

# La negación de Dios como condición de la afirmación moderna del hombre

---

Marcos Cantos Aparicio  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO  
MADRID

**RESUMEN** Desde el siglo XV se fueron produciendo en Occidente, en el ámbito del pensamiento filosófico y teológico, una serie de giros antropocéntricos que, de modos diversos, contribuyeron a la aparición en el siglo XIX de un humanismo ateo que, con rostros distintos, perdura hasta nuestros días. El Magisterio eclesial, de modo singular en *Gaudium et spes* 19-21, se ocupó de este fenómeno. Desde entonces, se han producido por parte de aquél diversas intervenciones que nos permiten redescubrir dos rasgos que se consideran esenciales para la propuesta de un humanismo cristiano y para el diálogo con el humanismo ateo: un horizonte metafísico y el principio cristocéntrico-trinitario.

**PALABRAS CLAVE** Humanismo ateo, humanismo cristiano, giro antropocéntrico, Magisterio, metafísica, cristocentrismo-trinitario.

**SUMMARY** *Philosophical and theological thinking of the Western World since the fifteenth Century has made a series of anthropological swings that have contributed in different ways to twentieth century atheism in its diverse forms. In a special way, the Church Magisterium of Gaudium et spes 19 to 21 handled this question. Since then different studies help us rediscover two essential approaches for the answer on the part of Christian humanism in its dialog with atheist humanism. They are the metaphysical horizon and the Christocentric-Trinitarian principle.*

**KEYWORDS** *Atheistic humanism, Christian humanism, Anthropological turns, Magisterium, Metaphysics, Christocentric-Trinitarian.*

No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no puede organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre  
(H. de Lubac).

El surgimiento y posterior expansión del ateísmo en el mundo contemporáneo occidental constituye uno de los fenómenos culturales y sociales más relevantes y trágicos de la historia de la humanidad. ¿Cómo se ha llegado a esta situación? Y más concretamente, ¿cómo ha pasado el hombre de afirmarse a sí mismo en y desde Dios a negar a Dios para poderse afirmar a sí mismo? ¿Cuál ha sido la respuesta del Magisterio a este desafío? En estas páginas intentaremos, si bien sucintamente y limitándonos a algunos de los elementos que consideramos esenciales, acercarnos a este fenómeno.

## I. DELIMITACIÓN DEL TEMA: HUMANISMO ATEO VERSUS HUMANISMO CRISTIANO

Podemos comenzar definiendo de modo general el ateísmo como aquella posición que rechaza (teórica o vitalmente) la existencia de cualquier tipo de realidad divina o ser supremo; o dicho de otro modo, la afirmación de que sólo existe lo inmanente, con la consecuente negación de cualquier ámbito de transcendencia. Si bien siempre han existido ateos, se puede decir que como fenómeno cultural y social su aparición, y desde luego su justificación sistemática, es relativamente reciente.

Ciñéndonos al tipo concreto de ateísmo que aquí nos ocupa, la negación de Dios como condición de posibilidad de la afirmación del hombre, éste surge propiamente en el siglo XIX en Occidente. No significa esto que en diversos momentos de la historia no hayan existido autores que hayan elaborado una idea del hombre al margen de Dios o incluso negando a Dios, pero no se trataba, por así decir, de corrientes, sino de autores individuales que, además, si bien negaron la realidad de un ser o seres supremos o divinos, ni desarrollaron un humanismo ateo sistemático ni sus teorías fueron capaces “de determinar un verdadero y propio sistema cultural alternativo a la aceptación religiosa y filosófica del pensamiento de Dios”<sup>1</sup>.

El siglo XIX, decíamos, sí va ser testigo en Occidente del surgimiento de este tipo de ateísmo como sistema filosófico y cultural fundado en la idea de dignidad humana. En tanto que pretende afirmar al hombre –su dignidad y

---

1 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* (2014) 68. Los documentos de la Santa Sede que aparecen en este artículo están tomados de [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

sus potencialidades— podemos denominarlo en principio como *humanismo*; en tanto que lo hace apoyándose necesariamente en la negación de Dios, podemos calificarlo de *ateo*: hablamos así de *humanismo ateo*. Más allá de lo acertado o no de esta denominación, lo paradójico de este fenómeno es que surge, se desarrolla y pervive con fuerza no sólo dentro del mundo cristiano, sino además con una clara y explícita intención anticristiana. Y es *paradójico*, decía, porque el cristianismo siempre ha tenido la conciencia de ser no sólo *un* verdadero humanismo, sino *el* humanismo verdadero.

Los autores paradigmáticos y de mayor hondura intelectual y originalidad son Feuerbach, Marx y Nietzsche, a los que además se les considera como padres del humanismo ateo. Ellos, como nos recuerda Henri de Lubac, “estaban convencidos de que la fe había desaparecido para siempre”<sup>2</sup>, e intentarán mostrar porqué. De ellos beben todas las formas posteriores de humanismo ateo que han surgido en Occidente. En todo caso, la cuestión de fondo aquí es si el humanismo, para ser verdaderamente tal, debe ser *ateo* o *cristiano*; la relación dialéctica entre ambas posiciones es de exclusión, o lo que en lógica se llama *disyunción exclusiva*: puede y debe haber diálogo entre ambos, pero lo que no hay es un término medio.

## II. ELEMENTOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS QUE CONTRIBUYEN A LA APARICIÓN DEL HUMANISMO ATEO

¿Qué es, nos preguntábamos al comienzo de nuestro artículo, lo que ha sucedido para que surgiese en Occidente este tipo de ateísmo? Puede ser luminoso presentar las raíces de este fenómeno —raíces, como veremos, en absoluto ateas—, porque ninguno de los autores anteriormente citados aparecen *ex nihilo* dentro del mapa intelectual europeo: “ningún ateísmo cae del cielo”, afirmaba E. Jünger<sup>3</sup>. No es posible elaborar aquí un relato completo y exhaustivo de todos y cada uno de los factores de distinta naturaleza que han entrado en juego. El proceso es largo y complejo. Prefiero centrarme en

2 H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 42012) 19.

3 E. JÜNGER, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 2010) 23.

un ámbito particular, el de las ideas filosófico-teológicas, y dentro de éste, dado nuestro tema, en determinados giros antropocéntricos que considero singularmente relevantes y que, si bien incluyen algunos elementos positivos, otros en cambio resultaron, antes o después, nocivos para la defensa de la realidad de Dios en orden a la afirmación del hombre. En ellos, efectivamente, se pretende reivindicar una (legítima) autonomía humana que, sin embargo, va a ir reclamando poco a poco –porque germinalmente la encierra en sí– una pretensión absoluta, “absoluted” que, casi sobra decirlo, no deja espacio alguno en el hombre para Dios.

