

TEMA 4: LA INCREENCIA

“La increencia constituye una amenaza y una posibilidad para la experiencia religiosa. En el mundo contemporáneo ha adquirido diferentes formas: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa”.

RELACIÓN ENTRE LA INCREENCIA Y LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Objetivo de la Teología Fundamental.-

En primer lugar y, sobre todo, reflexionar sobre la fe. Se trata de lograr lo que aparece en **1Pe 3, 15**: *“Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación, pero con buenos modos y respeto y teniendo la conciencia limpia”*. Desde siempre, el creyente se ha sentido obligado a dar razón de su esperanza.

La Teología Fundamental trata de articular una reflexión sobre la experiencia de fe. Hacerse la pregunta de si merece la pena creer, y creer hoy en medio del mundo actual en el que la fe no es algo evidente, como lo demuestra el fenómeno de la increencia tan expandido en nuestra sociedad. Pero la Teología Fundamental es una reflexión crítica, de tal modo que se pueda establecer en un diálogo continuo entre creyentes y no creyentes.

Desde la Revelación podemos encontrar y mostrar las razones para fiarnos, teniendo siempre presente la centralidad de la figura de Cristo para poder dialogar con los no creyentes.

Historia de la Teología Fundamental.-

La Teología Fundamental actual es fruto del Vaticano II, que supuso

- a) a) una nueva forma de entender la Revelación (ver la *“Dei Verbum”*)
- b) b) una actitud de apertura para posibilitar el diálogo con el mundo moderno

Anteriormente, la verdad y la autoridad explicaban la comprensión de la revelación que formuló el Vaticano I. *“Era una Iglesia en busca de certeza la que celebró el concilio Vaticano I”*.

Incluso con anterioridad, León XIII había publicado la *“Aeterni Patris”* (1879) en un intento de volver al tomismo. Pero sobre todo pretendía la restauración del catolicismo en todos los campos: saber, política, sociedad, etc. El resumen de lo que se pretendía en esa encíclica puede ser: hemos de usar la razón para defender la fe y atacar a los que están en el error. Se trata de una actitud defensiva, que lleva a un contra-ataque en el Vaticano I. En este concilio se defiende la excomunión para los que nieguen la infalibilidad del Papa, que había sido declarada como dogma en un intento de defensa, que dio lugar a una típica Teología Apologética.

¿Qué estaba ocurriendo en la sociedad de ese tiempo?

- Había una profunda crisis en el modo de entender la autoridad. Frente a esa crisis, la Iglesia se proclama poseedora de la única verdad con la autoridad que le viene de Dios.
- Existía una profunda crisis de la monarquía, el sistema de gobierno que defendía la Iglesia con su autoridad. Sin embargo, para la sociedad de entonces, la autoridad social la legitima el pueblo y no Dios. Hay un pensamiento derivado de la Ilustración y de la Revolución Francesa, con sus ideales de Libertad, Igualdad y Fraternidad. El fondo filosófico de la Ilustración se basa en Kant como razón autónoma para la autoridad. Kant se propone como paradigma del hombre moderno, con todo lo que eso significa para la religión y la Iglesia.

El Vaticano I se caracterizó por la defensa de la verdad y de la autoridad de la Revelación. Contra el positivismo, el concilio propone el carácter sobrenatural de la Revelación, presentándola en términos casi opuestos al conocimiento natural, aunque admite la posibilidad de un conocimiento natural de Dios. Es verdadera porque es sobrenatural. Por eso, se sale del control y de la autonomía de la razón. De ahí su autoridad. El acto de fe tiene que ser obediencial. *“Existen pruebas externas de la Revelación, esto es, hechos divinos, en primer lugar milagros y profecías”* que garantizan su origen divino y, por lo tanto, su credibilidad.

La Apología del Vaticano I trata de defenderse de la modernidad, que impregna toda la sociedad con sus formas de organización social, política, económica, etc. De hecho está condenando la mayoría de edad del pueblo, expresada en la frase “atrévete a pensar por ti mismo” de Kant.

LA APOLOGÉTICA Y LA INCREENCIA

Camino de la Apologética.-

En distintos manuales de la época se habla de tres momentos o tres maneras de demostrar la base apologética en defensa de la religión:

Demonstratio religiosa: Es la más clásica y busca la demostración del valor objetivo de la religión porque la necesidad religiosa es innata al hombre. “Todo ser humano necesita a Dios”. De ahí la demostración de que la religión es necesaria. Esta “*demonstratio*” va dirigida sobre todo contra los ateos, así como contra los “maestros de la sospecha” que sostienen que la religión es algo falso con sus diversas acepciones:

- a) a) Feuerbach: La religión es la satisfacción de los deseos infinitos del hombre. Dios es la satisfacción sustitutiva del deseo del hombre.
- b) b) Freud: La religión es pura neurosis. En su teoría sobre el origen de la religión, supone que el hombre cree en Dios porque tiene el complejo de culpabilidad por haber matado al Dios-Padre.
- c) c) Marx: La religión es una construcción del capital para mantener sometidos a los obreros con el premio de la vida eterna (“opio para el pueblo”).
- d) d) Nietzsche: La religión es debilidad. Las personas religiosas son las que no se saben situar frente a la vida. Son débiles porque se identifican con la cruz en lugar de hacerlo con la vida tomada como poder, como la superioridad del super-hombre.

Demonstratio christiana: Defiende que la única religión verdadera es la cristiana. Los argumentos que maneja son fundamentalmente del tipo de “porque lo ha dicho Jesús que es el enviado del Padre”. ¿Y cómo lo sabemos? Por la fuerza de los milagros como algo que rompe las leyes de la naturaleza. Va dirigida contra el resto de las religiones no cristianas.

Demonstratio catholica: No todos los cristianos tienen la verdad. La única religión verdadera es la católica. Los argumentos son, por una parte, el Credo: “*Creo en una Iglesia, santa, católica y apostólica*”. Es la única Iglesia creada por Jesús como respuesta a la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16). Por otra parte, el llamado argumento o vía empírica: Si la Iglesia no fuera la de Dios ¿habría estado viva tantos años, desde Jesús? Todas las demás son más modernas, por lo que no son verdaderas. Para obtener la salvación hay que estar dentro de la Iglesia católica, sin más posibilidad de diálogo.

Recorrido histórico sobre la Apologética.-

No hay ninguna respuesta desde la Teología a algo que no exista en el ambiente social, político, económico, etc. Siempre es fruto de una situación anterior. Por eso, en la situación actual de increencia en que vive la sociedad, la Apologética nos tiene que proporcionar las razones poder establecer un diálogo profundo entre la fe y la increencia.

Nuevo Testamento.-

En los textos del NT no podemos ver nada de apologética, puesto que lo que se pretendía en él era mostrar la fe de los discípulos y seguidores de Jesús, mediante una especie de catequesis elaborada para que los que vieron a Jesús transmitan lo que vieron a la tercera generación de los años 60 en adelante. Sin embargo, en el NT aparece claro cómo los primitivos cristianos, en diálogo con los judíos y paganos, hacían una especie de defensa razonada de la fe y la esperanza que tenían. Los apóstoles destacaron el valor demostrativo de las apariciones del Señor resucitado, en cumplimiento de las profecías, así como el hecho de que Jesús seguía vivo de alguna manera.

Hay dos o tres textos importantes en este sentido:

(Lc 1, 1-4): *“Ilustre Teófilo: Muchos han emprendido la tarea de componer un relato de los hechos que se han verificado entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los que fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje. Por eso yo también, después de investigar todo cuidadosamente desde los orígenes, he resuelto escribírtelo por su orden, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido”*

Como vemos, en el evangelio de Lucas no se propone demostrar nada ni defender nada; sólo se quiere mostrar la solidez de lo que se cree.

(Hch 17, 16-23): *“Mientras Pablo los aguardaba en Atenas,... hablaba en la sinagoga a los judíos y adictos... y en la plaza mayor (agora) con los que encontraba... Incluso algunos filósofos conversaban con él...”* Se trata de una discusión o una conversación en el lugar apropiado con cada tipo de personas, en la sinagoga o en el ágora, etc.

*“Otros, al oír que anunciaba a Jesús y la resurrección... le preguntaron... **queremos saber** qué significa... Y es que los atenienses pasaban el tiempo escuchando la última **novedad**... Pablo dijo: **Observo que sois un pueblo extremadamente religioso... A ese Dios que veneráis sin conocerlo os lo anuncio** yo...”* Frente a los griegos que buscaban

la novedad y que querían conocerla, Pablo les anuncia a Dios. Se trata quizás de la primera *“demonstratio religiosa”*, pero no enfocada en la lucha contra los errores, sino en mostrar la fe de una minoría.

En resumen, el NT conserva muchos ecos de las primitivas comunidades suministrándole materiales para justificar su fe contra los adversarios, que eran mayoría, y para que sintieran que su fe estaba sólidamente fundamentada.

Era patristica.-

En el siglo II, la situación social del Imperio Romano afecta a las primeras comunidades, produciéndole serios contratiempos al ser acusados de no colaborar con el Cesar e incluso de ser sus enemigos. Por eso, comienza un cierto sentido apologético en la literatura cristiana: a las autoridades civiles se les pide tolerancia legal con los cristianos; a los judíos o paganos se les anima a abandonar sus errores, y a los cristianos se les anima a confesar su fe con valentía.

