

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

Fenomenología de la religión : crítica de Feurbach a la religión cristiana

Autor: Luis Fernando Saldaña Álvarez

**Tesis presentada para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

**Nombre del asesor:
LIC. JAVIER SOLÍS MUÑOZ**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

**FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN:
CRÍTICA DE FEURBACH A LA RELIGIÓN
CRISTIANA**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

LUIS FERNANDO SALDAÑA ÁLVAREZ

ASESOR DE TESIS:
LIC. JAVIER SOLÍS MUÑOZ

MORELIA, MICH., MAYO DE 2019



M.R.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL.....	2
INTRODUCCIÓN	3
1. DETERMINANTES DE LA RELIGIÓN EN GENERAL.....	4
1.1 El Misterio y su existencia.....	4
1.2 Apertura del hombre al Misterio	10
1.3 Autorrevelación del Misterio: simbolismo.....	14
2. DETERMINANTES DE LA RELIGIÓN CRISTIANA.....	19
2.1 Existencia del Misterio cristiano	20
2.2 Acceso al Misterio en Cristo	25
2.3 La mayor hierofanía: Cristo.....	31
3. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO	36
3.1 La esencia verdadera de la religión cristiana.....	37
3.2 Antropología religiosa en Feuerbach.....	42
3.3 La contradicción del cristianismo.....	48
CONCLUSIÓN	56
BIBLIOGRAFÍA	60
ÍNDICE PARTICULAR.....	62

INTRODUCCIÓN

La fenomenología trata de ver la esencia del fenómeno, y en nuestro caso, la estructura de la religión o elementos que la integran. Con ello no establecemos juicios de verdad o de valor acerca de la realidad que origina el fenómeno y la validez de sus manifestaciones; es decir, ni negamos ni afirmamos la existencia real del Ser supremo que funda la relación religiosa; este es tema de la reflexión metafísica, basada sí en el fenómeno, pero que no es fenomenología, porque la sobrepasa.

En el presente estudio nos proponemos indagar cada uno de los aspectos fenomenológicos de la religión: la existencia del Misterio, la dependencia del hombre a éste y la manifestación del mismo; con el fin de corroborar la autenticidad religiosa del cristianismo ante las críticas que se han venido haciendo.

Son muchos los filósofos y corrientes filosóficas que han abordado el tema de la religión, pues claro está que, Dios es un elemento particular e importante para el pensamiento filosófico. Con el fin de delimitar la presente investigación, hemos tomado de referencia bibliográfica los aportes de Xabier Pikaza en su obra *El fenómeno religioso* (1999), Juan de Sahagún Lucas con *Dios horizonte del hombre* (1998), de Xavier Zubiri *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *El problema teológico del hombre: cristianismo* (1997) y *Dios y hombre* (1998), y de Ludwig Feuerbach *La esencia del cristianismo* (2002), entre otras.

Hemos dividido el presente estudio en tres capítulos. En el primero titulado: determinantes de la religión en general, exponemos los tres elementos básicos de toda religión, a saber, el Misterio, el acceso que el hombre tiene al Misterio y la manifestación del Misterio: hierofanías. El segundo capítulo, determinantes de la religión cristiana, consiste en la aplicación de esos elementos al cristianismo, hacemos hincapié en la persona de Cristo como revelador y acceso a un Dios trino. Y, finalmente, en el tercer capítulo, la esencia del cristianismo. Presentamos la crítica realizada por Ludwig Feuerbach al cristianismo.

1. DETERMINANTES DE LA RELIGIÓN EN GENERAL

La fenomenología no afirma o niega ningún aspecto doctrinal de tal o cual doctrina, simplemente presenta los aspectos de la misma. La fenomenología de la religión, por lo tanto, presenta el hecho religioso como tal, no le da valor de ningún tipo. En este primer capítulo, nuestro estudio se centra en los determinantes fenomenológicos de toda religión, a saber: el Misterio, la apertura del hombre al Misterio y la manifestación del Misterio. En el desarrollo daremos respuesta a tres preguntas fundamentales: ¿Cómo se fundamenta la existencia del Misterio?; ¿Por qué tiende el hombre hacia el Misterio? y ¿Cómo es posible la presencia del Trascendente en la historia de la humanidad?

1.1 EL MISTERIO Y SU EXISTENCIA

Frente al animal, que está ajustado al medio y sólo tiene un margen pequeño de ensayo y aprendizaje, el humano es un viviente paradójico, que desborda el ajuste ya logrado con el medio y se vuelve especialista en el arte de probar situaciones y cosas¹. De esa forma ha construido su cultura en equilibrio, siempre roto, de búsqueda infinita, que se plasma en diferentes esquemas de comprensión y valen por un tiempo y luego quiebran, dando paso a nuevas tentativas de prueba y equilibrio.

Zubiri entiende al ser humano como viviente que, superando el instinto (que instaura al animal en su medio), se abre hacia la realidad de sí mismo y de lo exterior. Heidegger entiende al humano como un ser arrojado² sobre el mundo, sin raíces ni principio sustentante. Está solo, nadie cuida de él, se encuentra abandonado, condenado a la muerte.

Zubiri maneja la cuestión de implantado-enviado-religado, es decir, está fundamentado³. Al ser o realidad que fundamenta al humano se le llama deidad o lo divino y que la fenomenología de la religión denomina *Misterio*. Zubiri ha concebido al humano como ser

¹ Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso: curso fundamental de religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 22.

² Cfr. HEIDEGGER Martín, *Ser y tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971², pp. 53ss.

³ Xavier Zubiri en su obra: *Entorno al problema de Dios*, desarrolla un análisis existencial positivo: el humano está *implantado*, no arrojado al mundo, está *enviado*, no abandonado, está *religado*, no condenado a la angustia.

relativamente absoluto: implantado en la realidad, llamado a realizarse, libremente abierto hacia aquél que, por trascenderle, le arraiga y le religa en su existencia.

A continuación trataremos de fundamentar la existencia de este ser divino.

1.1.1 DEMOSTRABILIDAD DE LA EXISTENCIA DEL MISTERIO

Es sabido que desde el punto de vista intelectual, sin una razón suprema, justificación última de todo lo que existe, todos los valores se derrumbarían, a esta razón suprema se le ha denominado Dios, y aunque para la ciencia, todo sucede como si Dios no existiera, para el sentido común, sin embargo, no habría nada si no hubiera Dios, porque, si bien su realidad no es una cosa entre las cosas ni realidades que conocemos, especialmente por nuestra propia existencia. Aquí estriba el problema intelectual de Dios y la necesidad de su conocimiento cierto.

La necesidad de su demostración se da en dos teorías: el ontologismo de Malebranche⁴ y la verdad evidente de Tomás de Aquino, explicaremos cada una de ellas.

«Dios, cuya existencia se prueba con sólo pensar en Él⁵, es la única causa eficiente, ya que producir es crear y crear es exclusivo de la divinidad... luego la acción aparente de unas criaturas en otras es sólo ocasión para que Dios obre en ellas los diversos objetos⁶...porque Dios es primero en el orden del ser, lo es también en el orden del conocer, de modo que su conocimiento es previo a todos los demás»⁷.

Por la razón conocemos a Dios de una manera inmediata, porque Dios no es conocido a través de la idea y es captado inmediatamente; de manera cierta. Porque nadie puede negar lo que ve, de manera originaria, porque es el primer conocimiento, fuente de todos los demás.

En contra a este argumento sobre la demostración del conocimiento de Dios, surgen la versión tomasiana verdad evidente (*veritas per se nota*), pues todo aquello que rebasa el ámbito de la experiencia no puede ser conocido intelectivamente de forma directa⁸. Son verdades evidentes aquello cuyo conocimiento es connatural al entendimiento humano y Dios es uno de

⁴ La doctrina ontologista se inspira remotamente en la teoría platónica de las ideas, que se prolonga a través de Plotino, San Agustín y Descartes.

⁵ Al respecto Descartes afirma que Dios existe, porque llevo ingénita en mi espíritu, y anteriormente a la de lo imperfecto, la idea de lo infinitamente perfecto, y el autor, así de esta idea como del mismo espíritu, no puede ser otro que Dios.

⁶ DOMÍNGUEZ Dionisio, *Historia de la filosofía*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1958⁸, p. 309.

⁷ DE SAHAGÚN LUCAS JUAN, *Dios, horizonte del hombre*, Ed. BAC, Madrid, 1998², p.127.

⁸ Cfr. DE AQUINO Tomás, *Suma de Teología*, Ed. BAC, Madrid, 1994, I, q. 12, a. 4.

ellos. Sin embargo, para tener conocimiento evidente de una realidad debe cumplirse: o que su esencia sea conocida directa e intuitivamente, o que se tenga de ella una idea innata adecuada⁹. En Dios no se cumplen ninguna de estas condiciones¹⁰.

El conocimiento explícito de Dios brota de nuestra conciencia de finitud mediante la reflexión y la analogía.

Concluimos entonces que conocemos a Dios, tomando su contenido intelectual de otros seres en los que se encuentra expresado parcial e inadecuadamente. Captamos su naturaleza en las criaturas como efecto de semejanza causal. Es legítimo afirmar un conocimiento positivo de las propiedades divinas y a través de ellas, la esencia, a partir de las perfecciones ontológicas de los seres creados. De ello se deduce dos formas distintas de demostración: una *a priori*¹¹ y otra *a posteriori*¹².

Abordaremos ahora las pruebas más significativas de la existencia de Dios.

1.1.2 PRUEBAS TRADICIONALES: SAN ANSELMO Y TOMÁS DE AQUINO

En el *Proslogion*¹³ san Anselmo formula su argumento ontológico el cual reza de la siguiente manera: «*Si nosotros podemos pensar el ser más perfecto posible, para que sea el más perfecto se requiere que exista no sólo en la mente sino también en la realidad*»¹⁴.

El punto de partida de su discurso intelectual no está en la razón sino en la misma experiencia religiosa. No busca a Dios partiendo del mundo ni del ser humano sino del mismo ser divino, revelado por Cristo¹⁵. La idea puntual es la del ser perfectísimo mayor del cual nada se pueda pensar. Sin embargo, es cuestionable el argumento pues la idea racional de Dios (o su

⁹ Zubiri reafirma el conocimiento de Dios de manera indirecta, pues la existencia religada es una visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios. No ciertamente una visión intuitiva, como pretendía el ontologismo, sino la simple patentización que acontece en la fundamentalidad religante.

¹⁰ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p. 131.

¹¹ El conocimiento de la causa es anterior a la idea de efecto y da razón de la cosa demostrada, justifica su por qué. Esta forma no es aplicable al conocimiento de la existencia de Dios, pues carecemos previamente de un conocimiento exacto de la naturaleza divina.

¹² Se parte de una realidad, hecho de experiencia, aunque noéticamente es anterior a la causa que produce, ontológicamente, sin embargo es posterior a ella y manifiesta que ella es.

¹³ *Proslogion: fides quaerens intellectum...* La intención es evangelizar a los no creyentes, los bárbaros. Un nuevo camino para llegar intelectivamente a Dios, distinto del filosófico y basado en un contexto de fe que pide ser aclarada.