¿Cuáles son algunos de estos giros antropocéntricos? En primer lugar, el humanismo renacentista que impera en los siglos xiv y xv en Occidente como movimiento cultural centrado en subrayar el valor del hombre, frente a una escolástica que ciertamente había entrado parcialmente en un periodo de decadencia –nunca se subrayará lo suficiente las nefastas consecuencias, seguramente no previstas por él, del voluntarismo divino de Ockham, que radicalizó a su vez el de Scoto–, y donde, a decir de los humanistas, se ejercía una teología rígidamente teocéntrica y una filosofía ocupada principalmente en discusiones lógicas, alejadas, una y otra, de los verdaderos problemas humanos<sup>4</sup>. El Humanismo primero, y el Renacimiento después, van a buscar romper con este período anterior, al que tildan de ser un tiempo de barbarie y oscuridad, ajeno a los verdaderos problemas del hombre. Ahora, con el humanismo renacentista se quiere poner como objeto primero de atención al hombre, y no a Dios. Frente al universo teocéntrico medieval, proponen un nuevo humanismo cuyo eje central es la supervaloración del espíritu libre del hombre y emancipado de toda autoridad. Acontece así, ya en este periodo, un *giro antropocéntrico* que antecede, y en cierto modo prepara, tanto el giro a la subjetividad por parte de Descartes en el siglo xvii como el antropocéntrico del xix, estos dos, ya sí, de corte filosófico<sup>5</sup>.

Un segundo elemento es la reforma protestante, cuya influencia no pretendida fue decisiva en el humanismo ateo moderno y contemporáneo.

4 De Lubac ya dio cuenta de lo equivocado de esta comprensión humanista, afirmando que “los antiguos Padres, los grandes doctores medievales, habían exaltado sin distinción de escuelas al hombre, exponiendo lo que la Iglesia enseñaba desde siempre en su relación con Dios: ‘*In hoc homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creatura!*’ (Sto. TOMÁS, *De malo*, q.5, a.1; *Contra gentes*, l.3, c.147)” (LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 29).

5 No extraña, por ejemplo, que en este período aparezca por primera vez el término “antropología”, en concreto en un trabajo de 1501 de M. Hundt titulado precisamente *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus* (Leipzig 1501).

Tengamos en cuenta que no pocos de los grandes filósofos de la modernidad (Kant, Fichte, Schelling, Hegel...) recibieron su formación religiosa del protestantismo, pero también lo hicieron Feuerbach, Marx y Nietzsche. Y es que la antropología de Lutero es profundamente pesimista: el hombre está corrompido radicalmente por el pecado original. Lutero, para dar todo a la gracia y a Dios, desprecia al hombre y niega incluso la libertad humana y la posibilidad de que sus obras tengan valor en su justificación ante Dios. Muy influido por el nominalismo de Ockham, niega valor a todo conocimiento universal, critica la metafísica, desprecia a la razón y deriva hacia el voluntarismo y el fideísmo. Estos principios teóricos y metodológicos, junto con otros como su teoría exegética del libre examen y la negación de toda autoridad magisterial, invitarán al hombre a una introversión y a un subjetivismo que acabarán por constituir a cada hombre en norma absoluta para sí mismo<sup>6</sup>.

Un tercer elemento es el surgimiento de la nueva ciencia, con una metodología basada en la observación, en la experimentación y en las matemáticas. Esta nueva ciencia logrará ciertamente grandes resultados y progresos, pero será sobre todo aquella metodología, y no sólo los resultados alcanzados por ella, lo que más se va a admirar. Nos encontramos en los comienzos de lo que pocos siglos más tarde generará en la ideología primero positivista y cientificista, y más tarde también tecnicista, esto es, la consideración del método científico-positivo como único conocimiento no ya sólo evidente, sino también útil (técnico) para el hombre. Lo que no entre dentro de este criterio cientificista teórico-práctico será relegado al ámbito de la creencia, de la opinión y de la inutilidad, y aquí se incluye también la antropología tanto filosófica como teológica.

Es con Descartes –y apuntamos ya a un cuarto elemento– con quien va a adquirir radicalidad esta actitud antropocéntrica. Sumido, tal y como relata en el *Discurso del método*, en una situación de inseguridad vital e intelectual producida por la desconfianza hacia todo conocimiento recibido, se afana en la búsqueda de un nuevo método para alcanzar el conocimiento de la verdad<sup>7</sup>. Este nuevo método exige partir de una idea clara y distinta, evidente por sí misma e indestructible que constituya por ello una verdad metafísica primera

---

6 Cf. C. VALVERDE, *Antropología teológica* (Valencia 2002) 57.

7 Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, en: *Œuvres de Descartes* [Publiées par Ch. Adam – P. Tannery] t. VI (Paris 1982) part. I-II.

y fundamental<sup>8</sup>. Se trata, como sabemos, del *cogito ergo sum*, que a partir de entonces se erigirá como “punto arquimédico de toda la Modernidad”<sup>9</sup>. Es la irrupción de la subjetividad (que no del subjetivismo) como forma y contenido fundamental del pensamiento moderno, un principio que ciertamente abrió nuevas vías a la reflexión filosófica, pero que no estaba exenta de riesgos si no se dotaba al *ego cogitans* de un carácter relativo, y no absoluto como finalmente harán muchos autores. Kant llegó a calificar este principio como “revolución copernicana”<sup>10</sup>. No obstante, es relevante en Descartes una actitud epistemológica más grave –y en absoluto inocente– en lo que se refiere a nuestro tema. En la primera parte del *Discurso del método*, en la exposición de su itinerario vital e intelectual en el que alude, por ejemplo, a su gusto por las matemáticas y a sus sospechas sobre la metodología de la filosofía y las ciencias positivas, dedica un párrafo a la teología en el que confiesa lo siguiente:

Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía, igual que cualquier otro, ganar el cielo. Mas habiendo aprendido, como cosa muy segura, que el camino [de la salvación] no está menos abierto para los ignorantes que para los doctos, y que las verdades reveladas que allí conducen están más allá de nuestra inteligencia, nunca hubiera osado someter a aquéllas a la flaqueza de mis razonamientos, considerando que, para emprender la tarea de examinarlas y salir con éxito de ello, era necesaria la asistencia extraordinaria del cielo, *y ser más que hombre*<sup>11</sup>.

Esta elegancia metodológica resultará a la larga nefasta para la razonabilidad del cristianismo, pues en ella, si bien se evita el racionalismo teológico, se abren sin embargo las puertas del fideísmo. En lo que se refiere a nuestro tema se reduce a lo siguiente: las verdades reveladas respecto de *quién* es el hombre quedan excluidas del ámbito de la razón y se aceptan por mera fe. Este proceso será directamente proporcional al de la una razón que se va erigiendo como absoluta y al de un ámbito, el metafísico, que se irá poco a poco volviendo oscuro, si no inefable, para la razón humana.

8 Cf. *Id.*, *Regulæ ad directionem ingenii*, en: *ibid.*, t. X (1986) reg. III.

9 W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Freiburg 2008) 65.

10 Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kants Werke. Akademie Textausgabe III* (Berlín 1973) Bxvi.