Entre otras obras destaca en primer lugar la *“Carta a Diogneto”*, de autor anónimo, en la que se intenta demostrar que los cristianos son excelentes ciudadanos, que no están en contra del Cesar ni del Imperio: *“Los cristianos no se distinguen de los demás hombres... No se trata de una filosofía ni de una enseñanza humana... Dan muestras de tenor de vida superior y admirable y, por confesión de todos, sorprendente...”*.

En el siglo III se entra en un proceso muy interesante en la apologética. **Tertuliano, Clemente, Orígenes** y otros pretenden que se tolere socialmente a los cristianos como ciudadanos de pleno derecho, porque no son enemigos de nadie como se les había acusado.

La conversión posterior de Constantino trajo consigo la conversión de todo el mundo, tomando cuerpo la idea de quien tiene que hablar y decidir es la autoridad religiosa y que esa autoridad tiene que ser respetada por todos.

Agustín de Hipona (354-430), sobre todo en su gran obra *“De civitate Dei”*, responde a las acusaciones de que el cristianismo era responsable de la caída del Imperio y propone las causas de dicha caída, criticando tres modelos de teología que hasta entonces se defendían:

- - la teología mítica, basada en fábulas
- - la teología física, basada en la ley natural
- - la teología política, basada en la ley civil

Para Agustín, la caída del Imperio se produce porque estaba basado en esos tres modelos de teología. Frente a ellos, propone que la única forma de poder subsistir es ser imagen de lo que Dios quiere, del proyecto de Dios (*“De civitate Dei”*). La apologética consiste, por lo tanto, en mostrar que los cristianos pueden reelaborar un concepto de sociedad política y civil basado en el modelo de Dios: la *“Ciudad de Dios”*.

Medievo.-

En esta época ha desaparecido la idea de *“mostrar”* que aparecía en el evangelio de Lucas. Ahora hay que defender con autoridad los principios doctrinales del cristianismo.

Por eso, la Biblia casi se va aparcando en su importancia. Lo importante es legitimar un modelo social y político determinado.

A partir del siglo VII, la apología asume la defensa frente al Islam. Durante ese tiempo, se hace una clara “*demonstratio christiana*” Ya no se trata sólo de defender la religión, sino la religión cristiana en concreto frente al Islam que se extiende por todo el mundo.

Siglo XIII: Santo Tomás de Aquino.-

Se produce una vuelta muy importante a la filosofía de Aristóteles y su entrada en la teología: Dios como causa primera. De ahí las “cinco vías” de Tomás, buscando en la razón los argumentos para demostrar a Dios. En el fondo, la tesis defendida es que a la verdad de Dios se puede llegar por la sola razón natural. Es evidente que Dios existe; a esa verdad se llega por la razón. Además, la Escritura apoya esa tesis por los milagros hechos por Jesús rompiendo las leyes de la naturaleza. Es decir, se ponen los milagros al servicio de la razón; se acude a la Biblia sólo para apoyar a la razón.

En resumen, la Escolástica sostenía que la fe en las verdades indemostrables estaba garantizada por la razón en virtud del testimonio de maestros autorizados, cuya credibilidad estaba autenticada por los milagros y las profecías.

Siglo XIV.-

Desde el principio de este siglo se produce una gran radicalización de las posturas anteriores, especialmente con los “escotistas” y los “ocamistas”, seguidores de J. D. Escoto y de G. de Ockham, respectivamente. Surge así el “fideísmo”, para el cual no necesitamos a la Biblia para nada, ya que por la razón podemos llegar a descubrir que Dios es evidente: es posible alcanzar un completo y firme asentimiento de la fe (“*fides acquisita*”) sobre la base de la sola razón. Existen una serie de signos extrínsecos por los que el cristianismo es digno de crédito, según estos autores.

Siglo XVI-XVIII.-

En este tiempo es fundamental la Reforma. Para Lutero, todo lo anterior nos ha ido alejando de la Palabra de Dios. Por eso, lo más importante es la fe y la vuelta a la Escritura. Necesitamos fiarnos de la Palabra, conocer qué nos dice. Para ello no es necesario pensar, no es necesaria la razón, con la razón no podemos llegar a Dios. La razón es un guía incompetente en asuntos espirituales. Lo importante es fiarnos de la Palabra, sin ninguna mediación, escuchando lo que nos dice directamente a cada uno. Como vemos, se trata de una postura situada en el extremo opuesto al anterior, siguiendo la “ley del péndulo”.

En un sentido parecido, Calvino defiende el carácter revelado de la Escritura sobre argumentos similares a los usados por Escoto y los nominalistas del siglo XIV.

La teología católica se opone frontalmente a los protestantes (si ellos dicen una cosa, los católicos lo contrario). Con ese espíritu se llega prácticamente el Concilio Vaticano I. Durante todo el siglo XVII se sigue defendiendo que por la razón natural se puede llegar a Dios, es decir, lo mismo que Tomás de Aquino... pero en el siglo XVII.

Blas Pascal (1623-1662).-

En un tiempo en que existen fuertes enfrentamientos entre católicos y protestantes, Pascal busca la vía del sentimiento o de la estética: prefiere seguir las “razones del corazón” frente a las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. Sólo la estética nos lleva al misterio y a fiarnos del Dios oculto y escondido. Ninguna religión que no mantenga oculto a Dios es una religión verdadera. Si se puede demostrar la existencia de Dios por la razón, Dios deja de ser un misterio y por eso ya no es religión. Para Pascal, es razonable obedecer a nuestra inclinación a creer si nuestros corazones están inclinados a ello. La fe nos humaniza, pero los milagros no prueban nada. Nos podemos fiar de la Escritura, pero los milagros no son prueba de nada.

Siglo XVIII.-

Muchos apologistas anglicanos defendieron la religión revelada, sosteniendo que el NT concuerda totalmente con la razón. Surge así la llamada “teología natural”, para la cual lo primero es lo que podemos naturalmente y lo que dice la revelación. La fe es una consecuencia de la revelación. Los argumentos del cristianismo son sólo probables si se les toma de uno en uno, pero esas pruebas probables multiplican su evidencia al unirse.

De esta época es también Hooke, que en su obra “*Religionis naturalis et revelatae principia*” sentó las bases de la triple demostración que será característica de la apologética clásica hasta el Vaticano II: “*demonstratio religiosa*”, “*demonstratio christiana*” y “*demonstratio catholica*”.

Siglo XIX: La Ilustración.-

Este siglo recoge la herencia de Kant y su “atrévete a pensar por ti mismo”. Como consecuencia, el hombre vive en una gran autonomía, y no tiene que acudir a Dios para comportarse bien. El hombre puede actuar bien por sí mismo, siempre que cuente con unos criterios para poder verificarlo. Se debe obrar de tal modo que creamos que haría cualquier otra persona en las mismas circunstancias. Se trata del célebre “imperativo categórico” de Kant: “*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de legislación universal*”.

La teología se enfrenta a la autocrítica, al poder de la misma razón. Pero la razón va a poner en crisis a la teología, ya que va a demostrar los límites de la propia razón.

Schleiermacher.-

En Alemania, este autor introduce un nuevo estilo de apologética (contra el racionalismo de la Ilustración) que luchaba no por defender los dogmas tradicionales sino por dar entrada al instinto religioso que da origen a la fe. Junto con Pascal, aporta otro elemento nuevo a la teología: el concepto de experiencia. Para él, la fe es experiencia, es algo subjetivo y personal. Es decir, no se trata solo de sentimientos ni de la revelación, sino que es necesaria la experiencia personal. En el fondo, la fe se tiene o no se tiene por la experiencia del misterio. La fe es una expresión de lo que yo siento, de acuerdo con el fondo de los sentimientos de Pascal.

Lamennais.-

En Francia, este autor sostiene que la verdadera religión es aquella que descansa sobre la suprema autoridad religiosa de un Papa infalible.

Juan Donoso Cortés y Jaime Balmes.-

En España, tenemos estos dos apologetas del siglo XIX, que defienden la autoridad religiosa. Para Donoso, lo más importante en la Iglesia es la autoridad, que había desaparecido con la Ilustración. Si desaparece la autoridad ¿qué nos queda? ¿sólo la experiencia y el sentimiento? Como no puede ser así, es necesaria la autoridad; el orden lo pone la autoridad que viene de Dios. Surge así la llamada “restauración católica” como una corriente enfrentada a Schleiermacher, la experiencia y los sentimientos. Se están sentando las bases del Vaticano I, donde se vuelve a insistir en que por la razón natural podemos llegar a conocer a Dios y en que la autoridad no se puede equivocar, lo cual se desarrollará en el dogma de la infalibilidad del Papa.

Henry Newman.-

En Inglaterra, el cardenal Newman recupera el valor de la experiencia de Schleiermacher. Para él, en materia de religión se puede hablar en nombre propio y sólo así. Para ello, basta la experiencia. Cada uno sabe en su interior lo que le satisface, y eso puede servir para los demás, pero no puedo actuar como un verdadero portavoz de los demás. Newman asume a Kant desde la experiencia. Lo que uno cree como válido puede serlo para los demás, pero no se puede imponer. De esta forma, universaliza la norma de Kant dándole importancia a la experiencia personal como fundamento de la norma. La fe para Newman es esa experiencia personal que puede servir para todo el mundo.