¹⁴ DE AOSTA Anselmo, *Proslogion I*, Ed. BAC, Madrid, 1952, pp. 360-366.

¹⁵ Esta versión del argumento ontológico, está tomada desde la visión de K. Barth (1886-1968), es decir, en el ámbito creyente, Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o. c., pp. 122-123.

experiencia religiosa) no prueba que él exista¹⁶. San Anselmo mantiene su postura y argumenta además que el máximo pensable existe, porque de lo contrario le faltaría la perfección fundamental, la de la existencia.

Tomás de Aquino hace una crítica también al argumento, pero entorno al nombre *Dios*, pues no todo el que oye la palabra *Dios* entiende lo mayor que se pueda pensar, además aunque así fuera no se sigue que exista en la realidad, si no se admite que hay algo mayor que lo cual nada se pueda pensar¹⁷.

Descartes identifica esta idea con la de *Dios ser necesario*, al cual le corresponde existir, sin embargo, no se da cuenta de que ésta es una idea *a priori*, dotada únicamente de atributos mentales y no reales. Por su parte Leibniz sustituye el concepto de necesidad por el de posibilidad, «*si el ser por sí es imposible, son imposibles todos los seres que dependen de otros*»¹⁸.

En nuestra apreciación al argumento diremos que, Dios solamente puede ser conocido por el sujeto humano si Él mismo se manifiesta, ya sea por revelación directa¹⁹, ya sea por demostración en las cosas creadas.

Otro momento para la demostración de la existencia de Dios es la propuesta por Tomas de Aquino, el cual busca unir la fe con la razón, propone como vía para conocer la existencia de Dios, las creaturas, por medio del método de la analogía²⁰ y además el principio de causalidad. El punto de partida es la fe. La filosofía es un preámbulo de la fe. Esta demostración se sitúa en el plano *a posteriori*, es decir, partiendo de los efectos para llegar a la causa²¹.

¹⁶ El monje Gaunilo se opone de la misma manera: pues de la existencia mental no cabe deducir la existencia real, pues se trata de ordenes enteramente diversos. Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p. 143.

¹⁷ Cfr. DE AQUINO Tomás, *Suma de Teología*, o.c., I, q.2, a.1

¹⁸ Leibniz, *De la demonstration cartesienne de l'existence de Dieu du R.P. Lami*, en *Opera Philosophica*, p. 177, citado en DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p.148.

¹⁹ Bart ha destacado el carácter revelado del conocimiento de Dios, sólo desde la automanifestación del Misterio. En compromiso iluminado por la fe, puede hablarse de experiencia de Dios. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p.124.

²⁰ Hay cierto conocimiento de Dios común y confuso que se da en todos los hombres; pero el mismo Dios, en sí considerado, no es naturalmente conocido al hombre, sino una semejanza suya. Conviene, pues, que por sus semejanzas descubiertas en las cosas llegue el hombre a su conocimiento mediante un raciocinio. Cfr. DE AQUINO Tomás, *Suma Contra Gentiles*, Ed. BAC, Madrid, 1953, 1.3, c.38.

²¹ Las vías tienen una estructura general, en cada una podemos ver: el hecho empírico, la aplicación del principio de causalidad y la conclusión de la existencia de un ser primero, bajo la forma del hecho experimentado.

La primera vía se apoya en el movimiento, «*el primer principio, o motor de todo movimiento particular o general, necesariamente ha de ser un motor inmóvil*»²². Aquí se aplicada la teoría de la potencia y el acto. La potencia es capacidad de perfección y el acto la perfección adquirida, estar en potencia y en acto a la vez es imposible, por ello todo lo que se mueve es movido por otro y todo ente en acto se remite al acto primero²³, al cual Tomás llama Dios²⁴.

La segunda vía está fundada en la causalidad activa de las cosas «*todos los espacios están llenos de causas eficientes... toda causa que empieza es preciso que tenga por primera causa una causa que nunca pudo empezar*»²⁵. Primero hay una relación entre causa y efecto, en sentido de que nada puede ser causa de sí²⁶. Igualmente hay un orden en las causas subordinadas. Pero la causa primera es causa de todas, la cual denomina, Dios.

La tercera vía prueba que del ser contingente se deduce la existencia del ser necesario²⁷. Sin embargo, el argumento prueba no sólo la necesidad de algo necesario en el mundo, sino de un algo tan sublime que tenga el ser por sí mismo y sea la única fuente de todo ser, perfección absoluta, acto puro²⁸.

La cuarta vía trata sobre los grados del ser, obedece a que «*en el mundo hay cosas dotadas de más o menos ser, de más o menos vida, de más o menos inteligencia. Esta causa de todo ser, de toda vida, de toda inteligencia, posee en sí mismo todas las perfecciones, la plenitud del ser, es verdadero Dios*»²⁹. La clave de la cuarta vía se sitúa en una metafísica de la participación que incluye la ontología del acto y de la potencia, y reconduce las perfecciones de la realidad a su raíz: al ser³⁰.

²² HUGON Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Ed. Porrúa, México, 1990, p.147.

²³ Haciendo alusión al pensamiento aristotélico-tomista, Zubiri expresa que la persona humana, por su estructura misma, se encuentra remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es una realidad absolutamente absoluta; es decir una realidad libremente libre.

²⁴ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p. 159-160.

²⁵ HUGON Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, o.c., p. 149.

²⁶ Zubiri afirma que no existen Dios y el hombre simplemente como una especie de causalidad eficiente, sino que es una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas como realidades.

²⁷ Kant criticando esta vía en su cuarta antinomia expresa: Es propio del mundo algo que, ya como parte o como causa de él, es un ente necesario (tesis)...no existe en modo alguno un ente absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, que sea causa (antítesis). Cfr. KANT Manuel, *Crítica de la razón pura*, Ed. Porrúa, México, 2008, p. 273ss.

²⁸ Cfr. HUGON Eduardo, *Las Veinticuatro tesis tomistas*, o.c., p.150.

²⁹ Ibid., p. 151.

³⁰ La cuarta vía permite acceder a Dios como Ser por esencia, que no posee parcialmente el ser sino que es el mismo Ser subsistente. Cfr. ROMERA Luis, *El hombre ante el misterio de Dios: Curso de Teología Natural*, Ed. Palabra, España, 2008, p. 186.

La quinta vía dirige nuestra atención hacia el orden que observamos en la realidad, remontando a Dios como gobierno de las cosas. «*El orden supone al ordenador, el orden supremo al Ordenador soberano, o lo que es igual, una primera Inteligencia y esencial Sabiduría distinta del mundo y superior a todo lo demás, a quien adoramos con el nombre de Dios*»³¹. El término orden, Tomás lo concibe como la proporción entre cosas diferentes según su modo de prioridad. Distingue dos modos: el estático y el dinámico, en el segundo los seres inferiores se ordenan a los superiores como a su fin inmediato³².

Hasta aquí la exposición de las vías tomistas las cuales remiten a un primer principio como causa de todo lo existente y fundamento último del mismo. En la divina sabiduría están las razones de todas las cosas.

1.1.3 CRÍTICA KANTIANA - CONOCIMIENTO DE DIOS³³

Kant critica negativamente las pruebas de San Anselmo y Santo Tomás. Pues sostiene la incognoscibilidad de Dios por la vía especulativa³⁴. Dicha crítica recae pues en los argumentos ontológico, cosmológico y físico-teológico. El mundo externo no es signo de Dios ni principio de un camino ascendente que conduce a su misterio, sino en sí objeto desconocido, que manejamos con la ciencia. Con ello está eliminando la posibilidad de la analogía.

En cuanto al argumento ontológico, advierte una incongruencia en cuanto que considera erróneamente la existencia como propiedad real del ser en cuestión. Para objetos del pensamiento puro no hay en absoluto medio alguno para reconocer su existencia, porque ésta tendría que ser conocida completamente *a priori*³⁵.

Al refutar el argumento cosmológico en un primer momento Kant afirma que debe haber un ser incondicionado o necesario a partir de la experiencia o de lo incondicionado o contingente; sin embargo, en un segundo momento este ser realísimo termina remitiéndonos al argumento

³¹ HUGON Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomista*, o.c., p. 151.

³² Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p. 169.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 178-189.

³⁴ Como Dios no cae dentro del área de la experiencia real o posible, su existencia no puede ser conocida por vía especulativa y racional.

³⁵ Él ser se limita a indicar meramente la posición ahí de la cosa y no una propiedad conceptual de ella. Por eso se manifiesta ilegítimo concluir la existencia partiendo del concepto de la realidad más alta. Cfr. ROMERA Luis, *El hombre ante el misterio de Dios*, o.c., p. 69.

ontológico. La falacia del argumento radica en el hecho de afirmar la existencia de un ser necesario desde la experiencia³⁶ de existencias contingentes.

Sin embargo Kant no elimina cualquier tratamiento racional del tema de Dios, porque al descartar a Dios como objeto del intelecto, al mismo tiempo le quita al intelecto la autoridad para juzgar acerca de Dios³⁷.

Para que haya moralidad, Kant juzga necesario que exista Dios y que garantice la inmortalidad del alma, pues Dios es necesario para equilibrar la ley moral, que debe ser obedecida incondicionalmente, así como el deseo de felicidad que exige ser plenamente satisfecho³⁸.

Hasta aquí hemos abordado la cuestión sobre la existencia del Misterio. Éste solamente puede ser conocido por el sujeto humano si él mismo se manifiesta, ya sea por revelación directa, ya sea por demostración en las cosas creadas. Ahora abordaremos la cuestión de cómo el hombre se abre a esta realidad.

1.2 APERTURA DEL HOMBRE AL MISTERIO

Saber de Dios y dirigirse a Él constituye el núcleo esencial de la religión, donde se cita todas las dimensiones fundamentales de la persona: la inteligencia y la voluntad. Es la persona en su integridad quien se percata de Dios y responde. La apertura al Trascendente llama en causa a la persona en su núcleo y, por tanto, entran en juego la inteligencia, su actitud libre y el resto de dimensiones aludidas³⁹.

La conciencia de finitud propia y ajena pone de manifiesto que el ser finito no es autárquico⁴⁰. A ello se presenta la necesidad, insoslayable para una inteligencia coherente, de

³⁶ Kant niega valor probativo a los argumentos especulativos porque no tenemos dato empírico al que podamos aplicar la categoría *Dios*. Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p. 181.

³⁷ La idea de Dios corresponde en Kant, a un ideal de la razón pura, es decir, a un principio regulativo del uso de la razón, que nos lleva a ver el mundo como si procediese de una causa necesaria. Este principio regulativo e ideal de la razón, sostiene todo el uso teórico de ella, porque, sin él, la razón estaría como desorientada; le faltaría el marco de referencia y de sentido en el que moverse. Cfr. ROMERA Luis, *El hombre ante el misterio de Dios*, o.c., p. 72.

³⁸ Kant afirma que el bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad moral conforme a la intención moral...lo cual, como sólo se da bajo la condición de la existencia de dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios. Cfr. KANT, *Critica de la razón pura*, o.c., p. 134.