11 R. DESCARTES, *Discours de la méthode* I [subrayados nuestros].

Descartes, que era católico, fue así uno de los cauces por donde entra en el cristianismo el fideísmo. Ciertamente ni él ni otros muchos filósofos modernos eran ateos, sino cristianos. Pero muchos reducirán la revelación a la medida y a las categorías no ya sólo de la razón, sino de la idea que ellos tienen de razón. Al final de este proceso moderno, lo que dominará en el terreno filosófico respecto de la cuestión de Dios es, o un fideísmo, o un deísmo moral (Kant), o un idealismo absoluto en el que el hombre queda reducido a un momento del despliegue del Espíritu fuera de sí, un despliegue a través de figuras en las que se manifiesta la autoconciencia que la Idea va tomando de sí dentro del devenir histórico (Hegel).

Por resumir sintéticamente este proceso, si hasta el siglo XIII la antropología era esencialmente una antropología edificada desde la realidad de Dios, en donde era Dios quien iluminaba la razón para mostrar al hombre *quién* es el hombre, es ahora, con la razón ilustrada y absoluta –absoluta porque reduce la razón a un conjunto de categorías que son las que determinan lo que es real o no, lo que es racional o no– la que dice quién es Dios y quién es el hombre. Y lo que dirá en el fondo es que Dios deja de ser necesario para el hombre y para la historia: se convierte en una hipótesis necesaria para dar cuenta racional de la creación del cosmos, pero nada más. En realidad, lo que queda es un Dios sin mundo y un mundo sin Dios. El fideísmo, el deísmo ilustrado y el idealismo prepararon así, cada cual a su modo, el terreno para el ateísmo, pues desde esta subjetividad absoluta no se tardará en afirmar que la hipótesis Dios no sólo no es necesaria, sino que es incluso destructiva para el hombre, indigna para una humanidad que ya ha alcanzado su mayoría de edad.

### III. FORMAS FUNDAMENTALES DE HUMANISMO ATEO

Esto acontece en el siglo XIX, en donde se produce otro giro como decimos casi inevitable. La modernidad había ideado un Dios, un hombre y una religión a la medida del hombre; baste entonces que venga otro hombre con otra idea de Dios, de hombre y de religión para que ponga en cuestión el anterior paradigma. Este hombre es Ludwig Feuerbach (1804-1872), que buscará librar al hombre de la volatilización ontológica en que había quedado encerrada en el sistema hegeliano. Con él se da una *nueva inversión antro-*

*pocéntrica* que ahora, ya sí, es total: el hombre considerado como absoluto, sin referencia a ninguna instancia suprema, instancia que precisamente le está impidiendo ser hombre. Con él comienza propiamente el ateísmo en nombre de la autonomía del ser humano.

Feuerbach busca desarrollar una filosofía *del* hombre cuyo núcleo será la *teoría de Dios como proyección del hombre*: “Aquello que el hombre no es realmente, pero desea ser, eso es lo que convierte en su Dios o en Dios”<sup>12</sup>. Esta proyección constituye una “enajenación” o “despojamiento” [*entäußerung*]<sup>13</sup> del propio hombre, un enfrentamiento con su propia esencia<sup>14</sup>, pues éste “afirma en Dios aquello que se niega a sí mismo”<sup>15</sup>. Para Feuerbach, pues –como recoge bien de Lubac–, la idea de Dios no es sino “la reunión de los atributos que constituyen la grandeza del hombre”<sup>16</sup>.

De ello se sigue que la religión, cuya esencia es la conciencia de lo infinito proyectado, constituye “una escisión del hombre consigo mismo”<sup>17</sup>. Es más, la religión es la expresión de la negación de sí mismo del hombre. Así visto, el ateísmo se presenta como la negación de la negación, esto es, como afirmación del hombre. El *no* a Dios significa y se transforma en el *sí* al hombre: la teología desaparece para dejar el sitio que le corresponde por derecho propio a la antropología.

Ahora bien, la negación teórica de Dios debe hacerse vida. Por eso, la filosofía de Feuerbach no pretende ser sólo teórica, sino también práctica. Esto es, quiere ser no sólo una filosofía *del* hombre, sino también *para el* hombre, hasta el punto de que el filósofo alemán llega a decir que esta “tendencia práctica ocupa ahora el puesto de la religión, tiene en sí la esencia de la religión y es en verdad la misma religión”<sup>18</sup>, una religión cuyo fundamento, eje central y fin es el propio hombre.

---

12 L. FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, en: *Id.*, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII (Stuttgart-Bad Cannstatt 1960) 293.

13 Término que parece tomar de Hegel, aunque otorgándole un sentido bien distinto (cf. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, en: *ibid.*, Bd. VI, 38).

14 Cf. *ibid.*, 41.

15 *Ibid.*, 33.

16 LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 34.

17 FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 41.

18 *Id.*, “Grundsätze der Philosophie der Zukunft”, en: *Id.*, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften* (Berlin 2013) 4-56, aquí 56 [§64].



¿Cuál es la esencia verdadera de este humanismo? El amor interhumano, la constitutiva capacidad de solidaridad, que podrá hacer que cada sujeto humano no se pierda en su ensimismamiento y en su soledad. Feuerbach reconocerá que la afirmación cristiana “Dios es amor” contiene una parte de verdad, si bien presentada de modo ingenuo y destructivo. Para que recobre su autenticidad deben invertirse los términos, de modo que quede como “el amor es Dios”; se elimina con ello la falsa esencia que la contaminaba y enquistaba. Y así, destruida la idea de Dios, el amor interhumano podrá realizarse libre y plenamente<sup>19</sup>.

Desde estas premisas no extraña que con el tiempo Feuerbach ampliase su filosofía, reivindicando –frente a una dialéctica solipsista del pensamiento consigo mismo– que la verdadera dialéctica consiste en “un diálogo entre el yo y el tú”<sup>20</sup>, sintetizada del modo siguiente: “Hombre con hombre, la unidad del yo y del tú es Dios”<sup>21</sup>. Y así, siuviésemos que condensar la inversión feuerbachiana en una frase, ésta podría ser la siguiente: “*Homo homini Deus est*, este es el principio práctico supremo, el punto de inflexión [*Wendepunkt*] de la historia universal”<sup>22</sup>.

La reducción antropológica de la religión realizada por Feuerbach es brutal. El filósofo y revolucionario alemán Engels exclamará que tras la lectura de *La esencia del cristianismo* se produjo un entusiasmo general, tanto que todos [se refiere los hegelianos de izquierda, incluido él] “se hicieron feuerbachianos”<sup>23</sup>. Y Marx verá en él una especie de mesías del ateísmo, al decir, haciendo un juego de palabras con su apellido, que había logrado la crítica definitiva de la religión: “Y para vosotros no hay ningún otro camino hacia la verdad y la libertad que a través de ‘arroyo del fuego’ (*Feuerbach*). El ‘arroyo del fuego’ es el purgatorio del presente”<sup>24</sup>.