Siglo XX.-

A finales del siglo XIX y principios del XX, un laico católico, Maurice Blondel, intentó reconstruir la metafísica a partir de un estudio del dinamismo de la voluntad humana. En su libro “*La Acción*” dice que la apologética debe demostrar que el cristianismo satisface el deseo de lo sobrenatural que es inherente a la naturaleza humana. El cristiano tiene necesidad de lo sobrenatural. La religión aporta el concepto del sentido: la vida y el hombre tienen un sentido. La fe surge como necesidad de responder a la pregunta sobre el sentido de la vida. En el fondo, cuando uno se pregunta por Dios, se está preguntando por el sentido de la propia vida. Nace así lo que Blondel llamó el “*método de la inmanencia*”: hay algo dentro de cada uno que le lleva a preguntarse sobre el sentido de su vida.

La encíclica “*Pascendi*” de 1907 va dirigida contra el modernismo católico y en cierta manera parece condenar el método de la inmanencia, lo cual hizo que Blondel y sus discípulos dejaran de insistir en sus ideas.

FORMAS ACTUALES DE INCREENCIA

En el prólogo de su libro “**Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio**”, Juan Martín Velasco considera que estos dos son los temas de mayor preocupación y reflexión en la Iglesia actual, recogiendo las palabras de Pablo VI para quien la increencia es el problema más grave de nuestro tiempo y la evangelización el objetivo fundamental de las comunidades cristianas. (Ver es este sentido la exhortación apostólica “**Evangelii nuntiandi**” de Pablo VI). Tenemos que vivir nuestra fe en medio un mundo situado en la increencia, lo cual supone una disposición al diálogo con esa increencia, con sus formas, sus causas y sus razones, en el que aparezca de modo claro el testimonio de nuestra propia vida de fe. El autor reconoce la pluralidad de los

términos utilizados en relación con la increencia así como su complejidad, para lo cual propone en la Introducción cuatro bloques de términos para referirse a cosmovisiones o sistemas de pensamiento (ateísmo, agnosticismo, materialismo, etc.), a actitudes de la persona (increencia, indiferencia, etc.), a aspectos sociales (laicismo, secularismo, etc.), y a formas de designación no negativa por parte de los no creyentes (librepensamiento, humanismo, etc.).

El fenómeno de la increencia se ha dado durante todas las épocas de la historia. Sin embargo, en los países occidentales del mundo desarrollado presenta unos rasgos especialmente novedosos: su carácter masivo, aunque no siempre mayoritario sino como fenómeno de masas; su relevancia cultural, que está llevando a establecer una “cultura de la increencia”; su aspecto históricamente ascendente; su presentación como algo positivo para el hombre; su ruptura radical con los aspectos institucionales de la religión, etc.

La increencia, lo mismo que la fe a la que se corresponde, puede presentar formas muy variadas, tantas como personas existen, ya que cada persona imprime en ella su carácter, su vida, sus circunstancias, etc. La relación entre fe e increencia no debe plantearse en términos de ruptura total, sino como una especie de “*continuum*” en el que no se pueden establecer barreras precisas, ya que se trata de actitudes difíciles de identificar en cada persona y, a la vez, pueden coexistir dentro de cada uno, de forma que se sea justo y pecador al mismo tiempo, o bien creyente e increyente simultáneamente.

Por todo esto, puede hablarse de una forma de increencia desde dentro de la propia religión (formas religiosas de increencia) y de otra forma desde fuera de cualquier relación con la religión (formas de “a-creencia”).

Formas religiosas de increencia.-

Son muy variadas, pero importantes a la hora de intentar una animación hacia la propia fe.

La primera forma de este tipo consiste en las perversiones radicales de la institución en la que se encarna la fe, especialmente de sus propios responsables. Así, los Profetas del AT no sólo presentan una serie de denuncias sobre las debilidades de la autoridad sino que tratan de desenmascarar las degeneraciones profundas del sacerdocio o de la autoridad de su tiempo que las convertían en fuerzas al servicio de la incredulidad o la idolatría: “*¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos!... Yo arrancaré mis ovejas de su boca y no serán más su presa*” (Ez 34). Traducido a la actualidad, se ha dicho que los cristianos de hoy corremos el peligro de creer en mitos y adorar imágenes; que no existe una verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente. A lo largo de toda la historia de la Iglesia han existido una serie de reformadores y de “verdaderas y falsas reformas” (Y. Congar) en las que, como dice Dostoyevski, se pretende eliminar el “pesado” problema de la conciencia a base de seguridad y de autoridad pero, en el fondo, lo que se quiere es dominar las conciencias de los hombres y reunirlos en una falsa “comunidad de acatamiento” en contra del verdadero cristianismo que por ser fe en Dios es una ampliación infinita de la libertad humana. Se ha escrito (Berdiaeff) que quien se encuentra con ese “Gran Inquisidor” en el que aparecen retratadas tantas perversiones institucionales del cristianismo, se encuentra con

el ateísmo dentro de la propia Iglesia, con una institución que bajo la capa de la religión ni cree en Dios ni tampoco en el hombre.

Pero no se trata solamente de una increencia debida a la institución, sino que somos las personas de esa institución a todos los niveles los que contribuimos a su desarrollo: son perversiones de las personas de esa institución. Un especial relieve presenta a este respecto la propia vida religiosa y consagrada, donde pueden darse imágenes deformadas de Dios, la tentación de sustituir al Dios vivo por sus leyes, la instalación de personas de vida consagrada en una indiferencia resultado de una fe mortecina y que ya no seduce a las personas. Se trata de una reflexión interesante porque no afecta a los no creyentes, sino a nosotros que nos llamamos creyentes, y que puede llegar a ser una realidad y no sólo una tentación, un peligro o una posibilidad.

Otra forma religiosa de increencia es la idolatría. Aunque idolatría significa en primer lugar la adoración de otros dioses a través de sus imágenes materiales, un concepto más amplio y correcto sería el de confiar en otros poderes distintos al poder de Dios. Se trata de sustituir al misterio de Dios en el corazón de los creyentes por alguna mediación de la propia fe: dogmatismos, clericalismos, papolatría, etc. Pero también hay idolatría fuera de la religión cuando el hombre absolutiza el dinero, el poder, el placer, etc. eliminando toda forma de trascendencia y apertura a lo infinito que son la huella de Dios en el hombre.

La superstición y la magia son otras formas de increencia disfrazada de religión. Puede haber magia en la realización de acciones más o menos complicadas que producen sus efectos de modo automático, como puede ser el problema de la eficacia “*ex opere operato*” de los sacramentos o la utilización de Dios en formas mucho más sutiles por la propia jerarquía o por el “saber teológico”. De la misma forma, la superstición es una forma de perversión cuando la relación de amor hacia lo divino es sustituida por el temor o la adulación, cuando se ve continuamente el peligro y la preocupación frente a lo sobrenatural. Ya presente desde la antigüedad (ver los Padres de la Iglesia y su relación con el paganismo), Santo Tomás la consideró como uno de los vicios opuestos por exceso a la religión. Es una especie de “religión desmesurada”, en dar culto a quien no se debe (idolatría) o en dar culto de forma indebida, dándole demasiada importancia a las acciones materiales y a la dependencia del propio hombre respecto a esas acciones. Se trata de un enemigo a combatir por los movimientos científicos e ilustrados (salvo el fanatismo) y un reproche que se suele hacer a las prácticas religiosas por las masas.

En los últimos decenios ha aparecido otra forma religiosa de increencia que podríamos llamar “las religiones de reemplazo”, variedades sincretistas de increencia o fenómeno de transferencia. Se trata de conductas religiosas en la forma que pretenden llenar el vacío que ha producido el proceso de secularización, desempeñando en las personas y en la sociedad las funciones de lo sagrado. Por eso se les ha llamado “formas silvestres de lo sagrado”, en las que lo oculto y lo parapsíquico se mezclan con conceptos religiosos para llenar ese vacío de lo que el hombre no puede prescindir. Algo semejante ocurre con las llamadas “religiones civiles” mediante las cuales se pretende responder a los grandes problemas del hombre con conductas que suponen valores como la solidaridad, la justicia o la paz, incluso con recursos simbólicos semejantes a los religiosos, pero que eliminan explícitamente cualquier referencia a la trascendencia. Se

les ha calificado como el movimiento religioso más significativo de nuestro tiempo o como el sustitutivo secular de la actitud religiosa.

Por último, mencionar la llamada “apología del politeísmo”, cuyo primer presupuesto es la cosmovisión panteizante derivada de Heidegger, una visión de la realidad en la que aparece lo divino como un lado de esa realidad, pero no como quien la ha creado con entera libertad y quien la trasciende por completo; lo divino como un elemento de la totalidad en la que el hombre aparece como su último centro; como “la religión secreta de los intelectuales”. Es una forma de increencia revestida de religiosidad, de una especie de paganismo influido por Nietzsche en el que se eliminan las exigencias del Absoluto contenidas en el monoteísmo (que ve a Dios como lo único necesario), y se las relativiza sustituyéndolas por “alimentos terrenos” en los que mantiene la aureola divina para superar la visión empobrecedora derivada de los positivismo científico y de los pragmatismos.

