmente aquellos que se hallan más al alcance del común de la gente, como la literatura, el arte (piénsese en el teatro y el cine), la divulgación de los resultados de las ciencias y de la historia. Un agregado al texto conciliar, de último momento, destaca incluso la militancia del ateísmo en el mismo ámbito político (*ipsasque leges civiles afficiunt*)²⁷.

El texto conciliar no entra en más detalles, porque otros documentos conciliares se refieren al tema “ex professo”. Por ejemplo, la Declaración *Dignitatis humanae*, que dice en el número 15:

“...no faltan regímenes en los que, si bien su constitución reconoce la libertad del culto religioso, sin embargo las mismas autoridades públicas se empeñan en apartar a los ciudadanos de profesar la religión y en hacer extremadamente difícil e insegura la vida de las comunidades religiosas”.

Esta difusión del ateísmo en todos los ámbitos de la cultura, y esta organización atea de la vida civil es la que, según nuestro texto, lleva a *muchos* hombres a un estado de desconcierto, angustia y desasosiego.

²⁶ El texto conciliar se limita aquí a señalar las dos motivaciones principales que aduce el ateísmo contemporáneo, sin entrar a discutir si son legítimas, como si el progreso científico o el humanismo llevaran necesariamente al ateísmo. Cf. “*Textus denuo recognitus*”, Pars I, págs. 143-144 (ad. Nº 7, mod. 8). El número 55 de la misma Constitución Pastoral se encarga de precisar lo que entiende por “nuevo humanismo”: “...De esa manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo en el que el hombre queda definido principalmente por su *responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia*”.

²⁷ Cf. “*Textus denuo recognitus*”, pars I, pág. 144 (ad. Nº 7, mods. 10 y 12).

II

EL ATEISMO Y EL SENTIDO INTEGRAL
DEL DESTINO HUMANO (19-21)

I — INTRODUCCION

El ateísmo vuelve a ser tematizado, y ahora en forma más amplia y detallada, en la primera parte de la Constitución Pastoral, en los números 19-21 del capítulo I.

Es necesario advertir ante todo que la voz que veníamos escuchando en la *Exposición preliminar*, comenzará ahora a incorporar nuevos tonos y registros. La voz que entonces escuchábamos era ciertamente la de la Iglesia, pero como caja de resonancia de otra voz, la del mundo actual. En la *Exposición preliminar*, la palabra de la Iglesia no pretendió ser sino un eco, una fiel traducción de palabras que provenían del mundo actual. Este último era quien nos hablaba a través de la Iglesia, que se prestaba entonces a servirle de intérprete.

Esta modalidad, en adelante, no va a perderse del todo, especialmente en los números 19 y 20 del texto conciliar. Sin embargo, ahora comenzaremos a percibir en la voz de la Iglesia el eco de otra voz familiar al creyente: la voz del Evangelio en el que resuena la Palabra de Dios. Esta nueva modalidad viene anunciada ya por el número 11, con una metáfora no de orden auditivo sino visual:

“La fe, en efecto, ilumina con una nueva luz y manifiesta el propósito divino acerca de la íntegra vocación del hombre... El Concilio se propone, en primer término, *juzgar bajo esta luz a aquellos valores* que son hoy objeto de mayor estima, y referirlos a su fuente divina. Estos valores, en cuanto proceden de la inteligencia dada al hombre por Dios, son óptimos: pero por la corrupción del corazón humano, son a menudo desviados de su debido orden, de modo que requieren ser purificados”.

Estos valores serán analizados por el Concilio en los tres primeros capítulos (dignidad de la persona humana, el hombre en comunidad, la actividad humana en el mundo actual). El ateísmo será tematizado ahora como atentando contra el primero de estos valores, es decir, contra la dignidad de la persona humana, objeto del capítulo I. Antes de entrar en el comentario de los números 19-21 consagrados al ateísmo, es necesario previamente atender al contexto del capítulo I.

1. *La antropología "teologal" del capítulo I*

El capítulo I constituye el mejor desarrollo de una antropología que nos haya brindado el magisterio de la Iglesia. Pero se trata indiscutiblemente de una antropología "teologal", no sólo y formalmente por el uso de las fuentes reveladas, sino también y principalmente porque aquí el hombre no se entiende ni se define sino por su *relación a Dios*. Esta relación da el toque definitivo a la persona humana. en los diversos momentos y partes que ésta sintetiza. Como en una autopsia, el capítulo I nos va poniendo al descubierto esa realidad compleja que es la persona humana y el enigma que constantemente se presenta en su fondo: Dios, en el misterio de su origen, de su constitución permanente y de su fin o destino.

a. *Dios en el misterio del origen y "pasado" del hombre:*

"Creado a imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su Creador..." (12, 3); "Constituido por Dios en la justicia, el hombre, ya en el propio exordio de la historia, por instigación del demonio, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y anhelando alcanzar su propio fin al margen de Dios... Rehusando con frecuencia reconocer a Dios como a su principio, rompió el hombre la debida subordinación a su fin último..." (13, 1).

b. *Dios en la complejidad de la constitución permanente del hombre:*

"...El hombre, por su condición corporal, recapitula en sí los elementos del mundo material, los cuales por su intermedio alcanzan su cumbre y alzan la voz para la libre alabanza del Creador..." (14, 1).

"Por su interioridad trasciende a la totalidad de las cosas; a ella retorna cuando se vuelve al corazón, donde lo aguarda Dios que escruta los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino" (14, 2).

"La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se halla a solas con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo" (16).

"Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia deliberación, para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plenitud y bienaventurada perfección" (17).

c. *Dios en el enigma del fin del hombre:*

"Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte" (18).

Esta tonalidad "teologal" de la antropología desarrollada en el capítulo I, permitía al relator oficial resumirla con estas expresiones: "...el hombre encuentra *su rasgo diferencial (differentiam suam propriam)* y su ley suprema en su misma relación a Dios, de manera tal que nada daña más al hombre que el ateísmo, y no existe peor crimen contra el hombre, que este ateísmo, cuando con violencia y perfidia se convierte en tirano..."²⁸.

De esta manera trascendemos el rígido marco del naturalismo antropológico, que concibe la diferencia específica del hombre como residiendo en su racionalidad, para apuntar a una versión personalista en la que el hombre entero, en su naturaleza y en su existir, en su ser y su operar, queda definido, en lo que tiene de más íntimo, por su relación a Dios.

2. *El contenido de la negación atea (19:1):
¿el amor de Dios?*

Las primeras frases del número 19 resumen todo lo dicho, dando el toque final al cuadro:

"La característica suprema de la dignidad humana consiste en su vocación a la comunión con Dios. A este diálogo con Dios el hombre es invitado ya desde su origen. Existe pura y simplemente por el *amor de Dios* que lo creó y por el *amor de Dios* que lo conserva. Y no vive plenamente de acuerdo a la verdad, sino reconoce libremente *ese amor* y se confía libremente a su Creador" (19, 1).

Remarcando, una vez más, el carácter teologal de la antropología, estas frases subrayan ahora un tema que había quedado en la sombra: la relación a Dios es una *relación de amor*. En una etapa anterior de su redacción, el texto decía expresamente: "Esta relación de amor constituye su persona misma; de modo que si no la reconoce, cae en la peor de las desgracias"²⁹.

²⁸ *Relationes circa schema Constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, 1965, pág. 7.

²⁹ Cf. "*Textus receptus*", pág. 16 (Nº 17, lin. 26-27): "Haec amoris ratio eum subsistentem facit; quod si non agnoscit, in extremam incidit calamitatem".

La persona humana tiene su origen y subsiste desde un *misterio de amor*. Y notémoslo bien, no de cualquier amor, no de un amor vago, ni de un amor hecho a la medida propuesta por los antropoteístas modernos³⁰, sino del amor *de Dios*. De ese amor del que nos habla San Juan: "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor... En esto está el amor, no es que *nosotros* hubiésemos amado a Dios, sino en que *El nos amó y envió a su Hijo*... En cuanto a nosotros, amemos a Dios, *porque El nos amó primero*..." (1 Juan 4: 8-10). De ese amor del que nos habla Santo Tomás: "amor que se halla en la raíz de todo querer divino (Summa Th., I, q. 20, a. 1 c.), amor que causa toda bondad y todo diverso grado de bondad en la creatura (ib., a. 2 c.; 3 c.), amor de amistad con el que Dios distingue a creaturas racionales, llevándolas a participar de su misma Felicidad (ib., a. 2 ad 3), amor que funda el orden de la justicia y de la "plenitud de la justicia" que es su Misericordia (ib., q. 21, a. 3 c.; ad 3).

El hombre que no ha llegado a reconocer este misterio del amor de Dios que se halla en la raíz de su mismo ser, aunque tal vez pueda vivir rectamente conforme a los dictados de su conciencia, ese hombre no vive en la plenitud de la *verdad*³¹.

Pero ese hombre existe. Es el ateo.

"Esta íntima y vital unión con Dios, muchos de nuestros contemporáneos, o bien no la perciben en modo alguno, o bien la rechazan explícitamente; *de manera tal* que el ateísmo ha de ser considerado como uno de los asuntos más graves de nuestro tiempo y debe ser sometido a un examen más diligente" (19, 1).

Si la frase que acabamos de citar está bien construida, tenemos que concluir que el Concilio parece centrar en el contenido mismo de la negación atea, aquella relación del hombre al amor de Dios que describió en las frases anteriores. Serían ateos aquellos que no perciben o rechazan expresamente el amor de Dios. Esto nos llevaría a revisar nuestras definiciones del ateísmo.

La delimitación del fenómeno ateo por parte de la formalidad que reviste dicha postura, es relativamente simple, como vimos anteriormente (cf. comentario a 7, 3). Ha de considerarse atea no solamente la postura que niega a Dios, sino también aquella que

³⁰ Cf. L. B. Gillon *Du théisme a l'anthropothéisme. A propos de: Post Bultmann locutum*, en *Aquinas*, X (1967), págs. 16-17.

³¹ Tal es el sentido que hay que dar a este texto, si tenemos en cuenta el criterio aquí seguido por la Comisión redactora. La enmienda cuatro observaba que "los ateos pueden vivir *rectamente* sin vivir *plenamente*, al faltarles Dios". La Comisión redactora, teniendo en cuenta esta observación, propuso la fórmula actual: "no vive plenamente *en cuanto a la verdad*". Cf. "*Textus denuo recognitus*", Pars I, pág. 17i.

no lo afirma. Así lo entiende también aquí el texto conciliar: "no perciben en modo alguno o rechazan explícitamente".

En cambio, la delimitación del contenido de la negación o "no-afirmación" atea se ha vuelto extremadamente complicada, a juzgar por los supuestos que se manejan actualmente.

El sabido que la Sagrada Escritura llama ateos a los paganos politeístas, por no dar culto al Dios viviente y verdadero (cf. Ef. 2: 12). A la inversa, los cristianos eran llamados ateos por los paganos, porque no daban culto a los "verdaderos dioses", es decir, a los dioses del Imperio romano³².

Preocupado por dar al término ateísmo un alcance universal, inequívoco e indiscutible, J. Girardi nos propone evitar, en la definición (nominal) del ateísmo, toda referencia al "verdadero" Dios, toda valoración implícita en el empleo del término. De lo contrario —añade— toda la historia de la filosofía moderna y contemporánea sería casi íntegramente atea. Se trataría entonces de formular una definición de Dios que no incluya sino los elementos presentes en todas las definiciones de Dios dadas por las diferentes tendencias filosóficas y religiosas³³.

Buscando, por un proceso aparentemente inductivo, el mínimo común denominador de la noción de Dios, Girardi llega de hecho a delimitar el contenido del ateísmo por oposición al contenido del panteísmo, el cual sería el grado mínimo dentro de las posibles acepciones del término "Dios". El panteísta evita proclamarse "ateo" y se considera, a su manera, un afirmador de "Dios".

¿A qué resultado se llega por esta vía? En primer lugar, a una definición más exacta del panteísmo, al menos en su forma filosófica. Para que se hable de panteísmo, es menester que el mundo no sea lo único que existe³⁴. Es esencial al panteísmo admitir una realidad que, aún estando unida "supositalmente" al mundo, le sea en cierto sentido *trascendente*, tanto noética como ontológicamente³⁵. En otros términos, Dios y el mundo tienen distintas "naturalezas" si bien no tienen un "ser" distinto. De esta manera el panteísmo piensa superar al ateísmo, al admitir una cierta trascendencia. ¿Cuál? la relativa al mundo, esto es, al mundo *sensible*, al conjunto de cosas que son o pueden ser objeto de percep-

32 "De ahí que se nos de también el nombre de ateos. Si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo... A El y al Hijo... y al Espíritu profético le damos culto y adoramos...", Justino, I *Apolog.* VI, 1-2.

33 Girardi, *Pour une définition de l'athéisme*, art. cit., págs. 57-58.

34 Girardi, *ib.*, págs. 60-61. En este punto, Girardi parece abandonar los límites rigurosos del método inductivo antes propuesto, para acudir a criterios "a priori": "Aún cuando fuese posible encontrar en la historia de la filosofía una aceptación tan empobrecida de la palabra 'Dios', nos parecería *inoportuno* mantenerla, o al menos definir con respecto a ella el panteísmo y el ateísmo", *ib.* La encuesta inductiva, por más útil e indispensable que se la considere, no parece llevarnos por sí sola a una definición (nominal) *unitaria* que no puede ser sino *analógica*. ¿Cómo evitar un cierto apriorismo al elegir el analogado principal de esta definición analógica?

35 Girardi, *ib.*, pág. 63. No llegamos a percibir el sentido exacto del término "ontológico" empleado por Girardi en este artículo (cf., *vg.*, pág. 66 "ambigüedad ontológica").

ción. Y dentro del mundo hay que incluir no solamente la Naturaleza sino también el Hombre³⁶.

Esto supuesto, la línea demarcatoria entre el ateísmo y las restantes posturas opuestas (teísmo, deísmo, panteísmo) se halla situada entre un doble género de actitudes: por un lado, la de los que consideran que la Naturaleza, y en ella el Hombre, es el ser supremo y autónomo; por otro lado, la de los que sostienen la necesidad de superar ontológicamente al Mundo y al Hombre, para encontrar, más allá de éstos, a su Fundamento Absoluto. "El problema de Dios y del ateísmo es por un lado el problema de la trascendencia y de la realidad "metafísica", y, por otro lado, el de la autonomía ontológica y axiológica del mundo y del hombre, o igualmente, el de su primado ontológico y axiológico"³⁷. En síntesis, Girardi llega a definir al ateísmo teórico como "la actitud de aquel que no afirma a un "trascendente" que obra sobre el "mundo", ni como existente, ni como objeto de un problema susceptible de solución"³⁸.