19 Cf. *Id.*, *Das Wesen des Christentums*, 297-325 [capítulo que no por casualidad lleva por título *Der Widerspruch von Glaube und Liebe*]. Puede verse al respecto J. GÓMEZ CAFFARENA, “Raíces culturales de la increencia”, en: J. GÓMEZ CAFFARENA – J. M. MARDONES, *Ateísmo moderno: increencia o indiferencia religiosa* (México D.F. 1999) 48.

20 FEUERBACH, “Grundsätze der Philosophie der Zukunft”, 55 [§62]

21 *Ibid.*, [§60].

22 *Id.*, *Das Wesen des Christentums*, 326.

23 F. ENGELS, “Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”, en: K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd. 21 (Berlín 1972) 259-307 [especialmente *Kapitel III*, 283-290].

24 K. MARX, “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach”, en: K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd. 1 (Berlín 1976) 26.

Es precisamente Karl Marx (1818-1883), afín a la izquierda hegeliana, quien heredará el ateísmo humanista de Feuerbach y su crítica de la religión. Él también sostiene que el ateísmo es la posición afirmativa del humanismo, pero con dos variantes importantes frente a Feuerbach. La primera es que él no dirá que la religión es proyección de la autoconciencia del yo, sino proyección de la tergiversada conciencia del mundo, consuelo que el pueblo crea a causa de las malas condiciones: “La religión es el gemido [*Seufzer*] de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, así como el espíritu de situaciones carentes de espíritu. Ella es el opio *del* pueblo [*das ‘opium’ des Volks*]”<sup>25</sup> (Lenin dirá más tarde que no es el opio *del* pueblo, sino opio *para* [*für*] el pueblo). La segunda, y a causa de lo anterior, es que él quiere dar un paso más en su aplicación práctica. Los filósofos, a decir de él, se han limitado a *interpretar* el mundo de modos distintos, y de lo que se trata ahora es de *cambiarlo*<sup>26</sup>. Frente a Feuerbach, Marx no cree en el amor como esencia verdadera del hombre; el ser humano, dirá, es “el conjunto de sus relaciones sociales [*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]”<sup>27</sup>. Esto es, la antropología de Marx concibe al hombre concreto en y desde sus condiciones socioeconómicas. Por eso –y aquí la *praxis*–, “La crítica del cielo se transforma por ello en crítica de la tierra; la crítica de la religión, en crítica del derecho; la crítica de la teología, en crítica política”<sup>28</sup>. La *praxis*, lejos de consistir en el amor interpersonal intramundano, consiste en la *praxis* revolucionaria y en los factores económicos.

Esta crítica busca aniquilar las condiciones materiales dominantes, pues aniquilándolas desaparecerá la religión, es más, ésta se autoaniquilará por ser ilusión de la criatura oprimida, estableciéndose en su lugar relaciones racionales de unos hombres con otros y de la humanidad toda con la naturaleza. El hombre, entendido desde este materialismo histórico, es la medida del hombre; él es su propio creador y su propio redentor, y sólo a él le corresponde configurar su realidad. “La crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre”<sup>29</sup>. Por ello, “es tarea de la historia, una vez desaparecido el más allá de la verdad, establecer la

25 *Ib.*, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Berlin 32014) 3.

26 *Ib.*, *Thesen über Feuerbach*, en: *Ib.*, *Werke - Schriften - Briefe*, Bd. 2 (Darmstadt 1971) 4 [Th. 11].

27 *Ibid.*, 3 [Th. 6].

28 *Ib.*, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 4.

29 *Ibid.*, 9.

verdad del más acá [la verdad del mundo]<sup>30</sup>. La realización de tal verdad será el comunismo.

No podemos dejar pasar por alto otro *humanismo* ateo de corte científico-positivista, al que ya aludí antes, y que encuentra su figura simbólica en Auguste Comte (1798-1857). Si Feuerbach absolutizaba la libertad, aquí se va absolutizar el espíritu científico-positivista, capaz de dar esperanza a las limitaciones físicas y materiales –que por otra parte serían las únicas importantes– del hombre y de la sociedad. Su reflexión tiene como horizonte la teoría de los tres estadios sucesivos por los que ha pasado la humanidad: el teológico o ficticio, el filosófico o abstracto, y el positivo o científico, en el cual el Espíritu humano se ha liberado de la ilusión de obtener nociones absolutas y metafísicas y pasa a centrarse a descubrir empíricamente las leyes efectivas de las cosas. Este último estadio es el de la madurez, superación definitiva de los dos anteriores. Quizá no pueda descubrir todas las leyes, pero sí logrará hacer que las sociedades vivan de modo perfecto y armónico.

Más allá de todas las vicisitudes casi irónicas y contradicciones por las que atravesó la vida de Comte hasta el final de sus días y en las que no podemos detenernos<sup>31</sup>, me interesa más insistir en su actitud de fondo: la mentalidad científico-positiva como respuesta a todos los límites y males del hombre y como desvelador progresivo de viejos enigmas, antaño insolubles, hoy, o en un futuro, desvelados y resueltos por las ciencias positivas y la técnica<sup>32</sup>.

El eslabón humanista ateo de unión del XIX con XX es sin duda Friedrich Nietzsche (1844-1900)<sup>33</sup>. Con él asistimos al rechazo de los pilares en los que se apoyaba la sociedad occidental. Los valores, ideas y esperanzas que ha-

30 *Ibid.*, 4.

31 Que yo sepa, la bibliografía más extensa y actual sobre él es la de M. PICKERING, *Auguste Comte: an intellectual biography*, 3 vols. (Cambridge 1993-2009).

32 Un ejemplo reciente de hasta dónde llega la pretensión científicista nos la ofrece en la actualidad el popular astrofísico S. Hawking, que en una entrevista al diario *El mundo* en septiembre de 2014 declaraba lo siguiente: "En el pasado, antes de que entendiéramos la ciencia, era lógico creer que Dios creó el Universo. Pero ahora la ciencia ofrece una explicación más convincente. Lo que quise decir cuando dije que conoceríamos 'la mente de Dios' era que comprenderíamos todo lo que Dios sería capaz de comprender si acaso existiera. Pero no hay ningún Dios. Soy ateo. Ciencia y religión no son compatibles". Puede verse la entrevista del mundo a Stephen Hawking en septiembre de 2014, en: <http://www.elmundo.es/ciencia/2014/09/21/541dbc12ca474104078b4577.html?a=303aebceee954eb68571933eee727ed1&t=1411321423> (consulta: 21-09-2015).

33 Citamos desde F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden mit einem Index-Band* [Hg. K. Schlechta] (München 1954-1965), indicándolas de modo abreviado como *Werke*.

bían hecho crecer a Europa son ahora puestos radicalmente bajo sospecha; y las verdades sobre las que se fundamentaba, reconocidas sólo como meras perspectivas y como expresión de la voluntad de poder. Para Nietzsche, en efecto, sólo existe una visión y conocimiento perspectivista y una voluntad que es sólo y totalmente voluntad de poder, entendida como fuerza creadora y autosuperadora. Esta es la condición básica y la esencia de toda vida.