Formas no religiosas de increencia o a-creencia.-

Martín Velasco las define como formas de increencia derivadas de la postura según la cual el hombre ignora en la práctica al Absoluto y prescinde de él en su vida. Sus formas más importantes son, para este autor, la eliminación de cualquier referencia al Absoluto como consecuencia de una actitud existencial que hace imposible el mismo surgimiento de su pregunta y la experiencia de su necesidad (lo que con otras palabras podríamos considerar como el ateísmo en sus diversas formas), el agnosticismo y la indiferencia religiosa. Para el desarrollo de esta parte del tema seguiré fundamentalmente la obra “**Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo**” de A. Jiménez Ortiz. Ya desde el principio, este autor deja claro que *“la teología actual se concibe como teología dialógica que... entiende su misión como un encuentro con el hombre de hoy, en el que se le ofrece al creyente el servicio de una reflexión crítica y clarificadora sobre la fe, que le lleve al compromiso real y a una experiencia profunda de la salvación cristiana, y al no creyente se le presente el mensaje evangélico como luz, como verdad, como futuro definitivo”*. He destacado este párrafo por la importancia que la actitud de diálogo creo que tiene para los cristianos del mundo actual. En concreto, en España parece ser que el aspecto dominante de la sociedad actual no es el de un ateísmo agresivo, sino el agnosticismo y el indiferentismo que se vive a escala popular.

El ateísmo.-

Siguiendo a A. Jiménez, podemos decir que el ateísmo contemporáneo es un fenómeno social normal, que ha abandonado su afán provocador de antes y se presenta como un “posteísmo” más que como un “antiteísmo”, es decir, que no busca tanto la negación de Dios cuanto la afirmación total y absoluta del hombre. Se propone como un proyecto ético para la liberación del hombre, como una “fe” en cierto sentido. Como decía Zubiri, *“el ateo lleva a cabo una opción: vive la vida como algo que se basta a sí misma”*. El ateísmo es la fe del ateo. Sin embargo, esta negación de Dios es bastante compleja, por lo que no existe un solo ateísmo, sino presupuestos diversos que llevan a rechazos

diferenciales de distintas imágenes de Dios. Así, podemos hablar de los siguientes caminos del ateísmo:

1.- El ateísmo científico.-

El gran avance logrado por las ciencias experimentales en los últimos siglos ha creado un ambiente empirista que parece invadirlo todo y que puede significar un obstáculo serio para la aceptación de la fe en Dios, como Misterio insondable que se escapa a toda experiencia científica. Entre los defensores de este tipo de ateísmo tenemos:

Augusto Comte.- Pretende sistematizar la historia de la humanidad como una evolución progresiva bajo la ley de los tres estadios:

- a) a) Estadio teleológico: el hombre busca la explicación a su experiencia por algo trascendente, misterioso y sobrenatural.
- b) b) Estadio metafísico: sigue buscando algo trascendente pero dentro del mismo fenómeno.
- c) c) Estadio positivo: la explicación de todo fenómeno está en otro fenómeno ligado a él. Aquí, ni la religión ni la metafísica tienen razón de ser. Ha pasado el tiempo religioso y el metafísico.

Al final de su vida, A. Comte propuso una nueva religión positivista basada en una Trinidad Suprema:

- • La tierra, como el Gran Fetiche
- • El espacio, como el Gran Medio
- • La humanidad, como el Gran Ser.

Esta religión debería establecer un nuevo orden en el mundo y preparar para una nueva vida después de la muerte en la que el hombre se sienta miembro de la humanidad. Se trata de un antiteísmo en el sentido de la concepción cristiana de Dios. Aunque no tuvo mucho éxito en su tiempo, ha tenido influencia hasta nuestros días, en que el cientifismo que propone parece haberse venido abajo. Sin embargo, Dios ha ido resultando cada vez más superfluo para la explicación del mundo a partir de los avances científicos. (Ver en este aspecto la idea del “dios-tapaagujeros” de Bonhoeffer y de H. de Lubac; el enfrentamiento entre el Dios-grande y el hombre-pequeño en Sartre, Feuerbach y Nietzsche, etc.).

Gustavo Bueno.- Hace una simplificación y adulteración de la cuestión religiosa al considerar que los principios de la teoría de la religión se debaten en el terreno de los preámbulos de la fe antropológicos y ontológicos. Para este autor, la religión con los animales es la única vía filosófica abierta hoy para devolver a los hombres lo que llama “sentido del misterio” en términos religiosos. Para él, la Etología es la nueva Teología, y el misterio de la Teología es la Etología.

N. R. Hanson.- Defiende su ateísmo desde la filosofía de la ciencia sobre la base de que la existencia de Dios nunca se ha establecido con hechos, y que todo fenómeno que pueda requerir la existencia de Dios es siempre explicable por otro procedimiento que no exige una referencia sobrenatural. En la historia de la ciencia, se hace innecesaria la apelación a Dios. Como la existencia de Dios no se puede demostrar, para Hanson no es racional creer en Dios, puesto que no existen razones válidas desde el punto de vista científico. Sería necesaria una experiencia directa e inmediata de Dios para creer en Él.

Miguel Ángel Quintanilla.- Parte de la base de que la relación entre ciencia y religión debe plantearse con una distinción tajante de contenidos. El pensamiento religioso está más próximo al arte que a la ciencia. La religión debe perder sus dogmatismos para poder ser considerada como ciencia, lo cual llevaría al hombre a una vida humana más integrada y más feliz.

Javier Muguerza.- Su mensaje se resume en que en el “lenguaje bien hecho” de la ciencia moderna, no hay lugar para la mención de Dios.

Personalmente, creo que la experiencia científica en cuanto tal no nos puede demostrar inequívocamente la existencia de Dios pero tampoco puede demostrar su no-existencia. Entre otras obras en este tema, me gustó mucho la de Antonio Fernández-Rañada “**Los científicos y Dios**” (Ed. Nobel, Biblioteca Básica, nº 2, Oviedo, 1984).

2.- El ateísmo semántico y epistemológico.-

Es otro tipo de ateísmo del siglo XX basado también en la mentalidad empirista, entre cuyos representantes tenemos:

L. Wittgenstein.- En su obra “Tractatus Logico-Philosophicus” aplica la llamada “teoría de la copia” al lenguaje, afirmando que la realidad y la proposición son como el modelo y la copia: si la frase reproduce exactamente la realidad es significativa y si es empíricamente real la proposición será también verdadera. De aquí deduce que sólo los enunciados lógicos y matemáticos y los de las ciencias empíricas pueden tener pleno sentido. Como los enunciados filosóficos y teológicos no proceden de la experiencia empírica, carecen de sentido. Dios es inaccesible a la observación empírica, por lo que no se puede hablar de Él. Este autor no dice que no exista nada fuera de lo matemático o de lo científico; lo que es impensable o indecible puede existir. Por lo tanto, no rechaza lo religioso ni lo metafísico, sino la posibilidad de su comprobación y expresión lingüística.

El Círculo de Viena.- Grupo de filósofos, matemáticos y científicos, fundado en 1922 por M. Schlick, representantes del llamado “*positivismo lógico*” o “*neopositivismo*” que excluye radicalmente el discurso sobre Dios. Según sus miembros, sólo hay dos tipos de frases que pueden tener sentido: las *analíticas*, que transmiten relaciones matemáticas o lógicas pero no hechos de nuestro mundo, y las *sintéticas* que se refieren a cosas accesibles empíricamente. Sólo tiene sentido lo que puede ser confirmado y verificado empíricamente mediante la experimentación. Por eso, la metafísica queda superada y la teología es vista como algo absurdo, puesto que no se pueden verificar empíricamente. Su representante más típico fue *R. Carnap*, que propuso la coexistencia entre la fe religiosa y la ciencia. Sólo la ciencia es conocimiento; la fe no lo es, por lo que queda relegada al ámbito de lo irracional o de lo emotivo. Así, el problema de Dios se resuelve antes de ser planteado.

Críticas al neopositivismo.- Diversos autores realizan una fuerte crítica al neopositivismo del Círculo de Viena como:

K. Popper.- Establece las bases del llamado “*racionalismo crítico*” según el cual las teorías científicas no tienen más que un valor hipotético y necesitan siempre una

comprobación posterior mediante el método del “ensayo y error”. Para Popper, el conocimiento científico no avanza por la verificación neopositivista sino por la refutación y la falsación: una teoría es científica cuando no es falsificable de hecho a pesar de nuestros intentos, aunque pueda serlo en principio. El principio de la falsación afirma qué frases son científicas y cuales no lo son. Pero estas últimas no tienen por qué ser absurdas, por lo que la metafísica y la teología no son absurdas; son “acientíficas”. En la ciencia la verdad no es una posesión, sino un ideal regulativo. Un saber científico absoluto sería un fraude intelectual.

H. Albert.- Desarrolla la crítica religiosa del racionalismo crítico. Para él, no existe ningún fundamento epistemológico seguro, por lo que la teología que se apoya en autoridades (Dios, etc.) arbitrariamente establecidas, será sólo una ambigüedad lingüística que vacía a Dios de todo contenido.

A.Flew.- A partir de su “desafío falsificacionista” se han enfrentado dos corrientes:

- a) a) los que reconocen la autonomía del lenguaje religioso pero niegan que sus afirmaciones tengan un contenido real (afirmaciones no cognoscitivas).
- b) b) los que defienden que las afirmaciones religiosas tienen un contenido real y ofrecen un conocimiento (afirmaciones cognoscitivas).