³⁹ San Agustín en la Confesiones ya remite al respecto: porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en ti.

⁴⁰ Que su origen no se encuentra en sí mismo.

plantear temáticamente la pregunta acerca del origen último de lo finito. A continuación explicaremos de qué manera se da la apertura como un reconocimiento del ámbito de lo sagrado.

1.2.1 ATRACCIÓN FASCINANTE DEL MISTERIO

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece la relación de la vida ordinaria. Una realidad religiosa es considerada como diferente del resto de las realidades ordinarias, es decir, se da una oposición entre lo sagrado y lo profano⁴¹. Estas acepciones hacen del Misterio, según R. Otto, una realidad tremenda y fascinante.

El sentimiento evocado por *lo tremendo*⁴² se refiere, sin duda, a un estado de ánimo que debe ser situado en la línea del miedo, pero que se distingue del simple temor no sólo por su intensidad sino también cualitativamente. Ahora bien la atracción *fascinadora* del Misterio sobre el hombre se expresa en los aspectos positivos de ese complejo sentimiento (lo numinoso) del respeto religioso que son la admiración, el anhelo, la entrega confiada de sí⁴³. Xabier Pikaza refiere a que fascina porque atrae hacia su plenitud, enriquece en su grandeza⁴⁴.

1.2.2 TRASCENDENCIA

Frecuentemente utilizamos el termino misterio para designar lo desconocido. Y lo propio del misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto⁴⁵. Con el termino *Misterio* el sujeto religioso se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en sentido relativo que admite comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación.

⁴¹ Emilio Durkeim define dicha oposición como: la división del mundo en dos dominios, que comprenden el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA José, *Filosofía de la religión*, Ed. Castilla, España, 1973, p. 77.

⁴² Xavier Zubiri nos dice es tremendo... no podemos, en cierto modo, acercarnos a él. Frente a lo cual el hombre se siente en el reflejo subjetivo de la humildad. Pero además es enérgico en el sentido de fuente de vida, movimiento. Además es misterioso, es maravilloso. Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Ed. Alianza, Madrid, 1993, p. 21.

⁴³ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA José, *Filosofía de la religión*, o.c., pp. 80-81.

⁴⁴ Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 216.

⁴⁵ Si el significado de Misterio no aparece plenamente mientras nos mantenemos en el orden del conocimiento es porque, primeramente, ese término designa un realidad cuya presencia comporta muchos armónicos irreductibles a este orden y que el término de desconocido no evoca en modo alguno. *Ibid.*, p. 99.

Lo divino es la realidad totalmente otra frente a todas las realidades mundanas, la plena perfección y la total plenitud del ser, el bien sumo, el valor supremo y la augusta dignidad.

Ahora bien, analizando las vías ya explicadas arriba el resultado de las mismas pone de manifiesto un binomio que es característico en Dios. Dios trasciende ontológicamente lo finito de manera absoluta y penetra lo finito. La trascendencia de Dios se muestra de dos maneras: la primera en que, en cuanto acto puro, Principio Absoluto, Ser Necesario e Infinito, no se encuentra sometido al dinamismo de lo contingente, de lo mutable, de lo causado⁴⁶.

En segundo lugar, la trascendencia de Dios se manifiesta de un modo más metafísico cuando se considera que Dios es el Infinito. Su infinitud lo coloca por encima de todo lo finito⁴⁷. La trascendencia remite a la infinitud y la infinitud a la trascendencia. La infinitud⁴⁸ además denota la omnipotencia.

También es necesario decir que la trascendencia misteriosa no supone lejanía inoperante, frialdad racional, falta de propiedades. Dios es trascendente por abundancia y no por carencia, por exceso y no por defecto. Y aquí cabe la concepción del Misterio como trascendente en cuanto espíritu y persona⁴⁹.

Finalmente, la trascendencia divina suscita una experiencia de éxtasis, veneración y retorno. Los neoplatónicos hablaban de salida y retorno, de perderse y encontrarse en la paradoja que define al ser humano. En línea convergente hemos querido situarnos, añadiendo en el centro la veneración o aceptación gozosa del Misterio que descubre en el fondo de mí mismo lo divino⁵⁰.

⁴⁶ Dios trasciende las acciones de los hombres y los eventos de la naturaleza; no subyace al curso del tiempo. Por eso es fuente de esperanza para el hombre. Éste acude a Dios con confianza en medio de las tragedias naturales, y de los dramas de la historia porque sabe que Dios no se encuentra sojuzgado por los fenómenos cósmicos o por las acciones humanas. Cfr. ROMERA Luis, *El hombre ante el misterio de Dios*, o.c., p. 240

⁴⁷ En este punto confluye la cuarta vía. A diferencia de los seres que poseen el ser de modo finito en función de la esencia, Dios es el mismo ser subsistente; en contraposición a los entes finitos, que no se identifican sin más con su ser, en la medida en que en ellos se distingue el ser de la esencia, Dios es su ser.

⁴⁸ La infinitud ha sido expresada de modos diversos: Gregorio de Nacianzo dice: Dios era siempre, es y será sin principio ni fin. Ricardo de San Víctor denota la infinitud de Dios para señalar su riqueza ontológica y Santo Tomás le llama el mismo Ser Subsistente.

⁴⁹ Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 213.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 217.

1.2.3 DIOS PERSONA

La experiencia religiosa tiene carácter dialogal: lo sagrado se expresa y el humano lo acepta y se realiza humanamente al aceptarlo. Dios no es objeto, ni tampoco el ser humano. Ambos dialogan, en comunión de acción y vida. Por eso le descubrimos en el ámbito de lo personal.

De muchas maneras se ha planteado la personalidad de Dios⁵¹, tal es el politeísmo con figuras personales, dioses y diosas, en relación de parentesco o complementariedad vital. El monismo acentúa de tal forma la unidad suprapersonal de Dios que tiende a diluir dentro de ella las restantes figuras personales. El monoteísmo presenta un Dios que se revela en al pueblo, revelando incluso su nombre (tradición cristiana)⁵².

Así pues considerando la definición de persona presentada por Boecio: «*sustancia individual de naturaleza racional*»⁵³, es menester aplicar esta categoría a Dios, pues es la que mejor expresa la plenitud de su ser y su completa subsistencia o realidad⁵⁴. Esto aludiendo a que no hay religión que no personifique el Misterio (hierofánicamente) con el que el hombre se encuentra en la experiencia religiosa.

Si es posible conocer a Dios filosóficamente como ser necesario e infinito, hay que convenir que es captado necesariamente también como realidad absolutamente absoluta, Zubiri, y plenitud de ser con todas las perfecciones que le son propias. Por tanto, tenemos que conocerlo como ser viviente, como ser espiritual, y como ser personal⁵⁵, perfecciones propias del ser tal, que, a su vez se manifiestan en sus actos específicos de conocimiento, amor y libertad.

El hombre se relaciona con el Misterio respondiendo a una previa llamada suya y esta respuesta reviste la forma de la entrega incondicional en el mismo. Este Dios persona se hace más explícito aun en la concepción de providencia, pues ahí concatenamos un Dios trascendente con un Dios personal. Y es por medio del plan y el orden por el que el hombre puede dirigirse de

⁵¹ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., pp. 33-36.

⁵² La visión cristiana de Dios que siendo trascendencia plena (Padre), se manifiesta totalmente (es Hijo en Cristo), en comunión amorosa (Espíritu Santo). Dios mismo aparece así como encuentro de vida personal, es persona siendo comunión interpersonal, que se expande en la historia: por la encarnación del Hijo y la comunión del Espíritu Santo. Para los cristianos la personalidad de Dios alcanza y realiza su unidad precisamente en el encuentro Padre, Cristo y Espíritu Santo. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 223.

⁵³ Reasumida posteriormente por la escolástica como *máxima plenitud en el orden de la sustancia*. Cfr. DE AQUINO Tomas, *Suma de Teología*, III, q.16, a 12.

⁵⁴ Cfr. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., pp. 213-214.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 219.

manera plenamente libre y confiada al Misterio, pues hacia él se ordena como fin último, como realización personal. Ahora bien, existen algunos medios que hacen del Misterio una realidad más cercana, a las cuales llamamos hierofanías, que abordaremos en el siguiente apartado.

1.3 AUTORREVELACIÓN DEL MISTERIO: SIMBOLISMO

Como sabemos, el humano se conecta con la realidad a través de signos mediadores que descubre y va expresando y definiendo. En el nivel de la experiencia religiosa, tales signos adquieren carácter simbólico estricto: evocan una realidad que sobrepasa todo lo que puede conocerse o manejarse de manera objetivista y forman universos llenos de sentidos. Tales signos o símbolos suelen denominarse hierofanías⁵⁶. Explicaremos algunas formas de las mismas.

Las hierofanías manifiestan esa realidad misteriosa mediante aspectos concretos de la vida, temporales y espaciales teñidos de rasgos humanos pero que como símbolos remiten a un más allá. Su estructura radica en la función de ser mediador y conector entre lo sagrado y lo profano. Entre los campos en que se realizan estas realidades encontramos *el espacio*: la naturaleza y lo que le rodea al hombre viene a significar la intervención de un ser que lo ha hecho y lo configura; *el tiempo*: mediante acontecimientos relevantes para los pueblos, el Misterio se hace patente en la vida de las sociedades; y el último campo es *la persona*: es clave para la mediación o hierofanía. Así, la relación padres-hijos servirá de símbolo para el Misterio concebido como Padre, no tanto en su función de generador sino de providente universal y responsable; la referencia a la madre apunta especialmente al origen de la vida.

1.3.1 LA RELIGIÓN

La religión es definida por Martin Velasco como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia.

Esta descripción vivencial la manejan más filósofos aunque le dan un tinte existencial. Tal es el caso de A.J. Heschel al decir que la religión es la respuesta a las preguntas últimas del

⁵⁶ Lo sagrado trascendente (*hieron*) se expresa (*fanía*).

hombre: ¿existe Dios? ¿cuál es el sentido de la vida? ¿en qué consiste la felicidad? ¿hay vida eterna? Preguntas que afectan al sentido de la vida y de la muerte.

Abordaremos este primer símbolo desde la visión de Xavier Zubiri. Comenzamos diciendo que él entiende la religión como una institución⁵⁷, constituida por unos ritos, por unas creencias, por unas prácticas. Las cuales están en las sociedades⁵⁸. Esta concepción de religión zubiriana confluye tres acepciones: la primera la concepción de religión como ritos, creencias y prácticas, deja fuera de su marco muchos actos religiosos; en segundo lugar las instituciones, los ritos, practicas, etc. que son esenciales a una religión, no son sin embargo la religión, sino el cuerpo en que la religión se encarna; y tercero la fuerza de la religión no es sin más, aun dentro de las instituciones, la presión social.

Ahora bien la religión expresa el modo hierofánico del Misterio y forma parte de la realización simbólica del ser humano en el rito y el mito. El rito es simbolismo de la actuación y el mito es simbolismo en el campo del conocimiento⁵⁹. Rito y mito forman la estructura simbólica de toda experiencia religiosa.