Lo que busca Nietzsche es derribar toda la metafísica (desde Platón) y todo el cristianismo; en el fondo, aniquilar toda forma de transcendencia de la verdad, del bien y del ser, que han llevado a desvalorizar la vida mundana por considerarla inauténtica. Esta ilusión de una verdad absoluta ha encontrado su cúspide y recapitulación en la *idea metafísica de Dios*, que es nuestra más extendida falacia<sup>34</sup> y un “concepto contrario” [*Gegensatz-Begriff*] a la vida<sup>35</sup>. La crítica de Nietzsche no se detiene en el Dios de la metafísica, sino que se prolonga y alcanza su radicalidad en la concepción cristiana de Dios, “uno de los conceptos más corruptos de Dios alcanzados en la tierra”, pues “en él Dios degenera en contradicción con la vida [*Widerspruch des Lebens*], en vez de ser transfiguración y un sí eterno [*Verklärung und ewiges Ja*] a ella”<sup>36</sup>. Su conclusión es imponentemente terrible: “Un Dios en la cruz es una maldición [*Fluch*] para la vida”<sup>37</sup>.

Ahora bien, podría pensarse que el lugar de llegada profetizado por Nietzsche es el ateísmo, pero no es así. Él percibe las consecuencias del ateísmo y da un paso más: es el *nihilismo*. “¿Qué significa *nihilismo*? Que los valores supremos se desvalúan [*sich entwerten*]. Falta el fin. Falta la respuesta al ‘¿para qué?’ [*Wozu*]”<sup>38</sup>. El nihilismo, pues, es el convencimiento de que no hay verdad metafísica alguna, es la aniquilación de los fundamentos sobre los que se edificó nuestra cultura (el helenismo y el cristianismo), es la entrada en la plena desorientación doxológica y existencial<sup>39</sup>.

34 Cf. *ib.*, *Die fröhliche Wissenschaft*, en: *Werke II*, 7-274, aquí 208.

35 Cf. *ib.*, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, en: *Werke II*, 1063-1159, aquí 1159.

36 *ib.*, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, en: *Werke II*, 1178

37 *ib.*, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, en: *Werke III*, 415-925, aquí 773.

38 *Ibid.*, 557; cf. *ibid.* 567.

39 Como resume bien H. Küng: “Puede decirse [...]: nihilismo es, según Nietzsche, el convencimiento de la inanidad, la incoherencia, el sinsentido y sinvalor de la realidad” (H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* [Madrid 1979] 532; más ampliamente sobre el nihilismo nietzscheano en 520-543).

Pero frente a un nihilismo derrotista y apático Nietzsche propone el nihilismo activo de la fortaleza, el cual descubre como inadecuadas todas las metas fijadas hasta ese momento y posee, movido por la voluntad de poder, la suficiente fuerza para proponer de nuevo de modo productivo un fin, un porqué, una fe nueva toda vez que la fe en Dios y en un orden axiológico ya han sido derribadas. Afirma: “¿Un nuevo ‘para qué’ [Wozu]? Eso es lo que necesita el ser humano”<sup>40</sup>. Esta nueva meta la simbolizará de modo singular en la figura del *superhombre* de *Así habló Zaratustra*, clara personificación de la “voluntad de vivir” –prolongada con la idea del *eterno retorno*– dentro del horizonte de una nueva conducta, a saber, una vida terrena o inmanente basada en el amor, despreocupada de fines y sentidos últimos y de búsquedas de apoyos transmundanos que no hacen sino constreñir al hombre, una vida posible, pues, en la medida en que el hombre reclame para sí –pero regenerándolos– los atributos morales que antaño desperdició volcándolos en la idea ilusa de Dios<sup>41</sup>.

Por tanto, la crítica de Nietzsche no se sitúa en la disyuntiva entre Dios o no Dios, sino primeramente en la de ser o no ser, y por tanto entre la de sentido o no sentido. Va así más allá de Feuerbach y de Marx, que viven aún en el horizonte de una existencia e historia humana dotada de sentido<sup>42</sup>.

Tenemos ya así, después de este breve recorrido, las que constituyen las dos formas fundamentales de humanismo ateo: el *ateísmo de la libertad y de la razón absolutas*, en donde el hombre es el único que determina su propia historia y su destino, y el *ateísmo de la liberación económico-social* o, en la actualidad, de la *liberación científico-técnica*, donde la fe y la religión, y en último término Dios, son considerados como un freno e incluso un obstáculo para dicha liberación por adoctrinar al hombre acerca de una vida ilusoria y apartarlo del esfuerzo por edificar la única vida real, que es la del mundo. Todos los humanismos ateos surgidos desde entonces no son sino copias o

40 NIETZSCHE, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, en: *Werke* III, 629.

41 En el Prologo ya sintetizada Nietzsche su tesis: “*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. [...] Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht”, en: *ib.*, *Also sprach Zarathustra*, en: *Werke* III, 275-561, aquí 279s.

42 Cf. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 104.

prolongaciones de estos dos modelos fundamentales<sup>43</sup> –por cierto, la mayoría de bastante menor fuste intelectual y creativo e incluso algunos, aunque de mucho éxito mediático, bastante débiles y vulgares–. No podemos entrar en ellos, pero sí señalamos al menos que incluimos aquí no sólo el existencialismo ateo abanderado por Sartre –que intenta convencer a los hombres de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba verdadera de la idea de Dios<sup>44</sup>– y el más actual “nuevo ateísmo”<sup>45</sup> –que consideran al Dios bíblico como un monstruo o un malvado que impide el hombre ser hombre–, sino también “muchas formas [...] de reduccionismo antropológico tomadas con un sentido ideológico desde las ciencias de la naturaleza, como también las formas de laicismo político que teorizan la eliminación del pensamiento religioso de la esfera pública”<sup>46</sup>. Algunas de ellas incluso proponen a su modo “formas de transcendencia clausurada en la inmanencia humanista”<sup>47</sup>, lo cual no deja de ser *paradójico* toda vez que, como ya detectó el estructuralista francés –y no precisamente teísta– Michel Foucault, a la muerte de Dios (teología) le sigue *necesariamente* la muerte del hombre (antropología): “la muerte de Dios y el último hombre han partido juntos [...] el último hombre es, a la vez, más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a su Dios, su asesino está abocado al mismo morir”<sup>48</sup>. En cualquier caso, son todos hijos del ateísmo del XIX, manifestaciones extremas –y no raramente intolerantes– del

43 Cf. S. DEL CURA, “Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo”, en: AA. VV., *Dios-Trinidad y ateísmo* (Salamanca 2010) 109-185, aquí 138.

44 Su obra principal al respecto es *L'existentialisme est un humanisme* (1946), donde muestra un humanismo ateo más optimista que el que mostraba en sus predecesoras, la novela *La Nausée* (1938) y la obra filosófica *L'être et le néant* (1943).