Victoria Camps.- En España es la principal representante de la defensa del lenguaje religioso desde la perspectiva analítica. Es un lenguaje con un discurso claro y delimitado puesto que habla de Dios, aunque tenga sus reglas de juego distintas de las del lenguaje corriente. Es un lenguaje de naturaleza “conviccional”, cuyas proposiciones se resisten a toda prueba científica, y que convencerá a unos y a otros no, como ocurre en todos los dominios incluso en el científico. El conocimiento de Dios es un verdadero conocimiento, aunque sea oscuro u opaco. Para V. Camps, el comportamiento del creyente será la única justificación eficaz del lenguaje religioso. La justificación de la fe reside en la coherencia ética, en la verificación ética del creyente, sin llegar a reducir la religión a la moral. La realización práctica del acto de fe será el mejor modo de demostrar que el lenguaje del creyente es capaz de transmitir un mensaje universalmente válido.

3.- El ateísmo humanista.-

Este tipo de ateísmo nace del antropocentrismo exacerbado del pensamiento moderno que exige el rechazo o la negación de Dios para la realización plena del hombre. Sus principales representantes son:

L. Feuerbarch.- Para Feuerbarch el hombre ha de ser el centro de la realidad y la medida de todas las cosas, superando así su alienación religiosa. Las cualidades divinas son cualidades del propio hombre, que tiene que recuperarlas de nuevo. De esta forma, la clave de la historia consiste en que el hombre sea Dios para el hombre. Dios es una hipótesis inútil y destructiva, porque condena al hombre a la pasividad, bloquea el progreso de las ciencias y propone el desprecio del cuerpo y del mundo. Por todo ello, la esencia teológica de la religión es falsa. En suma, el ateísmo para Feuerbarch consiste en la afirmación radical del hombre, propugnando su liberación total.

K Marx.- Influído por Feuerbarch, considera que los hechos económicos y sociales son la base determinante de la realidad histórica, la “infraestructura”. La alienación

socioeconómica es la causa de la alienación política y religiosa. La religión, por la imagen del Dios consolador y la esperanza del cielo futuro, destruye la capacidad de reacción del hombre frente a las injusticias. La religión le quita al hombre su libertad y su dignidad. Es el opio del pueblo. Se trata, por lo tanto, de un ateísmo sociopolítico.

F. Nietzsche.- Es el profeta de la muerte de Dios. La muerte de Dios por los hombres se vive como una liberación, como una posibilidad para crear nuevos valores. El superhombre, sin Dios, será el que domine la tierra, será el sentido de la tierra, el Dios para sí mismo.

J.P. Sartre.- Defiende la libertad absoluta e incondicionada como la única tarea del hombre. Para él, el existencialismo es un humanismo ateo porque Dios haría imposible la autonomía humana y su responsabilidad frente a la existencia, además de ser una noción contradictoria (un “en-sí-para-sí” impensable).

A. Camus.- Propone un existencialismo parecido al de Sartre. A pesar de la experiencia del absurdo, no renuncia a la felicidad que sigue siendo el ideal del hombre. Por eso, para disminuir el dolor humano es necesaria una mayor solidaridad. La gran acusación de Camus es que Dios no puede existir ante la existencia del dolor y del sufrimiento humano.

F. Savater.- Se considera como un representante de una especie en vías de extinción: un ateo practicante. Su ateísmo no significa que no tenga sensibilidad religiosa ni receptividad ante a lo sagrado; lo sagrado brota de la imaginación creadora y el fundamento de la libertad. Lo sagrado es oscuro, ambiguo, secreto e inaccesible; es lo absolutamente otro, lo que escapa a nuestras categorías, lo inhumano, lo incontrolable. Aunque es no-creyente, cree en algo: en el valor de la vida, de la libertad, de la dignidad, del goce... todo lo cual está en manos del hombre. La finitud de la existencia no es una carencia que hay que compensar con algo, sino la fuente de la libertad que nos hace irrepitibles. Savater se considera a sí mismo como religiosamente y estrictamente ateo frente a la superstición teísta.

E. Trias.- Para este autor, que parece comportarse como un antiteísta visceral, Dios es un ideal irracional que no debe ser restaurado ni resucitado. Sin embargo, cree que la cuestión religiosa se está imponiendo hoy, porque hay dos amenazas muy serias sobre el mundo actual: el vacío del sentido y del valor que caracteriza el desierto postmoderno, y el resurgir salvaje del fanatismo religioso y del nihilismo o irracionalismo ciego que conduce a los fundamentalismos religiosos de la actualidad. Frente a este dilema, el ser humano es un ser fronterizo que no puede existir sin una imaginación hacia el límite, sin un heliocentrismo que le lleva a la trascendencia. Nuestra época está madura para profundizar en una nueva mitología, cuya elaboración es el futuro del hombre.

4.- El ateísmo freudiano.-

El humanismo de Freud no es un humanismo ateo de tipo prometeico y trágico. Es un humanismo pesimista sostenido por una visión positivista de la realidad. Freud no parte de la cuestión sobre la existencia de Dios, sino de la pregunta sobre el origen de la religión y de la fe. Para Freud, Dios no fue nunca un problema existencial, pero le interesó el fenómeno religioso desde su perspectiva atea. Para él, los sentimientos religiosos nacen de una frustración fundamental: el hombre está angustiado frente a la vida y deseando una felicidad que no alcanzará nunca. Por eso, la religión es una pura

ilusión que brota de los deseos infantiles de cada hombre y de toda la humanidad provocados por la nostalgia del padre. El origen de la religión y de la fe es el complejo de Edipo de cada hombre: Dios es la proyección de la imagen del padre, del deseo de seguridad y protección, pero a la vez produce una sensación de culpabilidad y de angustia. La religión ha prestado grandes servicios a la humanidad pero pertenece a su estado infantil; por eso tiene que ser superada como una neurosis colectiva que impide el progreso de la ciencia y mantiene al hombre en un estado infantil o inmaduro, pendiente del futuro. Ante el Dios cristiano, el hombre está en una situación de ambigüedad entre el amor y la agresividad derivada del sentido de culpabilidad. De hecho, el cristiano de hoy día no debe infravalorar la crítica de Freud a la religión. Una relectura del *“Tótem y Tabú”* puede ayudarnos a comprender el sentido de omnipotencia que hay en cada ser humano y que adultera el dinamismo de la fe y la realidad del Dios de Jesús.

El agnosticismo.-

Las palabras agnóstico y agnosticismo fueron creadas por Huxley sobre 1869 para expresar una abierta y cautelosa actitud intelectual frente a todos los sistemas, en oposición al dogmatismo y como rechazo tanto al espiritualismo o al idealismo como al materialismo, por ser inverificables como doctrinas metafísicas. Huxley no defiende un escepticismo total, sino que su agnosticismo supone una postura de abstención, más que una forma de negación del conocimiento. Para Huxley, agnóstico significa el que carece o prescinde de todo conocimiento que pretenda llegar a conclusiones sobre la totalidad de lo real o plantear cuestiones últimas, lo cual le lleva a renunciar a los sistemas materialistas y a los espiritualistas, a los teístas y a los ateos. Agnóstico es aquel sujeto que no se contenta con instalarse en una postura vital, sino que intenta una justificación teórica de la misma.

Tierno Galván distingue perfectamente al escéptico del agnóstico en su obra clásica *“¿Qué es ser agnóstico?”*. Él ha recuperado el término y ha hecho del agnosticismo una señal de identificación para muchos de los no creyentes españoles de los últimos años. Para Tierno, el agnosticismo es la postura del futuro, al situarse no entre la fe y la increencia, sino más allá de esas dos posturas contrapuestas.

El agnosticismo se ha ido convirtiendo en una especie de moda intelectual en algunos círculos sociales influyentes, y se ha extendido por toda la sociedad de modo que da la impresión de que el agnosticismo define el espíritu de nuestra época. Para V. Camps, el agnóstico tiene una virtud que no tiene el ateo ni el creyente: la virtud de no renunciar a nada, de no admitir ningún juicio como definitivo, de conformarse con la duda, la incertidumbre y la perplejidad. El agnosticismo es una especie de suspensión de juicio frente a lo trascendente.

En los últimos años se puede comprobar una cierta tendencia a pasar del ateísmo al agnosticismo, un camino que va siendo recorrido por muchas personas, y que puede ser preocupante. Sin embargo, es curioso constatar que el Vaticano II dedicó muchas páginas al ateísmo y sólo nombra una vez al agnosticismo. El ateísmo ha ido perdiendo interés entre los intelectuales, pasando a una actitud de cautela o de inseguridad frente a la religión, con la convicción de que sobre esto temas no se puede saber nada. A la vez,

se va propugnando un humanismo que favorezca el entendimiento y la colaboración social, desterrando el fanatismo, la intolerancia, el dogmatismo, etc. Y este humanismo se considera a sí mismo como un humanismo agnóstico.

Dentro del agnosticismo, como fenómeno complejo que es, se distinguen varios tipos, con diversas matizaciones.

1.- El agnosticismo analítico.-

Es el resultado de un pensamiento lógico que reconoce sus propias limitaciones que sólo permiten afirmaciones de carácter racionalista. Condena como algo irracional toda argumentación que no pueda fundamentarse de forma racional. Es una mentalidad que acepta el confinamiento del conocimiento humano dentro de los límites de la realidad empírica; de hecho, la cultura analítico-científica tiende al agnosticismo. Su actitud frente a los creyentes es muy diversa: arrogante, indiferente, irónica... habiendo también aquellos que vacilan entre la dimensión religiosa o el ateísmo.

