

CARLOS ALBERTO MARMELADA

# CÓMO HABLAR DE DIOS CON UN ATEO

*La presencia de Dios en las sociedades postmodernas*

SEKOTIA

© Carlos Alberto Marmelada, 2022  
© Editorial Almuzara, S.L., 2022

WWW.SEKOTIA.COM

EDITOR: HUMBERTO PÉREZ-TOMÉ ROMÁN

COLECCIÓN REFLEJOS DE ACTUALIDAD

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*».

Imprime: Gráficas La Paz

ISBN: 978-84-18414-27-5

Depósito legal: CO-1303-2020

Hecho e impreso en España-*Made and printed in Spain*

# Índice

Introducción: De pólvora y fulminantes .....	7
I. Voluntad de verdad.....	11
II. ¿Tiene sentido hablar de Dios hoy? .....	19
III. El ateísmo en la Antigüedad .....	23
IV. La gran paradoja .....	33
V. El ateísmo práctico como fenómeno de masas .....	39
VI. Hacia una sociedad posatea .....	43
VII. La hegemonía del indiferentismo .....	49
VIII. La indiferencia religiosa como forma actual de ateísmo masivo.....	55
IX. Del agnosticismo teórico al ateísmo práctico .....	61
X. Dios y la experiencia humana.....	67
XI. Características del indiferentismo actual.....	73
XII. ¿Le es posible al ser humano la indiferencia total frente a las cuestiones trascendentes?.....	77
XIII. El olvido del ser y el olvido de Dios .....	85
XIV. La importancia del problema de Dios.....	89
XV. La existencia de Dios: El problema esencial del hombre esencial .....	97
XVI. El <i>ser</i> .....	101
XVII. Dios es la nada .....	105
XVIII. El olvido de Dios.....	117
XIX. El pecado de escándalo de la filosofía.....	123
XX. El ateísmo moral: El escándalo del mal .....	131

XXI. ¿Qué es el mal? .....	137
XXII. La responsabilidad del ser humano ante el mal.....	143
XXIII. El mal en la naturaleza.....	147
XXIV. El mal como injusticia.....	149
XXV. La razón natural ante el problema del mal .....	155
XXVI. Las aportaciones de la razón natural .....	159
XXVII. ¿Por qué permite Dios el mal? .....	163
XXVIII. Dios no quiso en ningún momento el sufrimiento del hombre.....	169
XXIX. El hombre es la causa del pecado y el dolor .....	173
XXX. El mal injusto no tiene la última palabra sobre el destino del hombre .....	177
XXXI. Dios tolera la existencia del mal para poder extraer de él bienes.....	181
XXXII. Mal de culpa y mal de pena .....	185
XXXIII. El único mal verdadero para el hombre es el mal moral.....	189
XXXIV. Dios y la libertad humana.....	193
XXXV. La necesidad de fundamentación.....	195
XXXVI. En busca del fundamento.....	201
XXXVII. Libertad finita y libertad participada .....	207
XXXVII. El suicidio metafísico de la libertad .....	211
XXXIX. La hegemonía de la indiferencia .....	215
XL. Causas de la indiferencia .....	219
XLI. Clases de indiferencia .....	225
XLII. La indiferencia como situación social.....	229
XLIII. ¿Cómo dialogar con la indiferencia? .....	233
XLIV. Claves para la nueva evangelización .....	237
XLV. Superar prejuicios.....	243

## INTRODUCCIÓN:

### DE PÓLVORA Y FULMINANTES

Este libro nace con el deseo explícito de ser una contribución positiva al importante diálogo entre el teísmo y la cultura occidental actual, que se caracteriza por una evidente ausencia de Dios. Una aportación que reconoce ser, ciertamente, humilde, como no podría ser de otro modo cuando se pretende buscar la verdad de un modo franco y compartido. Pero nuestro aporte, por humilde que sea, no quiere dejar de ser profundo y eficaz. Con estas líneas, esperamos contribuir, aunque sea de una forma modesta, a la realización de dicho diálogo y al acercamiento sincero de posturas entre creyentes y no creyentes. No podemos negar que este libro también pretende ser una ayuda a la superación de complejos por parte de aquellos que, siendo personas de fe, están tentados a pensar que tienen razón los ateos cuando afirman que creer en la existencia de Dios, el alma y en un más allá es algo retrógrado; ideas propias de un pensamiento mitológico y supersticioso precientífico. Ideas propias de una conciencia temerosa, poco formada en el pensamiento crítico, que necesita de mitos consoladores para hacer más llevable las angustias existenciales que toda persona tiene debido a la apertura metafísica que le brinda su condición racional.

Friedrich Wilhelm Nietzsche decía que: «De ordinario, para quebrantar la fe en algo, no hay necesidad de poner en juego la artillería pesada; con muchos se alcanza ya el objetivo atacando con un poco de ruido, de suerte que basta con los fulminantes»<sup>1</sup>. ¿A qué se estaba refiriendo el filósofo alemán? Al hecho de que no son pocas las personas que tienen un escaso conocimiento de los fundamentos de sus creencias religiosas, de modo que no es necesario gastar tiempo y esfuerzos en someterles a arduos argumentos; en el caso de estas personas, para quebrantar su fe, basta con exponerlas a eslóganes emotivos e ingeniosos del tipo:

- Pero ¿cómo puede existir Dios y permitir que sucediera todo lo que pasó en Auschwitz? Si Dios ha permitido que acontecieran todos los Auschwitz que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad, entonces no puede ser omnisciente, omnipotente o tan perfectamente bueno como nos dicen; por lo tanto, no puede ser Dios.
- Por otra parte, ¿cómo podemos afirmar que somos libres si Dios ya sabe todo lo que vamos a hacer? Y, en tal caso, ¿qué sentido tiene rezarle, si Él ya sabe lo que va a acabar sucediendo?
- Con todo lo que sabemos hoy en día acerca de la evolución biológica del ser humano, ¿qué sentido tiene seguir hablando de la creación divina de Adán y Eva?
- Si es cierto lo que sostienen las teorías cosmológicas que afirman que el universo es autocreado, ¿qué lugar queda para la afirmación de la existencia de un Dios creador?