Una visión actual de la situación de la religión nos la ofrece Juan Antonio Estrada en su obra *Razones y sinrazones de la creencia religiosa* al poner de manifiesto la sustitución de Dios por la religión, además apunta que en una sociedad secularizada la religión puede tener más futuro⁶⁰ que la preocupación por Dios. Esto debido al sincretismo religioso, esoterismo, agnosticismo, etc., la religión puede estar sociológicamente viva, aunque experiencialmente decline y deje de ser un ámbito en el que se exprese la búsqueda humana de Dios.

Hasta aquí el estudio de la religión como modo hierofánico del Misterio, la cual tiende, como lo vemos, a quedarse la el plano meramente institucional.

⁵⁷ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., p. 16ss.

⁵⁸ Juan Antonio Estrada, al respecto dice que la religión orienta el deseo imitador humano hacia el mismo Dios y, además sirve para legitimar el orden social, y sus diferencias, canalizar la violencia y ofrecer un sentido global. Cfr. ESTRADA Juan Antonio, *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*, Ed. Trotta, Madrid, 2003², p.161.

⁵⁹ La religión es simbolismo práctico (rito) y noético (conocimiento-mito). A la capacidad fanática de Dios, que se deja conocer en los signos, corresponde la capacidad auditiva del humano religioso, que interpreta la realidad en plano de misterio como momento de dialogo con Aquél que le trasciende y fundamenta: lo sagrado se autoexpresa; el humano puede responderle. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p.219.

⁶⁰ Siempre será necesaria una institución que proteja, canalice y controle la herencia socio-cultural, folklórica y popular del pasado, que en nuestras sociedades es inevitablemente religiosa. Cfr. ESTRADA Juan Antonio, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p.218.

1.3.2 LAS MEDIACIONES OBJETIVAS

Partiendo de la noción de hierofanía ya antes citado, Mircea Eliade describe lo esencial de la hierofanía en estos términos: lo sagrado se manifiesta en un objeto profano⁶¹. Así pues nos proponemos describir algunas realidades mundanas por las cuales se hace presente el Misterio.

Vamos a dividir a nuestro parecer las mediaciones en dos tipos. La primera hace referencia a realidades pasivas (momentos, ritos, lugares) y realidades activas (concretamente personas). Comencemos por las primeras.

La oración viene a ser un elemento integrante del fenómeno religioso, un diálogo con el Misterio. Xabier Pikaza considera tres formas de oración: de la naturaleza, de la interioridad, de la historia⁶². La primera hace referencia a la contemplación del mundo como origen y sagrario de la vida. La segunda hace presente lo divino dentro del humano, no debemos salir para encontrarle, pues lo divino se haya dentro de nosotros. La tercera abre al ser humano hacia otros: le centra en Dios para enviarle nuevamente al mundo, con la tarea que realiza al servicio de ellos.

Otra realidad es el sacrificio como inseparable de toda religión, aunque no todas las religiones le consideran dicha categoría⁶³. El sacrificio suele definirse *sacrum facere* hacer sagrado, es decir, consagrar una realidad profana.

La primera forma de sacrificio y la más elemental es la del ofrecimiento de dones a los dioses, la cual se da desde los semitas, los griegos y especialmente los hindúes. La segunda forma es la de expiación, tal es el sacrificio bíblico descrito en Levítico 16. El sentido que tienen los sacrificios de ofrecimiento es salvífico para la comunidad que lo realiza y los de expiación tienen acepción de purificación⁶⁴.

Ahora haremos mención de las mediaciones que hemos denominado activas o que tienen que ver con personas o mediadores sagrados. Así tenemos a los sacerdotes, mediadores sacrales, dedicados al culto sacrificial⁶⁵. Otros son los místicos que no realizan una acción externa, sino

⁶¹ Con esto no queremos decir que el Misterio se objetiva o mundaniza en la revelación, sino que el Misterio se hace presente en la mediación de lo terreno. Se puede entender también como una transignificación operada en una realidad mundana al pasar a ser para el hombre religioso símbolo de lo divino. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA José, *Filosofía de la religión*, o.c., p. 117.

⁶² Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., pp. 242-244.

⁶³ Las formas culturales pueden ser muy distintas. La religión fenicia admitía sacrificios humanos; la religión asiria no. Pues lo esencial de ambas está en los dioses. Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., p.125.

⁶⁴ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA José, *Filosofía de la religión*, o.c., p. 167-171.

⁶⁵ Ofrecían en un fondo de violencia animales con el fin de aplacar a Dios.

que se limitan a vivir en unidad interior con lo absoluto. Y finalmente los profetas juegan un papel de videntes históricos que reciben el mensaje, denuncian y anuncian. Herederos de esta tradición profética son los judíos (la ley), los cristianos (Jesús, mesías) y los musulmanes (Mahoma y el Corán)⁶⁶.

Como hemos visto las mediaciones son maneras de hacer presente el Misterio en la vida del hombre religioso. Hay otra realidad aún más antropológica que hace del Misterio una manifestación más íntima, en cuanto a su obrar, el pecado, el cual a continuación trataremos.

1.3.3 SIMBÓLICA ANTROPOLÓGICA

El pecado es la cristalización de una concepción supranaturalista, de base platónica y cristiana, desde la cual se da un sentido al sufrimiento, que aparece como compensación por las faltas⁶⁷. El pecado en la concepción del pueblo de Israel se ha entendido como la ruptura de la alianza de amor de Dios y los humanos (de los humanos entre sí)⁶⁸.

La experiencia universal del pecado, presentada arquetípicamente por Adán y Eva, *padres* de toda la humanidad, se complementa con la idea del pecado como realidad omnipresente, colectiva y universal. El pecado original⁶⁹ es un postulado teológico que intenta expresar de forma inadecuada, a causas de sus raíces mitológicas, que el pecado es el resultado de la acción humana, afecta a la sociedad, a la historia y la personalidad misma, contra el cual hay que luchar y el hombre se presenta impotente.

Finalmente, esta concepción de pecado alude a la cuestión originaria del mal, la cual no pretendemos desarrollar. Lo único que pretendemos demostrar es que el pecado simboliza teológicamente el proyecto personal fallido, el desastre en el que culmina un proyecto de autodivinización⁷⁰.

⁶⁶ De distintas formas, judíos, cristianos, y musulmanes conservan la raíz profética de su experiencia religiosa: aceptan a Dios a través de los profetas, reveladores del misterio. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 237.

⁶⁷ Cfr. ESTRADA Juan Antonio, *La imposible teodicea*, o.c., p. 280.

⁶⁸ Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p., 286.

⁶⁹ Karl Rahner habla de pecado original como un existencial del pecado con el que se encuentra confrontado todo ser humano. Los pecados personales lo confirman y lo actualizan. Tiene la terminología de pecado original, aunque, en realidad, alude a una situación fáctica existencial con la que se encuentra el ser humano. Cfr. RAHNER Karl, *El pecado original*, en *Sacramentum Mundi V*, Ed. Herder, Barcelona, 1974, p. 328.

⁷⁰ Cfr. ESTRADA Juan Antonio, *La imposible teodicea*, o.c., p.136.

1.3.4 EL RIESGO: LA IDOLATRÍA

La presencia objetivada de lo divino en la vida del humano y las religiones cósmicas han dirigido, sobre todo, a sus formas idolátricas, vinculadas a un tipo de fetichismo, sacralizando lo mundano. A tal grado que la presencia hierofánica del Misterio es contemplada desde su raíz más aguda, haciendo de la realidad dicha, el propio Misterio. Frente al mundo sagrado se elevan los ídolos que han hecho los humanos.

El ídolo en la Biblia es una señal equivocada, signo falso de Dios: por un lado, es lo más grande, mayor que el mismo mundo, es producto de la acción humana; por otro lado, es lo más pobre, una señal del pequeño ser humano, que se cierra en sí adorando lo que él ha fabricado.

Encontramos tres maneras de idolatría: la cósmica, la familiar y la política. La imitación cósmica refleja el orden del cosmos⁷¹: estatuas de animales, seres misteriosos que expresan lo divino; en segundo orden la religión se vuelve culto a la familia, reflejando el recuerdo sagrado de sus muertos; en la idolatría política la religión se convierte en medio que emplean los señores para autorevelarse, manteniendo oprimidos a sus siervos.

La idolatría vista desde estas perspectivas, es un extremo negativo de la descripción de hierofanía que Mircea Eliade presenta *lo sagrado se manifiesta en un objeto profano*, pues objetiva de manera directa el Misterio, cosa que no puede ser posible, pues del Misterio tenemos un conocimiento positivo de las propiedades divinas y a través de ellas, la esencia, a partir de las perfecciones ontológicas de los seres creados.

Hasta aquí el estudio de las hierofanías como manifestaciones del Misterio en la vida del ser humano. Concluimos diciendo que el Misterio solamente puede ser conocido por el sujeto humano si Él mismo se manifiesta, ya sea por revelación directa, ya sea por demostración en las cosas creadas.

⁷¹ Las mismas religiones de la interioridad (hinduismo y budismo), han asumido y cultivado un fondo de religiosidad cósmica, para responder así a las preguntas y ansiedades de las muchedumbres. Lo mismo ha sucedido con las religiones de occidente (judaísmo, cristianismo, islam), que conservan un fondo de mito cósmico. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 340.

2. DETERMINANTES DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

El cristianismo ha nacido de las tradiciones israelitas⁷², a la luz de la vida, muerte y pascua de Jesús de Nazaret. Al principio, al menos a lo largo del siglo I de nuestra era, se ha mantenido vinculado a las comunidades judías del imperio romano, de tal manera que ha podido presentarse como una secta o grupo especial israelita. Pero pronto la novedad universalista de la experiencia cristiana, el mismo despliegue de la figura de Jesús y la oposición de un tipo de judaísmo más nacionalista, llevaron a la emergencia de una comunidad autónoma, estructurada en forma de iglesia⁷³ que se extiende y en algún sentido triunfa en todo el occidente europeo y luego en América.

Además, el cristianismo hunde sus raíces en dos corrientes que la determinan de un modo muy propio: por un lado, la escuela estoica que concebía a Dios como el logos que en cierto modo anima al mundo material y es inmanente a él. Entre sus ideas contaba también con la idea de providencia vinculada a la noción de destino. Los estoicos no conocían una divinidad trascendente situada libremente frente a él, e ignoran por completo la idea de la creación. Por otro lado, el platonismo, que afirma la idea de Dios como un ser espiritual y eterno, y une la idea de un Dios-espíritu elevando por encima del mundo sensible la idea de providencia desarrollada por los estoicos⁷⁴.

Xabier Pikaza presenta algunas notas fundamentales del cristianismo, las cuales podríamos tomar en consideración para nuestro estudio, es decir, como los factores determinantes de esta religión.