No cabe duda de que por esta vía Girardi no sólo da una definición nominal del ateísmo sino que nos indica una de las raíces más hondas que explican la naturaleza del ateísmo contemporáneo, la de índole "sistemático" que luego examinaremos al comentar el número 20 de la Constitución Pastoral. El problema de la "trascendencia" es indudablemente el problema fundamental de la filosofía en esta época de su historia³⁹.

Sin cuestionar la legitimidad de una definición "filosófica" del ateísmo, como la que nos propone J. Girardi, nos interesa aquí más bien preguntarnos si el texto conciliar se mueve en los límites de esa definición. A nosotros nos parece que no.

Ante todo, porque la preocupación del texto conciliar no parece ser, como en el caso de la definición propuesta por J. Girardi, la de evitar incluir al panteísmo filosófico dentro de la acepción de ateísmo. Usando la terminología propuesta por el Secretariado para los no-creyentes, diríamos que el texto conciliar usa el término ateísmo en un sentido *lato* o *amplio*, sin preocuparse por contradistinguirlo del panteísmo y definirlo como no-afirmación de un "Trascendente"⁴⁰.

Además, si hubiese que privilegiar un atributo nuclear en la noción de Dios sobre el que recaería la negación atea, al menos radicalmente, éste no sería tanto el de la "trascendencia" cuanto el atributo del "amor de Dios". A eso parece llevarnos la lectura del texto conciliar, si es exacta la interpretación que dimos al co-

³⁶ Girardi, *ib.*, págs. 61, 65.

³⁷ Girardi, *ib.*, págs. 66, 67.

³⁸ Girardi, *ib.*, pág. 67.

³⁹ Cf. J. Y. Jolif, *Remarques sur la signification philosophique de l'athéisme, en L'Existence de Dieu*, Tournai, 1961, pág. 15. La "trascendencia" a la que aquí se refiere Jolif es distinta del "Trascendente" al que se refiere Girardi; es de índole más "noética" que "metafísica".

⁴⁰ Cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201, pág. 1.

mienzo de estas consideraciones. Dicho en otros términos, para superar el ateísmo *no basta* afirmar la trascendencia de Dios, sino que es necesario *además* reconocer el amor *de Dios*, por el que el hombre es creado y conservado.

Se dirá tal vez que así el ateísmo queda definido en función de la noción del "verdadero" Dios y desde una cierta valoración implícita. No hay ningún inconveniente en admitirlo, puesto que ése es efectivamente el contexto en el que se mueve aquí el texto conciliar. Y deberíamos agregar que si el ateísmo debe entenderse desde Dios, no cabe otra salida. Si se insiste arguyendo que de esta manera nos refugiamos en criterios teológicos, *sin significado* para la razón filosófica, debemos contestar que, si bien efectivamente se parte aquí del *conocimiento* de Dios proporcionado por la revelación cristiana, este conocimiento, bajo muchas de sus facetas, puede ser *juzgado* aceptable por la sana razón, aunque sus dimensiones no sean apreciadas integralmente sino por quien ha penetrado en las honduras y enigmas del amor, como aquellas que cantó el genio de Lope de Vega, más o menos en estos términos:

"...No hallar fuera del bien centro y reposo;
mostrarse alegre, triste, humilde, altivo,
enojado, valiente, fugitivo,
satisfecho, ofendido, receloso...
Creer que un cielo en un infierno cabe,
dar la vida y el alma a un desengaño,
esto es el amor; quien lo probó, lo sabe"⁴¹.

II — EL TEXTO: DIVISION Y COMENTARIO

En los tres números (19-21) que componen el texto, el pensamiento avanza a través de dos tiempos fundamentales: primero, se examinan las diversas formas y raíces del ateísmo (19-20) y recién después se pasa a la refutación y remedios del ateísmo

⁴¹ Podríamos preguntarnos en qué medida esta infravaloración del amor de Dios no se halla en la raíz de muchas de las formas de ateísmo contemporáneo. Feuerbach, que había llegado a concebir la esencia humana como relación amorosa e interpersonal, se vió obligado a abandonar esta concepción ante la lógica inyectiva de Max Stirner que veía en ello un elemento sospechosamente teísta y tachaba por ello a Feuerbach de "ateo piadoso". Cf. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, París, 1957, págs. 124s. Algo parecido acaece con Hegel, cf. H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945, págs. 65, 252s.

(21)⁴². Al proceder conforme a este orden el Concilio juzga necesario comprender el fenómeno en toda su complejidad antes de emitir un juicio crítico. Por eso, en los números 19 y 20 volveremos a encontrar algo del tono fenomenológico que caracterizaba al número 7 de la *Exposición preliminar*. En cambio, el tono doctrinal que caracteriza a todo el capítulo I, sin dejar de insinuarse en estos mismos números, se manifestará especialmente en el número 21.

Supuesta esta primera división general bipartita, queda por ver cuál es la subdivisión de cada una de estas partes.

La subdivisión de la segunda parte (21) se hace claramente conforme a un orden *medicinal*: detección de la enfermedad (21, 1), diagnóstico de sus causas (21, 2), remedios de orden doctrinal (21, 3-4), y de orden vital (21, 5-6) (21, 5-6). Un epílogo (21, 7) cierra la consideración conciliar sobre el ateísmo.

La subdivisión de la primera parte (19-20) es, en cambio, más difícil de efectuar. Ayudándonos con las declaraciones de la Comisión redactora, podemos estructurarla conforme a este orden: primeramente se examinan las formas y raíces *más generales* del ateísmo (19, 2), luego se examinan las raíces de índole *moral* (19, 3), para consagrar finalmente un número especial (20) a la forma *sistemática* del ateísmo contemporáneo⁴³. De esta manera, el pensamiento avanza desde consideraciones más generales hacia aspectos más particulares que se examinan en detalle, debido a la importancia que revistieron a los ojos de los Padres Conciliares.

⁴² Cf. "*Textus recognitus*", pars I, pág. 30 (ad. Nº 19/A). El texto lo hemos ya citado en la nota 7.

⁴³ "El segundo alínea trata acerca de las formas y raíces del ateísmo *en general*..." "*Textus recognitus*", ib. (ad. Nº 19/D). "El tercer alínea... trata acerca de la *culpabilidad* tanto de los ateos como de los creyentes" ib. (ad. Nº 19/F). "Muchos Padres pidieron que se tratase en forma *especial* acerca del ateísmo *humanístico y sistemático* contemporáneo. Por eso se lo trata en un número propio..." ib. (ad. Nº 20/A).

Primer momento:

**EL EXAMEN DE LAS FORMAS Y RAICES
DEL ATEISMO (19, 2)**

1. LAS FORMAS Y RAICES MAS GENERALES
DEL ATEISMO (19:2)

Los vocablos, *formas y raíces*, empleados por la Comisión redactora y por los sucesivos esquemas conciliares en el título de los números, ¿significan lo mismo o expresan cada uno de ellos un contenido distinto? ¿Cuál sería ese contenido, dentro del texto? En este punto desconocemos la mente de la Comisión redactora y aventuramos una interpretación que nos parece probable.

Por *formas* de ateísmo entendemos las diversas *actitudes* o posturas ateas. Por *raíces* entendemos sus diversas *causas* o motivaciones.

Más arriesgado es aventurarse a decidir lo que en el segundo "alínea" del número 19 corresponde a estos diversos términos. Dividiéndolo en las respectivas *frases* que lo componen, nos permitiremos una cierta trasposición en cuanto a la ubicación de estas últimas⁴⁴, que nos facilitará un comentario más ordenado e inteligible, al menos para nosotros. El lector juzgará por los resultados.

A. LAS FORMAS O ACTITUDES

"La palabra ateísmo designa fenómenos muy diversos entre sí. Porque, mientras *unos* niegan expresamente a Dios, *otros* piensan que el hombre no puede afirmar nada de El; *otros* en cambio examinan el problema de Dios con tal método que este problema parece carecer de sentido... *Otros* ni siquiera se plantean el problema de Dios, puesto que no parecen experimentar una inquietud religiosa ni perciben el motivo de preocuparse por la religión" (21, 2).

El principio de diversificación no viene dado aquí por el contenido o por la motivación, sino simplemente por la diversa *formalidad* que revista la *actitud* atea. Bajo este ángulo distinguimos

⁴⁴ En adelante llamaremos "frase" a los períodos separados por punto seguido (conforme a la puntuación del texto latino). Dentro de este párrafo o "alínea" 2, estudiaremos las formas de ateísmo en las frases 2 y 6, y las raíces de ateísmo en las restantes frases.

con J. Girardi ⁴⁵, cuatro formas de ateísmo que creemos corresponden a las mencionadas en el texto recién citado.

a. *"Unos niegan expresamente a Dios..."*

Aquí hay que entender el ateísmo *metafísico*, tanto bajo la forma *asertoria* del que juzga que Dios no existe, como bajo la forma *postulatoria* del que juzga que Dios no puede o no debe existir (v. g. Sartre) ⁴⁶. En ambos casos existe no solamente un problema de Dios, sino también una solución al mismo —negativa— puesto que se piensa hallarse en posesión de datos positivos o de principios metafísicos en virtud de los cuales se puede concluir que Dios no existe o no puede existir. Pudiendo admitir motivaciones diversas (cientistas, humanistas, etc.) como veremos después, la *actitud*, con todo, es formalmente la misma: se *sabe* que Dios no existe o no puede existir. Bajo este aspecto este ateísmo se distingue de las tres restantes actitudes ateas que veremos a continuación y cuya nota común es cierta forma de agnosticismo o ignorancia respecto de Dios.

b. *"Otros piensan que el hombre no puede afirmar nada acerca de El"*

Aquí hay que entender el ateísmo o agnosticismo *epistemológico* de los que admiten un problema y una cierta idea de Dios, pero que consideran este problema *insoluble*, al menos en el plano de la afirmación especulativa, puesto que se considera que el hombre no tiene datos o principios críticamente valederos en virtud de los cuales *pueda* concluir que Dios existe o no existe ⁴⁷. También aquí, dentro de una actitud formalmente idéntica, caben motivaciones diversas (empiristas, idealistas).

c. *"Otros examinan el problema de Dios con tal método que este problema parece carecer de sentido"*

Aquí debemos entender principalmente el ateísmo o agnosticismo *semántico*, el cual, a diferencia del anterior, recae no ya sobre la solución sino sobre el mismo problema y la idea de Dios,

⁴⁵ *Pour une définition de l'athéisme*, art. cit., pág. 56. Nosotros no oponemos aquí "actitud" a "proclamación" atea, como hace en cambio J. Gómez Caffarena, *Para el diálogo del creyente con el ateísmo contemporáneo*, en *Razón y Fe*, 173, (1966), pág. 246.

⁴⁶ Cf. G. Morra, *Génesis y disolución del ateísmo postulatorio*, en *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona, 1967, págs. 217-224.

⁴⁷ Cf. Girardi, art. cit., pág. 51.

declarándolos carentes de sentido al menos desde el punto de vista del análisis lógico, pudiendo subsistir el problema en un plano irracional, emocional o psicológico. Esta forma de ateísmo agnóstico se encuentra en boga entre los neopositivistas lógicos⁴⁸. Nuevamente hay que distinguir aquí la formalidad de la postura y su motivación. Guardando una originalidad en cuanto a la postura, el agnosticismo semántico de hecho coincide con el agnosticismo epistemológico en cuanto a su motivación de carácter empirista y "cientista", cuando pretende reducir el sentido de una proposición a su verificabilidad empírica⁴⁹.

d. *"Otros ni siquiera se plantean el problema de Dios puesto que no parecen experimentar una inquietud religiosa..."*

Aquí nos enfrentamos con el ateísmo *psicológico* de aquellos para quienes no hay problema de Dios ni siquiera en el plano psicológico o vivencial⁵⁰. Y no lo hay porque faltan las mismas bases psicológicas desde las que podría plantearse ese problema: la experiencia y la motivación religiosas⁵¹. Esta forma de ateísmo es la que los teólogos moralistas denominaban ateísmo "negativo". Acerca de ella el texto conciliar afirma que existe de hecho en hombres contemporáneos, si bien no dice que ella dure en éstos toda la vida. El texto no dice que en tales hombres no exista en modo alguno el "instinto religioso", sino solamente que éste no parece ser experimentado por ellos⁵². Por otro lado, *el hecho* al que alude el texto conciliar no viene inspirado por la *teoría* o *utopía* marxista según la cual el hombre del socialismo futuro no será más un negador de Dios, sino simplemente alguien para

⁴⁸ Cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C 201, pág. 2. Para Girardi (art. cit., pág. 51), la doctrina del neopositivismo lógico "debe ser distinguida de la de Wittgenstein, para quien... si creemos a ciertos intérpretes, existe una zona de conocimiento metafísico inefable, la del "místico", que se manifiesta sin poder ser con todo expresada en el lenguaje. Esta última posición... no puede ser considerada atea...".

⁴⁹ Para toda esta cuestión ver a J. M. Bochenski en *The Logic of Religion*, New York, 1965, especialmente los números 9s. y 31s. Allí el autor revela los equívocos en que incurren los actuales semánticos al llamar "emocional" a todo significado no-proposicional, y al reducir toda significación a la verificabilidad.

⁵⁰ Cf. Girardi, art. cit., págs. 51-52, y DO-C, 201, págs. 1 y 7.

⁵¹ Para el tema de la experiencia y la motivación religiosa ver A. Vergote, *Psychologie Religieuse*, Bruxelles, 1966, capítulos I y II.

⁵² Un defensor del "instinto religioso" podría explicar la cosa diciendo que en tales sujetos el instinto religioso no aflora a la conciencia, reprimido por una serie de factores que no pertenecen necesariamente al orden de la responsabilidad moral. En consecuencia, no se puede usar el texto conciliar para cuestionar la existencia de un instinto religioso que pertenecería necesariamente a la misma constitución de la psique humana. Para ello habrá que esgrimir otros argumentos. Cf. A. Vergote, o.c., págs. 71, 88s., 171s., 273s.

quien el problema de Dios no se planteará más, puesto que para entonces habrán desaparecido las alienaciones socioeconómicas que posibilitan esa superestructura llamada ideología religiosa⁵³.

Hasta aquí hemos podido distinguir cuatro formas o actitudes ateas bastante diferenciadas y ordenadas de mayor a menor. Si la última de ellas refleja una triste situación; si las dos intermedias, radicales desde el punto de vista gnoseológico, difícilmente pueden ser vividas en forma pura; la primera de ellas —el ateísmo metafísico— representa la forma más seria e inquietante del ateísmo, sobre todo cuando suele ir acompañada de una postura militante y agresiva, como sucede en nuestros días.