2.- El agnosticismo aporético-enigmático.-

También llamado humanista, presenta una actitud más cercana a la vida, menos frío y abstracto que el analítico. Es un agnosticismo angustiado, sostenido por la búsqueda incesante de esperanza, de reconciliación, pero al mismo tiempo consciente de que está en un callejón sin salida (aporía) y que contempla la realidad como un enigma sin solución y la condición humana como un absurdo.

3.- El agnosticismo religioso.-

También llamado dogmático, considera que no hay pruebas objetivas y racionales de la existencia de Dios, pero se acepta por la fe como una exigencia religiosa subjetiva. Se cree en Dios no sólo contra la razón, sino también cuando la razón parece demostrar la no-existencia de la trascendencia. Para Tierno Galván, en el cristianismo siempre ha habido un cierto fondo de agnosticismo porque lo divino es incognoscible como “otra” sustancia. La fe representa la solución a este problema, más allá de la pura comprensión. Sin embargo, este agnosticismo puede llevar al ateísmo, porque es difícil mantener la fe sin la razón o en contra de ella.

4.- El agnosticismo popular.-

Se trata de un agnosticismo muy extendido en amplios sectores sociales, pero poco articulado intelectualmente. Es un agnosticismo popular inducido, que oscila entre un agnosticismo metodológico, un agnosticismo existencial y un ateísmo práctico. Lo más significativo es su amplia difusión popular y su escasa clarificación intelectual. Para Tierno Galván es el agnosticismo que se va extendiendo entre el hombre medio sin pretensiones científicas pero con confianza en la ciencia; es el resultado de que la vida se ha hecho finitud y ha perdido su sentido de trascendencia. Por eso, considera que muchos hombres modernos, incluyendo muchos religiosos, son agnósticos.

El agnosticismo de Tierno Galván.-

En España, es un testimonio de una actitud agnóstica que ha influido mucho en nuestro entorno político y social. Su pensamiento quedó reflejado sobre todo en el libro “*¿Qué es ser agnóstico?*” de 1975 y en la entrevista para la revista “Alandar” “*Yo no soy ateo*” de 1985. En ambos casos, declara que ser agnóstico no es ser ateo. Para él, ser agnóstico significa vivir en la finitud, sin necesitar nada más, porque el agnóstico no echa de

menos a Dios ni a ninguna realidad trascendente que no se puede conocer porque va más allá de lo finito. El punto decisivo de su postura de 1975 es la cuestión de la trascendencia cuyo contenido no puede ser verificado desde la finitud. Por eso afirma que la prueba la tienen que dar los creyentes, porque se salen de los límites de la finitud. El agnóstico puede vivir lo inefable, pero sin vincularlo a la fe, viviendo como un agnóstico instalado perfectamente en la finitud.

La actitud fundamental del agnóstico es instalarse en el horizonte de la finitud, sin echar nada de menos, en vivir tranquilo en la finitud sin echar de menos a Dios. Tierno Galván dedica grandes esfuerzos dialécticos a devolver a la finitud todos aquellos aspectos que le han sido sustraídos por el pensamiento de la Trascendencia. La clave del ser agnóstico es admitir que Dios es una hipótesis sin admitir la existencia del contenido de esa hipótesis, porque es imposible una verificación convincente. El agnóstico no se plantea cuestiones que no puede verificar o probar científicamente sin ninguna duda. Las consecuencias de la actitud agnóstica son:

- a) a) La serenidad ante las contradicciones del mundo y ante la muerte, sin resignación ni rencor.
- b) b) El sentido de la responsabilidad frente a lo finito, que lleva al cuidado del mundo sin caer en el desconsuelo porque nadie puede cansarse de vivir si está educado en el amor a lo finito.
- c) c) Fe en la utopía del mundo y en la perfección de los hombres, una utopía sostenida por la vida, no por la ciencia, que hará aparecer un hombre nuevo al que nada finito le será extraño.

Para Tierno Galván, las condiciones de nuestro mundo favorecen el aumento de los agnósticos, como resultado del conflicto entre ateos y creyentes, por lo que en 1975 creía que el agnosticismo era *“el único camino para devolver al hombre la seguridad y el entusiasmo frente a tantos millones de cristianos decepcionados para los que Dios es tan sólo un juguete roto”*. Sin embargo, en 1985 no parece estar tan seguro: *“Quizá los agnósticos como yo seamos una raza a extinguir. Posiblemente.... No puedo decir ni que sí ni que no. Todo es posible”*.

Diálogo con la racionalidad agnóstica.-

En la actitud vital e intelectual de Tierno Galván ocurren las características más comunes del agnosticismo “clásico” en España, por lo que se puede tomar como referencia a la hora de establecer un diálogo y marcar sus límites. Estos límites los podemos marcar en el ámbito epistemológico, en la consideración de la finitud y en la propuesta ética-salvífica.

1.-En el ámbito epistemológico.- Para Tierno Galván, la racionalidad está vinculada al criterio de verificación: verificar y demostrar son una misma cosa. Por ello, más allá de lo finito no existe nada verificable; hay un límite que no se puede flanquear; ¿por qué?:

- a) a) Porque fuera de la realidad empírica, que es la única verificable, no hay nada. En esto, no es coherente con su propio agnosticismo, porque hace un juicio sobre algo que queda fuera de aquello a lo que puede acceder racionalmente.
- b) b) Porque más allá de la realidad fenoménica no se puede afirmar nada con sentido, ya que el lenguaje sería incontrolable y ambiguo.

Cuando considera que el verificacionismo es la única posibilidad de conocimiento, está haciendo una mutilación ideológica de la realidad. De esta forma, toda afirmación creyente queda sin significado cognoscitivo, porque la dimensión trascendente de su contenido no se puede verificar empíricamente. Para Zubiri, el agnosticismo es ignorancia de la realidad de Dios: “no sé si existe”; pero esa ignorancia no es sólo una carencia de saber, sino una ignorancia de algo que intelectivamente no se ha encontrado en la realidad. El agnosticismo no es para Zubiri una no-intelección de Dios, sino una incognoscibilidad de algo que se busca pero no se encuentra. Se busca a Dios, porque Dios es algo que el agnóstico vive. Es un tanteo sin un encuentro preciso. Tierno Galván hace un uso abusivo e inaceptable del verificacionismo neopositivista, que está incluso alejado del método científico actual.

Con esta actitud agnóstica que relega lo religioso a la ignorancia y a lo irracional no parece factible un diálogo enriquecedor, porque de antemano coloca al creyente en una posición de inferioridad y de marginación intelectual.

2.- En la consideración de la finitud.-

Cuando se presenta la finitud como la única realidad de modo excluyente, se está insinuando una afirmación que sobrepasa los límites de la propia finitud. Tierno defiende el materialismo marxista como la única epistemología correcta para interpretar la finitud sin salirse de sus límites y condiciones. En el fondo, se han secularizado los centros de identificación, pero no se ha superado el idealismo. Para Tierno, la finitud, la racionalidad y el género humano son realidades eternas, cosificadas ahistoricamente.

La finitud adquiere en su pensamiento agnóstico un carácter sagrado y se convierte en la referencia fundamental: hay una nueva sacralización, inversa al pensamiento bíblico, que había dado responsabilidad al ser humano. Por eso, desde la fe cristiana se puede hacer patente la incoherencia del agnosticismo y mostrar que sólo una actitud profundamente religiosa puede llevar al hombre a la transformación crítica y humanizante de la realidad.

3.- En la propuesta ético-salvífica.-

Se considera que el agnosticismo de Tierno ofrece una nueva forma de vivir que conduce a un humanismo en el que la finitud representa la respuesta definitiva conquistada por la razón humana: hay que instalarse en la finitud, porque es la única plenitud satisfactoria. La especie humana será el lugar de reconciliación y de realización de todos los hombres, lo que dará respuesta a las preguntas sobre el sentido de la vida, etc. La consecuencia de esto es una lectura acomodaticia de la realidad presente. Sin embargo, la relación entre agnosticismo y marxismo debería dar lugar a resultados más radicales y más sensibles a la injusticia y al sufrimiento.

En nuestra historia concreta ya no es posible el optimismo acríptico del agnosticismo clásico de Tierno Galván. Considerar a la finitud como satisfactoria y como fuente de plenitud significa ignorar los interrogantes del sufrimiento y de la muerte; el grito del hombre de hoy frente al absurdo y la búsqueda de sentido ya no se pueden ocultar. Si lo finito es lo definitivo y lo absoluto, ya no hay respuesta para la pregunta sobre la muerte y para el ansia de infinito. Ante el rechazo de la dimensión trascendente de la salvación cristiana, el creyente tiene que mostrar su total desacuerdo e intentar el diálogo en aquellos campos que contribuyan a humanizar la propia existencia humana.

Temas para el diálogo.-

En primer lugar, ¿puede haber interlocutores entre la fe y el agnosticismo? Siempre habrá que ofrecer el diálogo, aunque la respuesta no sea muy entusiasta. El gran tema de diálogo con la increencia desde el Vaticano II ha sido el hombre y su historia. La increencia se ha considerado a sí misma como una forma humanista de liberación y emancipación. La fe cristiana tiene que demostrar que los presupuestos del agnosticismo conducen a una consideración no trascendente de la persona humana; temas como el futuro, la muerte, la libertad, etc. pueden ser objeto de diálogo, buscando sobre todo llegar a compromisos comunes que fomenten la promoción y la dignidad de la persona. Pero también se puede proponer como tema de diálogo la racionalidad de la fe, como un modo de dar razón de la apertura a la trascendencia y de su aceptación de la gracia como libertad, amor, salvación definitiva...