En primer lugar, nos presenta el cristianismo que asume el pasado abrahámico, el cual es interpretado de una forma supranacional. Abraham aparece para los cristianos como el padre de todos los creyentes. Una segunda nota es que los cristianos han interpretado el monoteísmo de una forma trinitaria, si es una comunión de amor de Dios, comunión y encuentro gratuito de

⁷² A este respecto hay quienes afirman que el cristianismo se dejó influenciar de manera decisiva y esencial por el helenismo, en particular Harnack y el liberalismo. Sin embargo, se afirma que el primero en dialogar con el helenismo fue el judaísmo; muchos de los elementos con los que se presenta el mensaje cristiano son propios del judaísmo; y el diálogo directo entre cristianismo y helenismo se da a mediados del siglo II con los padres apologetas. Cfr. DELPERO Claudio, *Génesis y evolución del método teológico*, Ed. Universidad Pontificia de México, México, 1998, pp. 6-9.

⁷³ Organización no nacional, no estatal, no gubernativa.

⁷⁴ Cfr. PANNENBERG Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 49-50.

amor, así han de ser los humanos en Cristo. La trinidad se expresa como una superación del monoteísmo político y como experiencia de gratuidad comunitaria. Una nueva visión del mesianismo: Jesús, Hijo de Dios, crucificado y resucitado, los cristianos esperan la manifestación final de Jesús. Y algunas otras como la misión del evangelio pronunciado por Cristo; la iglesia que supera la religiosidad estatal, Roma, y nacional, judaísmo⁷⁵.

En el presente estudio nos proponemos desarrollar de una manera más amplia la segunda y tercera nota, pues creemos que en ellas se fundan los elementos fenomenológicos del cristianismo: el Misterio entendido como una trinidad, la vida y obra de Cristo como modelo para todos los cristianos y acceso al Misterio, y Cristo como la manifestación más exacta del Misterio cristiano.

2.1 EXISTENCIA DEL MISTERIO CRISTIANO

Ya en el capítulo primero discutimos el tema de la existencia y la demostrabilidad de Dios. La religión cristiana desde sus inicios nunca se preocupó por este tema, sin embargo, sí se cuestionó la manera en que Dios se hace presente en la vida del pueblo elegido. Más que cuestionarse sobre la existencia de Dios, se pregunta sobre qué y cómo es Dios. Dios se hace presente a las personas; el Dios cristiano se concibe como un Dios trinitario; rompe, así, con la concepción del monoteísmo autoritario de los dioses de las diversas culturas. Cristo revela a los hombres a un Dios Padre. Dios es el Padre de Cristo y de la humanidad.

2.1.1 NATURALEZA

Unamuno define el cristianismo de una manera agónica⁷⁶. El fatídico *ismo* lleva a creer que se trata de una doctrina como el platonismo, kantianismo, hegelianismo, aristotelismo, cartesianismo. Y no es eso, existe una palabra: cristiandad, significando propiamente la cualidad de ser cristiano, como humanidad la de ser hombre humano, ha venido a designar el conjunto de los cristianos.

Ahora bien, nos proponemos presentar el Misterio cristiano, como ya apuntábamos en el capítulo primero, cuando hablábamos del Misterio como una realidad inconcebible de una

⁷⁵ Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., pp. 193-195.

⁷⁶ Polémicamente, en función de lucha. Cfr. DE UNAMUNO Miguel, *La agonía del cristianismo*, Ed. ESPASA-CALPE S.A., España, 1966⁴, p. 31.

manera directa. En el cristianismo regularmente se habla de misterios⁷⁷, más que de Misterio; sin embargo podemos entender que: «*El misterio cristiano es una verdad anunciada por la revelación cristiana, que nosotros no alcanzamos con la mera razón, y después de haberla alcanzado por medio de la fe, no podemos medir por completo con los conceptos de nuestra razón*»⁷⁸.

De tal manera que una verdad respecto de cuya realidad la criatura no puede cerciorarse sino creyendo, y cuyo contenido no puede el ser creado representar y concebir directamente, sino tan sólo por vía indirecta, comparándolo con cosas de una naturaleza distinta, por lo tanto, no es solamente el cristianismo el que nos ofrece misterios en el sentido indicado. Si sus verdades son inconcebibles, insondables, lo son también en su mayor parte las verdades de la razón. Ello en sí no justifica que se diga algo en contra del cristianismo no que se hable a su favor.

Así pues podemos distinguir dos elementos que le son esenciales al misterio cristiano, a saber: que la realidad de la verdad propuesta no sea asequible a ningún medio de conocimiento natural que esté fuera del alcance de la mente creada y segundo, que el contenido de la misma sólo pueda concebirse mediante conceptos análogos.

Dios se revela y la revelación, decía Barth, no viene a anudarse a la religión que ya existe y es practicada por el humano. Por el contrario, va en contra de ella. No hay religión verdadera, sino revelación de Dios: sabemos que Dios existe porque él se manifiesta⁷⁹. Toda religión, pues, es un signo de importancia, idolatría humana.

2.1.2 DESPLIEGUE DEL MONOTEÍSMO TRINITARIO

Dicha revelación en las distintas religiones se ha entendido también de formas diferentes, a lo cual se le denomina personalidad de Dios, tales son: el politeísmo, el monoteísmo, el dualismo, trinidad, cuaternidad, ateísmo religioso, ateísmo filosófico, etcétera. Barth destaca ya la novedad radical de la revelación cristiana, considerando las otras religiones como formas

⁷⁷ Designando con este término a todo lo que es secreto para nosotros, o lo que nos está oculto. Por lo tanto, a lo que no vemos, no conocemos, o no podemos ver ni conocer. Cfr. SCHEEBEN Matthias Josef, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1964, p. 7.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁹ Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., pp. 120-121.

erradas de la creatividad idolátrica⁸⁰, inversión de lo divino. Así destaca el carácter excluyente de la revelación cristiana: ella es la única verdad; las pretendidas hierofanías pre- o extra-cristianas resultan en el fondo demoníacas⁸¹.

Y la revelación del Misterio cristiano se realiza de una forma trinitaria, rompiendo así con el monoteísmo autoritario. Dios siendo trascendencia plena, se manifiesta totalmente, en comunicación amorosa⁸². Eso significa que los cristianos son monoteístas trinitarios: para ellos, la personalidad de Dios alcanza y realiza su unidad precisamente en el encuentro de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Históricamente este monoteísmo ha tenido diversas etapas. De la mano de Xabier Zubiri podemos recordarlas, a saber: el Dios solitario, el Dios celoso, el Dios excluyente, el Dios único y el Dios y su Mesías.

La primera etapa es la de Abraham y los patriarcas, esta experiencia unitaria de un Dios que, es formalmente sólo el Dios de alguien, es un Dios uno. Es solitario porque no tiene Diosa. Dios, *Elohim*⁸³, se manifiesta, se revela, y pacta en primer lugar una alianza con Abraham, y en un segundo momento éste ofrece culto que no es sacrificio, como será más tarde, sino un culto parecido a lo que llamaríamos una comida común de los hombres con los dioses.

Este Dios con quien Abraham se siente unido mediante una alianza⁸⁴ y a quien ha pedido tierra y descendencia, le da por lo pronto un hijo y la posibilidad de comprar tierra a unos hititas para entrar ya no como extranjero. Este monoteísmo tenía que adoptar y adoptó la forma de un cuerpo objetivo. Este cuerpo objetivo era bien claro: el cuerpo de la familia tribal⁸⁵.

La segunda etapa es la de un Dios celoso, esta experiencia se da con Moisés. Con Abraham se trataba de una familia que tenía su Dios. Moisés quiere algo más: quiere tener un pueblo. Y como pueblo, un Dios que sea Dios de ese pueblo. Elige, Moisés, un Dios único para todo el

⁸⁰ En la opinión de M. Eliade no se puede absolutizar el Dios de ninguna religión, sino la realidad de lo divino que se manifiesta en un conjunto casi infinito de hierofanías. Cfr. *Ibid.*, p. 207.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 208.

⁸² Dios mismo aparece así como encuentro de vida personal, es persona siendo comunión interpersonal, que se expande en la historia: por la encarnación del Hijo y la comunicación del Espíritu Santo. Cfr. *Ibid.*, p. 223.

⁸³ Que es el verdadero nombre de Dios. *Elohim* viene a significar la divinidad personal a la que se refiere toda la vida de los patriarcas. Todo lo que un semita entiende por divino se va concentrando en una sola personalidad.

⁸⁴ La experiencia de Dios es una experiencia real, porque es real la donación experiencial. Es Dios dándose o haciéndose experienciado como absoluto. Cfr. ZUBIRI Xavier, *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1998⁶, p. 318.

⁸⁵ Cfr. *Idem.*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., pp. 211-214.

pueblo⁸⁶, un Dios cuyo nombre es *Yahweh*, la vulgata traduce el texto hebreo אלהים אשר אלהים como *ego sum qui sum*, pero esto no es lo que dice el texto hebreo, que probablemente lo que quiere es dejar en la incógnita el nombre propio de Dios. Pues para un antiguo semita saber el nombre propio equivale a echar mano de la esencia misma del ser que posee ese nombre. Lo más importante no es el *Yo soy el que soy*, sino *seré el Dios de vuestro pueblo*⁸⁷.

Este Dios, *Yahweh*, se ha de identificar con *Elohim*, y así las tribus identificadas con un solo Dios, hacen un pacto: admitir un solo Dios que no tolera dioses extranjeros, el Dios que los saca de Egipto, además, es un Dios celoso, que no tolera concurrentes ante su faz. Y es que ahora, en lugar de emprender la vía de la pura amistad se emprende una vía más compleja: la vía de la fidelidad⁸⁸.

Después de esto habrá dos etapas más, la crisis yahavista: Dios excluyente, la cual consiste en una especie de un gran pecado nacional, un pecado de infidelidad, esto está en contra de la verdad de *Yahweh*. Se quisieron borrar las huellas del culto de los patriarcas, se da un enriquecimiento de la idea de Dios. La unicidad de *Yahweh* es una exclusividad.

El otro momento es la concepción de un Dios único la cual va en relación a la anterior, pues no sólo se excluye a los demás dioses sino también a los ba'ales. El único Ba'al, el único Señor es *Yahweh*, el cual se presenta como Señor de la tierra, no sólo como un Dios del pueblo, sino también como Dios del mundo, Dios del cosmos o, mejor, de la naturaleza⁸⁹.

Finalmente, es necesario una restauración y una religión nacional. Los israelitas tienen dos posibilidades: restaurar el culto, el templo, o volver al desierto y cumplir al pie de la letra la ley. Se hace un nuevo pacto⁹⁰, el cual no se puede entender separado del templo. Israel se va a referir a Dios no solamente como nación sino como *iglesia nacional*. Dios entonces se manifiesta no

⁸⁶ Antes de esto, Moisés tiene otra posibilidad: se podía hacer que cada una de las distintas tribus, al salir de Egipto, mantuviese su *Elohim*, y que fuera el único

⁸⁷ Un paso más en la trascendencia de Dios es: la ocultación de lo que es sólo patrimonio de Dios, su propio nombre. Sin embargo, necesitaba un nombre y entonces se le da un nombre, no que exprese su esencia, sino que exprese por lo menos la forma en que el pueblo le va a invocar. y este nombre es *Yahweh*. Cualquiera que sea su origen y su etimología, el pueblo de Israel lo sintió en relación al verbo היה, ser, pero en el sentido de acontecer. Es, en definitiva, un Dios que está con ellos en la fundación y en las vicisitudes de un pueblo. Cfr. Ibid., p. 216.