---

1 Nietzsche, F. W.: *El viajero y su sombra*; Ed. EDAF; Madrid, 1985; n° 321, p. 275.

Y así podríamos seguir planteándonos un buen número de interrogantes de similar calado, de tal manera que podrían llevar la duda, antesala del paso a la increencia, a una conciencia poco formada. El uso de fulminantes, que decía Nietzsche, y no de munición de la buena es, justamente, el modo de proceder del llamando Nuevo Ateísmo. Así pues, hacer comprender la debilidad de los argumentos esgrimidos hasta la fecha por el ateísmo, para sostener que Dios no existe realmente, es otro de los objetivos de este libro; aunque, en realidad, este tema lo trataremos a fondo en otra obra.

Dicho todo lo anterior, si se nos permite un pequeño toque de buen humor, nos atreveríamos a decir que, si Nietzsche pudiera valorar este libro, sin duda alguna diría que para los creyentes para nada es fulminante, sino pólvora pura. Pero esto se ha de entender bien. En un diálogo sincero y honesto entre una visión teísta de la realidad y de la vida y el pensamiento ateo, ha de primar el respeto por las personas, para centrar el debate en el contraste de ideas y argumentos. Nadie, por el hecho de creer que está en la posesión de una buena parte de la verdad, tiene el derecho de considerarse moralmente superior a los demás (especialmente a los que opinan de forma contraria a la suya). Y esto es especialmente verdadero en el debate entre el teísta y el ateo. Por consiguiente, nada de lo que se diga en este libro tiene la intención de prejuzgar a persona alguna. Lo que se hace es contrastar y debatir ideas. Nadie tiene derecho a juzgar a nadie por sus ideas o por sus creencias. Sí tiene sentido, y es buena, una confrontación dialógica que nos ayude a comprender mejor la realidad y a acercarnos más a la verdad sobre el tema. Y el diálogo es, precisamente, esa búsqueda conjunta de la verdad. Esto es, justamente, lo que significa etimológicamente la palabra *dia-logos*: «hacia la razón».

El creyente, en vez de lamentarse por ver cómo, década tras década, se ha ido patentizando la ausencia de Dios en la cultura occidental, bien podría preguntarse por qué el mensaje cris-

tiano ha perdido atractivo en la actualidad. Como no podría ser de otro modo, la respuesta es compleja. Pero clarificar sus contenidos ayudará al teísta a depurar de sus ideas aquellos elementos que son espurios a la esencia del mensaje cristiano.

Vivimos tiempos relativistas, de modo que es frecuente escuchar decir que las verdades absolutas no existen. A lo que cabría preguntar si esta afirmación es siempre verdadera. Se responda lo que se responda, queda en evidencia que el relativismo absoluto es una postura contradictoria.

También vivimos tiempos en los que se pone en alza el valor de la tolerancia. Un valor que nace depauperado si se le quiere presentar como un sucedáneo sustitutivo de la caridad. Por ello se suele oír decir que la religión, pese a ser un discurso que trata sobre contenidos que son imaginarios y no reales, tiene derecho a existir, pero en el ámbito meramente privado, de modo que se le niega el derecho al proselitismo, considerándose a este como un signo de fundamentalismo. Ahora bien, pedirle al cristianismo, y también al islam, por ejemplo, que sean religiones no apostólicas y proselitistas es no haber entendido la esencia de su mensaje.



# I

## VOLUNTAD DE VERDAD

En relación con lo que acabamos de ver al final del apartado anterior, durante un debate sostenido por el entonces cardenal Ratzinger y el filósofo y periodista Paolo Flores d'Arcais, el futuro papa Benedicto XVI afirmó que el cristianismo había nacido no con la aspiración de ser una religión más entre muchas otras, sino con la pretensión de ser la verdad, pues se consideraba a sí misma como la religión de la racionalidad<sup>2</sup>.

El cristianismo nacía, no como una fe de lo aparentemente absurdo (un Dios que se hace hombre, por ejemplo; no un hombre que afirma ser Dios, esto ya lo habían hecho otros<sup>3</sup>); o

- 
- 2 Para un conocimiento más profundo de la postura de Benedicto XVI en torno a este tema, resultan de especial interés las palabras de Joseph Ratzinger recogidas en el libro de Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais: *¿Existe Dios?* Espasa, Buenos Aires, 2008, pp. 11-19.
  - 3 En efecto, esto era una novedad en toda regla. Hasta entonces se había propuesto que los dioses eran fuerzas de la naturaleza (telurismo), o la propia naturaleza (panteísmo), o seres antropomorfos, como mostraba el politeísmo del panteón grecorromano), o que un hombre podía ser considerado un dios (como era el caso de algunos monarcas mesopotámicos, del propio Alejandro Magno, que tomó de aquellos tal idea, o del emperador Calígula, coincidiendo ya con los albores del cristianismo). Más recientemente estaría el caso del emperador de Japón hasta 1945.

una fe de lo inverosímil (que una mujer hubiera concebido un hijo de forma virginal); o de lo aparentemente irracional (que Dios tenga una única naturaleza, la divina pero que su riqueza ontológica exija que sea esencialmente trino); o una fe de lo que parece ser algo directamente increíble (que Jesucristo no solo resucite a muertos, sino que se rescate a sí mismo de su propia muerte. Tema en nada baladí, ya que esta verdad resulta esencial en el cristianismo; tal como advierte el apóstol San Pablo cuando afirma que: «Vana es nuestra fe si Cristo no ha resucitado»<sup>4</sup>).