45 Los autores más representativos de este nuevo ateísmo son R. DAWKINS, *The God Delusion* (New York 2006); D. DENNETT, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York 2006); S. HARRIS, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (New York 2004); C. HITCHENS, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York 2007). Para una exposición crítica de esta nueva corriente, cf. J. F. HAUGHT, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville, Kentucky 2008); F. CONESA, “El nuevo ateísmo: exposición y análisis”: *Scripta Theologica* 43 (2011) 547-592.

46 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dio Trinità*, 68.

47 DEL CURA, “Afirmación radical del hombre”, 139.

48 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas* (México 1968) 373. Así, por ejemplo, a finales del siglo pasado Ruiz de la Peña enumeraba, dentro de las definiciones antropológicas ateas, las siguientes: “*pasión inútil, ser para la muerte, carnívoro agresivo, mono desnudo, ser dotado de sinrazón, mecanismo autoconsciente programado para la preservación de los genes y equipado de un ordenador locuaz*” (J.L. RUIZ DE LA PEÑA, “Jesucristo y la comprensión del hombre”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. RATZINGER, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo: Cristología fundamental* [Salamanca 1997] 133-147, aquí 133).

progresivo empobrecimiento y desencantamiento del humanismo fruto de un pensamiento nihilista sobre Dios<sup>49</sup>.

#### IV. EL HUMANISMO CRISTIANO

Tanto la filosofía y teología cristiana como el magisterio eclesial de la segunda mitad del siglo xx percibieron la gravedad y la tragedia del humanismo ateo, y reaccionaron ante él. Si por un lado han mostrado cómo, desde el punto de vista teológico, el Dios rechazado por el humanismo ateo no es en la mayoría de los casos sino una caricatura del Dios vivo y verdadero confesado por los cristianos, por otro lado han percibido con claridad que a la emergencia del humanismo ateo contribuyó en gran medida el que las respuestas dadas en la época moderna por la teología no tuvieron en cuenta las preguntas auténticas y profundas de los hombres. Frente a esta última debilidad, reivindicarán que, efectivamente, la cuestión antropológica es “el ámbito donde poner de manifiesto la relevancia de la cuestión teológica”<sup>50</sup>.

##### 1. RESPUESTA DEL MAGISTERIO AL HUMANISMO ATEO

Ciñéndonos en nuestro estudio al ámbito magisterial<sup>51</sup>, el lugar clave de referencia durante los últimos decenios ha sido –lo sigue siendo– los números 19-21 de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, dedicados íntegramente al ateísmo, un tratamiento temático y específico éste que supuso una novedad dentro de la historia del Magisterio. Dicho tratamiento conciliar era necesario, ya que, como dice el n. 19, el ateísmo “constituye uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo”. No lo aborda de modo completo y sistemático

---

49 Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dio Trinità*, 68.

50 DEL CURA, “Afirmación radical del hombre”, 110.

51 Pretender abordar aquí, siquiera sucintamente, la refutación del humanismo ateo por parte del pensamiento cristiano contemporáneo (tanto filosófico como teológico) supera en mucho la naturaleza de este artículo. Autores como –y sólo citamos algunos– M. Blondel, M. Scheler, J. Maritain, M. F. Sciacca, E. Gilson, X. Zubiri..., desde la filosofía, o de H. de Lubac, P. Tillich, H. U. von Balthasar, K. Rahner..., desde la teología, lo han rebatido mostrando, cada cual a su modo, las no pequeñas incoherencias que aquél presenta.

—tal tarea no le corresponde al Magisterio—, sino desde una visión general, en perspectiva histórica y dentro del dinamismo existencial del hombre.

En este mismo n. 19 se denuncian algunas modalidades fundamentales de ateísmo. Entre ellas aluden a una que entra dentro de lo que nosotros hemos denominado humanismo ateo, pero que GS opta por llamar *humanismo exaltado*: “Algunos exaltan tanto al hombre que la fe en Dios resulta debilitada, ya que les interesa más, según parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios”. Y ya en el n. 20 se distinguen dos modalidades teórico-sistemáticas dentro de este humanismo exaltado, que corresponden a los dos modos fundamentales que hemos descrito antes. Uno que “conduce el deseo de autonomía del hombre a encontrar dificultad en cualquier dependencia de Dios”, afirmando que “los que profesan este ateísmo pretenden que la libertad del hombre consiste en que éste sea fin de sí mismo, el artífice y demiurgo único de su propia historia”, y donde “el sentimiento de poder que el progreso técnico actual confiere al hombre puede favorecer esta doctrina”, afirmación ésta que enlaza con la GS 19 acerca de aquel tipo de ateísmo fruto del “rebasamiento indebido de los límites de las ciencias positivas, que pretende explicar todo sólo con la razón científica”. Y otro que sitúa “la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social”, afirmando que “la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación porque, al orientar la esperanza del hombre hacia una vida futura ilusoria, apartaría a éste de la construcción de la ciudad terrena” (GS 20).

La respuesta del Concilio será ciertamente teológica, y más específicamente cristológica, condensada magistralmente en la memorable enseñanza de GS 22: “realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...]. Cristo, el nuevo Adán, [...] manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”. Pablo VI recogerá esta visión cristocéntrica conciliar cuando, precisamente en el discurso de clausura de la última sesión, afirmó que la Iglesia, reunida en Concilio, se ha ocupado mucho “del hombre tal y como hoy se presenta en realidad”, dirigiendo a continuación estas palabras al humanismo ateo: “atribuid al Concilio siquiera este mérito, vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la transcendencia de las realidades supremas, y reconoced



nuestro nuevo humanismo: también nosotros, y más que ningún otro, somos promotores del hombre”<sup>52</sup>.

Juan Pablo II y Benedicto XVI han insistido en lo mismo, vinculando teología (cristología) y antropología. El primero, que tuvo un papel relevante en la redacción de *Gaudium et spes*, tuvo como eje central de su ministerio petrino GS 22 –que es, como hemos indicado, la respuesta cristiana al misterio del hombre, y por tanto también al humanismo ateo–, y que es de hecho el texto magisterial más citado en su veintisiete años de pontificado. Su documento de referencia al respecto es sin duda su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979)<sup>53</sup>. Benedicto XVI ha insistido en lo mismo, y así, por ejemplo, en *Caritas in veritate*, escribe que Dios es el “garante del verdadero desarrollo del hombre” (n. 29), de modo que “sin Dios el hombre no sabe dónde ir ni tampoco logra entender quién es (...) El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano” (n. 78), fórmula esta –“humanismo inhumano”– que si no me equivoco empleo por primera vez H. de Lubac para referirse al ateísmo<sup>54</sup>.