⁸⁸ Cfr. Ibid., pp. 214-218.

⁸⁹ Tenemos que desde el siglo II de nuestra era, el pensamiento cristiano primitivo se sintió más próximo al platonismo que a ninguna otra escuela de la antigüedad. En lo fundamental, la filosofía platónica ejerció tanto para el desarrollo de una teología cristiana hasta concebir la idea de un Dios espiritual único que siendo diferente del mundo sensible es a la vez creador de este último. Cfr. PANNENBERG Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, o.c., p. 49.

⁹⁰ Es la ratificación de Dios dándose en forma de pacto, de *berith*, en forma de experiencia histórica, al pueblo de Israel. Cfr. ZUBIRI Xavier, *Dios y el hombre*, o.c., p. 322.

sólo como hacedor del mundo, creador desde la nada, sino como el Dios de la historia⁹¹. Su tiempo no es un tiempo de sucesión sino un tiempo apocalíptico, y es ahí donde se forja la idea de un *hijo del hombre*, un *mesías*.

Y entonces este *Elohim* trascendente, *Yahweh*, es absolutamente trascendente y personal, pero no se limita a ser amigo sino que es algo más: es justamente el Padre de todos los hombres⁹².

2.1.3 DIOS CRISTIANO

Al concebirse el concepto de Dios de la historia y la dinámica mesiánica, Dios se da, se dona. Esta donación se puede entender de tres maneras: la trascendencia universal en forma de darse como experiencia de lo absoluto; en segundo lugar la presencia en la gracia; y en tercer lugar, esa presencia en forma de ser *suidad*⁹³ misma de la realidad humana de Cristo que es según la fe cristiana, la encarnación⁹⁴.

Cristo, pues es resultado de la historicidad de Dios, Cristo también tiene historicidad, funda y constituye el movimiento religioso del cristianismo, cuya historia arranca del propio Cristo. Es justamente Dios dándose en tanto que hijo de María y dándose como Verdad absoluta del Verbo, experiencialmente, en tanto que hijo de María y de José. Dios funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma. La humanidad se constituye así en una experiencia histórica de lo absoluto.

Jesús es realidad de Dios para los hombres: es Dios que se actualiza como gracia y entrega, como amor y promesa en nuestra historia. Antes que todos los títulos cristológicos, como expresión radical del cristianismo, situamos la palabra que define a Jesús como hierofanía, Dios que se desvela en forma humana. El lugar donde creación religiosa del hombre y presencia

⁹¹ Es necesario distinguir siempre el horizonte de la revelación de aquellos que se revela. El horizonte recoge y reúne lo revelado de aquello en que en él se revela. Son tres los términos de la revelación: el mismo revelador, el destinatario de la revelación y el horizonte de la revelación. Esta triada es la traducción lógico-hermenéutica de la Trinidad cristiana. Cfr. VITIELLO Vincenzo, *Cristianismo sin redención: nihilismo y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 65.

⁹² Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de las religiones*, o.c., pp. 223-226.

⁹³ Carácter en virtud del cual decimos que es suyo, que se pertenece a sí mismo. Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Ed. Alianza, Madrid, 1997, p. 123.

⁹⁴ Cfr. Idem., *El hombre y Dios*, o.c., p. 320.

trascendente de Dios se implican es *el Cristo*⁹⁵. Por eso le llamamos encuentro religioso hecho persona⁹⁶. De esa forma, el cristianismo identifica hierofanía y antropogénesis en Cristo.

2.2 ACCESO AL MISTERIO EN CRISTO

La presencia de Dios en el hombre se predica de una manera interpersonal, en una tensión dinámica, es una unidad que abarca unilateralmente a sus dos términos. En la religación somos llevados por el poder de lo real, ahora bien el fundamento en las cosas de este su poder de lo real es la presencia formal y constituyente de Dios en ellas⁹⁷.

Situándonos en el plano de la experiencia humana, debemos recordar que todo lo que Jesús de Nazaret ha vivido y proclamado, su forma de hablar, y entender la vida, su manera de actuar y proyectarse hacia el futuro, puede interpretarse desde el fondo de la historia de los hombres. Por eso debemos indicar que allí donde exista ser humano puede actualizarse la experiencia de Jesús, a quien sus fieles llaman Cristo. Dando un paso más, allí donde la experiencia de Jesús se convierte en normativa, surge el cristianismo: se dice que Jesús ha resucitado, develándose como principio y garante del reino de Dios, de la nueva humanidad, para los hombres.

Teniendo de fondo este presupuesto nos disponemos a estudiar el acceso que mediante Cristo se puede alcanzar a contemplar el Misterio en el cristianismo.

2.2.1 DIOS EN CRISTO

Todo hombre experimenta un impulso realizador que no proviene de las cosas ni de él mismo, sino de un poder allende en el mundo y la realidad circundante. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios, y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una

⁹⁵ Cfr. TORRES QUEIRUGA A., *10 palabras clave en religión*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 2000, pp. 328-329.

⁹⁶ Sin embargo, las religiones de oriente ignoran o al menos infravaloran la trascendencia de Dios y el encuentro interhumano dentro de la historia. La relación con Dios no se concibe a partir del modelo de las relaciones interpersonales, en camino de diálogo y enriquecimiento dentro de la historia, sino en perspectiva de inmersión dentro de un Todo que nos inhabita, en el contexto de una sacralidad que nos hace superar la dispersión y dolor de estar en el mundo. No existe pues, encuentro personal con lo divino. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p.182.

⁹⁷ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El hombre y Dios*, o.c., p. 198.

intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios⁹⁸. En la historia de la humanidad se ha registrado un cruce de Dios con el hombre que lleva el nombre de Jesucristo. En él entró Dios definitivamente en la historia no sólo para dar a conocer no sólo lo que es Dios, sino también lo que es el mismo hombre. De ahí la necesidad de mirar en el Dios encarnado la imagen verdadera del hombre⁹⁹.

De aquí surge la idea de una humanización de Dios:

«Pero la realidad humana de Cristo no existe ahí pura y simplemente para ser él una realidad, sino que, precisamente por esa identidad en que consiste la divinidad de la humanidad de Cristo, se realiza algo más que la pura realidad de la persona de Cristo: se realiza la incorporación estricta y formal de Dios en el curso de la historia y de la vida humana. El concepto de “incorporación” representa en este sentido la prolongación o el reverso de la encarnación»¹⁰⁰.

Esta realidad es predicada por el cristianismo como la personalización de Dios, es por ello que el cristiano entiende a Dios como un ser personal, que camina con él, que sufre con él, pero sobre todo un Dios que lo libera y lo salva.

En Hegel, la idea de la encarnación o humanización adquirió función sistemática. La encarnación de Dios hace patente en la realidad la idea de Dios como infinito verdadero: Dios no sólo es infinito en sí, en su oposición a todo lo finito, su verdadera infinitud radica en no estar limitado por la esfera de lo finito, más aún, en hacerse presente en ella. En la encarnación de Dios en un ser humano y, por ello, en la humanidad como tal, se muestra que la idea de infinito verdadero no es meramente una idea lógica.

Otra manera de definir a Dios en Cristo es mediante un argumento ético, a saber: para Kant el principio del bien está personificado en Cristo, como ejemplo de la imagen arquetípica, depositada en nuestra razón, de la idea de un hombre grato a Dios. Así pues, Cristo no es el autor de la renovación del ser humano, sino sólo un ejemplo de la revolución en la manera de pensar que todo hombre tiene que realizar para superar su inclinación al mal partiendo del impulso comunicado por la voz del deber que habla en cada uno de nosotros¹⁰¹.

Finalmente, Jesucristo no dice de Dios nada que no supieran los israelitas. Toda la tradición multiseccular acumulada en el antiguo testamento coincide con la idea que de Dios tenía

⁹⁸ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., 1975, p. 65.

⁹⁹ Cfr. SAHAGÚN LUCAS Juan, *El hombre, ¿quién es?*, Ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1988, p. 220.

¹⁰⁰ ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., p.66.

¹⁰¹ Cfr. PANNENBERG Wolkhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, o.c., pp. 145 y 128.

Jesucristo. Cristo insiste en los caracteres que tiene Dios en que creen todos los israelitas, aunque añadiéndole algo nuevo, tales son:

Primeramente un Dios irrepresentable, como se decía en tiempos de la Alianza. Además Dios tiene en cierto modo un carácter de realeza, de imperio y dominio sobre los hombres, de ahí el nombre que se le da ארני *Señor*, en definitiva llamarle Señor es llamarle Dios a secas.

En segundo lugar, Cristo maneja la idea de un Dios omnipotente. El Dios amigo, al que me acabo de referir, es el Dios *suyo*, el Dios de Israel, y en ello consiste su amistad. En eso consiste su omnipotencia en que está con ellos y no los abandona, en que hay una providencia en todos los detalles de la vida del ser humano.

A este Dios de Israel Jesucristo le agrega un aspecto nuevo, cuya relevancia no es minúscula. Es una actitud de entrega del hombre a Dios, precisamente en una religación en cuanto realidad última, realidad *posibilitante* y realidad *impelente*. ¿Cómo se da esto? en cuanto se refiere a Dios como realidad última, es lo que se llama acatamiento¹⁰², lo cual hace referencia al cumplimiento de la *Torah*, ley. En cuanto se refiere a Dios como posibilitante, la entrega es un acto de adoración y de súplica¹⁰³. Y en tercer lugar, el acto por el que el hombre se dirige a Dios como radical fuerza impelente que le hace a uno ser su propia fortaleza¹⁰⁴.

Estas tres dimensiones serán aunadas por Cristo en una sola palabra, que tampoco chocó demasiado a los israelitas, pero ahí estaba la maravillosa acción de Cristo: su decir aparentemente lo que todos los demás y, sin embargo trascenderlo. Se trata justamente de que Cristo llamó a Dios אבא, *Padre*¹⁰⁵. Esta paternidad no es sólo que se pacta entre Israel y *Yahweh*, sino que es una paternidad absolutamente universal: es el Padre de todos los hombres.

¹⁰² Acatar no significa primariamente obedecer, esto es algo derivado. Lo primario del acatamiento es esa especie de reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios. Al ir a las cosas reales, el hombre se inclina ante la realidad de las cosas y en ellas acata a Dios personalmente trascendente. Es la esencia de la adoración personal. Cfr. ZUBIRI Xavier, *El hombre y Dios*, o.c., p. 199.

¹⁰³ El hombre no sólo acata a Dios en adoración, sino que de persona a persona le suplica las posibilidades de vida. Es la esencia de la oración. No deja de lado las cosas para ir a Dios, sino que es en las cosas mismas, con toda su riqueza y con todas sus dificultades donde el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables. Cfr. Ibid. pp. 199-200.