No, el cristianismo no nace como una propuesta de creencia en lo absurdo como prueba de fe (que, precisamente por su absurdidad, resulta especialmente salvífica). Al contrario, según Ratzinger, el cristianismo es una religión que se presenta al mundo con pretensión de ser verdad por ser una creencia de índole racional. Esta opinión estaría en sintonía con el parecer de San Agustín, quien relacionaría el origen del cristianismo mucho más con el racionalismo filosófico griego que con las otras religiones coetáneas, ya fueran la grecorromana, las mesopotámicas o las africanas. Esta unión de racionalismo y fe introdujo cambios muy importantes en la noción que tenían hasta entonces los hombres de lo que era Dios.

El cristianismo era tan novedoso en su época, y tan distinto a todas las otras religiones, que sus seguidores, por paradójico que pueda parecernos hoy, eran considerados los ateos de su tiempo. Puede resultarnos extraño, pero esta idea cobra sentido si tenemos en cuenta que los primeros cristianos (y el cristianismo en general a lo largo de toda su historia), consideraban al hecho de adorar a los dioses de las otras religiones, la idolatría, como uno de los pecados más graves que un ser humano podía cometer.

El cristianismo, según Ratzinger, triunfó por varias razones. Una de ellas fue, indudablemente, por su rigor moral. Pero

---

4 I Corintios 15: 14-17.

su gran éxito, hasta convertirlo en una religión universal, fue la fuerza que le confirió el realizar una perfecta síntesis entre razón, fe y vida. Es evidente, sigue observando Ratzinger, que hoy esta síntesis ya no convence. Podríamos puntualizar que hoy ni convence a todos, ni a muchos de los que aún les convence les persuade con la misma fuerza con la que lo hacía antes. A este respecto, no hace falta, por ejemplo, extenderse en el análisis de la corriente cristiana de los años sesenta del siglo XX que abogaba por la muerte de Dios dentro del cristianismo, movimiento conocido como la «teología de la muerte de Dios» (teotanatología, o tanatoteología). O también, la observación de Erns Bloch acerca del ateísmo dentro del cristianismo<sup>5</sup>. Dadas estas circunstancias, la pregunta es evidente: ¿por qué hoy ya no convence esta síntesis? Dicho de otro modo: ¿por qué hoy ya no resulta tan atractivo el cristianismo en Occidente?

La actual crisis del cristianismo y, por tanto, de la Iglesia, no hay que entenderla solamente en clave interna, sino que es muy importante comprender que, en las sociedades avanzadas de Occidente, la pretensión de verdad (de hecho, toda pretensión de verdad y, por tanto, no solo la cristiana) está puesta seriamente en duda. La pretensión de verdad en sí misma, en cuanto tal, está gravemente cuestionada. ¿Este hecho puede llevar al cristianismo a acomplejarse ante el signo de los tiempos y a dimitir de su pretensión de verdad? De hacer algo así, se desdibujaría hasta tal punto que resultaría difícilmente reconocible, lo que le llevaría a un grave riesgo de desintegración. Cabe, pues, preguntarse si la pretensión de verdad del cristianismo se ha visto superada por el ultrarracionalismo (acrítico) moderno (ss. XVII-XIX) y contemporáneo (ss. XX-XXI). Para Joseph Ratzinger, esta es la verdadera cuestión que deben plantearse la Iglesia y la teología en nuestros días. Este es el reto de la Iglesia al comienzo del tercer milenio de la era cristiana: conocer la

---

5 Bloch, Ernst: *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y el Reino*; Editorial Trotta, Madrid, 2019.

verdadera esencia del cristianismo para volver a hacer agradable la propuesta cristiana; esta vez, al hombre actual.

El cristiano que quiera dialogar con la cultura contemporánea no solo deberá conocer muy bien los fundamentos de su propia fe, sino que también deberá examinar cuidadosamente las instancias que le interrogan y que le cuestionan (instancias tales como la filosofía, las ciencias naturales, las ciencias sociales o la propia historia); y deberá estar dispuesto a hacer frente a sus retos y a sus desafíos. Este examen cuidadoso al que aludíamos unas líneas más arriba no debe hacerse en aras de conocer a los rivales para poder rebatirlos mejor intelectualmente, que también, sino para que el diálogo sea auténtico. Es decir, para que, en vez de una disputa o confrontación intelectual, sea una búsqueda conjunta de la verdad, yendo más allá de una simple maniobra de tanteo en busca del flanco débil del contrincante.

En este sentido, se puede hablar, incluso, de un efecto positivo del ateísmo sobre la fe; ya que, tal como señala Antonio Jiménez Ortiz: «El ateísmo puede hacer más sensible al cristiano frente al Misterio insondable de Dios y ejercer así una relación purificadora de la imagen de Dios dentro de la fe»<sup>6</sup>. Albert Dondeyne también está de acuerdo en que el ateísmo contemporáneo puede prestarle un servicio beneficioso a la fe, ya que «nos obliga a purificar nuestro concepto de Dios y nuestra creencia en Dios»<sup>7</sup>.

Ya hemos dicho que este libro pretende ser, justamente, y dentro de sus modestos límites, precisamente esto: un diálogo sincero con la cultura actual; un diálogo con el ambiente intelectual que impregna los presupuestos ideológicos de nuestra cultura. Los cristianos creen que tienen algo que decirle al mundo (por esto mismo el cristianismo no es algo particular, un *senti-*

---

6 Jiménez Ortiz, Antonio: *Ante el desafío de la indiferencia*; Editorial CCS; Madrid, 1994, p. 51.

7 Dondeyne, A.: *Lecciones positivas del ateísmo*; en VV. AA.: *El ateísmo contemporáneo*; Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, Vol. III, p. 250.