B. LAS RAICES O MOTIVOS MAS GENERALES DEL ATEISMO

“Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo desde este solo método científico, o bien por el contrario no admiten ninguna verdad absoluta. Hay quienes exaltan de tal manera al hombre, que la fe en Dios se vuelve casi inconsistente; estado ellos más inclinados, al parecer, a la afirmación del hombre que a la negación de Dios. Otros se forjan a Dios de tal manera que esa ficción que ellos rechazan, en modo alguno es el Dios del Evangelio... El ateísmo además frecuentemente brota, ya sea de una violenta protesta contra el mal en el mundo, ya sea el carácter de absoluto indebidamente atribuido a ciertos bienes humanos que sustituyen a Dios. La misma civilización contemporánea, no de por sí, sino por estar demasiado enmarañada en las cosas terrestres, puede a menudo hacer más difícil el acceso a Dios...” (19, 2).

El texto citado parece un capítulo de psicología acerca de las motivaciones del ateísmo. No obstante el texto no se reduce a una mera psicología. Igualmente, aunque guarde el tono fenomenológico que advertíamos en la *Exposición preliminar*, el texto tampoco se reduce a mera fenomenología, sino que avanza trazos de carácter crítico sobre el fenómeno que examina.

El texto enumera, entre las raíces o motivaciones más generales del ateísmo a las siguientes, que podríamos titular así: a) el cientismo positivista; b) el humanismo dialéctico; c) las caricaturas de Dios; d) el problema del mal; e) los sustitutos de Dios; f) la civilización del bienestar.

⁵³ Ver los textos de Marx y su comentario en G.M.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, París, 1959, págs. 356, 358.

a. *El cientismo positivista*⁵⁴

"Muchos, rebasando *indebidamente los límites* de las ciencias positivas, o bien pretenden explicarlo todo desde este sólo método científico, o bien por el contrario no admiten ninguna verdad absoluta".

Los términos fueron elegidos cuidadosamente en la última redacción del texto, disipando los posibles equívocos que podía sugerir la redacción anterior⁵⁵. La frase se refiere únicamente a las ciencias *positivas* y a sus métodos (*ratione*), quedando en pie que éstas no son las únicas ciencias ni sus métodos los únicos científicos. Debido a sus límites *metódicos* estas ciencias, en cuanto tales, no encuentran, no plantean, y mucho menos resuelven el problema de Dios⁵⁶. Justamente, un desconocimiento de los *límites* de estas ciencias y, consiguientemente un *uso indebido* de sus métodos, puede llevar y de hecho lleva al ateísmo. Esta "extralimitación" y este "uso indebido" al que se refiere el texto conciliar, no han de concebirse como quebrantamiento de reglas morales, sino como *error* relativo a reglas de la crítica y epistemología de las ciencias positivas. Lamentablemente estas reglas no son precisamente el patrimonio cultural del común de la gente y a veces ni siquiera de los hombres consagrados a estas ciencias. De ahí que este tipo de error sea una de las motivaciones más frecuentes de los diversos tipos de ateísmo, no solamente el de tipo metafísico, sino también y principalmente el de tipo epistemológico y semántico, que hemos descrito anteriormente. Por eso el texto conciliar pone en el primer lugar a esta motivación o raíz del ateísmo.

⁵⁴ "Cientismo y cientista. Neologismos empleados... para designar, ya sea 1º que la ciencia... hace conocer las cosas como son, resuelve todos los problemas reales y basta para satisfacer todas las necesidades legítimas de la inteligencia humana; ya sea 2º... la idea que el espíritu y los métodos científicos deben ser extendidos a todos los dominios de la vida intelectual y moral sin excepción...", A. Lalante, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1947, pág. 940 (traducimos nosotros).

⁵⁵ Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars. I, pág. 172 (ad. Nº 19, ad mod. 9). La enmienda (aceptada) pedía no univocar el concepto de ciencia, restringiéndolo al de las ciencias positivas, como podía dejarlo entender el esquema anterior.

⁵⁶ "Hay que contar, entre los más relevantes progresos del pensamiento sobre la investigación de Dios, la separación neta entre los problemas cosmológicos y los teológicos; el pensamiento contemporáneo prefiere prescindir de Dios antes que verlo reducido (como hizo el deísmo) a simple maquinista o arquitecto de la 'fabrica mundi'... Si la ciencia, como tal, es 'indiferente' al problema de Dios, el científico en cuanto hombre no puede quedar indiferente... Junto al 'límite' del objeto de su ciencia, él puede (y debe) preguntarse... ¿Qué significa todo esto...?", C. Fabro, *Dios. Introducción al problema teológico* (trad. E. Ramírez), Madrid, 1964, págs. 127s. Consultar además: A. Astier, *Dad al César lo que es del César o el materialismo científico*, condensado en *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona, 1967, págs. 245-254.

Este error relativo a los límites de las ciencias positivas, puede a su vez expresarse en dos tesis, aparentemente opuestas, que sin embargo desembocan en el ateísmo.

La primera de ellas, con una fe en las ciencias que, en ciertos casos, como en el positivismo comtiano, llega a adquirir rasgos de una pseudo-religión, piensa que las ciencias positivas, gracias a sus progresos siempre crecientes, podrán explicarlo todo, llenando el espacio que en otros tiempos solían reservarse celosamente la metafísica y la religión. Curiosamente, esta pseudo-religión de la Ciencia, que considera a la metafísica y a la religión como expresiones de etapas infradesarrolladas de la humanidad, llega al extremo de decidir la verdad o falsedad de la existencia de Dios por el recurso de un viaje al espacio⁵⁷. Error grosero, forjado a base de caricaturas exentas de toda depuración metafísica o moral, muy en boga entre ciertas masas populares, y que lastimosamente explota todavía en nuestros días cierto tipo de propaganda pseudo-científica.

La segunda dirección es más sutil. Un texto de la misma Constitución Pastoral nos permite individualizarla mejor y descubrir sus raíces:

"El progreso moderno de las ciencias y de las artes técnicas, las cuales, debido a su método, no pueden penetrar hasta las íntimas causas, pueden fomentar cierto fenomenismo y agnosticismo, cuando el método de investigación que utilizan estas disciplinas es considerado inmerecidamente como suprema regla para hallar toda verdad..." (7, 5).

Y otro pasaje de la misma Constitución nos indica el auténtico remedio:

"La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque debido al pecado, se halle parcialmente debilitada y oscurecida. La naturaleza intelectual de la persona humana se completa y debe completarse por la sabiduría que atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible. Nuestra época, más que ninguna otra tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría. Debe advertirse, a este respecto,, que muchas

⁵⁷ Cuando se lanzaron los primeros "sputnik", radio Moscú decía: "Gagarín y Titov aportaron su testimonio de cosmonautas: Nosotros hemos paseado por el cielo y no hemos visto ni a Dios ni a los ángeles". Si bien estas declaraciones hay que tomarlas con su dosis de humor, no hay que minimizar el hecho de que una buena parte de la propaganda atea marxista esgrime argumentos pseudocientíficos de un calibre parecido al ejemplo citado.

naciones, económicamente pobres, pero ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación" (15, 1-3).

b. *El humanismo dialéctico*

"Hay quienes exaltan de tal manera al hombre, que la fe en Dios se torna como inconsistente, estando ellos más inclinados, al parecer, a la *afirmación* del hombre que a la *negación* de Dios".

El texto parece describir aquí más una actitud vacilante que un ateísmo propiamente dicho, el cual supone una actitud estabilizada⁵⁸. En todo caso, el interés del texto reside en describir no tanto una actitud atea cuanto una motivación o raíz de ateísmo.

Calificamos de "humanismo dialéctico" aquella versión de la relación hombre-Dios, según la cual afirmar al hombre supone negar a Dios y viceversa. Esta concepción, formulada sistemáticamente, será estudiada ampliamente en el número 20 de *Gaudium et Spes*.

Es oportuno tal vez señalar que esta concepción dialéctica hunde sus raíces en el lenguaje creado por la mística y la moral, cuando trata de formular la relación del hombre *pecador* con Dios. En este registro, cabe hablar formalmente en términos dialécticos (por ejemplo, "el hombre ante Dios es polvo y nada"), puesto que la realidad del pecado no es formalmente otra que la de una relación de oposición, es decir, una privación.

Válida en el registro moral, esta concepción dialéctica es deficiente y equívoca en el plano simplemente metafísico, cuando queremos pensar en relación con Dios al hombre *en cuanto tal*, en cuanto hombre. En este caso, la dialéctica de la negación debe ser superada e integrada en una metafísica de la participación. Aquí la negación vale solamente en el seno de una afirmación, de una semejanza que el hombre guarda con Dios por haberla recibido de Dios. Aquí al hombre se le comunica algo *de* Dios y se le comunica Dios mismo, porque el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Ahora bien, una de las equivocaciones más tremendas que han motivado en buena parte la concepción atea de los tiempos modernos, ha sido ocasionada por esta trasposición del vocabulario dialéctico, valedero en el plano moral, al plano simplemente metafísico, echando por la borda a la metafísica de la participación y a la antropología "teológica"⁵⁹. Un ejemplo crucial lo proporciona la

⁵⁸ Cf. Girardi, art. cit., pág. 52.

⁵⁹ La pretendida oposición entre "teocentrismo" y "antropocentrismo" que se esgrime entre ciertos teólogos actuales, ¿no encierra un equívoco parecido? Si decimos

filosofía de Hegel. Este autor tuvo olfato teológico para poder calificar de "abstracta" y falsa a la filosofía fichteana que reducía la relación del hombre con Dios a la mera oposición dialéctica "finito-infinito". Hegel supo intuir la gran verdad encerrada en la trascendencia del espíritu. Pero en lugar de concebirla correctamente gracias a una metafísica de la participación, pretendió "superar-conservar" (*aufheben*) la filosofía fichteana, desde la misma dialéctica de la negatividad esencialmente implicada en ésta⁶⁰. El panteísmo hegeliano resultó un falso equilibrio que no podía ser mantenido por mucho tiempo. La izquierda hegeliana (Feuerbach, Marx, etc.) echó por la borda a la falsa síntesis hegeliana y, volviendo a la simple antítesis dialéctica entre el hombre y Dios, prefirió afirmar al hombre, negando a Dios, que afirmar a Dios, negando al hombre.

c. *Las caricaturas de Dios*

"Otros se forjan a Dios de manera tal que esa ficción que ellos rechazan, en modo alguno es el Dios del Evangelio".

Baste con volver a recordar la anécdota de los astronautas rusos que declararon no haber encontrado a Dios ni a los ángeles en el espacio. Según el texto conciliar, es el ateo mismo quien forja la caricatura de Dios que él combate. Pero el texto no dice quién le ha proporcionado los materiales. Más explícito es Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam suam*:

que el hombre, al menos bajo cierto aspecto, es imagen y semejanza de Dios, entonces tenemos que afirmar las dos cosas: que el hombre se entiende desde Dios (teocentrismo) y que Dios se entiende desde el hombre (antropocentrismo). Dios se entiende desde el hombre, porque hay en el hombre una dimensión "trascendental" que "supera al hombre": la capacidad de conocer y amar a Dios mismo por sí mismo que solemos llamar el "espíritu". Negada su modalidad creatural y elevada a la eminencia del Ser y Bondad divinas, existe en Dios esa perfección trascendental. Inversamente, el hombre se entiende desde Dios, es decir, desde esa perfección que existe en la eminencia de la Bondad divina y que, comunicada al hombre ya desde su misma creación llegará a alcanzar según una modalidad que trasciende su propia naturaleza en la visión beatífica. Desde esta perspectiva, "teocentrismo" y "antropocentrismo" nunca pueden llegar a constituir visiones sistemáticas excluyentes, a no ser que nos reduzcamos a una concepción meramente dialéctica del hombre y de Dios. Podremos ciertamente *acentuar*, con fines prácticos, uno u otro de los términos de la relación. Pero suprimir uno de los términos o bien el fundamento mismo de la relación, que es la analogía y trascendencia del espíritu, equivale a caer inevitablemente en uno de los brazos de la dialéctica: o la teología dialéctica del primer K. Barth, o el ateísmo humanista de la filosofía post-hegeliana.

⁶⁰ La irónica refutación que Hegel hace de la dialéctica fichteana de la finitud, queda sin efecto cuando Hegel pasa luego a exponer su panteísmo dinámico-dialéctico, desfigurando la auténtica noción participacionista de creación. Ver W. G. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion* (trad. J. Gibelin), París, 1954, tomo I, págs. 125-130.

"Los motivos de la negación del ateo nacen a veces de la exigencia de una presentación más *alta* y más *pura* del mundo divino, superior a la que tal vez ha prevalecido en ciertas *formas imperfectas de lenguaje y de culto*, formas que deberíamos esforzarnos por hacer lo más puras y transparentes posible, para que mejor expresen lo sagrado de que son signo"⁶¹.

Notémoslo bien, se trata de formas imperfectas e inadecuadas, no necesariamente falsas. Tampoco se trata de cuestionar la fe de mucha gente sencilla que, gracias a una intensa caridad alcanza un sentido vivo y puro de las cosas de Dios. Pero sí queda planteado el problema de una mayor depuración en nuestro lenguaje y culto religiosos. El problema es vasto y tiene múltiples ramificaciones, incluso de orden pastoral: reforma litúrgica, "demitización", etc. El asunto es delicado ya que implica tener aclarado el sentido y el fin de dicha reforma y "demitización". En definitiva, sólo un auténtico sentido de la fe podrá precavernos de los riesgos de un desmedido racionalismo, permitiéndonos discernir el hilo delgado que separa a la auténtica metáfora y simbolismo de las caricaturas deformantes⁶².

Debemos reconocer sin embargo que los mismos creyentes frecuentemente han roto este delicado equilibrio y, sin llegar tal vez a las caricaturas groseras de Dios forjadas por cierto ateísmo, han ciertamente proporcionado los materiales de esa imagen. "Las concepciones de Dios... que el ateísmo moderno critica, pueden pecar por exceso o por defecto. según se conciba a un Dios *demandado humano*... destruyendo así la trascendencia de Dios, junto con su inefabilidad (*Deus absconditus*) y llevando la religión a un estado que tiene mucho de común con la superstición y la magia; o se concibe a un Dios *inhumano* que, con su voluntad y capricho, aplasta al hombre, a quien considera como un despreciable

⁶¹ Cf. A. A. S., 56, (1964), pág. 652.