¹⁰⁴ No es la fortaleza que tal vez yo pida a Dios para hacer lo que he de hacer, sino la fortaleza misma, el apoyo firme y fuerte en que Dios consiste. El hombre se entrega a Dios en este aspecto como refugio no para actuar sino para ser. La entrega es un refugiarse. Cfr. Ibid. p. 200.

¹⁰⁵ Cfr. Idem., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., pp. 241-243.

Hasta aquí sólo hemos hecho mención de algunas características reveladas por Cristo de lo que es Dios, lo cual está plenificado en la denominación de Padre. Pero ¿cómo está Dios en Cristo?¹⁰⁶

En primer lugar, Cristo se presenta como un *taumaturgo*. Hace milagros. Para un israelita hacer prodigios era evidentemente una cosa extraordinaria. Ser taumaturgo no constituía una irrupción dentro de la vida de Israel. Cristo empezó por no romper con nada, sino por hacer lo que hacían todos los demás. Además, no pretendió nunca con sus milagros imponerse de una manera brutal. La esencia de los milagros de Jesús radica en el poder que Dios da a los hombres y el poder que tenía él, un poder personal.

Cristo se presenta como *Mesías*, la figura del Mesías para el pueblo de Israel era turbia y confusa. En todo caso al igual que con la autoridad personal en los milagros había superado al taumaturgo clásico, superó también la imagen tradicional del Mesías disponiendo soberanamente de la *Torah*. Apuntó la idea de que el Mesías fuera el Servidor de *Yahweh* que había de sufrir la muerte. No pasó de ahí.

Finalmente, Cristo se llamó a sí mismo *Hijo de Dios*, la expresión no choca con el pensamiento israelita, los justos que cumplen la voluntad de Dios, e indica una cierta intimidad con Dios, y en Cristo no hace excepción a todos los demás israelitas.

2.2.2 CRISTO Y HOMBRE

Ya abordado el presupuesto de que en Cristo hay una realidad trascendente respecto de lo hasta ahora ha sido el taumaturgo, la idea de Mesías y todo hijo de Dios, agregaremos uno más: la proposición de Hijo del Hombre, es decir, veamos el binomio Cristo y hombre.

La afirmación central del cristianismo sobre el hombre es, pues, que es hijo de Dios. Esta definición rompe definitivamente con las representaciones habituales del hombre, ya sean las del sentido común, las de la filosofía o las de la ciencia. Para el sentido común el hombre es un habitante de este mundo, un ser vivo aunque provisto de facultades superiores a las de los otros animales. El concepto filosófico ve el hombre como un animal dotado de razón, articular juicios

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 243-250.

y expresarlos mediante el lenguaje. Para la ciencia moderna lo propio del hombre está extremadamente oculto¹⁰⁷.

Como acabamos de ver en las distintas acepciones sobre el hombre, lo común es que el hombre es un ser-del-mundo, pero no está precisamente como un objeto cualquiera, lo que le es propio hasta constituir su *humanitas* es que se abre al mundo de tal modo que se relaciona mediante experiencias específicas que consisten en sentirlo, percibirlo, amarlo, etc. Ahora bien, el hombre en su estado histórico, es decir elevado al orden sobrenatural y no situado en una pura naturaleza, espera el cumplimiento de lo que todo su ser, desde la más elemental sensación hasta la acción más elevada, ansía: la solución del problema de su destino¹⁰⁸, pues se experimenta dependiente de algo sobrenatural que lo hace ser y dirigirse hacia él.

En la concepción del hombre como hijo de Dios, el hombre debe ser comprendido desde este momento a partir de su nacimiento en la Vida y, así, a partir de la Vida misma y de la Verdad que le es propia. Decir que el hombre es hijo porque sólo hay hijo en la Vida, y que sólo y únicamente esta Vida es la de Dios mismo, es decir igualmente que éste es Hijo de Dios¹⁰⁹. Hijo de Dios le compete pues a Cristo, lo interesante aquí es que Cristo es Hijo de Dios en el binomio del hombre como hijo de Dios.

Como ya lo hacíamos notar más arriba, el hombre es una ser o esencia abierta y también lo es Cristo. En el hombre la apertura consiste en una religación, mientras que en Dios, como hemos dicho en el 2.1.3 *Dios cristiano*, se da mediante una donación. Esta apertura del hombre hacia Cristo se da mediante la psicología del amor; en primer lugar es salir de sí hacia otro, es una salida de sí hacia otra persona querida. En segundo lugar, es una salida hacia otra persona pura y simplemente por liberalidad, es decir, sin ser forzada a ello, es la expresión del amor *αγαπη*¹¹⁰, el amor absoluto contenido en Dios.

El hombre se da en una manera interna a Cristo como fundamento de su ser, mediante una experiencia *última*, es decir, de conocimiento, no teórico, sino un conocimiento íntimo y experiencial. El hombre además se entrega, a una realidad *posibilitante*, adquiere su consistencia

¹⁰⁷ Cfr. HENRY Michel, *Yo soy la verdad: Para una filosofía del cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 111.

¹⁰⁸ Cfr. IZQUIERDO César, *De la razón a la fe: La aportación de M. Blondel a la teología*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 173.

¹⁰⁹ En la verdad del mundo todo hombre es hijo de un hombre y, por lo tanto, también de una mujer. En la Verdad de la Vida todo hombre es hijo de la Vida, es decir, de Dios mismo. Cfr. HENRY Michel, *Yo soy la verdad: Para una filosofía del cristianismo*, o.c., p.84.

¹¹⁰ Si el amor es visto como *eros*, se subrayan sus dimensiones de pasión y anhelo, pero quedan en la sombra los aspectos característicos del amor como benevolencia, *ágape*, por ejemplo, la apertura al otro como solicitud por él, más allá del provecho personal. Cfr. ROMERA Luis, *El hombre ante el misterio de Dios*, o.c., p. 273.

de posibilitación en Cristo, pues separado de él no puede hacer nada. Finalmente como realidad *impelente*, esta *αγαπη* o amor lleva el hombre a hacer aquello que se suele traducir por mandamiento: *εντολη*.

Y por esta índole metafísica del amor, en su triple dimensión de ir a Dios como realidad última, como posibilitante y como impelente, es por lo que la unión con Cristo constituye el perfil radical y la consistencia de mi ser sustantivo. No es sino vivir como él vive, o como él hace que yo viva; ser como es Cristo en su propio Yo¹¹¹.

Aún más, hemos presentado el cristianismo como un acontecimiento, es decir, la historia es en este sentido el acontecer de la incorporación histórica de Cristo a la humanidad. Aunque también se habla de Cristo y el cristianismo como un hecho, he aquí la teoría de M. Blondel sobre el hecho de Cristo.

La filosofía de la acción alcanza su culminación en el acceso al Mediador que es la última y definitiva respuesta que recibe el impulso que mueve a la acción y a la vida del hombre. En el Mediador, Cristo, se halla la respuesta al problema de la acción, que es el problema de la vida, es necesario acercarse a la realidad, histórica, del mismo Cristo¹¹².

En primer lugar hay hechos y actos, aunque los hechos son en realidad, actos en cuanto les es esencial el carácter subjetivo o humano. En segundo lugar, hay hechos internos y hechos externos: el hecho interior permanece en el sujeto y puede ser, o bien un hecho psicológico o bien un hecho que supera la mera psicología, a los cuales se les llama hechos mixtos y que apunta a un hecho exterior. El hecho exterior designa, o bien la simple manifestación interior en fenómenos, o bien aquel hecho completamente sobrenatural, que es la revelación histórica que llena plenamente el vacío del que el hecho interior era una manifestación. En tercer lugar, se encuentra el Hecho único, sobrenatural, divino, es el hecho por excelencia, al que todo se refiere y que, en cierto modo da origen a todo. La revelación sobrenatural en Cristo, Dios hecho hombre y Mediador, es el Hecho que constituye la esencia de una historia santa que se desarrolla en el seno de la única historia humana, a la cual, a su vez finaliza.

Ambos autores aquí presentados confirman que la relación entre el hombre y Cristo, y el acceso entrambos se da mediante una experiencia de amor *ágape*, y aunque Blondel no lo explicita, si da primerísima importancia de cara a un conocimiento histórico integral de la historia

¹¹¹ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., pp. 253-255.

¹¹² Cfr. IZQUIERDO César, *De la razón a la fe: La aportación de M. Blondel a la teología*, o.c., pp.159-160 y 168-169.

de Cristo, como un Hecho que, terminado en cuanto a su origen, pero latente en su configuración y despliegue, el *vinculum*¹¹³ para explicar el papel mediador de la acción, el ser de los fenómenos y la función realizadora de Cristo.

Hasta aquí terminamos el acceso del hombre al Misterio cristiano, concluyendo que la vida del hombre se teje en la experiencia con y de las cosas¹¹⁴, y esta experiencia es en sí experiencia de Dios, resulta que la vida de todo hombre es de algún modo continua experiencia de Dios, esto quiere decir que el Dios real de cada persona no es un concepto o el termino de un razonamiento, sino la propia vida del hombre; y en el cristianismo esta vida del hombre se encuentra realizada, personificada y culminada en la persona de Cristo. Ahora indagaremos sobre este acceso al Misterio cristiano, analizando al Mediador, Cristo, como tal, como una hierofanía, la mayor en la historia del cristianismo.

2.3 LA MAYOR HIEROFANÍA: CRISTO

Para continuar con nuestro estudio hemos querido ahondar más en la realidad de Cristo desde el punto de vista hierofánico. Y la justificación de llamarle hierofanía es por reunir los diversos campos propios de ésta, los cuales ya apuntábamos en el *1.3 Autorrevelación del Misterio: simbolismo*, a saber en el espacio Cristo se presenta a sí mismo como plenitud de la creación Divina, Dios hecho hombre; en cuanto al tiempo, Cristo es un acontecimiento, existía desde siempre, es la comprensión humana de Dios debido al desarrollo de una historia llena de momentos significativos y reveladores según la historia de Israel; finalmente, como persona, es Cristo verdadero hombre, Dios toma la naturaleza humana en Cristo, vive y enseña lo que su Padre le ha mandado.

Cristo es realidad de Dios para los hombres: es Dios que se actualiza como gracia y entrega, como amor y promesa en nuestra historia. Antes que todos los títulos cristológicos, como expresión radical del cristianismo, situamos la palabra que define a Jesús como hierofanía, Dios que se desvela en forma humana. El lugar donde creación religiosa del hombre y presencia

¹¹³ Idem., *Blondel y la crisis modernista*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, p. 252.

¹¹⁴ Frente al animal que sólo tantea y prueba dentro de un ámbito pequeño de variables, en busca de un nuevo y más fructuoso ajuste con su medio natural, el ser humano experimenta en un contexto ilimitado, a fin de vivir, entender, producir, gozar y trascender. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p.34.

trascendente de Dios se implican es *el Cristo*¹¹⁵. Por eso le llamamos encuentro religioso hecho persona.