Para que sea una propuesta creíble, el cristiano tiene que entrar en este diálogo con un profundo convencimiento de su fe, intentando encontrar en nuestro contexto pluralista algún punto de convergencia sobre la naturaleza de la experiencia en el mundo, como una exigencia de la paz social para el desarrollo armónico de la cultura en una sociedad abierta en pleno sentido. Esto supone reconocer y defender la pluralidad de accesos al misterio de la realidad y de la racionalidad de la fe. Y en esa experiencia del mundo, el hombre que busca con honestidad puede rendirse coherentemente al misterio último. A través del “encuentro” con Jesús puede llamar Padre al Fundamento de la realidad; puede vivir la fe como gracia.

La indiferencia religiosa.-

El agnosticismo no es la única consecuencia de la sensibilidad postmoderna ni la opción más numerosa, sino que lo que está aumentando en Occidente parece ser la indiferencia religiosa, una indiferencia de masas, que puede ser “el mal del siglo”. No se trata de instalarse en la finitud (agnosticismo de Tierno), sino instalarse en una vida cómoda, pasiva y desarraigada dentro de nuestra sociedad consumista.

Desde 1970 a 1990, la quinta parte de los españoles han pasado de la religión a la indiferencia o al ateísmo, destacando un 21% que se declaran indiferentes. Es significativo el que la cifra de católicos no practicantes va disminuyendo, aumentando la de los indiferentes, porque esos no practicantes mantienen una adhesión vacía de contenidos que facilita su paso al indiferentismo religioso. Hoy se habla de tres generaciones en cuanto al perfil religioso:

- a) a) La generación del Nacionalcatolicismo (nacidos antes de 1944), en la que abundan los “buenos católicos” y los “practicantes”.
- b) b) La generación del Concilio Vaticano II (nacidos entre 1944 y 1963), en la que predominan los “no muy practicantes” y avanzan los ateos.
- c) c) La generación del Cambio (nacidos entre 1964 y 1974), en la que ya predomina el grupo de indiferentes y ateos.

Se supone que surgirá una nueva generación, influida por la secularización de la anterior, que se definirá por su religiosidad informe y su talante crítico frente a lo

religioso institucional. La educación religiosa en la familia está provocando la privatización de la religión, la desconexión con la institución, buscando sobre todo la realización personal del niño. Esto puede hacer aumentar el número de indiferentes.

La indiferencia no supone por sí misma el final absoluto de la preocupación religiosa. Se rechaza más bien toda “fe” de carácter absoluto, abandonándose el ateísmo como sistema integral de pensamiento y la fe como una sumisión incondicional a un sistema religioso totalizante. Esa nostalgia de libertad origina en vacío y la falta de compromiso.

Aunque se trata de una situación compleja (no existe el indiferente en estado puro), la indiferencia se caracteriza por la sustitución de los valores considerados hasta ahora como fundamentales por otros intereses cotidianos que conduce a una actitud de satisfacción existencial y de ausencia de interrogantes, la ausencia de inquietud religiosa y a la afirmación de la irrelevancia de Dios y de la dimensión religiosa: aunque Dios existiera, no sería un valor para el hombre indiferente. Se trata de un desinterés por lo religioso en el plano intelectual y de un desafecto a nivel de la voluntad; de una falta de significatividad de la religión. El indiferente no se pronuncia ni a favor ni en contra de Dios; le niega al problema religioso toda su consistencia. No se ofrece como una ideología sino como una mentalidad, como una atmósfera envolvente.

Conviene distinguir entre la indiferencia y otras formas de increencia más o menos parecidas. Así, hay que hacer distinción:

- a) a) *Entre indiferencia religiosa e indeferentismo religioso.* Este último es una especie de relativismo frente a las religiones; se tiene interés por la religión y desinterés por las religiones; todas son iguales y tienen el mismo valor. Sin embargo, la indiferencia es más radical frente a la trascendencia: hay quienes no se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque no tienen ninguna inquietud religiosa y no ven por qué tienen que preocuparse por la religión. No obstante, hay un gran indiferentismo religioso en los propios indiferentes.
- b) b) *Entre indiferencia religiosa y ateísmo práctico.*- Este último consiste en vivir como si Dios no existiera; por eso es difícil distinguirlo de la indiferencia que también considera irrelevante a Dios y a la religión. Para el ateo práctico, Dios explica la realidad pero no cambia la vida; es el producto de una determinada filosofía. Para ambos, Dios no es un valor; su afirmación o negación no tiene importancia. Pero el indiferente se abstiene en el plano teórico, mientras que el ateo práctico afirma teóricamente la existencia de Dios.
- c) c) *Entre indiferencia religiosa y agnosticismo.*- Este último se concibe como una actitud sostenida, honesta y coherente, que tiene en cuenta la relevancia de lo religioso, mientras que la indiferencia no reflexiona sobre sí misma en sentido estricto.

Aunque es muy difícil hacer una clasificación de los tipos de indiferencia religiosa, sí se pueden distinguir diferentes motivaciones que han conducido a ella:

1.- Por alejamiento progresivo.-

Ese alejamiento podría provocar una banalización de la creencia que hará perder la identidad creyente en la persona. De esta forma, se va alejando de las prácticas religiosas y sacramentales y va cortando los lazos que le unen a la institución eclesiástica. Los contenidos de la fe van perdiendo vigencia personal cuando no son comprendidos, por haber sido mal transmitidos o por otras circunstancias personales. La indiferencia surge entonces silenciosamente como una solución no refleja, pero muy cómoda y sostenido por el ambiente.

2.- Por absorción psicológica.-

Dada la escasa formación religiosa, la persona se puede encontrar ante otras tareas o intereses de un mayor apasionamiento psicológico, con lo cual se irá anulando la opción religiosa. Es un conflicto de valores, que hace que las fuerzas se dirijan hacia otros proyectos personales que llenan la vida diaria, sin que se perciba el vacío religioso producido.

3.- Por compromisos de distinto tipo.-

Está relacionada con lo anterior, pero con una actitud más consciente, con una voluntad que se decide ante la falsa alternativa de la fe o el compromiso humano, por no haber sido entendido el sentido profundo de la experiencia cristiana. Quizás sea éste el resultado de una falta de significado vital de la fe, por la que el creyente no encuentra sitio en su vida de compromiso para la dimensión religiosa. Así, esta vida se acaba diluyendo en la indiferencia psicológica e intelectual.

4.- Por conflictos personales.-

Aparece cuando algunos conflictos personales con incidencia en el campo afectivo van minando la estructura creyente de la persona, ya de por sí poco sólida por los errores pedagógicos en la transmisión de la fe, por las presiones en el ámbito familiar, por ciertas experiencias frustrantes dentro de la Iglesia, etc. La indiferencia religiosa se acepta entonces como una “tierra de nadie”, donde no hay preguntas, ni dudas, ni crisis que puedan perturbar a esa persona.

En cuanto a los factores que desencadenan la indiferencia religiosa, aunque resulta difícil establecer su conexión, podemos citar los siguientes:

1.- El clima cultural, socioeconómico y político.-

La indiferencia no es sólo una actitud o una sensibilidad personal, sino que es también una situación social, una atmósfera en la que todo ocurre como si no existiera la cuestión de Dios. La indiferencia personal y la indiferencia social están condicionadas mutuamente. Se trata del abandono de unos valores que ya no dicen nada para la vida diaria, por lo que se abandonan por inservibles. Existen toda una serie de factores de orden cultural que fomentan la indiferencia religiosa, que en realidad es una indiferencia frente a ciertos valores que ya no significan nada en una sociedad en que vivimos.

2.- La secularización.-

También es un factor decisivo en el mundo occidental. Se trata de la desacralización y mundanización del mundo, una emancipación de los controles religiosos y una liberación del dominio de la religión cristiana, para pasar a un mundo bajo el dominio del hombre, con plena autonomía para la investigación, la creación, etc.

Secularización no es lo mismo que secularismo; este último implica la absolutización de la secularización como una cosmovisión excluyente de las demás. El secularismo es una ideología excluyente y totalitaria, mientras que la secularización concede a la religión alguna oportunidad. La secularización supone una gran libertad individual frente a la religión, un respeto y una tolerancia, pero también una gran soledad que puede llevar al naufragio de la fe. Cuando se pierden los apoyos sociales, pueden aparecer como irrelevantes Dios, la fe, la salvación, la Iglesia, la oración, etc. El hombre se considera como la única y la última norma de la verdad, en medio de un relativismo en el que cualquier valor es sustituible por otro.

3.- El pluralismo social.-

Al crearse una gran dispersión de intereses, la religión queda desplazada a una situación marginal, en la que todas las religiones se ofertan en igualdad. Esto provoca una gran confusión en los creyentes poco convencidos y poco formados, que acaba en la indiferencia.

4.- Fenómenos de tipo social.-

La urbanización, la industrialización, las migraciones, etc. pueden desintegrar las tradiciones religiosas y las escalas de valores, por lo que la persona así desarbolada opta por otras metas más inmediatas de tipo pragmático y consumista.

5.- La liturgia.-

Muchos cristianos tienen serias dificultades subjetivas frente a las celebraciones litúrgicas, a pesar del esfuerzo del Vaticano II, que han llevado a bastantes de ellos a abandonar las celebraciones de la Iglesia. Quizás sea resultado de la opacidad de ciertos signos y símbolos que actualmente no transmiten el testimonio de amor de Dios; de la repetición rutinaria de ritos sin vida, sin convicción, que no comunican nada y aparecen como algo extraño a los propios creyentes.