En cualquier caso, lo que parece claro es que el punto de discusión del cristianismo con el humanismo ateo no es tanto la afirmación del hombre en cuanto tal –ambos la afirman–, sino el grado y la cualidad que cada uno de ellos conceden a dicho “humanismo”. El humanismo cristiano no rechaza el término de autonomía aplicado al hombre, pero sí rechaza una autonomía que niegue la dependencia (ontológica y existencial) respecto de la realidad de Dios. Esto es, rechaza una autonomía y autorrealización absolutas, que

---

52 PABLO VI, *Homilía en la Sesión IX del Concilio* (7 de diciembre de 1965).

53 En ella, cita en trece ocasiones la *Gaudium et spes*, y de ellas, tres el n. 22. Él mismo se refería, a los veinte años de su pontificado, a esta constante referencia de su magisterio a GS 22, y a cómo dicha tesis central está ya contenida en *Redemptor hominis*: “No puedo olvidar [...] que un capítulo de la Constitución *Gaudium et spes* es casi un compendio de antropología bíblica, fuente de inspiración también para la filosofía. En aquellas páginas se trata del valor de la persona humana creada a imagen de Dios, se fundamenta su dignidad y superioridad sobre el resto de la creación y se muestra la capacidad trascendente de su razón. También el problema del ateísmo es considerado en la *Gaudium et spes*, exponiendo bien los errores de esta visión filosófica, sobre todo en relación con la dignidad inalienable de la persona y de su libertad. Ciertamente tiene también un profundo significado filosófico la expresión culminante de aquellas páginas, que he citado en mi primera Encíclica *Redemptor hominis* y que representa uno de los puntos de referencia constante de mi enseñanza: ‘Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación’” (GS 22).

54 LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 20.

son precisamente las opciones que reivindica el humanismo ateo al situar al hombre concreto como único dueño y agente de sí mismo.

Desde este principio de autonomía relativa, el magisterio postconciliar ha invitado a la teología a dialogar con el humanismo ateo, y lo ha hecho, a mi juicio, señalando dos elementos esenciales e irrenunciables de la propuesta cristiana en dicho diálogo: un horizonte metafísico y el principio crístico-trinitario.

## 2. UN HORIZONTE METAFÍSICO

El ateísmo en general, y de modo relevante el humanismo ateo, ha puesto de manifiesto, queriéndolo o no, que el problema de fondo de tal humanismo no es primariamente antropológico ni teológico, sino metafísico, y lo ha puesto de manifiesto precisamente porque carece de tal horizonte metafísico. Muchas corrientes ateas –por no decir todas–, antes de negar a Dios ya han adoptado *a priori* una comprensión materialista de la realidad que arrastra a –o implica– una comprensión meramente positivista y utilitarista de la razón, encerrada en la experiencia sensible y subjetivista, incapaz de trascender la dimensión empírica de lo real para alcanzar, en su búsqueda de la verdad, algo absoluto, último y fundamental en lo real dado. Dicho de otro modo, presuponen como sólo reales, y por tanto sólo accesibles para la razón, las regiones materiales y útiles de lo real. De hecho, no extraña que esta evolución progresiva de la modernidad hacia el humanismo ateo sea, en lo que se refiere a lo filosófico, directamente proporcional a la absolutización de la razón y al progresivo oscurecimiento de *lo* metafísico, y en lo que se refiere a lo teológico, a una reducción de la naturaleza de la revelación, todo ello también por parte de la modernidad. Y no es de extrañar porque, a mi juicio, éstas son la causa principal de aquélla<sup>55</sup>.

Al referirme a este rechazo ateo del momento metafísico de lo real no lo restrinjo a su expresión intelectual, sino también *vital*: muchos de nuestros

---

55 No le faltaba razón a J. Maritain cuando, respecto del término “humanismo”, afirmaba que “lo que aparece claro es que quien lo pronuncia compromete de golpe toda una metafísica y que, según haya o no en el hombre algo que respire por encima del tiempo y una personalidad cuyas necesidades más profundas superen todo el orden del universo, tendrá resonancias bien diferentes la idea que se forje del humanismo” (J. MARITAIN, *Humanismo integral* [Madrid 1999] 26).

contemporáneos viven, efectivamente, *etsi Deus non daretur*, pero también *etsi metaphysica non daretur*, sin ninguna referencia a lo trascendente, autoencerrados en el utilitarismo factico de lo sensible, rechazando, olvidando o en el mejor de los casos posponiendo la pasión por la búsqueda de la verdad y sentido último de todo lo real.

Por eso, como reivindicaba la *Fides et ratio*, el anuncio cristiano tiene que incluir siempre la defensa y reivindicación de la dimensión metafísica de todo lo real, el hecho de que “la realidad y la verdad trascienden lo factico y lo empírico” (FR 83), y que la inteligencia humana posee la capacidad de conocer *en* la realidad (no al margen de ella) “esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica” (FR 83).

También el humanismo cristiano debe moverse dentro de un horizonte metafísico. Y es que la metafísica, como nos recordaba FR, “tiene como vocación última fundamentar un verdadero humanismo. [...] Sólo sobre los principios últimos del ser y sus implicaciones pueden encontrarse los últimos y estables fundamentos de un humanismo real”, y por tanto, sólo desde un fundamento metafísico es posible justificar de modo seguro y estable el concepto de dignidad de la persona (cf. n. 83), a la vez que ofrecer un apoyo esencial a la hora de afrontar las cuestiones referidas a las verdades últimas y del sentido de la vida. Prescindir del momento metafísico implica renunciar a indagar en las estructuras fundamentales de lo humano (quizá porque en el fondo lo que se niega es esa dimensión primera) y buscar su fundamento último, quedándose sólo en el terreno superficial y cambiante (que no engañoso) de los fenómenos. Juan Pablo II se dio cuenta de esta necesidad, y por eso dirá que “la persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica” (FR 83)<sup>56</sup>.

Benedicto XVI también percibió muy bien que la raíz del problema se encontraba en lo metafísico: el proceso que ha llevado a la eliminación definitiva de Dios es inseparable, vendrá a decir el papa emérito, de un reduccionismo *epistemológico* y *metafísico* que ha conducido inexorablemente a una reducción *antropológica*. Efectivamente, una de las tesis filosófico-históricas centrales del Papa emérito, si no la central, es que vivimos en un periodo

---

56 Y añade: “Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad” (FR 81).

histórico que él califica como el de “autolimitación moderna de la razón”<sup>57</sup>, autolimitación que tiene como causa principal la visión moderna “positivista de naturaleza y razón”<sup>58</sup>, comprendida además de modo absoluto. Este reduccionismo de la razón arrastra, a la vez que supone, la reducción de toda la realidad a lo “puramente empírico”<sup>59</sup>, rechazando con ello la intrínseca y esencial dimensión metafísica que aquélla posee. En esta visión no hay lugar para Dios, que aparece como una idea extraña, impertinente e incómoda. Al final, es el propio hombre quien queda reducido (reducción antropológica). En gran medida –lamenta el Papa emérito–, es el trágico final al que abocó la modernidad con su pretensión de “construir un *regnum hominis* separado de su necesario fundamento ontológico”<sup>60</sup>. Por eso su llamada insistente a “ensanchar los horizontes de la racionalidad”<sup>61</sup>, abriéndola al horizonte integral de la realidad. En definitiva, a recuperar *lo* metafísico (que va más allá de cualquier metafísica concreta) como lugar de la antropología.