⁶² También la sana razón y el sentido común tienen aquí algo que decirnos: "La concepción de un Dios *re et essentia a mundo distinctus*, como dice el Vaticano I, está ligada, por una conexión necesaria e inevitable, a la imagen arcaica de un mundo en 'tres pisos', Dios en lo alto de los cielos, rodeado por sus ángeles, el hombre en el medio, sobre la tierra, y los demonios en el mundo inferior?... El teísmo, en un momento de su historia, ha encontrado la idea de la ubicuidad divina... Con el progreso de la metafísica, la *diferencia* ontológica que separa a Dios de la creatura, se desprende cada vez más de la *distancia* espacial... En definitiva, la diferencia ontológica infinita que distingue a Dios de la creatura, ¿se halla falsificada enteramente cuando la reducimos a términos de distancia espacial; y cuando afirmamos 'la elevación de miras' de una persona, o la 'bajeza' de su carácter, se trata allí de imágenes espaciales y de nada más que eso?", L. B. Gillon, art. cit. (en nota 30), pág. 15. Es de elogiar sin embargo especialmente el esfuerzo de la revista *Archivo di filosofia* que, en repetidas ocasiones, ha intentado reunir a destacados pensadores actuales para estimularlos a reflexionar sobre este problema de la "demitización".

esclavo"⁶³. En síntesis, se desfigura el auténtico misterio del amor de Dios justo y misericordioso, lleno de ternura y a la vez de seriedad.

De aquí no hay que apresurarse a concluir que, al combatir el ateísmo esas caricaturas de Dios, *por eso mismo* deja de rechazar a Dios, de manera tal que en la realidad no existen sino "pseudoteístas". El texto conciliar promulgado ha evitado cautelosamente esta conclusión que en cambio podría desprenderse de la lectura del mismo texto en una etapa anterior de su redacción, que sonaba así: "Otros se forjan un dios de modo tal que, al rechazar tal ficción, *en modo alguno rechazan* al Dios del Evangelio"⁶⁴. La teoría del "pseudoteísmo" no ha sido consagrada por este texto conciliar, y tendrá que valerse de otros argumentos para abrirse paso. Los esgrimidos hasta ahora distan mucho de engendrar un sentimiento entre los entendidos⁶⁵.

d. *El problema del mal*

"El ateísmo además brota... de una violenta protesta contra el mal en el mundo...".

Se trata aquí no solamente del mal que nace de la injusta distribución de las riquezas, sino de todo tipo de mal que se percibe en el mundo⁶⁶, como el sufrimiento de los inocentes denunciado por Dostoievski y vuelto a formular en esta contundente pro-

⁶³ Articulista del Secretariado para los no creyentes, en DO-C, 201, pág. 4. "Hay un dios Júpiter que sacia su ira castigando. La expresión popular 'Dios te castigó' es un eco fiel de esto. Ciertas predicaciones sobre el infierno, algunas explicaciones sobre el valor redentor de la muerte de Cristo no estuvieron exentas de esta falla. Hay también un dios mago, que nos trae suerte o fortuna con tal que encontremos previamente el secreto para mover en nuestro favor los hilos de su caprichosa voluntad. Algunos tipos de novenas, santos intermediarios celestes de casos difíciles, ciertos gestos y amuletos son productos de esta concepción...", C. Giaquinta, en *Ecclesiam suam* (col. Concilio Ecueménico Vaticano II, 5), Buenos Aires, 1964, pág. 129.

⁶⁴ Cf. "Textus recognitus", pars I, pág. 23, lin. 23-24. Esta redacción es modificada en el texto siguiente, en base a una observación de tres Padres: cf. "Textus denuo recognitus", pars I, pág. 172 (mod. 10).

⁶⁵ "Nosotros pensamos que los que niegan a un Dios falsamente concebido no cesan por ello de ser ateos... Estos hombres, se dirá todavía, no negarían a Dios si tuviesen una noción más exacta, lo que puede ser verdad. Pero queda en pie que esta noción más exacta ellos no la tienen y por consiguiente niegan simplemente a Dios...", Girardi, art. cit., pág. 68. A. Vergote (o.c., págs. 272s.) es más severo con esta teoría, juzgándola exenta de todo apoyo serio en una psicología de la motivación: "Es lo mismo que decir que las intenciones explícitas del hombre no importan, y que todos los valores son intercambiables. Hace falta una psicología de necesidades y tendencias particularmente fofa como para dar lugar a tales aberraciones..." En este punto, sin embargo, más que en otros, conviene distinguir bien netamente las tesis generales de los casos concretos.

⁶⁶ Cf. "Textus denuo recognitus", pars I, pág. 172 (ad N° 19, ad mod. 11).

testa de un ateo actual: "El Mal existe: es un hecho. Golpea ciegamente al inocente y al culpable. Golpea al niño. Es todo. Y es bastante. El asunto está liquidado. Nada ni nadie disculpará a Dios del sufrimiento de un niño; nada, sino el hecho que él no existe..."⁶⁷.

Nos encontramos aquí no solamente con una de las motivaciones más corrientes de la protesta atea, sino también con uno de los más hondos interrogantes del corazón humano, cualquiera sea la postura que adopte la mente del hombre. Es uno de los aspectos más claros del "ocultamiento" y "silencio" de Dios en el mundo, uno de los contra-signos más netos de su presencia en el mundo.

En este caso, el texto conciliar no abre juicio acerca del proceso que lleva al ateísmo a partir del problema del mal. Sin entrar a profundizar en un problema tan vasto y tan diversamente recorrido en sus distintos aspectos por el pensamiento humano, podríamos decir al menos que este motivo de la protesta atea puede reducirse, en parte, a concepciones inadecuadas de Dios⁶⁸; en parte también, a un misterio que debe ser acogido con fe, esperanza y amor, a la luz del amor de Dios revelado en Cristo inocente, muerto en cruz para rescatarnos de todo mal y de toda miseria. Pero, finalmente, en parte también esta motivación puede nacer de cierta indiferencia e inactividad, no ya de Dios, sino de los creyentes, ante ciertos males que pueden y deben ser subsanados mediante sus esfuerzos. Sobre este último aspecto volveremos luego, al examinar las raíces morales del ateísmo (19, 3).

e. *Los sustitutos de Dios*

"...ya sea del carácter de absoluto, *indebidamente* atribuido a ciertos bienes humanos que son puestos en lugar de Dios".

Nuevamente aquí la densidad del texto conciliar puede ser aclarada por un pasaje paralelo de la Encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI:

"Guiados por un empeño frecuentemente noble, conmovidos por el ansia e inflamados por pensamientos vanos, los vemos soñar con la justicia y el progreso, y lanzarse, por la disciplina social, a la conquista de objetivos que les parecen óptimos y como (*veluti*) divinos. Estos sustituyen en ellos a lo que es Absoluto y Necesario, y documentan que ellos son arrastrados por aquel

⁶⁷ G. Ikor, en *Dieu aujourd'hui (Semaine des Intellectuels Catholiques 1965), Recherches et Débats*, 52, (1965), pág. 54.

⁶⁸ El interrogante del ateo es formulado así por el articulista de DO-C, 201, "Quién es ese Dios que aparece *impotente* frente al mal, o peor todavía, que es su *cómplice tolerándolo?*" pág. 5). También aquí debemos ser cautos en el empleo de cierto lenguaje metafórico aplicado a la voluntad de Dios.

deseo del Principio y Fin superior (*superni*) que no puede ser arrancado de los espíritus; todo lo cual (*quae omnia*) nosotros, con un paciente y sabio magisterio, debemos enseñar que, aún siendo inmanente, trasciende la naturaleza de los hombres"⁶⁹.

Donde Pablo VI hablaba de "justicia y progreso", el texto conciliar habla más genéricamente de "bienes humanos". A éstos el ateo les atribuye un carácter "cuasi divino" —según Pablo VI— o "absoluto" según el texto conciliar. En ambos documentos esta atribución recibe el calificativo de "sustitución" de Dios. Yendo más allá del texto conciliar, Pablo VI postula, a partir de aquí, la existencia de un "deseo del Principio y Fin superior que no puede ser arrancado de los espíritus". ¿De qué habla Pablo VI? ¿Del deseo natural de ver a Dios, del que hablan los teólogos? Ciertamente habla de un deseo natural de una Causa y un Valor trascendente (*superni*) al hombre, pero no necesariamente "supremo" o "máximo" o "infinito en acto": podría tal vez bastar la alusión a un "infinito en potencia", como el "progreso indefinido" fichteano y de algunos marxistas.

En tales casos, no siempre, el ateísmo adopta ni más ni menos que los rasgos de una "mística", para emplear el vocabulario de A. Vergote⁷⁰. Como toda "mística", esta forma de ateísmo pone de manifiesto el deseo de trascender y hasta anular los límites y la finitud del hombre, tristemente sentidos en la experiencia de la muerte. "Deseo" que hunde sus raíces en la afectividad humana, en aquellas zonas profundas que han sido estudiadas por la psicología analítica de C. G. Jung⁷¹. La religión también se halla enraizada en este "deseo" y en esta "mística". Pese a ello, las diferencias que presenta la religión son tan profundas que más vale considerar a la religión y a la "mística" como realidades distintas, al menos psicológicamente⁷². En consecuencia, en aquellos casos en los que el ateísmo presenta los rasgos de una "mística" vale más hablar de "pseudo-religión" o "religión de reemplazo" (P. Archambault) o "acción supersticiosa" (M. Blondel), que de religiosidad propiamente dicha⁷³.

La lista de pseudo-religiones forjadas en los tiempos modernos no es menos larga que la del fetichismo primitivo. Antes aludimos a la pseudo-religión de la Ciencia. Caracteres más inhumanos revistió el culto a la Raza y reviste todavía hoy el culto al Partido.

Sin llegar necesariamente a extremos de fanatismo o de pseu-

⁶⁹ A.A.S., 56, (1964), pág. 652 (traducimos lo más literalmente posible).

⁷⁰ *Psychologie Religieuse*, págs. 157s., 166s.

⁷¹ *Ib.*, págs. 168s.

⁷² *Ib.*, pág. 274; cf., págs. 180-201.

⁷³ P. Archambault, *Les religions de remplacement*, en *Apologetique*, París, 1948, páginas 160-173; M. Blondel, *L'action (1893)...*, París, 1950, págs. 305-322.

do-religión, no cabe duda que, buena parte del ateísmo moderno no ha logrado despojarse de todo resto de mística o de "infinatismo". En este sentido es acertada esta observación de E. Borne: "Lo que vulgarmente se llama ateísmo, es en un gran número de casos una mixtura de panteísmo y ateísmo. Avanzar que nada nos ha sido prometido y que nadie nos aguarda al término de nuestra aventura individual o colectiva, el trazo es una buena fórmula de coraje propiamente ateo, pero, ¿qué sentido puede tener en la boca de un revolucionario, seguro de que todas las virtudes del universo se hallan conjuradas a la vez para dar a la historia en la que él actúa el sentido más exactamente favorable al triunfo de los suyos y de sus valores? Pretenderse integralmente ateo y pretender tener a Dios consigo, es contradictorio..."⁷⁴.

f. *La civilización del bienestar*

"La misma civilización actual, no de por sí, sino por estar *demasiado* enmarañada en las cosas terrestres, puede a menudo hacer más difícil el acceso a Dios".

Basta abrir el Evangelio para comprender que el apego excesivo a los bienes materiales puede embotar y ahogar la capacidad de abrirse al Reino de Dios. Por eso el mismo Evangelio nos deja este consejo: "Buscad *ante todo* el Reino de Dios y su justicia, que el resto se os dará por añadidura" (Mat. 6: 33).

Lamentablemente, nuestra civilización actual y hasta muchos cristianos han invertido este orden de valores. En una civilización del bienestar, donde lo único que cuenta es dotar a todos de una enorme cantidad de bienes materiales, quedan fuera de consideración tanto Dios como el hombre mismo en sus dimensiones integrales.

Vimos recién que el ateísmo a veces reviste la forma de un "misticismo" y de una "pseudo-religión". Por desgracia tenemos que constatar también hoy día que surge, cada vez más, sobre todo en los medios más beneficiados por el progreso científico y técnico, otra ideología más radicalmente "finitista" y atea que muchas formas de marxismo. Esta ideología, a nivel filosófico, "desmitologiza" el romanticismo de la concepción prometeica del hombre, tal cual ha sido presentada por Feuerbach o por Marx⁷⁵. Si hemos de creer a ciertas encuestas, esta ideología llega a insi-

⁷⁴ E. Borne, *Le panthéisme est-il un athéisme?*, en *Les études philosophiques*, 21, (1966), pág. 341.

⁷⁵ "El héroe de nuestros contemporáneos no es Lucifer, ni siquiera Prometeo, es simplemente el hombre", M. Merleau-Ponty, en *Sens et non-sens*, París, 1948, p. 380.

nuarse en forma alarmante en la misma juventud⁷⁶. Pensadores contemporáneos han denunciado esta forma de ateísmo en aquella indefinida irreligiosidad e indiferentismo de la "sociedad opulenta"⁷⁷. Esta ideología radicalmente finitista y a-teológica, al barrer con todos los restos de misticismo y mesianismo vehiculados por ciertas formas de marxismo, señala quizá el punto máximo de ateización de nuestra sociedad contemporánea, aquel donde el hombre ni siquiera se plantea más el problema de Dios, la triste situación del ateísmo psicológico a la que nos referimos anteriormente.

2. LAS RAICES "MORALES" DEL ATEISMO (19, 3)

Hasta aquí el texto conciliar ha venido enumerando algunas de las raíces o factores más *genéricos* del ateísmo, manteniéndose en una dimensión "pre-moral". Ciertamente que no se ha limitado a una postura meramente fenomenológica o descriptiva sino que en casi todos los puntos recién analizados ha emitido explícitamente juicios de valor, señalando lo equivocado (*indebite*) o exagerado (*nimis*) de las posturas y motivaciones ateas. El texto nos ha ido inculcando la convicción de que el ateísmo contemporáneo hunde sus raíces en un error de la razón, o bien en un embotamiento de la mente, como en el último de los puntos analizados.

Pero en ninguno de estos casos ha querido dar a entender que la raíz del ateísmo se debía formalmente a un pecado, a una falta moral, a una opción desordenada de la voluntad. Recién ahora pasará el texto a considerar las raíces morales del ateísmo. Pero, en este caso, la responsabilidad moral recaerá no solamente sobre el ateo sino también sobre los creyentes.

a. *La responsabilidad moral del ateo*

"Ciertamente, quienes *voluntariamente* pretenden apartar a Dios de su corazón y soslayar las cuestiones religiosas, *desoyendo* el dictamen de su conciencia, *no carecen de culpa...*".

En el último período de sesiones del Concilio, no faltó quien pidiese que se eliminara del texto conciliar la alusión a la culpabilidad moral del ateo, pretextando que el esquema conciliar se

⁷⁶ Cf. A. Vergote, o.c., pág. 275.

⁷⁷ Cf. A. del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964, págs. 83s.

abstención de emitir juicios⁷⁸. La propuesta no prosperó. Ya vimos que el texto conciliar no evita los juicios de valor.