*miento íntimo personal* propio de un *culto privado*). El cristiano cree que la verdad que él propone al mundo es de interés global; es un bien común. Esto hace que el cristiano tome conciencia de la imposibilidad que le supone a él vivir de espaldas al mundo. La fe cristiana es para el *siglo*, y no algo arcano al alcance solo de unos prosélitos; los contenidos de la fe han de estar al alcance de las personas de todas las épocas. Por eso hay que renovar la forma de transmitir el mensaje perenne del cristianismo con un lenguaje actualizado. La consecuencia de esto es que el cristiano no puede vivir de espaldas a su tiempo. El avance del conocimiento científico y la aportación que este hace al mejor conocimiento de la realidad hacen por sí solos que el cristiano deba tener en cuenta qué es lo que nos dice la ciencia acerca de quiénes somos y cuál es nuestro lugar en la naturaleza.

El cristiano tiene que asumir el reto fascinante que suponen para su fe los nuevos interrogantes que le plantea la ciencia. Pero, también, hay que repasar continuamente las propuestas fundamentales que sugiere la Filosofía. En efecto, los diferentes sistemas filosóficos proponen distintas cosmovisiones del mundo y del papel del hombre en la Naturaleza. Pueden ser diferentes, sí, incluso parecer que se contradicen; pero todas ellas coinciden en la importancia de reflexionar sobre cuestiones esenciales para el ser humano. Esto mismo lo afirmaba Xavier Zubiri cuando sostenía que es evidente que los filósofos no se ponen de acuerdo en las respuestas, pero sí coinciden en qué es aquello tan importante sobre lo que es urgente interrogarse y qué es lo incuestionable a la hora de discutir (en el sentido de discernir).

En el siglo XIX el ateísmo se presentó como una realidad necesaria para liberar al hombre de sus temores a los castigos divinos, a los tormentos en la vida tras la muerte, etc. La muerte de Dios era imprescindible para que el hombre comprendiera que es absolutamente libre (Nietzsche, Sartre). La humanidad tenía que entender que Dios no existe porque lo que llamamos

Dios es, en realidad, la proyección de su propia esencia en un Cielo ideal (Feuerbach, Marx, incluso Freud); una especie de *topos ouranos*, un «lugar celeste», como diría Platón, su famoso mundo inteligible o mundo ideal.

Para Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels y tantos otros pensadores de la izquierda hegeliana, la adoración a Dios, el culto religioso, es una acción encaminada a fomentar el desarrollo de una ilusión creada para consolar el espíritu humano ante los temores que despierta el haber sido los primeros seres biológicos en alcanzar una vida consciente. Para todos estos autores, el ateísmo representa el haber llevado a la humanidad a entrar en su etapa adulta. El ateísmo sería el estado en el que el espíritu humano alcanza la madurez liberándose del engaño de ilusiones infantiles que le producen un pseudoconsuelo ante las aflicciones existenciales de una vida que es consciente de su contingencia y de su finitud. Una conclusión a la que llegó el positivismo contiano por otro camino.

Ahora bien, tras más de un siglo y medio de ateísmo teórico y casi un siglo de ateísmo práctico masivo, el panorama arroja un balance bien explícito: el ateísmo no ha traído la liberación del hombre. Juan Antonio Estrada lo ha resumido muy bien al afirmar que: «El declive de las tradiciones humanistas y religiosas del pasado no ha traído consigo el apogeo y la liberación que se presumían. Los innegables avances en el campo de la emancipación del hombre, que han tenido como soporte la revolución científico-técnica, el desarrollo de las democracias y la concienciación de los derechos del hombre, han encontrado como contrapartida el vacío moral, la adaptación a la sociedad consumista y la presión social»<sup>8</sup>.

Pero es que, además, los regímenes marxistas y comunistas no solo no han traído la liberación del hombre, sino que en un siglo de existencia han dejado un reguero de decenas de

---

8 Estrada Díaz, Juan Antonio: *Dios en las tradiciones filosóficas 2*; Ed. Trotta, Madrid, p. 18.

millones de personas asesinadas en crímenes de estado, otras decenas de millones sometidas a décadas de trabajos forzados en los gulags y prácticamente toda la población de estos regímenes se ha visto sometida al terror a las intervenciones de las diversas policías políticas. Más que liberación del hombre, lo que ha traído el comunismo, en sus diversas formas, ha sido el crimen de estado, el terror, la pobreza, la continua violación de los derechos humanos y, por consiguiente, el ahogo de toda clase de libertad. Demasiadas contradicciones, y demasiado grandes, como para poder blanquear esta ideología.

## II

### ¿TIENE SENTIDO HABLAR DE DIOS HOY?

Casi todas las personas en edad laboral estamos sujetas a la obligación de trabajar para ganar el dinero necesario que nos permita garantizar nuestra subsistencia y la de nuestra familia. Pero nuestras vidas no se limitan a realizar aquellas tareas que nos hacen posible sobrevivir. También queremos ganar un excedente que nos permita disfrutar de las posibilidades que ofrece la sociedad del bienestar. Nos resulta prácticamente imprescindible tener un mes de vacaciones en el cual poder viajar algunas semanas; hacer salidas al extranjero o a destinos locales en alguno de los diversos puentes del año; o, al menos, de tanto en tanto llevar a cabo alguna escapada de fin de semana. Rematar una dura jornada de trabajo con una sesión de gimnasio, culminada con un relajante rato dedicado a uno mismo en el área *wellness* del centro o, por lo menos, relajarse en casa viendo alguna buena película servida a través de la fibra óptica o de la parabólica, o con un capítulo de una serie ofrecida por alguna de las múltiples plataformas que presentan una oferta televisiva casi infinita. La televisión digital, el móvil, la *tablet*..., en definitiva, los medios tecnológicos al alcance de las personas hoy en día en las sociedades occidentales hacen



que el disfrute de los tiempos de ocio y la propia vida sean muy distintos de los de hace solo una o dos generaciones, o al que se tiene en otras sociedades coetáneas menos desarrolladas.