### 3. PRINCIPIO CRÍSTICO-TRINITARIO

La segunda precisión es de orden estrictamente teológico, y es que debe ser la *confesión trinitaria* la respuesta cristiana al humanismo ateo<sup>62</sup>. Esto, a día de hoy, nos puede parecer un dato teológico obvio e irrenunciable, pero durante la época moderna no lo fue tanto. Para rebatir el racionalismo, el fideísmo y más recientemente el ateísmo, la teología de entonces se dedicó a dar primacía al momento del *Deo Uno* y considerar casi como un apéndice el de *Deo Trino*. El Vaticano II (y la teología inmediatamente anterior a éste) va a suponer un giro en este sentido, dando primacía al Dios trinitario revelado

57 BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, Alemania (12 de septiembre de 2006).

58 *Id.*, *Discurso en Berlín durante su visita al Parlamento Federal Alemán* (22 de septiembre de 2011).

59 *Id.*, *Discurso a los participantes en el Encuentro Europeo de Profesores Universitarios*, Ciudad del Vaticano (23 de junio de 2007).

60 *Ibid.*

61 *Id.*, *Discurso a los participantes en el VI Simposio de Profesores Europeos Universitarios*, Ciudad del Vaticano (07 de junio de 2008).

62 Para este epígrafe remito a J. PRADES, “La comprensión del hombre como imagen de Dios. A los 50 años del Concilio Vaticano II”, en: V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica* (Madrid 2013) 121-172, a quien sigo libremente en algunas de sus reflexiones.

a la vez que subrayando la relevancia antropológica que este Dios trinitario tiene para el hombre y el mundo.

Esta relevancia antropológica la realizó el Concilio recuperando<sup>63</sup>, como idea primaria y básica del humanismo cristiano, o si queremos, como primado ontológico y axiológico de éste, la categoría bíblica de *imago Dei* (Gn 1,26; 5,1-3; 9,6), esto es, del hombre creado a *imagen de Dios*, particularmente en *Gaudium et Spes* (GS 12, 24, 29, 34, 41, 52, 68; también NA 5). Si bien es cierto que fue una categoría redescubierta con vistas a la antropología cristiana por parte de algunos teólogos de la primera mitad del siglo xx, fue no obstante el Concilio el que le otorgó un nuevo y definitivo impulso, haciendo descansar en ella toda la densidad de la constitutiva e inviolable dignidad personal de todo hombre, y por ello el fundamento del humanismo cristiano<sup>64</sup>.

Ahora bien, esta categoría, aun siendo esencial para el humanismo cristiano, es no obstante insuficiente. ¿Por qué? Porque pende en último término de un principio teológico fundamental y primario, claramente establecido por el giro antropológico –que no antropocéntrico– conciliar: este principio es Cristo, y más concretamente, la revelación histórico-salvífica del Dios trinitario en Cristo. Para nosotros esto significa que la categoría de *imago Dei* está determinada por la *imago Christi*, esto es, por el momento crístico-trinitario<sup>65</sup>. O por decirlo muy sintéticamente desde el Vaticano II: GS 12 (*El hombre como “imago Dei”*) ha de leerse en unidad con GS 10 (*Los interrogantes más profundos del hombre*) y 22 (*Cristo, el hombre nuevo*)<sup>66</sup>. Cristo es, efectivamente, la “norma directriz de toda la reflexión teológica”<sup>67</sup>, y por tanto también lo es del humanismo cristiano, lo cual conlleva de suyo la reivindicación de la

63 Hablamos de “recuperación” porque es una categoría que estuvo “ocupando un puesto relevante en la antropología teológica de los Padres de la Iglesia y en la teología sucesiva hasta los inicios de la época moderna” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* [2004] 14). No significa esto ni que todos ellos la desarrollasen del mismo modo ni que se adhirieran plenamente a la comprensión bíblica, que identifica la imagen con el hombre en su totalidad (cf. *ibid.*, 15). En la modernidad, por distintas razones pasó a ocupar un lugar secundario e incluso marginal en la reflexión teológica (algunas de estas razones en *ibid.*, 18-20).

64 Cf. *ibid.*, 21.

65 Cf. *ibid.*, 11.

66 Respecto de este n. 22 afirma Ratzinger: “Der sonst theologisch etwas zurückhaltende Text unserer Konstitution gewinnt hier eine beträchtliche Höhe und wird wegweisend für die Richtung des theologischen Denkens in unserer Situation” (J. RATZINGER, “Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel”: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare III* [Freiburg in Br. 1968] 313-354, aquí 350).

67 J. ALFARO, *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales* (Madrid 1973) 12.

dimensión trinitaria de la *imago Dei* del hombre (en todos sus momentos: ontológico, existencial, escatológico) dentro de la historia de la salvación.

Por tanto, y desde la revelación cristiana, la categoría judeo-cristiana de la *imago Dei* está envuelta en todo momento de la realidad crística, que la determina y la dota de contenido pleno. De hecho, y como ya recordaba Ratzinger, la noción del hombre como *imago Dei* carece de un contenido poco determinado en el Antiguo Testamento<sup>68</sup>, de modo que aquélla sólo recibe su pleno significado cuando dicha noción es transferida a Cristo (impregnada de él) como imagen de Dios invisible y definitivo Adán, “mediador y plenitud de toda la revelación” (DV 2). Ahora bien, como precisa S. del Cura, esto no implica una disolución de la antropología en la cristología ni de la cristología en la antropología, sino una *radicación y esclarecimiento* “de ésta en la cristología de la encarnación y en el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo”<sup>69</sup>.

En definitiva, el punto de arranque de cualquier humanismo cristiano debe ser Cristo como nuevo Adán, esto es, el acontecimiento histórico, singular y definitivo de la revelación del Dios trinitario en Cristo, acontecimiento éste que, no deduciéndose de ninguna ley pretendidamente más general ni dejándose, por otro lado, clasificar en lo puramente casual<sup>70</sup>, coincide con y responde, sólo él, a las “preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de toda existencia humana” (FR 1), un acontecimiento, finalmente, que a través de la realidad sacramental y testimonial de la Iglesia sigue *pro-vocando* –en el sentido original del término– a la razón y a la libertad del hombre a tener que decidirse ante él.

---

68 “Die Problematik [...] bei der Idee der Gottebenbildlichkeit besteht darin, daß dieser Begriff im Alten Testament (abgesehen von der Sonderauffassung in Weish 2,23) inhaltlich ganz unbestimmt bleibt” (J. RATZINGER, “Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel”, 317). Sobre el significado de la fórmula *imago Dei* para la Biblia y la teología judías, cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología* (Madrid 2002) 543-546.

69 DEL CURA, *Afirmación radical del hombre*, 115.

70 Cf. J. PRADES, “La verdad del hombre en la manifestación de Cristo”, en: J. J. PÉREZ-SOBA – J. D. LARRÚ – J. GARCÍA (eds.), *Una Ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la Ley natural* (Madrid 2007) 149-183, aquí 165.