Muy cautamente el texto afirma que la postura atea *puede* tener una raíz moral y, en *este* caso solamente, ser culpable. La culpa viene aquí radicada en un acto *voluntario* y en una desobediencia al dictamen de la *conciencia*. Si esta interpretación es exacta, el texto enuncia una proposición indiscutible pero abstracta, que deja sin respuesta las cuestiones más candentes acerca de la responsabilidad del ateo.

Es posible otra lectura del texto que nos parece probable, y que da el traductor de la edición española de la "Biblioteca de Autores Cristianos": "quienes voluntariamente... desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa"⁷⁹. Según esta versión existiría un *determinado* dictamen de la conciencia que invitaría al hombre a acercarse voluntariamente a Dios. El que desoyese *este* dictamen de la conciencia, apartándose voluntariamente de Dios, sería culpable. Esta lectura no está exenta de toda probabilidad si suponemos una coherencia entre este pasaje y la afirmación hecha por el mismo texto conciliar un poco antes, en el n. 16: "La *conciencia* es el núcleo secretísimo y el sagrario del hombre en el que éste se siente *a solas con Dios*, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. En la conciencia se da a conocer de un modo admirable aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor *de Dios* y del prójimo". Esto significa que la conciencia moral, al menos *alguna vez*, intima a todo adulto consciente a amar *a Dios* con un amor electivo. Por eso, el ateo no se halla exento de culpa *cuando* desoye este dictamen de la conciencia, apartándose voluntariamente de Dios. El ateo, por tanto, no puede, *sin culpa*, perdurar *toda* la vida en su ateísmo, puesto que al menos alguna vez se vería en el dilema de amar electivamente a Dios o bien rechazarlo voluntariamente.

Pero aún admitiendo esta conclusión, cabe preguntarse ulteriormente si no es posible que coexista el amor a Dios con la negación o no-afirmación de Dios. O, para emplear la terminología recientemente introducida por K. Rahner⁸⁰, ¿es posible que en un

⁷⁸ Cf. "Textus denuo recognitus", pars I, pág. 173 (ad mod. 18).

⁷⁹ Ver también V. Rodríguez, *Responsabilidad teológica del ateísmo*, en *La ciencia tomista*, 93, (1966), págs. 591s.

⁸⁰ K. Rahner, *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo. Intento de interpretación*, en *Concilium* (ed. española), III, 1967, Nº 23, págs. 388ss. y especialmente, pág. 392: "...puede existir un ateísmo inculpable. Este estaría constituido. *de una parte*, por la apertura trascendental —que se da siempre— del sujeto hacia Dios y por la aceptación libre de esta apertura, sobre todo en el acto moral del respeto absoluto a la conciencia y a sus exigencias —es decir, en un teísmo trascendental 'en el fondo del corazón'— y, *de otra parte*, por la libre recusación del concepto objetivado de Dios, es decir, un ateísmo categorial situado en el primer plano de la conciencia refleja".

adulto o normal coexista, por toda la vida, un teísmo "trascendental" (conversión moral a Dios) con un ateísmo "categorial" (libre recusación del concepto objetivado de Dios)? Nos parece que a esta cuestión no se da *ningún tipo de respuesta positiva*⁸¹; ni en este pasaje conciliar ni en otros que aduce K. Rahner en su reciente ensayo de interpretación de la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo.

Para entender el sentido de esta cuestión es menester que demos un rodeo, retrocediendo hacia ciertos presupuestos que conviene explicar aquí.

Suponemos que la cuestión gira en torno a lo que K. Rahner llama ateísmo "categorial", quedando fuera de discusión el ateísmo "trascendental". Cuando se habla de ateísmo, en efecto, no se piensa sino en el ateísmo que K. Rahner llama "categorial", y a éste puede reducirse el concepto de ateísmo que hemos venido manejando hasta aquí.

Así entendido el ateísmo, afirmamos en primer lugar que no es formalmente una categoría moral, un pecado, sino un error de la razón o, a veces, un embotamiento de la mente. Por esto quizás y no por meras razones históricas no figura el ateísmo en la lista de pecados de una moral como la de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.

Esta afirmación la podemos verificar ante todo en el ateísmo que los moralistas llamaban "negativo" y que nosotros hemos llamado "psicológico", esto es, en aquel que no afirma a Dios porque le faltan incluso las bases psicológicas para plantearse el problema: la aparente ausencia de una "inquietud religiosa" (19, 2). Esta carencia podrá tal vez interpretarse como represión de un cierto "instinto religioso" el cual, en este caso, no aflora a la conciencia propiamente dicha. Pero no puede afirmarse que esta represión se deba necesariamente a factores que pertenezcan al nivel de la responsabilidad moral. Lo que sí cabe preguntarse en cambio, es si esta situación puede darse en un adulto normal durante *toda* su vida, sin que al menos *alguna vez* aflore a la conciencia *el problema* religioso, es decir aquel tipo de interrogantes cuya solución lleva inevitablemente, ya sea a la afirmación de Dios, ya sea a un ateísmo "positivo". Ahora bien, el texto conciliar (21, 4) considera inevitable el surgir del problema religioso en la conciencia del hombre⁸². En consecuencia, la cuestión de la culpabilidad moral del ateo se traslada inevitablemente al plano del ateísmo positivo.

En este nivel también tenemos que sostener nuestra afirmación anterior: el ateísmo "positivo", bajo cualquiera de sus formas (de tipo metafísico o de tipo gnoseológico), incluso bajo su for-

81 "...se puede afirmar ciertamente la tesis que el Concilio... mantiene la opinión de que puede darse en el adulto normal un ateísmo explícito que dure largo tiempo —y hasta toda la vida—, ateísmo que no significaría de por sí prueba alguna de una culpa moral por parte de tal incrédulo..." K. Rahner, *ib.*, pág. 380.

82 "...Los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar... *Nadie* en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo al interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta..." (21, 3-4).

ma "postulatoria" (Dios no *puede* o no *debe* existir) es y sigue siendo formalmente un error de la razón, una de las equivocaciones más tremendas del pensamiento humano, pero no necesariamente una perversidad de la voluntad. Un prejuicio racionalista, que atribuye siempre toda causa de error a la voluntad o a las pasiones, puede haber llevado a ciertos teólogos de épocas pasadas, a considerar al ateísmo formalmente como pecado. El mismo prejuicio puede seguir influyendo a la inversa, en aquellos otros que, oponiéndose a los anteriores, concluyen que el ateísmo tampoco es un extravío de la razón o un embotamiento de la mente. La razón humana no es ni infalible ni divina: el error nace formalmente de sus limitaciones naturales. Si bien ella puede llegar a Dios, puede también no acertar con el camino adecuado⁸³. Si se quiere llegar a la raíz del ateísmo moderno, no bastan las exhortaciones morales ni tampoco el psicoanálisis⁸⁴, sino que además hay que examinar con toda seriedad sus *razones*.

Puesto en claro este primer supuesto, conviene ulteriormente preguntarse si un adulto normal, que es un ateo "positivo", puede, durante toda su vida, perdurar en su *error* de "buena fe", es decir, sin culpa moral. En este supuesto, ya no se considera solamente el error del ateo, sino una *situación moral* que éste debe enfrentar, como todo hombre.

Esta situación, de hecho, viene configurada por varios elementos. Ante todo, el imperativo moral de amar a Dios con amor electivo, al menos alguna vez en la vida, como expusimos más arriba. Pero además existe el imperativo de convertirse a Dios, al menos alguna vez en la vida, por la fe y la caridad sobrenaturales, supuesto que Dios no niega a todo hijo de Adán la gracia, al menos "suficiente", por la que *puede* convertirse a Dios con aquella fe sin la cual no hay salvación. Por tanto, en algún momento de su vida, no importa ahora saber cuál⁸⁵, el ateo inevitablemente se volverá, ya sea un creyente, ya sea un incrédulo o "infiel", es decir, un hombre que culpablemente ha rechazado, si no la revelación exterior, al menos la gracia interior de la fe⁸⁶.

⁸³ La obra monumental de C. Fabro (*Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964) es sumamente ilustrativa en este punto. Su juicio *de hecho*, acerca del carácter immanentista de casi todo el pensamiento moderno, es discutible; pero su juicio *teórico* acerca del carácter ateo del principio de immanencia, difícilmente podrá ser discutido. Cf. G. Giannini, *Immanenza e ateismo in un'opera di C. Fabro*, en *Divinitas*, 9, (1965), pág. 378. Ahora bien, la aceptación o rechazo de ese principio y de sus consecuencias, es asunto de inteligencia y de razón, no de voluntad o de pasión.

⁸⁴ I. Lepp, en *Psicoanálisis del ateísmo moderno* (trad. D. Garasa), Buenos Aires, 1963, nos proporciona acerca del ateísmo marxista, racionalista, existencialista, etc., un conjunto de valiosas observaciones que, sin embargo, no explican lo fundamental del problema planteado por estos tipos de ateísmo.

⁸⁵ Esta situación, ¿se presenta inevitablemente con el despertar de nuestra conciencia moral? Algunos lo piensan así, aduciendo a S. Tomás, *Summa Theol.*, I, II, q. 89, a. 6. Este no parece ser, sin embargo, el pensamiento de S. Tomás, ya que él afirma, vg., que el "infiel negativo" no es condenado por su incredulidad, sino por *otros* pecados mortales (ib., II, II, q. 10, a. 1). Si bien el hombre, con el despertar de su conciencia, se ve inevitablemente enfrentado con el dilema *moral*, éste no envuelve necesariamente el dilema de la conversión a Dios por la *fe teologal*.

⁸⁶ No se trata aquí el problema del rechazo del *dogma católico*, ya sea por parte del apóstata, ya sea por parte de aquel que jamás fue educado en la *fe católica* (Conc.

Este segundo caso queda fuera de nuestra cuestión, como es obvio. Es el primer caso el que atañe a nuestra cuestión, que ahora debe ser formulada de esta otra manera: ¿puede darse un acto de fe sobrenatural sin ningún tipo de afirmación conceptual acerca de Dios?

La respuesta afirmativa a esta cuestión problematizaría no solamente las diversas sentencias teológicas que, pese a todo, concuerdan en matener un contenido conceptual mínimo de Dios en el acto de fe, en el que implícitamente se afirmaría el resto del contenido de la fe, sino que problematizaría también el carácter intelectual del acto de fe, también defendido repetidas veces por la tradición dogmática. No es nuestra intención opinar aquí sobre este problema. No solamente porque su solución requiere un espacio más amplio que el limitado por este artículo, sino también porque no es indispensable para responder a la cuestión que hemos planteado aquí, limitada solamente al pensamiento del Concilio Vaticano II.

Es hora ya de que examinemos, a la luz de lo dicho, los textos conciliares aducidos en favor de una respuesta positiva a la cuestión planteada.

En lo que respecta al pasaje de *Gaudium et Spes* (19, 3) cuyo comentario motivó este "excursus", ya mostramos que se halla fuera de la cuestión planteada, y no nos parece que la discusión pueda centrarse en este texto, sino en otros que indicaremos a continuación.

Es ante todo el pasaje de *Gaudium et Spes* (22, 5) el que se aduce en favor de una respuesta positiva a la cuestión⁸⁷. A nosotros nos parece que este pasaje se refiere formalmente al hombre de *buena voluntad*, solicitado existencialmente por la gracia "suficien-

Vat. I, sesión 3, cap. 3, D. 1794). Sobre este problema, cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*², Louvain, 1950, págs. 200-219. Tampoco se trata del problema del rechazo del *Evangelio de Cristo*, es decir, de la revelación externa y pública. Aquí también es posible el caso del hombre de "buena fe" (cf. *Lumen Gentium*, 16, que será citado más abajo). No es este en cambio el caso del que rechaza la gracia o luz interior de la fe, que aquí estamos considerando.

⁸⁷ "Esto vale no solamente para todos los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre es, en realidad, una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad (*possibilitatem offerre*) de que, de manera por Dios conocida, sean asociados a este Misterio pascual" (22, 5). La historia de este texto, a través de sus sucesivas redacciones, no ofrece detalles de significación decisiva. A título de curiosidad, vaya esta explicación del cambio de forma activa (*se consociant*) a pasiva (*consociantur*) del último verbo de la frase cuyo sujeto son los "hombres de buena voluntad". La razón del cambio es la siguiente: estos hombres no pueden asociarse activamente al Misterio pascual, puesto que *ignorant* a Cristo. Cf. "*Textus denuo recognitus*" pars. I, pág. 188 (mod. 20 et resp.). ¿Tenemos que pensar que esos "hombres de buena voluntad" son asimilados a los infantes?

te", es decir, aquella gracia por la que se *ofrece* al hombre la *posibilidad* (possibilitatem offerre) de ser asociado al Misterio pascual. Pero el texto no dice que esta "situación" objetiva de gracia ha de traducirse *de hecho* en una gracia "eficaz" y en un *consentimiento* por parte de todo hombre. Ese "hombre de buena voluntad" podría ser un ateo (aunque el texto no lo diga formalmente), pero en todo caso todavía no ha efectuado la opción que lo convierte en un creyente o bien en un "incrédulo". Por consiguiente, el texto de *Gaudium et Spes* (22, 5), no responde a la cuestión planteada.

El otro pasaje conciliar se halla en el nº 16 de *Lumen Gentium*. El contexto general es el de los grupos no-cristianos que no adhieren al Evangelio de Cristo. El contexto más próximo está constituido por la frase que afirma la posibilidad de salvación para aquellos que sin culpa de su parte, desconocen el *Evangelio* de Cristo, pero que, ayudados por la gracia divina, se esfuerzan en cumplir la voluntad de Dios conocida por el dictamen de la conciencia⁸⁸. La frase siguiente aplica este mismo criterio al caso de aquellos que, bajo las mismas condiciones, no han llegado *todavía* (*nondum*) a un reconocimiento *expreso* (*expressam agnitionem*) de Dios⁸⁹. Ahora bien, a diferencia del texto de *Gaudium et Spes* (22,5), aquí ya no se habla solamente de una "situación objetiva de gracia" (o de gracia "suficiente"), sino de un consentimiento *efectivo* a la gracia (por consiguiente, de una gracia "eficaz"). Pero a la vez hay que hacer dos observaciones. Por una parte, no se habla ni de un ateo formal ni de un ateo duradero, sino de un hombre cuyo reconocimiento de Dios no es *todavía explícito*, aunque se halle *en trance* de llegar a ello. Por otra parte, no se dice que este hombre haya consentido desde ya a la gracia "elevante" de la fe, sino que basta explicar su situación apelando a aquella gracia "sanante" que, en el presente estado de naturaleza caída, es necesaria para poder llevar una vida moralmente recta. El texto dice que el hombre en cuestión se halla *en camino* de salvación, pero no afirma que desde ya sea un creyente (aunque implícito) o que ya se haya visto enfrentado con la gracia *de la fe*. Por consi-

⁸⁸ "Los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con las obras de Su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna" (*Lumen Gentium*, 16).