La occidental es una sociedad volcada, mayoritariamente, en el trabajo y el ocio. La mayor parte del tiempo que estamos despiertas las personas que vivimos en el mundo occidental, nos lo pasamos o trabajando (estar en el paro buscando trabajo es el trabajo de los que no tienen trabajo), o intentando recargar las pilas para poder afrontar la siguiente jornada laboral o la próxima semana. Y así va pasando la vida. Trabajar para ganar el dinero que necesitamos gastar para garantizar nuestra subsistencia, disfrutar de ratos de ocio que nos relajen para poder seguir trabajando y para poder consumir las necesidades que se derivan del tipo de sociedad que hemos creado (hipotecarnos para pagar una vivienda, pedir créditos para comprar un medio de transporte personal, pagar las facturas de los electrodomésticos, los móviles, los iPad, los PC, las compras a plazos, etc.); algunos, incluso, piden créditos para ir de vacaciones a destinos turísticos famosos por ser presentados como paraísos de ensueño. Sin pretender frivolizar, en la antigua normalidad, para ciertas personas algunos de sus problemas eran el número de megapíxeles de las cámaras de su smartphone; mientras que para una parte del planeta el problema consistía en pasarse el día viendo qué poder echarse a la boca para cenar (y para dar de cenar a los suyos).

El ser humano es complejo y, si se me permite, misterioso. En cierto grupo de personas con un determinado perfil clínico, una simple infección de orina puede provocar alucinaciones inimaginables; estas mismas pueden sobrevenir por un mero cambio en la medicación. Cambios en el organismo, en el sistema hormonal, por ejemplo, pueden desencadenar un brote psicótico dando como resultado percepciones de la realidad totalmente alejadas de lo que verdaderamente está sucediendo. ¿Pero cómo hacerle entender a alguien que se encuentra en

esa circunstancia que en verdad no está sucediendo eso que ve acontecer, si quien lo está padeciendo lo está viendo con absoluta evidencia? En fin, la mente humana no deja de sorprendernos; cuanto más sabemos acerca de ella, más nos admiramos de la inmensa complejidad que encierra el ser humano.

Que sepamos, y que tengamos constancia fehaciente, somos los únicos seres vivos, en todo el universo, que nos preguntamos sobre nuestro origen como especie (filogenia), sobre el sentido de nuestra existencia (tanto a nivel personal como específico) y sobre nuestro destino. Nos preguntamos cosas tales como: ¿El universo existe desde siempre, autocontenido y sin necesidad alguna de una causa externa, trascendente a la propia naturaleza? ¿O se ha creado a sí mismo? ¿Existen una pluralidad de universos de tal manera que unos crean a otros en un proceso puramente natural, desde toda la eternidad, de tal modo que podríamos prescindir totalmente de cualquier explicación metafísica? ¿Somos los seres humanos el fruto exclusivo de la evolución biológica? ¿Tras la muerte biológica, pervive algo de nosotros? ¿El alma humana es una entidad espiritual inmortal?

### III

## EL ATEÍSMO EN LA ANTIGÜEDAD

Hemos dicho que el ateísmo práctico actual es un fenómeno de masas (el ateísmo teórico positivo continúa estando restringido a una reducida élite intelectual, aunque tenga recursos mediáticos muy poderosos), pero históricamente sabemos que el ateísmo teórico siempre fue una postura extremadamente minoritaria; de hecho, «hasta hace muy poco tiempo, el ateísmo era prácticamente desconocido»<sup>9</sup>. Es cierto, «en épocas anteriores había existido también el ateísmo, pero de forma esporádica, de modo que la increencia es un hecho contemporáneo»<sup>10</sup>.

En la cultura grecorromana los ateos eran tan pocos que se les conocía por sus nombres de pila. A este respecto, Marcos Martínez Vadillo observa que: «Los ateos declarados de la Antigüedad son contados. Según Cicerón<sup>11</sup>, negaron la existencia de Dios el poeta Diágoras de Melos y Teodoro el ateo»<sup>12</sup>.

---

9 González Carvajal, Luis: *Evangelizar en un mundo postcristiano*; Sal Terrae, Santander, 1993, p. 15.

10 Sayes, José Antonio: *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*; Eunsa, Pamplona, 1994, p. 29.

11 Ver Cicerón, Marco Tulio: *De natura deorum*; I, I, 2.

12 Martínez Vadillo, Marcos: *La idea de Dios en tiempos de increencia. Fe y ateísmo en nuestros días*; Ed. Atenas, Madrid, 1988, p. 44.

Es cierto que hay quienes niegan que los dioses olímpicos puedan existir, puesto que estos tienen los mismos vicios y defectos que los que reprochamos en los humanos (rencor, adulterio, ira, venganza, mentira, vanidad, latrocinio, etc.). Pero el rechazo de los dioses olímpicos no implicaba necesariamente ser ateo. Frente a la decepción que podría experimentarse ante los dioses de la religión griega clásica, por los motivos citados, algunos optaron por reformarla. Este fue el caso de Heráclito, Jenófanes, Demócrito o Platón; pero, de ninguna manera optaron por rechazar toda forma de religiosidad o de culto a algún tipo de divinidad. Pocos fueron los que optaron por el ateísmo. Pero veamos primero las voces que pretendieron depurar el concepto de divinidad dentro de la cultura griega clásica.