6.- El lenguaje religioso.-

Hasta hace poco tiempo, este lenguaje estaba unido a la vida cristiana diaria, se aceptaba sin dificultades, pero hoy vivimos en “otro mundo”: han cambiado las imágenes del hombre, de la naturaleza y de la realidad. Sin embargo, en el lenguaje religioso se han mantenido las mismas expresiones y signos de antes, que ya no sirven para transmitir la experiencia cristiana porque no conectan con el mundo interior del hombre actual.

7.- Los medios audiovisuales.-

Hay una inflación de signos que contribuye al vaciamiento de los signos religiosos, por una saturación de mensajes a la vez que por un aislamiento personal en medio de tanta imagen, de tantos medios ante los cuales la persona tiende muchas veces a defenderse, provocando la desconfianza y la indiferencia por incapacidad de asimilación. Se huye del silencio, del vacío, del desierto interior que son necesarios para personalizar los valores trascendentales...

Frente a esta indiferencia religiosa, es difícil establecer un diálogo. El encuentro con los ateos o con los agnósticos es posible, porque por lo menos responden a ese diálogo. Los indiferentes no se preocupan por escuchar lo que se refiere al mundo de la religión porque es irrelevante; guardan silencio sobre la fe y ante la fe. Sin embargo, algo habrá que hacer. Por ejemplo:

- a) a) *Educar en los valores.*- Lograr una sensibilización frente a los valores más decisivos como el destino del hombre, el sentido de la vida, el amor, la muerte, etc. para que el indiferente empiece a vislumbrar la necesidad de un fundamento, de una “fe” como opción... para vivir con un cierto sentido. Debe saber que no hay cultura sin valores, que son los que han mantenido la esperanza de la humanidad en medio de los grandes conflictos históricos. Tiene que descubrir que la indiferencia es una forma deficiente de existencia que tiene que ser superada. La familia tiene un gran papel en este campo, sin autoritarismos ni imposiciones, pero motivando a los hijos para que descubran por sí mismos que los valores humanos y religiosos son decisivos para su persona, y, sobre todo, con el testimonio de su vida familiar y social.
- b) b) *Reactivar la actitud crítica.*- Frente a la avalancha de informaciones y modas, es necesario saber distinguir críticamente para desmitificar los falsos ídolos que se presentan en la sociedad actual. La indiferencia religiosa puede desembocar en una indiferencia humana que haga a las personas insensibles frente a los graves problemas del hambre, las injusticias, etc.
- c) c) *Anunciar con credibilidad el centro de la fe.*- Hay que presentar sobre todo el centro de la fe, el núcleo de la revelación, el centro trinitario y cristológico de nuestra fe. Sin mutilar la fe, pero estableciendo una jerarquía de valores, tal como pedía el Vaticano II. Hay que destacar la experiencia única de la salvación de Dios que se ha manifestado por medio de Jesucristo por la fuerza del Espíritu. Para ello hay que utilizar el lenguaje adecuado; las palabras y las grandes frases teológicas pueden ser hoy un obstáculo para el anuncio de la fe. Se necesitan nuevas palabras de vida y de salvación.

“El Concilio Vaticano II proporciona orientaciones sobre las actitudes a adoptar ante el fenómeno de la increencia”

EL CONCILIO VATICANO I

El ateísmo fue tratado en el Vaticano I como una visión del mundo o como una filosofía a la que propuso una respuesta desde el conocimiento de Dios a la luz de la razón humana. De esta forma, se pensó que el éxito estaba asegurado, ya que la filosofía clásica, sobre todo la escolástica, ofrecía las vías para demostrar la existencia de Dios. Se colocó al ateísmo a la cabeza de los graves errores de la época, y se le consideró como la fuente de desoladoras consecuencias en todos los terrenos del pensamiento y de la vida. La Iglesia se sentía segura frente al ateísmo, que era fruto del subjetivismo y del orgullo humano. Desde esa firmeza, el magisterio y la teología ofrecieron sus argumentos en sentido de rechazo y de defensa, sin someterse a eventuales preguntas críticas, que podría significar una falta de seguridad en sí mismos. (Recordar lo expuesto en las primeras páginas del tema).

EL CONCILIO VATICANO II

El tema del ateísmo no se incluye en una constitución dogmática, sino en una pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (**GS 19-21**). Eso significa que el ateísmo hay que verlo no sólo como una teoría, sino como un fenómeno existencial: lo importante es el

hombre ateo. Así lo quiere dar a entender el Vaticano II cuando dice: *“La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios”* (GS 19). Eso implica un gran interés por el hombre y la sociedad, aceptando el desafío del ateísmo y darle respuesta partiendo de la base de que ha surgido desde una sociedad cristiana, buscando las causas dentro de los propios creyentes y su deficiente vida de fe: *“Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión”* (GS 19).

Lo más destacable es que frente al ateísmo, el cristiano tiene que mantener una actitud de diálogo abierto y crítico en la línea del Vaticano II: *“Quiere, sin embargo, conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen”* (GS 21). Frente a la increencia atea ha de haber un diálogo antropológico. *“La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo”* (GS 21). El ateísmo se presenta como un convencido humanismo, en favor de la libertad y en contra de toda forma de alienación, promoviendo la emancipación de la tutela religiosa y oponiéndose a toda moral de tipo heterónomo. (Ver el último párrafo de GS 20). Frente a este ateísmo, la fe cristiana debe manifestar que la aceptación de Dios no significa ninguna amenaza para la libertad del hombre sino su total posibilidad, Dios no bloquea la libertad humana sino que es su fundamento. Con una relación trascendente e inmanente a la vez, continuamente creadora, Dios sostiene la realidad finita del hombre posibilitando toda su autonomía. Ante la alternativa humanismo sin Dios o humanismo con Dios, la fe no puede temer ni la competencia de la increencia ni la verificación por la experiencia humana. *“La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de sus destinos más altos”* (GS 21).

“La palabra ateísmo designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios...” (GS 19). Ante la complejidad del ateísmo, hay que tener claras las motivaciones de cada postura, para purificar así los aspectos de su propia fe. Hay que tener claro, por ejemplo, que lo que nosotros conocemos de Dios expresa más bien lo que no es Dios que lo que es. Las explicaciones humanas no pueden abarcar a lo que está más allá de todas las categorías tomadas de la experiencia humana.

Un aspecto muy importante es que lo que nosotros entendemos por Dios no se descubre en el ámbito de las ciencias experimentales, ni puede ser conocido por inducción o por observación. Dios no puede ser usado para una explicación científica del mundo. Desde el mundo de la ciencia, Dios no puede ser demostrado, pero tampoco negado. El no considerar a Dios como una hipótesis aclaratoria del mundo experimental puede evitar

falsas imágenes de Dios y muchos malentendidos. (Ver las consideraciones que se hacían al hablar del ateísmo científico sobre el Dios-tapaagujeros, etc.).

Ese Dios muere ahogado por estas reducciones. Pero tampoco se puede convertir a Dios en la proyección de nuestros deseos, angustias y necesidades. A veces se abusa del nombre de Dios para evitar la propia responsabilidad, como una coartada para huir de la dureza de la vida, o bien como garantía de ideologías y de situaciones opresivas, como un consuelo que impide al hombre decidir sobre su destino bajo unas condiciones deshumanizantes.

El hombre sólo puede pensar sobre Dios basándose en imágenes y analogías. Pero Dios siempre será un Misterio, un Misterio insondable. Y para esa consideración, el ateísmo puede hacer al cristiano más sensible y ayudar a tener una imagen más purificadora de Dios dentro de la propia fe. La fe no es una posesión evidente. Tendremos que repetir continuamente la petición del evangelio: *“Señor, creo. Pero ayuda a mi poca fe” (Mc 9, 24)*.

Bibliografía.-

- “*Concilio Vaticano II. Constitución pastoral Gaudium et Spes*”, BAC, Madrid, 1965.

“*Diccionario de Teología Fundamental*”, Paulinas, Madrid, 1994.

“*Teología Fundamental*”, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid, 1999.

A. Jiménez Ortiz, “*Por los caminos de la increencia. La fe en el diálogo*”, CCS, Madrid, 1993

J. Martín Velasco, “*Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*”, Sal Terrae, Santander, 1988.

Bibliografía complementaria.-

R. Berzosa Martínez, “*¿Qué es Teología?. Una aproximación a su identidad y a su método*”, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

E. Boné, “*¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética. Ciencia y Fe*”, Sal Terrae, Santander, 2000.

J.A. Estrada, “*Razones y sinrazones de la creencia religiosa*”, Trotta, Madrid, 2001.

A. Fernández-Rañada, “*Los científicos y Dios*”, Nóbel, Oviedo, 1984.

E. Gervilla, “*Postmodernidad y Educación*”, Dykinson, Madrid, 1993.

L González-Carvajal, “*Evangelizar en un mundo postcristiano*”, Sal Terrae, Santander, 1993.

P. Laín Entralgo, “*El problema de ser cristiano*”, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

J. Polkinghorne, “*Ciencia y Teología. Una introducción*”, Sal Terrae, Santander, 2000.

A. Torres Queiruga, “*Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*”, Sal Terrae, Santander, 1986.