⁸⁹ "La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes, sin culpa de su parte, no llegaron todavía a un conocimiento expreso de Dios, y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta". (*Lumen Gentium*, 16).

guiente, tampoco el texto de *Lumen Gentium* (16) responde a la cuestión aquí planteada ⁹⁰.

La cuestión, por tanto, desborda a los textos del Concilio Vaticano II, y merece ser resuelta desde una perspectiva más amplia que no podemos desarrollar en los límites de este comentario ⁹¹.

b. *La responsabilidad de los creyentes*

"...sin embargo, los mismos creyentes con frecuencia tienen una cierta responsabilidad en este asunto. Porque el ateísmo, considerado en toda su integridad, no es algo originario sino que se deriva de diversas causas, entre las cuales se enumera también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas regiones, contra la religión cristiana principalmente. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, al descuidar la educación de la fe, o al exponer de manera equívoca (fallaci) la doctrina, o incluso por los defectos de su vida religiosa, moral y social, han ocultado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión".

Ausente del texto presentado a comienzos del cuarto período de sesiones, el tema de la responsabilidad de los creyentes fue introducido, a pedido de muchos Padres, en la redacción siguiente ⁹², y permaneció casi sin modificaciones en el texto promulgado, pese a algunas críticas recibidas ⁹³. Comparado, en cuanto a su extensión, con el pasaje relativo a la responsabilidad moral del ateo, salta a la vista que el Concilio ha querido recordarnos que la con-

⁹⁰ Sobre este punto no hemos podido encontrar una aclaración en las "relaciones" oficiales del texto de *Lumen Gentium*: Cf. *Schema constitutionis De Ecclesia*, 1964, páginas 53-54 (ad. N° 16/D-H). En cuanto a los comentadores de este texto, o bien eluden simplemente toda aplicación al caso del ateo (Cf. G. Thils, *Los que no recibieron el Evangelio*, en *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, 1966, vol. I, pág. 685), o bien, al plantear nuestro problema, dicen que acerca del mismo "el texto se calla" (Cf. A. Grillmeier, en *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare.*, Freiburg, vol. I, 1966, pág. 207).

⁹¹ ¿Cómo es llevado a la fe aquel que inculpablemente ignora el Evangelio? El concilio prudentemente nos remite al misterio de la sabiduría de Dios, hablándonos de "camino que Dios sabe" (*Ad gentes*, 7), de "una forma conocida por Dios" (*Gaudium et spes*, 22, 5). Pero no dice formalmente que se trate de una forma conocida por Dios sólo, como traduce en castellano la B.A.C., o también la edición castellana de *Concilium*, (1967), N° 23, pág. 383. La apelación al misterio de Dios no excluye una sobria pero legítima aclaración por parte de la teología. (Cf. A. Grillmeier, o.c., ib.).

⁹² Cf. "*Textus recognitus*", pars I, pág. 30 (ad. N° 19/F). En este sentido, merece destacarse la intervención del Card. F. König en la 136 Congregación General.

⁹³ Entre las diversas enmiendas propuestas, sólo una logró insinuarse en el texto final: el ateísmo no nace de una reacción crítica contra la religión misma, sino contra formas concretas en que se presenta la religión. Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I (ad N° 19, mod. 21).

sideración del ateísmo no es mero asunto académico ni mero objeto de piadosas lamentaciones, sino que es un toque de atención dirigido ante todo a la conversión y reforma de los mismos creyentes.

En orden a ello, el texto comienza con una afirmación que se aplica, no tal vez a alguna forma aislada de ateísmo sino al fenómeno ateo tal cual se da hoy en toda su complejidad (*integre consideratus*). Así considerado, el ateísmo no es algo "originario", es decir, no es una etapa primitiva de la humanidad, previa a la religión⁹⁴, sino es un fenómeno histórico derivado, posterior a las religiones, que no se entiende sino desde las religiones y en relación dialéctica con ellas. La crítica a las religiones es precisamente una de las causas de donde deriva el fenómeno del ateísmo: "Es la crítica de la relación con Dios tal como ha sido propuesta por las distintas religiones durante milenios"⁹⁵. El ateísmo es por tanto, post-religioso, y en el caso de Occidente, post-cristiano. Algunos hasta llegan a afirmar que las raíces del ateísmo se encuentran, sólo en el mundo llamado occidental y cristiano⁹⁶.

Cualquiera sea el alcance exacto de esta última afirmación en el plano objetivo, no cabe duda de que en el plano existencial la cuestión nos concierne a los cristianos, si bien no hay que dejar de lado a las religiones no cristianas⁹⁷. Los defectos que el texto conciliar señala en los creyentes son otras tantas tareas urgentes a realizar en el orden de la educación religiosa, de la exposición cuidadosa de la doctrina y del testimonio de la vida religiosa, moral y social.

3. EL ATEISMO SISTEMÁTICO

A pedido de muchos Padres, se consagra un número especial al estudio de la raíz *sistemática* del ateísmo contemporáneo⁹⁸. No

⁹⁴ No es fácil determinar hasta qué punto aquí el texto conciliar responde al problema histórico de una etapa original de la humanidad que sería atea o religiosa. Sobre el problema en sí, cf. H. de Lubac, *El origen de la religión*, en *Suma católica contra los "sin-Dios"* (trad. P. C. J., Barcelona, 1943).

⁹⁵ A. Liégé, en *L'athéisme: temptation du monde, réveil des chrétiens?*, París, 1963, pág. 233.

⁹⁶ Vg. el Card. F. König, en la alocución pronunciada en la 136 Congregación General. Cf. *Osserv. Roman.*, ed. arg., N° 679.

⁹⁷ Para el diálogo de las religiones no cristianas con el ateísmo, ver V. Miano, *Religioni e ateísmo*, en *Filosofía e vita*, 7, (1966), págs. 91-106.

⁹⁸ Cf. "*Textus recognitus*", pars I, pág. 30 (ad. N° 20/A).

se trata, por tanto, de todo el ateísmo moderno⁹⁹, pero sí de su forma más lúcida y refleja. El primer párrafo describe la raíz fundamental, *común* a todo el ateísmo sistemático (también al marxismo): esta raíz es de índole "humanística" o, si se quiere, ética y existencial. El segundo párrafo apunta a un componente materialista, de tipo socio-económico, *propia* del ateísmo marxista.

a. *La vertiente "humanístico-existencialista"*

"El ateísmo moderno presenta con frecuencia una forma sistemática, la cual, dejando de lado ahora otras causas, lleva a tal extremo el deseo de autonomía del hombre que presenta objeciones contra *cualquier forma de dependencia de Dios*. Los que profesan tal ateísmo pretenden que la *libertad* consiste en que el hombre es con respecto a sí mismo su propio fin, así como el *único* artífice y demiurgo de su propia historia: lo cual consideran que es incompatible con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todas las cosas, o al menos vuelve totalmente superflua esta afirmación. El sentido de *poder* que adquiere el hombre con el actual progreso técnico, puede favorecer a esta doctrina" (20, 1).

No hace falta saber mucha historia de la filosofía para darse cuenta de que el texto conciliar alude aquí a la vertiente humanístico-existencialista del ateísmo contemporáneo, al estilo de Nietzsche o de Sartre¹⁰⁰. Pero revelaría un conocimiento superficial de esa disciplina quien creyese que esos mismos trazos no se aplicarían al pensamiento marxista. Si bien es cierto que el marxismo *agrega* una componente materialista socio-económica, que luego analizará el texto en su segundo párrafo, es de suma importancia subrayar que la visión prometeica del hombre descrita en el primer párrafo se aplica también al marxismo; más aún, es su raíz más honda.

Para entenderlo, debemos recordar que para el marxista la libertad humana se realiza en dos tiempos¹⁰¹. En el presente, ella existe "alienada" por la actual estructura socio-económica capitalista, es decir, en situación de lucha y enfrentamiento con ella, a

⁹⁹ Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I, pág. 175 (ad. N° 20, ad mod. 1).

¹⁰⁰ Desde ya quisiéramos dejar aclarado que cuando hablamos de vertiente "existencialista" del ateísmo no queremos en modo alguno significar que todo existencialismo sea ateo, sino tan sólo señalar en el ateísmo moderno una raíz *ética* y *axiológica*. La literatura sobre la vertiente existencialista del ateísmo moderno es inmensa. Limitémonos a señalar algunos artículos accesibles en lengua castellana. En el volumen titulado *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona, 1967, se encuentran traducidos y condensados artículos de B. Welte (sobre Nietzsche), G. Morra (sobre el ateísmo postulatorio en general), H. Duméry (sobre Sartre), J. M. Le Blond (sobre M. Merleau-Ponty). Ver asimismo J. Marías, *La filosofía actual y el ateísmo* en el volumen titulado *El problema del ateísmo*, Salamanca, 1967.

¹⁰¹ Para el marxista existe también un "status naturae lapsae" y un "status naturae reparatae".

través del comunismo. Pero en la futura era socialista, esta situación cambiará radicalmente: "Es entonces que, a partir de interrogantes que no buscarán más un laxo reposo en respuestas alienadas, se expandirán las dialécticas interminables de la *libertad* identificada con la *creación*... Esta creación tendrá los caracteres de una creación *estética*, es decir, ante todo una creación que no está determinada por ninguna otra necesidad que la específicamente humana de crear y *de crearse a sí mismo*... ¹⁰².

La "voluntad de poder", alimentada por los progresos de la técnica, puede ser el resorte oculto de esta manera de pensar. Pero la palabra predilecta, la proclama y el evangelio de este humanismo ateo es la *libertad* entendida como rechazo de toda dependencia, como traducción psicológico-moral del principio metafísico-gnoseológico de *inmanencia* ¹⁰³. La libertad es o pretende ser, si no desde ya, al menos en un futuro ideal, total autocreación del hombre por el hombre, ya sea en lo que se refiere a fines y valores, ya sea incluso en lo que se refiere a límites, tanto esenciales como contingentes. Toda sumisión o ratificación de un orden de esencias y valores preestablecidos no es una auténtica fe, sino una "mala fe", nos dirá Sartre. Y así la existencia de Dios, fundamento de todo orden de valores y de esencias, queda radicalmente descartada, no ya como no-probada o improbable, sino como absurda, como destructora de la libertad humana. Llegamos así a la forma "postulatoria" del ateísmo, que es la forma radical del ateísmo, cuando éste es concebido en forma sistemática: Dios no *puede* ni *debe* existir, si queremos salvar la *libertad* del hombre.

Los argumentos que este ateísmo de la "libertad" presenta en contra de la existencia de Dios muchas veces nos transportan hacia el siglo XVII, hacia la polémica escolástica suscitada en torno al venerable y vulnerable tratado de la predestinación divina y la libertad humana ¹⁰⁴. Con razón A. Dondeyne opina que el problema del ateísmo gira no tanto en torno al tratado de la existencia de Dios sino más bien en torno al tratado de los atributos divinos ¹⁰⁵. En esta situación, "dedicarse a demostrar que Dios existe, es llegar tarde a la cita y no encontrar a nadie" ¹⁰⁶. En el fondo de esta

¹⁰² R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue*, París, 1965, págs. 85-86. Un análisis de los textos de Marx al respecto puede verse en G. M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines héhéliennes*, París, 1959, págs. 342-361.

¹⁰³ Sobre el carácter virtualmente ateo del principio de immanencia, ver la obra monumental de C. Fabro antes citada.

¹⁰⁴ Cf. A. Dondeyne, *L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu*, en *Ephem. Theol. Lovan.*, 37, (1961), págs. 462s.

¹⁰⁵ A. Dondeyne, *ib.*

argumentación sostenida por el humanismo ateo se perfila la imagen del Dios cartesiano, heredado del nominalismo, un Dios entendido como "causa sui", como libertad absoluta que inventa a la misma Razón y al Bien y que no tiene otros límites que ella misma y su fidelidad a sí misma"¹⁰⁷. Con la lucidez que a veces suele caracterizarlo, Sartre dice expresamente que Descartes se equivocó solamente por proyectar esta libertad en Dios: lo que correspondía era atribuir esa libertad al hombre y al hombre sólo. Llegamos así a la sustitución del mito cartesiano y nominalista de la libertad divina por el mito ateo de la libertad humana.

En esta situación la tarea sensata que se impone al creyente, con prioridad a todas las demás, es "desmitologizar" o revisar este mito de la libertad. Si verdaderamente tuviéramos que atacar este mito en sus raíces más profundas, en buena metafísica y teología, deberíamos tener presente que toda libertad se funda en una necesidad y no viceversa; que Dios crea libremente los seres contingentes porque ama *necesariamente* su propio ser, su propia Bondad, su propia Felicidad; que nosotros podemos elegir libremente porque queremos necesariamente la Felicidad; que el poder rechazar al Sumo Bien que es Dios, un riesgo connatural a la *creatura* racional, es un riesgo cubierto con creces por la gracia de Cristo, Dios hecho hombre, que supera la desobediencia de Adán por su obediencia inquebrantable al mandato del Padre, obediencia sellada por su muerte en la cruz¹⁰⁸. Si el hombre es artífice de su destino, no es el *único* artífice, puesto que debe llevarlo a cabo *en comunión* con Dios y *en dependencia* de Dios.

Pero podemos también atacar este mito de la libertad prescindiendo de la metafísica, de la teología y del Evangelio, desde una base empírica, desde una dimensión en la que el mismo marxista aceptaría entrar para criticar, si no la libertad futura e ideal, al menos la libertad presente y real. La libertad humana no

¹⁰⁶ H. Duméry, *De l'athéisme contemporain*, en *Nouv.Rev.Theol* (1949), págs. 367s.

¹⁰⁷ J. P. Sartre, *Descartes*, Gênevè-Paris, 1946, pág. 48. Cf., Girardi, *El ateísmo frente al problema moral*, en *L'Osserv. Rom.*, ed. arg., 1966, Nº 713, pág. 6.