Uno de los más antiguos pensadores de los que tenemos constancia histórica fue el filósofo presocrático Heráclito de Éfeso (530-470 a. C.), quien afirma que los dioses de la religión olímpica no pueden existir porque, entre otros defectos, son crueles y vengativos, ya que exigen la purificación de los delitos de sangre con sangre, de modo que se les tributa honores realizando ritos catárticos basados en la ley del Talión, en donde se paga ojo por ojo y diente por diente. Para Heráclito, esta es una forma irracional de impartir justicia y, en rigor, no sería digna de merecer tal nombre entre los humanos, ya que no considera justo que, si un miembro de un clan mata a una persona de otro clan y luego se da a la fuga, de modo que no es posible ajusticiarlo, el clan al que pertenece el criminal deba entregar un miembro inocente para que, con su sangre, expíe las culpas de todo su clan y de esta forma se evite un derramamiento mayor derivado de una guerra entre clanes.

Heráclito también consideraba que tuviera sentido alguno orar a las estatuas, ya que estas son puro material y no pueden responder. Naturalmente que un creyente actual le contestaría que cuando alguien le reza hoy a la estatua de un santo no lo hace porque aquella figura de madera, mármol o arcilla le vaya

a escuchar y a interceder por él; desde luego, eso sería telurismo (atribuirle poderes de actuación a la materia, como si tuviera voluntad) e idolatría. Hoy, quien le reza a la estatua de un santo o a la imagen de una Virgen en un cuadro, por ejemplo, lo hace concibiéndoles como industrias humanas que llevan a su mente a invocar a los espíritus de esos bienaventurados o de esa Virgen en cuestión (Fátima, Guadalupe, Lurdes, El Pilar, Montserrat, etc.), para que intercedan por él ante el único Dios verdadero.

El efesio también criticaba la inmoralidad de algunas de las prácticas religiosas de los ritos dionisiacos o báquicos, concretamente los orgiásticos. En efecto, Heráclito les reprochaba que si esas bacanales las hicieran las personas por pura iniciativa humana, resultarían merecedoras de todo tipo de reproche moral; y, el hecho de que sus seguidores las hicieran alegando que estaban adorando al dios Baco con ellas, no les eximía de la misma reprobación. En definitiva, Heráclito de Éfeso considera que los dioses del Olimpo y Baco, o Dionisos, no pueden existir realmente. Por consiguiente, ni la olímpica (religión oficial de la Grecia homérica, clásica y helenística) ni la dionisiaca (religión importada de fuera de la Hélade) son religiones que digan verdades sobre los dioses. Pero no niega que exista la divinidad ni rechaza el valor del hecho religioso en sí.

Algo parecido sucede con Jenófanes de Colofón. Este filósofo presocrático consideraba que: «Homero y Hesíodo atribuían a los dioses todas aquellas cosas que constituían motivo de vergüenza y recriminación entre los hombres: robo, adulterio y engaño»<sup>13</sup>. Es decir, al igual que Heráclito, estima que la inmoralidad no puede ser una característica de la divinidad. Pero su crítica va más allá de este reproche. En efecto, para él, el antropomorfismo de los dioses de la religión clásica griega, la olímpica, es una prueba inequívoca de su falsedad, de la imposibilidad de su existencia. «Los mortales se imaginan que los

---

13 Kirk & Raven: *Los filósofos presocráticos*, DK 21, B 11; Ed. Gredos, Madrid.

dioses han nacido, y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos»<sup>14</sup>. Pero resulta que los dioses de «los etíopes<sup>15</sup> tienen la nariz chata y son negros, mientras que los [dioses] tracios tienen ojos azules y cabellos rubios como ellos»<sup>16</sup>. De hecho, y estirando el argumento, Jenófanes sostiene que, *mutatis mutandis*, al igual que cada comunidad humana representa a los dioses antropomórficos a su imagen y semejanza, entonces, en buena lógica: «Si los bueyes y los leones pudiesen pintar, dibujarían a los dioses con forma de buey y de león»<sup>17</sup>.

Jenófanes se da cuenta de que cada grupo étnico representa a los dioses con una figura humana similar a la suya; esto es incoherente, ergo el politeísmo antropológico es una opción religiosa sin fundamento real. Este relativismo antropológico hace que nos preguntemos si tiene sentido afirmar que la divinidad tiene realmente forma humana. Parece absurdo sostener algo así, de modo que no pueden existir los dioses antropomorfos. Pero esto no significa que Jenófanes rechace la existencia de Dios.

No niega la existencia de la divinidad, sino que sostiene que los dioses no pueden ser los que describe la religión olímpica. Explícitamente afirma que: «Existe un solo dios, el mayor entre todos los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento»<sup>18</sup>. El texto es ambiguo y puede dar lugar a equívocos. Por un lado, habla de un solo dios, lo que nos llevaría al monoteísmo; pero, por otro, afirma que es superior a los otros dioses, lo que implica aceptar el politeísmo. También dice que no se parece a los mortales en su cuerpo, lo que supondría que este dios sería corpóreo.

---

14 *Ibidem*, B 14.

15 Se refiere a las poblaciones africanas.

16 Kirk & Raven, op. cit., DK 21, B 16.

17 *Ibidem*; B 18.

18 *Ibidem*; B 23.

Sin entrar ahora en una exégesis que nos alejaría del objeto de esta obra, parece ser que el filósofo de Colofón estaría haciendo una concesión a la mentalidad de su época, de modo que lo que principalmente querría sería destacar que su nueva propuesta teológica supera lo que las teologías clásicas venían diciendo acerca de la esencia de la divinidad.

El propio Platón, como no podría ser de otro modo, se dio cuenta de las insuficiencias que encerraba el planteamiento teológico del politeísmo antropológico de la religión tradicional griega, y la necesidad que sentía el espíritu humano por superar esta forma de religiosidad errónea. En su República ideal era muy importante que los gobernantes estuvieran perfectamente formados porque son quienes tienen el poder en sus manos y en caso de no estar debidamente educados podrían usar ese poder contra los demás ciudadanos. Por este motivo, los gobernantes deberán ser instruidos en gimnasia, música (las ciencias y las artes que inspiran las musas) y astronomía.

Pero no solo esto, la educación tradicional, transmitida principalmente a través de las obras de Homero y Hesíodo, deberá ser revisada completamente, ya que contiene errores teológicos y morales. Estas circunstancias son las que llevan a Platón a proponer una nueva «*paideia*» (una nueva *educación*) para diferenciar su propuesta de la de la «*paideia tradicional*», y que diferiría, también, de la «*nueva paideia*» de los sofistas. Para Platón, resulta esencial evitar, a través de la educación, que estos errores teológicos y morales lleguen hasta los ciudadanos, principalmente a los más jóvenes, puesto que: «El principio es lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas. Pues se hallan en la época en que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellas»<sup>19</sup>.

La manera de impedirlo consistirá en establecer una fuerte censura sobre las teorías desmoralizantes ante la muerte y que

---

19 Platón: *República*; II, 377b.

podrían afectar la moral de los soldados. Por eso hay que averiguar: «¿Qué hacer para que sean valientes? ¿No les diremos acaso cosas tales que les induzcan a no temer en absoluto a la muerte? ¿O piensas tal vez que puede ser valeroso quien sienta en su ánimo ese temor? Quien crea que existe el Hades y que es terrible, ¿podrá no temer a la muerte y preferirla en las batallas a la derrota y servidumbre? Me parece, pues, necesario que vigilemos también a los que se dedican a contar esta clase de fábulas, y que les roguemos que no denigren tan sin consideración todo lo del Hades, sino que lo alaben, pues lo que dicen actualmente ni es verdad ni beneficia a los que han de necesitar valor el día de mañana».<sup>20</sup>

En la *pólis* ideal, las historias relativas a las acciones o lamentos de los hombres prestigiosos también deberán ser censuradas. «Haremos bien —dice Platón— en suprimir las lamentaciones de los hombres honrosos y atribuírselas a las mujeres, y no a las de mayor dignidad, o a los hombres más viles, con el fin de que les repugne la imitación de tales gentes a aquellos a que decimos educar para la custodia del país».<sup>21</sup> Pero, sobre todo, serán las historias tan indignas que se cuentan acerca de los dioses las que verán más prohibida su difusión en la República ideal de Platón; no solo estarán fuera de los contenidos educativos, sino que verán censurada su transmisión en las conversaciones cotidianas<sup>22</sup>.

A Platón le escandalizaban estos relatos y, por esto mismo, sostenía que en su Estado ideal: «Jamás, ¡Oh Adimanto! deben ser narradas en nuestra ciudad, ni se debe dar a entender a un joven oyente que, si se cometen los peores crímenes o castigan por cualquier procedimiento las malas acciones de su padre, no hará con ello nada extraordinario, sino solamente aquello de que han dado ejemplo los primeros y más grandes

---

20 *Ibidem*; Rep. III; 386a-c.

21 *Ibidem*; Rep. III; 387e-388.

22 *Ibidem*; Rep. II; 377b-378a.



de los dioses»<sup>23</sup>. De este modo, de «todas cuantas teomaquias inventó Homero, no es posible admitirlas en la ciudad, tanto si tienen intención alegórica como si no la tienen<sup>24</sup>. Porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan. Razón por la cual hay que poner, en mi opinión, el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud»<sup>25</sup>.

En resumidas cuentas, para Platón, la divinidad solo puede ser causa del bien; nada malo se le puede atribuir; de ahí toda la censura que establece en su *República* y que hemos comentado en los párrafos anteriores<sup>26</sup>. En este contexto, Platón sostiene que: «Si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden, hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal, y que nadie, joven o viejo, escuche esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí. Esta será, pues, la primera de las leyes referentes a los dioses y de las normas con arreglo a las cuales deberán relatar los narradores y componer los poetas: la divinidad no es autora de todas las cosas, sino únicamente de las buenas»<sup>27</sup>.

Esta idea de que la divinidad solo es causa de lo bueno para el hombre ya la había manifestado anteriormente el filósofo presocrático Demócrito de Abdera cuando afirmó que: «Antes

---

23 *Ibidem*; Rep. II; 378b-c.

24 Para evitar considerar a Homero un poeta impío se solían buscar alegorías en sus poemas.

25 Platón: *República*; II; 378d-e.

26 Precisamente porque la divinidad solo es fuente de bondad, pone sus propias ideas y opiniones a este respecto en boca de Sócrates, en un diálogo con Adimanto (Platón: Rep. II; 379a-c).

27 Platón: Rep. II; 380b-c.

y ahora son los dioses los que dan a los hombres todo lo bueno; pero, cuanto es malo y funesto y nocivo, eso ni antes ni ahora lo donan los dioses a los hombres, sino que estos mismos incurrir en ello por ceguera de ánimo y falta de juicio»<sup>28</sup>. Como la divinidad no puede ser causa de ningún mal, y mentir y engañar es algo intrínsecamente malo, la divinidad no puede hacer ninguna de estas cosas<sup>29</sup>.