¹⁰⁸ En sentido tomista, ver F. Bourassa, *La liberté sous la grâce*, en *Sciences Eccles.*, (1957), págs. 49s., 95s., 127s. La concepción tomista se opone aquí diametralmente no a la concepción agustiniana, como se pretende a veces, sino a la concepción nominalista, que funda toda necesidad en la libre omnipotencia de Dios. Esta concepción nominalista atraviesa todo el pensamiento moderno, desde Descartes hasta Sartre, pasando por autores de la talla de Schelling. Todo el problema de la "tertia via" tomista pasa a través de esta discusión del primado de lo necesario sobre lo contingente.

se nos da en la experiencia sino "alienada", en dependencia de extrañas condiciones socio-económicas e incluso naturales (la muerte). Dejemos por ahora el tema de la alienación frente a la naturaleza, que es una de los enigmas no resueltos por el materialismo dialéctico, como veremos luego. Limitémonos a la alienación frente a las condiciones socio-económicas, tema subrayado por el materialismo histórico. La libertad humana, si bien puede dominar y ordenar las condiciones socio-económicas, se halla a su vez condicionada y limitada por éstas. Sólo *en dependencia* de estas condiciones el hombre logrará emanciparse y lograr su liberación futura. Ello significa *que no toda dependencia es "alienante"* para el hombre. Si esto es así, tampoco la religión sería "alienante" por el sólo hecho de afirmar una dependencia de Dios, sino que lo sería en la medida en que esta dependencia mutilase al hombre, retrasase y coartase la consecución de su destino *terrestre*. Pero aquí entra a jugar la otra instancia del humanismo ateo: la instancia materialista.

b. *La vertiente "materialista"*

"Entre las formas del ateísmo contemporáneo no debe ser pasada por alto aquella que espera la liberación del hombre *sobre todo* de su liberación *económica y social*. Pretende este ateísmo que la religión, por su misma naturaleza, es un obstáculo para tal liberación, en cuanto que dirige la esperanza del hombre hacia una vida futura y falaz, apartándolo de la construcción de la ciudad terrestre. Por eso, los promotores de esta doctrina, cuando llegan a dirigir la cosa pública, luchan con vehemencia contra la religión y difunden el ateísmo, llegando a emplear, sobre todo en la educación de los jóvenes, todos aquellos medios de presión que tiene a su alcance el poder público" (20, 2).

No hacía falta pronunciar la palabra "comunismo" para darse cuenta de quién es el aludido en este párrafo. Pese al pedido de muchos Padres, acerca del cual existe una "pequeña historia" conciliar¹⁰⁹, se evitó usar la palabra "comunismo" para no tener que incluir aquí directamente a regímenes *políticos* con los cuales la Santa Sede se hallaba en tratativas de diálogo¹¹⁰. Tampoco se usó la palabra "marxismo", porque este sistema *filosófico* incluye no solamente la componente materialista que examinamos ahora, sino también la componente existencialista que analizamos antes y que comparte con otros sistemas filosóficos.

Al existencialismo de base, el marxismo añade una componen-

¹⁰⁹ Sobre este incidente, cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I, pág. 251s., y págs. 175-176.

¹¹⁰ *Ib.*, pág. 176.

te materialista del tipo socio-económico, según la cual la alienación radical del hombre reside en una determinada estructura económico-social (el capitalismo y sus ancestros), cambiada la cual el hombre alcanza la libertad que hemos examinado en el párrafo anterior. Por este rasgo, el marxismo se define como materialismo *histórico*. Es el único que aquí tiene en cuenta el texto conciliar. A esta alienación socio-económica del materialismo histórico, el leninismo añade la del materialismo *dialéctico* de Feuerbach y Engels, es decir, la alienación radical del hombre frente a la *Naturaleza*¹¹¹. Este rasgo del marxismo-leninismo no es retenido por el texto conciliar.

Para el materialismo histórico, la religión es solamente un epifenómeno de la alienación fundamental socio-económica: es una "super-estructura", una "ideología", un disfraz con el que se viste el capitalismo y que hay que desenmascarar con métodos parecidos al psicoanálisis¹¹². Pero si no es la alienación fundamental, la religión sigue siendo una alienación, al menos bajo un aspecto. Al condenar, en nombre del amor y de la caridad, la revuelta del esclavo, ella se hace cómplice de la opresión del amo¹¹³, al orientar nuestra esperanza hacia el cielo, ella nos hace olvidar nuestras urgentes tareas terrestres, la revolución político-económico-social. Bajo este aspecto, ella es el "opio del pueblo" y debe ser combatida y aniquilada.

Sin embargo esa es solamente una de las caras de la religión. En el famoso texto donde Marx llama a la religión "opio del pueblo", muestra también la otra cara dialéctica de la religión: la *protesta*. "La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real; por otra parte, la *protesta* contra la miseria real. Suspiro de la creatura oprimida, corazón de un mundo sin corazón, alma de un mundo sin alma, la religión es el opio del pueblo"¹¹⁴. La protesta religiosa contra la miseria terrestre, salida de los la-

¹¹¹ Para el materialismo *dialéctico*, la alienación radical del hombre no es la mera estructura socioeconómica sino la Naturaleza, es decir, la materia no-humana, concebida como Absoluto que trasciende el devenir histórico de la humanidad. Si la humanidad crea su propia Historia, no *crea* en cambio la Materia, sino que se limita a ser su *demiurgo*, su ordenador contingente, o bien periódico, a través de un "eterno retorno" (Engels). Esta componente del materialismo *dialéctico* se halla en la doctrina oficial del marxismo-leninismo, si bien no es aceptada por toda la intelectualidad marxista. Aparte del problema de su coherencia con el materialismo histórico (sobre este problema ver, vg. J. M. Bochenski, *El materialismo dialéctico*, trad. R. D. Baldrich, Madrid, 1958), algunos marxistas ponen en duda que el materialismo dialéctico forme parte del pensamiento del joven Marx.

¹¹² Cf. H. Niel, *Les idéologies*, en *Lumière et vie*, Nº 28 (1956), págs. 537s.

¹¹³ R. Garaudy, o.c., pág. 79.

¹¹⁴ K. Marx, *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, *Introducción*. Ver G. M. M. Cottier, o.c., pág. 155.

bios de Jesús y los profetas, vuelta a escuchar en la Reforma protestante: he aquí la cara de la religión que, lejos de ser aniquilada, debe ser subsumida, sublimada en la síntesis del materialismo histórico¹¹⁵. Esta protesta representa un auténtico proyecto humano, lamentablemente mistificado por la "ideología" religiosa, que confunde la miseria real y material con una miseria mitológica: la del pecado del hombre contra Dios. Aquí cabe la posibilidad del diálogo: el marxista desenmascarará esa falsa ideología y ayudará al cristianismo a dirigir su protesta no contra un pecado mitológico sino contra el único pecado real y original: la estructura socio-económica del capitalismo.

Nos toca ahora ver de qué manera el texto conciliar acepta este reto en el nº 21, sin olvidar que es toda la primera parte de la Constitución Pastoral la que constituye la respuesta integral del Concilio al humanismo ateo.

Segundo momento:

LA ACTITUD DE LA IGLESIA FRENTE AL ATEISMO (21)

Como indicamos más arriba, la actitud de la Iglesia frente al ateísmo es descrita en el Nº 21 siguiendo un orden "medicinal": detección de la enfermedad (21, 1) diagnóstico de sus causas (21, 2), remedios doctrinales (21, 3-4) y vitales (21, 5-6).

1. LA DETECCION DE LA ENFERMEDAD: CONDENACION DEL ATEISMO

"La Iglesia, fiel tanto a Dios como a los hombres, no puede dejar de reprobarnos con dolor, pero con firmeza, como lo ha venido haciendo hasta ahora, estas perniciosas doctrinas y conductas, que contradicen a la razón y a la experiencia humana universal, degradando al hombre de su innata grandeza" (21, 1).

Con espíritu auténticamente "medicinal" la Iglesia no puede menos que denunciar el mal que aqueja al ateo. Este es el sentido de la reprobación del ateísmo. Llama ante todo la atención la tónica "humanista" de la condena: el ateísmo es reprobado por

“degradar al hombre de su innata grandeza”. Pero no hay que olvidar que esa grandeza y sublimidad de la condición humana viene dada por su carácter “teológico”, por su relación a Dios, como lo ha subrayado el texto conciliar a lo largo de todo este capítulo I. Pese a que este carácter “teológico” del hombre ha sido fundado en la revelación, aquí la condena se hace directamente en nombre de “la razón y la experiencia humana universal”¹¹⁶. La reprobación es amplia: se extiende no solamente a los *doctrinas* sino también a las *conductas (acciones)* ateas. No solamente el ateísmo teórico sino también el ateísmo “práctico” es considerado “pernicioso”. Dieciocho Padres, en nombre del espíritu de diálogo pidieron que se omitiese este último calificativo; pero se respondió que la enmienda no era pertinente, puesto que la perniciosidad del ateísmo era verdadera¹¹⁷. Por otra parte, el texto condena en forma *global*, todas las formas de ateísmo antes descritas; por eso no prosperó el pedido de muchos Padres de una condena explícita y *particular* del comunismo ateo. *En cambio, prosperó* ese mismo pedido en el sentido de que el Concilio *confirmara* la condenación hecha por los anteriores documentos de la Iglesia¹¹⁸. Por eso dice el texto: “reprueba... como lo ha venido haciendo hasta ahora” (*sicut antehac reprobavit*) y se cita en nota una lista de documentos que condenan no solamente el ateísmo en general sino el *comunismo* ateo¹¹⁹. Quien examine estos documentos con atención, reconocerá sin duda que es la Encíclica “*Divini Redemptoris*” de Pío XI la que condena al comunismo en todas las dimensiones que presenta el fenómeno. Sin embargo en lo que respecta a la dimensión *atea* del comunismo, no cabe duda que el documento más explícito es el de la Encíclica “*Ecclesiam suam*” de Pablo VI¹²⁰. Con todo, y en particular con relación al comunismo, “esa reprobación es más un lamento de víctimas que una sentencia de jueces”¹²¹. Es curioso observar, que este Concilio que quiso evitar toda condenación en lo que respecta a doctrinas

¹¹⁶ Aquí nuevamente la encíclica “*Ecclesiam suam*” de Pablo VI puede ayudarnos a desentrañar un texto demasiado conciso: “Estamos firmemente convencidos que la teoría en que se funda la negación de Dios es falsísima por su naturaleza misma, no responde a las exigencias últimas e inderogables de la mente, priva al orden racional del mundo de sus fundamentos verdaderos y eficaces, introduce en la vida humana, no un juicio apto para resolver las dificultades, sino un dogma vano que la degrada, la entristece y despedaza radicalmente todo orden social que pretenda fundarse en él”: A.A.S., 56, (1964), pág. 651 (traducimos nosotros).

¹¹⁷ Cf. “*Textus denuo recognitus*”, pars I, pág. 180 (ad N° 21, ad mod. 2).

¹¹⁸ Ib., pág. 176 (ad N° 20, ad mod. 2).

¹¹⁹ Ib., pág. 180 (ad N° 21, ad mod. 4). La lista que figura en la nota 16 del texto promulgado aporta los principales documentos que se refieren al *comunismo* ateo, sin pretender ser exhaustiva en lo que se refiere al ateísmo en general.

¹²⁰ AAS, 56, (1964), págs. 651-652.

¹²¹ Ib., pág. 652.

de teólogos católicos, de hermanos separados, e incluso de religiones no-cristianas, haya tenido que hacer una excepción con el ateísmo. Lo ha hecho con mesura, con dolor incluso, pero con franqueza y firmeza, como debía hacerlo un médico con un enfermo ¹²².

2. EL DIAGNOSTICO DE LAS CAUSAS

“(La Iglesia) sin embargo, procura descubrir las causas de la negación de Dios ocultas en la mente de los ateos y, conciente de la gravedad de los problemas que el ateísmo plantea, y movida por la caridad hacia todos los hombres, piensa que hay que someter a un *examen serio y más profundo* esas causas y problemas” (21, 2).

La condenación del ateísmo tenía por objeto detectar la enfermedad, sin matar al enfermo. Con el objeto de acertar con el remedio adecuado, se pregona ahora la necesidad de un examen de los motivos de la negación atea y de los problemas que plantea el ateísmo. Uno podría observar que este examen ya ha sido hecho por el Concilio en los nn. 19-20. Sin embargo el texto considera que la tarea no está acabada y que requiere ser profundizada. A tal efecto, la Iglesia ha comenzado por crearse los organismos adecuados, al más alto nivel. El *Secretariado para los no-creyentes*, creado el 9 de abril de 1965, se ha fijado entre sus principales finalidades esa investigación serena y científica de las causas de la incredulidad y del ateísmo ¹²³. Pero es obvio que esta urgente tarea debe ser emprendida en todos los niveles adecuados.

3. EL REMEDIO DOCTRINAL

Este remedio viene administrado por el Concilio bajo dos formas: bajo la forma positiva de *respuesta* a algunos de los interrogantes más urgentes formulados por el ateo; y bajo la forma nega-

¹²² Es aquí oportuno tener en cuenta que Pablo VI, en la Homilía pronunciada el 7 de diciembre de 1965, refiriéndose al encuentro entre la religión del Dios que quiso hacerse hombre con la religión del hombre que quiere hacerse Dios, se pregunta: “¿Qué ha sucedido? ¿Una disputa, una guerra, un *anatema*? Podía haberse dado, pero no se produjo...”, A.A.S. 58, (1966), pág. 55. Las palabras del Papa aluden, sin duda a la Constitución Pastoral. La aparente contradicción con *Gaudium et spes*, 21, 1, podría disiparse si damos a la palabra “*anatema*” un matiz personal y disciplinar que, evidentemente, no se encuentra en la “reprobación” de las doctrinas y conductas ateas.

¹²³ Cf., F. König, en *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la “Ecclesiam suam”*, Madrid, BAC, 1965, pág. 449.

tiva de *interrogantes y aporías* formulados por el Concilio al ateo que no acepta sus respuestas.

a. *Las respuestas del Concilio*

"La Iglesia sostiene que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la *dignidad* del hombre, ya que ésta se fundamenta y se perfecciona en Dios mismo; porque el hombre ha sido constituido como ser *inteligente y libre en la sociedad* por Dios creador; pero sobre todo ha sido llamado como hijo a la comunión con Dios y a la participación de su misma felicidad. Además enseña la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las *tareas terrestres*, sino más bien apun-tala su realización con nuevos motivos" (21, 3).

Esta doble enseñanza del Concilio debe considerarse como respuesta dada no a todas las instancias del ateísmo (vg. el ateísmo de tipo cientista) sino a la doble instancia que constituye el ateísmo "sistemático", según hemos podido constatar en el análisis del Nº 20. Por un lado, la instancia del humanismo "existencialista" centrada en torno al tema de la dignidad del hombre, es decir, su libertad y autonomía, concebida en una falsa rivalidad axiológica con el reconocimiento y la dependencia de Dios (20, 1). Por otro lado, la instancia del materialismo histórico que concibe la religión como una alienación que aparta al hombre de la tarea de reformar la estructura socio-económica (20,2) ¹²⁴. A esta doble instancia del ateísmo, el Concilio opone aquí solamente un *programa* o esbozo de respuesta cuyo desarrollo está constituido precisamente por toda la primera parte de la Constitución Pastoral. En efecto, el contenido de la primera respuesta corresponde al de los capítulos I (*La dignidad de la persona humana*) y II (*La comunidad humana*); mientras que el de la segunda respuesta corresponde al del capítulo III (*La actividad humana en el mundo*). Como es obvio, no podemos entrar aquí en el análisis de esa respuesta que da el Concilio a lo largo de toda la primera parte de la Constitución Pastoral.

b. *Las aporías del ateísmo*

Aún cuando la respuesta del Concilio a la doble instancia del ateísmo "sistemático" quede suficientemente desarrollada y aclarada en toda la primera parte de la Constitución Pastoral, conviene tener presente que esa respuesta allí es llevada a cabo a la luz de

¹²⁴ Estas dos instancias se conjugan concretamente en el ateísmo marxista. J. Gardi parece sostener que ninguna de estas dos premisas, tomadas separadamente, lleva de por sí al ateísmo (cf. *Marxismo e cristianesimo*, Asis, 1966, págs. 154-157).

la fe (cf. 10, 2; 11, 1; etc.). Por ejemplo, en la respuesta a la primera instancia atea se refuta la falsa rivalidad axiológica entre Dios y el hombre al mostrar la dimensión "teologal" del hombre como imagen de Dios". Pero la existencia de Dios es un supuesto desde el que se parte, sin intentarse ningún tipo de argumentación racional de ese supuesto. Este procedimiento ha sido intencional por parte del Concilio. Podemos decir que ha sido una medida prudente, pero a la vez arriesgada. Es prudente en un documento pastoral no aventurarse en formulaciones que implican un método y un tecnicismo que no se hallan al alcance de todos. Pero este procedimiento también envuelve sus riesgos, ya que da pie a esta instancia del ateo: "la alienación (de la religión) existe sobre todo en sus *respuestas* y no tanto en sus interrogantes; si bien a veces hay que mostrar que los mismos interrogantes se hallan mistificados" ¹²⁵.

Por eso el texto conciliar no se limita a responder al ateo, sino que a su vez le formula interrogantes y aporías. Habrá que ver si estos interrogantes encierran una "mistificación". Oigamos al Concilio:

"Cuando, por el contrario, falta este fundamento divino y esta esperanza de la vida eterna, *la dignidad humana sufre lesiones gravísimas, como hoy vemos a menudo, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor quedan sin solución*, de manera que los hombres a menudo caen en la desesperación. Mientras tanto, todo hombre sigue siendo para sí mismo un interrogante sin solución, oscuramente percibido. Porque nadie logra escapar a estos interrogantes en algunos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida. A este interrogante da una respuesta plena y totalmente cierta sólo Dios que llama al hombre a pensamientos más elevados y a una búsqueda más humilde" (21, 3-4).

Lo primero que llama la atención en este texto conciliar es su tonalidad *antropológica*: las aporías no se formulan en torno a la inteligibilidad de la naturaleza, como en la filosofía natural aristotélica, sino en torno a la inteligibilidad del hombre. Lo que aquí se desarrollan son las aporías agustinianas y pascalianas en torno al *hecho irrefutable* de la miseria humana. Pero aquí habrá que cuidarse de no incurrir en los mismos reproches que suelen hacerse a la llamada prueba "cosmológica". Así como hay que evitar presentar a Dios como mero relleno de vacíos dejados por la naturaleza, así también hay que cuidarse de efectuar el mismo tipo de procedimientos en los "vacíos" que presenta la miseria humana. El hombre se halla "desequilibrado", no sólo por su miseria sino también por su grandeza, por la dimensión trascendente que cons-

tituye su íntima naturaleza espiritual y libre. Ya el mismo Pascal lo subrayaba al afirmar que "l'homme dépasse l'homme". Pero quizás nadie ha sabido ilustrar mejor este punto que Maurice Blondel en su conocida tesis "*L'Action*", donde demuestra la necesaria presencia del don de Dios ("le surnaturel") en la raíz misma de la acción humana ¹²⁶. Esta tesis, tantas veces citada, no tantas leídas y meditada a fondo, sigue siendo la más eficaz refutación del ateísmo de la "libertad", llevada a cabo con una dialéctica implacable a partir de los mismos supuestos de este humanismo "existencial".

Un segundo género de reflexiones nos suscita la lectura de este pasaje conciliar. Llama la atención que la principal aporía presentada al ateo gire en torno a la condición *mortal* del hombre. La curiosidad aumenta si además tenemos en cuenta que todo el tema del ateísmo (19-21) viene inmediatamente precedido, en el texto conciliar, por la consideración del misterio de la muerte (18). ¿Se trata de una falsa cuestión, de un "interrogante mistificado", como diría R. Garaudy? Si la aporía de la muerte se redujese a una *mera* motivación *psicológica* del teísmo, tendríamos que reconocer que puede haber aquí algo de eso, sobre todo si nos atenemos al testimonio de algunos psicólogos ¹²⁷. Pero a nosotros nos parece que esta aporía tiene un alcance *metafísico* y que constituye el talón de Aquiles del ateísmo, sobre todo en la versión dialéctica heredada de Hegel y Feuerbach. No es una casualidad que uno de los más agudos intérpretes ateos de la dialéctica hegeliana, como A. Kojève, hayan subrayado como marcado interés este problema de la muerte ¹²⁸.

En la izquierda hegeliana el problema de la muerte no consiste en que *yo*, este o aquel seamos mortales, sino en que *el hombre*, la *especie humana* sea mortal. Esta condición mortal introduce en el hombre una alienación frente a la *Naturaleza*, independiente de la alienación socio-económica, y más radical que ésta. Una alienación por tanto, que plantea un interrogante en cualquier situación socio-económica en que se encuentre el hombre, incluso en la ideal era socialista. La pretendida síntesis entre individuo y especie lograda en aquella sociedad futura será siempre quebrada por la contradicción *real* de la mortalidad del género humano. Frente a esta aporía no caben sino estas dos salidas. O bien la muerte es la alienación del *individuo* frente a la *especie*

¹²⁶ Obra antes citada en nota 75. Ver especialmente, págs. 316-322; 387s.

¹²⁷ Sólo en este plano son aceptables las ideas que desarrolla I. Lepp en *Psicoanálisis del ateísmo moderno* (trad. Garasa), Buenos Aires, 1963, págs. 24, 36, etc.

¹²⁸ Cf. A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris, 1947, págs. 529-575.

humana, la cual sería *inmortal*, cosa que un materialismo dialéctico serio y consecuente no podría afirmar¹²⁹. O bien la muerte es la alienación de la misma *especie humana* frente a la *Naturaleza*, es decir, el Hombre, ser Histórico y Mortal, no es más que una *negación aparente y transitoria* de la *Naturaleza* (un Absoluto temporal erigido frente a un Absoluto eterno, según la solución de Kojève), o bien una *negación periódica* de la *Naturaleza*, según el ciclo del eterno retorno (según la solución de Engels y Nietzsche). Trágica la una, mitológica la otra, estas dos salidas no logran suprimir la antítesis, la alienación radical del hombre¹³⁰. Lo que es peor, prefieren entregar al hombre a ese Amo ciego y despiadado que es la *Naturaleza*, antes que someterlo a Dios, al Padre de nuestro Señor Jesucristo.

La aporía de la muerte revela las fallas del ateísmo, en especial del ateísmo marxista, al menos cuando lo consideramos como *sistema*¹³¹. Pero, ¿nos encontramos realmente con un sistema filosófico, o más bien, con una opción existencial, con una fe filosófica? En este último caso, ¿qué garantías, qué motivos de credibilidad ofrece? ¿La praxis efectiva? En este caso, ¿qué resultados ha dado? ¿Respeto realmente a la persona? ¿Colma realmente todas sus aspiraciones y calma todas sus angustias? El texto conciliar dice que sucede más bien lo contrario.

4. EL REMEDIO VITAL

También este remedio se administra bajo una doble forma: la del *testimonio* de Dios dado por la vida cristiana, y la del *diálogo* entablado con el ateo en orden a la edificación de este mundo.

a. *El testimonio de la vida cristiana*

"El remedio del ateísmo hay que buscarlo no solamente en la exposición adecuada de la doctrina, sino también en toda la vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca *hacer presentes y como visibles* a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose ella y purificándose constantemente bajo la dirección del Es-

¹²⁹ El problema que puede plantearse a un marxista es en qué medida su materialismo histórico puede escapar a este materialismo dialéctico.

¹³⁰ A. Kojève cree poder llegar a una auténtica síntesis, al tratar de mostrar que la muerte hace posible la Libertad y la Singularidad del hombre, es decir, su acción histórica. Pero, en lógica hegeliana, esta síntesis es falsa, puesto que deja de lado la Particularidad del hombre, es decir, su ser natural e individual.

¹³¹ En este sentido, nos parece acertada la crítica al ateísmo marxista que presenta G. Martelet en *Athéisme et communisme, Lunière et Vie*, (1966), Nº 28, págs. 522-531.

píritu Santo. Esto se obtiene principalmente por el testimonio de una *fe viva y madura*, esto es, adecuada para percibir con lucidez las dificultades y poderlas superar. Numerosos mártires dieron y *dan* preclaro testimonio de esta fe. Esta debe manifestar su fecundidad imbuendo toda la vida de los creyentes, *incluso la profana*, e impulsándolos a la justicia y al amor, *principalmente de los necesitados*. Finalmente, mucho contribuye a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu fraterno colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de *unidad*" (21, 5).

Este hermoso pasaje, introducido a pedido de muchos Padres¹³² es todo un programa concreto de acción que, más que un comentario, pide una vigorosa traducción en la práctica. Limitémonos a observar que este remedio va dirigido no tanto al ateísmo sistemático cuanto a cierto tipos de ateísmo mencionados en el n. 19 (el que es suscitado por el problema del mal y la injusticia, el indiferentismo religioso, etc.).

b. *El diálogo con el ateo*

"La Iglesia, *aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo*, reconoce sinceramente que todos los *hombres*, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación *adecuada* de este mundo en el que viven en común: lo cual no puede llevarse a cabo sin un diálogo sincero y prudente. Tiene, por tanto, razón en quejarse de la discriminación entre creyentes y no creyentes, injustamente introducida por algunos jefes de Estado, que no reconocen los derechos fundamentales de la persona humana. Y pide para los creyentes la libertad activa (*actuosam*) para que puedan construir en este mundo el templo de Dios" (21, 6).

El Concilio pasa "del anatema al diálogo" sin abandonar el primero, porque piensa que una cosa no excluye a la otra. El rechazo se refiere a la doctrina y a las actitudes, el diálogo se dirige al hombre.

El *ámbito* de este diálogo no parece tener aquí la amplitud que presentaba en la Encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI, ya que parece estar puesto únicamente al servicio de la colaboración mutua de creyentes y no creyentes en la *recta* edificación de este mundo. Donde se impone esta colaboración, allí debe existir el diálogo. Por "*recta*" edificación de este mundo, el Concilio entiende aquella que al menos respeta la ley natural¹³³. Cuando esto no existe, no se impone la colaboración ni tampoco el diálogo.

Las *cualidades* de este diálogo se resumen en dos adjetivos que

¹³² Cf., "*Textus recognitus*", pars I, pág. 31 (ad N° 21/F).

¹³³ Cf. "*Textus demuo recognitus*", pars I, pág. 184 (ad N° 21, mod. 29).

no deben limitarse mutuamente: la *sinceridad* no debe hacernos menos prudentes, ni la *prudencia* menos sinceros¹³⁴.

Acerca de *este* diálogo el Concilio no dice que sea difícil o imposible. Estos adjetivos los había aplicado Pablo VI a otro terreno de diálogo que no es aquí tenido en cuenta: la búsqueda en común de la *verdad objetiva*. "Para quien ama la verdad, la discusión es siempre posible; pero obstáculos de índole moral acrecientan enormemente las dificultades, por la falta de suficiente libertad de juicio y de acción, y por el abuso de las palabras que no son empleadas, como debe ser, para la investigación y la expresión de la verdad, sino que se las manda servir arbitrariamente a la propia utilidad. Por esta razón, en lugar del diálogo, tenemos el silencio"¹³⁵.

En este peligro suele incurrir el marxismo en la medida en que relativiza y subordina a la praxis política el momento especulativo y objetivo de la verdad y el orden mismo de los valores. En este caso, el diálogo se convierte en política integral, cuyo arte consiste en reducir toda *otra* interpretación a los fines establecidos por *una* de las interpretaciones en diálogo¹³⁶. Quizá por ello el Concilio prudentemente ha evitado situar el diálogo en este terreno, prefiriendo limitarlo a aquel otro, señalado también por Pablo VI, "en favor de una paz *libre y honesta*... , denunciando como delito y ruina, la guerra de agresión, de conquista o de predominio"¹³⁷.

Para que este diálogo sea posible, el Concilio concluye dirigiendo a los jefes de Estado el pedido del respeto a un auténtico *pluralismo* que evite toda discriminación basada en motivos religiosos que vaya en perjuicio ya sea del creyente, ya sea del no creyente. A este pedido se añade el del respeto a una *libertad religiosa activa* que permita al creyente construir en este mundo el templo de Dios.

5. EL EPILOGO

Dejemos al mismo texto conciliar la tarea de cerrar nuestras ya largas consideraciones. Limitémonos a observar, una vez más, su tonalidad antropológica. Dejando ahora de lado los inevitables formalismos y abstracciones que implica la consideración del

¹³⁴ Cf. *ib.*, pág. 185 (ad. mod. 30).

¹³⁵ Pablo VI, *Ecclesiam suam*, A.A.S., 56 (1964), pág. 652.

¹³⁶ Cf. A. Alvarez Bolado, en *El diálogo según la mente de Pablo VI...*, o.c. en nota 123, pág. 431.

¹³⁷ Pablo VI, *Ecclesiam suam*, A.A.S., 56, (1964), pág. 654.

ateísmo, el Concilio se dirige definitivamente al hombre perenne, que subyace bajo el ateo, para predicarle sencillamente el Evangelio de la Salvación :

“La Iglesia invita humanamente a los ateos a que consideren el Evangelio de Cristo con abertura de corazón. Porque ella sabe a ciencia cierta que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, al reivindicar la *dignidad* de la vocación humana y al devolver la *esperanza* a quienes ya desesperaban de un destino superior. Su mensaje, lejos de disminuir al hombre, brinda luz, vida y libertad para el progreso humano; y fuera de este mensaje nada puede satisfacer el corazón del hombre: “¡Señor! ¡Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón permanece en desasosiego hasta que no descansa en Ti!” (21, 6-7).

RICARDO FERRARA