La conclusión que saca Platón de todas estas reflexiones sobre los dioses es que: «No hemos de admitir en ningún modo poesía imitativa (...), todas esas obras parecen causar estragos en la mente de cuantos las oyen»<sup>30</sup>. Consecuencia de todo esto es que los poetas tienen que ser desterrados del Estado ideal ya que narran historias impías y además cantan himnos alabando a los tiranos<sup>31</sup>. De modo que: «En lo relativo a poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes»<sup>32</sup>.

---

28 Kirk & Raven: op. cit.; D-K 68; B 175.

29 Platón plantea esta cuestión, de un modo literario, en los siguientes términos: «¿Puede un dios desear engañarnos de palabra o de obra, presentándonos una mera apariencia? Nadie quiere ser engañado en la mejor parte de su ser ni con respecto a las cosas más trascendentales; no hay nada que más se tema que el tener allí arraigada la falsedad. La verdadera mentira es odiada no solo por los humanos, sino también por los dioses. La divinidad es, por tanto, absolutamente simple y veraz en palabras y obras, y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos. ¿Conviene en que los dioses no son estos hechiceros que se transforman ni nos extravíen con dichos o actos mendaces? Convengo en ello —dijo él—. Cuando alguien diga tales cosas con respecto a los dioses, nos irritaremos contra él y nos negaremos a darle coro y a permitir que los maestros se sirvan de sus obras para educar a los jóvenes, si queremos que los guardianes sean piadosos y que su naturaleza se aproxime a la divina todo cuanto le está permitido a un ser humano». (Platón: Rep. II; 382a-383c).

30 *Ibidem*; Rep. X; 595a-b. Como puede apreciarse, en el siglo XVII Descartes recuperará esta cuestión cuando nos hable de la hipótesis del Genio Maligno.

31 *Ibidem*; Rep. VIII; 568b.

32 «Como también son sabios los poetas trágicos, seguro que nos perdonan, a nosotros y a los que siguen una política allegada de la nuestra, el que no les acojamos en nuestra república por ser cantores de la tiranía». (Platón: Rep. X; 607a).

Todas estas reflexiones sobre las críticas a la religión tradicional griega, por parte de filósofos eminentes como Heráclito, Jenófanes, Demócrito o Platón, nos permiten comprobar que ante las deficiencias que presentaba la religión oficial griega y algunos de los nuevos cultos que iban penetrando en el extremo sur de la Península Balcánica representados por el culto a Dionisos, podemos comprobar que más que de ateísmo, dichas críticas a estas religiones lo que pretendían era depurar el concepto de divinidad, así como sus cultos (buscando unos más apropiados a la excelsitud del ser alabado) y no tanto su rechazo.

No hemos mencionado los casos de Anaxágoras, Sócrates o Aristóteles, pero ellos también fueron filósofos griegos que hicieron una notable contribución a la depuración de la idea de Dios. Algo que a los tres les costaría la acusación de *asebeía* (impiedad), delito que conllevaba la pena de muerte. Anaxágoras y Aristóteles, por ser metecos (extranjeros) en Atenas, prefirieron marcharse de la ciudad antes que presentarse a juicio y ver como recibían una más que probable condena. Sócrates, en cambio, ateniense de pura cepa, no quiso pasar por la ignominia de tener que huir, y prefirió morir injustamente condenado que parecer culpable de un delito que no había cometido.

En otros casos, en cambio, el alejamiento de los dioses cabría entenderlo desde el enfado y la indignación con ellos, por causa de alguna tragedia familiar, más que de un ateísmo abierto. Aludíamos al principio de este capítulo al caso del célebre poeta de Melos, veamos cómo se convirtió al ateísmo. «Diágoras era muy piadoso, pero se convierte en un ateo furibundo al observar que un perjurio no recibe de los dioses un castigo instantáneo y fulminante. A él se le atribuye un argumento, después muy en boga, contra la providencia. Al indicarle un amigo los numerosos exvotos de los salvados del naufragio por la invocación de los dioses, respondió cínicamente: “Desde luego,

en ninguna parte están pintados aquellos que han hallado la muerte en un naufragio”»<sup>33</sup>. Lo que viene a plantear Diágoras de Melos es que, si resulta cierto que Dios salva o cura a unos, entonces, también lo es que Dios deja que enfermen y mueran otros. Su presunta infinita bondad con unos humanos quedaría empañada por su pasividad ante los males de otros.

Así pues, los que en la Antigüedad «negaban a Dios se colocaban fuera de la sociedad o, por lo menos, fuera de la masa. Su actitud era poco común en todos los sentidos del vocablo, pudiendo apoyarse, ciertamente, en una tradición materialista; pero, a pesar de todo, estrecha y limitada. Ser ateo representaba la secesión»<sup>34</sup>. Hasta la segunda mitad del siglo XIX, el ateísmo era algo propio de ciertos personajes de las élites intelectuales. Los conocimientos que se necesitaban para comprender el funcionamiento de la *Fisys* y del *Cosmos* eran demasiado complejos como para poder resultar accesibles a las grandes masas. Y eran estos conocimientos del dinamismo de la Naturaleza los que podían justificar racionalmente la increencia en los dioses (amén del consabido argumento del mal). De esta suerte, «el ateísmo requería de lecturas y ocios, una actitud intelectual y cierto desprecio por el pueblo. “El ateísmo es aristocrático”, decía Robespierre: y porque odiaba a los aristócratas odiaba también a los ateos. Pero en el curso del siglo XIX el ateísmo se ha convertido de aristocrático e intelectual en democrático y político»<sup>35</sup>.

---

33 Martínez Vadillo, Marcos: Op. cit., pp. 44-45.

34 Lacroix, Jean: *El ateísmo moderno*; Ed. Herder; Barcelona; 1968; p. 14.

35 *Ibidem*.