2.3.1 CRISTO PERSONA

Hemos hablado, hasta aquí, de Cristo pero como Hijo de Dios, es decir, como la manifestación humana de la divinidad; ahora quisiéramos, sin dejar de lado el presupuesto ya mencionado, tomar a Cristo pero como persona, como hombre absolutamente concreto, histórica y geográficamente¹¹⁶, hijo de un carpintero, que anda en Palestina, en un determinado año.

Así pues, nos planteamos ¿quién es la persona de Cristo en sí misma? Lo analizaremos desde dos perspectivas: la primera, como un ser sustantivo que hace su propia vida y la segunda, como la realidad sustantiva que hace ese ser sustantivo.

En primer lugar, a ese ser sustantivo le podemos llamar simplemente Yo. Cristo como cualquier hombre de la tierra, va viviendo. Cristo va construyendo su Yo a lo largo de su vida. Una vida en la cual él es siempre el mismo y nunca lo mismo. Es muy fácil decir que las acciones humanas de Cristo son divinas porque el sujeto a quien se atribuyen es el Verbo, sin embargo, Cristo ejecuta sus acciones como las a ejecuto yo: un día tiene sueño y se duerme en la barca; otro día tiene hambre, se compadece de los que tienen hambre; tiene un amigo, lo pierde, llora, etc. Estos actos tienen un sentido configurador de la persona de Cristo.

Como figura, la figura del Yo de Cristo no es solamente una figura divina; es también una figura humana. El Yo de Cristo no solamente es el Yo que recibe una revelación de su Padre, sino que es el Yo que llora, el Yo que anda, el Yo que tiene hambre, el Yo que duerme. Esta figura del Yo en Cristo no es una mera adición de rasgos, sino que esos rasgos se van implicando mutuamente: divinos y humanos¹¹⁷.

En segundo lugar, Cristo en su realidad primera es Hijo de Dios. Es el hecho de la encarnación. Este hecho es la prolongación cristiana de la incorporación de Dios en la historia del pueblo de Israel, que es la historia del cristianismo; y no se puede entender de manera aislada,

¹¹⁵ Cfr. TORRES Queiruga A., *10 palabras clave en religión*, o.c., pp. 328-329.

¹¹⁶ En vano algunos caprichosos adversarios han sostenido que Cristo no ha existido nunca y que la fermentación de las ideas orientales en conflicto con la cultura grecolatina había suscitado ese mito solar: nacimiento en el solsticio de invierno, pasión en el equinoccio de primavera, glorificación en el solsticio de verano, etc. tales interpretaciones no son más que paradojas que nunca prevalecerán contra los documentos, tradiciones y monumentos más auténticos. Cfr. BLONDEL M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Ed. Herder, Barcelona, 1966, p. 45.

¹¹⁷ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., pp. 261-270.

la encarnación, a la revelación que Cristo hace de su Padre, concatenados dichos momentos, nos manifiestan la realidad que hace ser el sustantivo de Cristo, mediante las siguientes afirmaciones:

«El realismo del ser humano de Cristo; el carácter personal de Cristo como Hijo de Dios, imagen de su ser divino, palabra eterna del Padre; la encarnación como apropiación de nuestro ser humano por el Hijo de Dios; experiencia religiosa propia del hombre Jesús como Hijo de Dios : en ella vive el misterio de su filiación divina, es decir, su inefable relación personal con el Padre; el testimonio de Cristo como palabra humana de la palabra personal divina, a saber, como autorrevelación personal de Dios a los hombres»¹¹⁸.

¿Quién es Cristo? Es el hombre situado en la historia y ubicado geográficamente, que va haciendo su vida, entiende su acatamiento como filiación y se configura a sí mismo como realidad real y verdadera de Dios mediante la encarnación, incorporando a Dios en la humanidad.

2.3.2 OBRA DE CRISTO: INICIO Y PLENITUD

Hablar de la obra de Cristo, es hablar de un momento en concreto, el cual hacía notar al principio del presente capítulo. El cristianismo ha nacido de las tradiciones israelitas, a la luz de la vida, muerte y pascua de Jesús de Nazaret. Ciertamente quedarnos sólo con esta sicología de la vida de Cristo, es situarlo simplemente en la historia. Por ello hemos querido ahondar un poco más en lo que a nuestro parecer es el momento central por lo que Cristo es hierofanía y antropogénesis del cristianismo, a saber la encarnación.

Sí, es mediante la encarnación por lo cual Cristo *funda* el cristianismo, y lo primero que hay que decir es que el cristianismo fue una acción personal de Cristo y lo hace con una intención: para la deiformación del hombre. Decir que Cristo es la deiformidad del hombre es lo mismo que decir que Cristo se ha encarnado en, por y para esta deiformidad, en virtud de la razón formal de la encarnación, le compete fundar la religión¹¹⁹.

En Zubiri el término *fundar* significa plasmar no simplemente instituir, de ahí la afirmación válida de que Cristo no instituye el cristianismo, sino que hace de los hombres que le rodean cristianos. Cristo configura la religión en estos hombres y en aquellos sobre quienes estos hombres van a tener una acción. En esto consistió precisamente la acción fundadora de Cristo desde el punto de vista de su acción personal.

¹¹⁸ ALFARO Juan, *Revelación cristiana, fe y teología*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985, p. 73.

¹¹⁹ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., pp. 313-318.

Vayamos todavía más lejos, dividamos la obra de Cristo en dos momentos: su inicio y su plenitud.

La iniciación, aquí nos vamos a referir a la configuración que Cristo provoca en los hombres que le acompañan, es decir, la vida, que se configura y se transforma al modo cristiano. Para ello tomaremos el *bautismo*, el cual es la iniciación de la vida cristiana. Zubiri hace notar cuatro momentos en la iniciación por medio del bautismo¹²⁰, aquí una presentación sintética de los mismos:

En primer lugar, es una incorporación a Cristo. Es una *σφραγίς*¹²¹, que significa sello, es utilizado en las cartas paulinas para designar posesión del Espíritu Santo. Esta incorporación en sentido amplio viene a ser la consagración a Cristo y el carácter por consiguiente es una pertenencia intrínseca a Cristo. Y en segundo lugar, el carácter es un modo de ser, la configuración del Yo, religación a Cristo. En eso consiste la *σφραγίς* por eso es indeleble.

En segundo lugar, además de la incorporación hay un segundo momento: el perdón de los pecados, en virtud de esa consagración, por consiguiente está el perdón de los pecados, como una transformación intrínseca de mi Yo.

En el tercer momento se da la efusión de la gracia, la cual consiste en el poder de Dios sobre mí, es la venida de la Trinidad que me modifica.

Y finalmente, el hombre queda implantado en un nuevo modo de vida, es una realidad cuyo modo es precisamente una nueva creación, una nueva generación.

La plenitud de esta obra consiste en la Eucaristía. El que Cristo consagrara por separado el pan y el vino consistía en decir que, por un lado, estaba lo que llamaríamos el cuerpo y, por otro, su vida. Y que el hecho de que estuvieran separadas era justamente el símbolo de su muerte. Esto encierra también la idea del Antiguo Testamento: de *berit*, Pacto. Cristo sella un nuevo Pacto, con su sangre, entregando su cuerpo y su sangre por todos los hombres. El cual tiene tres notas: ser un Pacto nuevo, ser un alimento celestial para el cristiano y la comunión de Cristo mismo en el hombre.

Estas palabras del pan y el vino arraigan la aventura de Jesús en la gran fiesta humana de la comida compartida, en el placer del encuentro, en el misterio de las bodas de amor sobre la tierra. Surge así la Eucaristía, el signo clave de la fiesta cristiana, actualizada de forma

¹²⁰ Ibid. pp. 351-356.

¹²¹ Significa sello, en las religiones de misterios significaba la consagración a una divinidad, que confería el derecho de pedirle ayuda y protección.

sacramental a lo largo de la historia. Precisamente en ella se explica la más honda identidad del cristianismo: es la fiesta de la muerte salvadora de Jesús, la resurrección de la carne, el canto a la vida que nos hace empalmar con la experiencia de las religiones de la tierra¹²².

Los cristianos son ministros de esta fiesta de vida compartida y de alabanza que se abre a todos los hombres y mujeres de la tierra.

Concluimos el presente capítulo afirmando que existe el Misterio cristiano, el cual tiene un despliegue concebido como trinitario, rompiendo con la concepción tradicional del monoteísmo clásico. Este Misterio es revelado por Cristo, el cual es concebido como un acontecimiento real e histórico, parteaguas de la historia universal llevando al hombre al amor filial y el reconocimiento de Dios como Padre, dicha relación se da en la experiencia del amor de intimidad. Y es mediante Cristo como el hombre accede a la realidad divina, Cristo encarnado hace patente la realidad de Dios, incorporándola a la humanidad.

El cristianismo es una religión que reúne a la perfección las notas fenomenológicas de toda religión: Misterio, acceso del hombre al Misterio y hierofanías. Y aunque tiene su origen en el judaísmo, es menester aclarar que se compacta como una de las grandes religiones del mundo. Centrado en el recuerdo de Cristo, a quien mira como garantía de salvación universal, el cristianismo ha dialogado y debe seguir dialogando con las grandes culturas de la historia.

Sin embargo, ahora sufre una de las más densas y complicadas críticas, gestada desde la filosofía moderna, con todas las implicaciones del racionalismo, positivismo y la ilustración; sacada a flote, y nuestro parecer la más seria, concreta y completa, por el filósofo de Baviera, Ludwig Feuerbach. La cual presentaremos y analizaremos en el tercer capítulo de nuestro estudio.

¹²² Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 269.

3. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

El Dios del hombre religioso, en la medida en que es el Misterio, no es una realidad que el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que en un momento dado se le impone. Para el verdadero hombre religioso, Dios no responde a ninguno de sus deseos, ya que todos éstos tienen por objeto una realidad mundana, sino que representa una realidad enteramente nueva. Por eso, cuando el hombre se encuentra con él, descubre, es verdad, la felicidad, pero una felicidad distinta de la que se basa en la satisfacción de sus deseos.

Como ya lo dijimos, en el capítulo primero, dado que el acto de trascendimiento tiene como término una realidad en modo alguno comparable, la filosofía se ha preguntado frecuentemente si esa trascendencia, que pretendemos real y determinante, no se identificará con el acto mismo de trascendimiento concebido como la proyección, sobre un absoluto ideal, de los deseos, las aspiraciones o los ideales de los hombres.

Esta es la concepción sostenida por Ludwig Feuerbach, la cual es considerada como una de las críticas más acertadas que se le ha hecho a la religión cristiana.

Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) estudió teología en Heidelberg y luego se trasladó a Berlín para escuchar personalmente a Hegel. Desde Berlín le escribe a su padre: en cuatro semanas he aprendido de Hegel todo lo que antes no había aprendido a lo largo de dos años. Sin embargo, no tardaron en surgirle dudas. En 1830 toma una postura contraria a la derecha hegeliana a través del ensayo *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en el que se niega al sujeto individual la inmortalidad y sólo se la admite para la humanidad. Este escrito obstaculizó la carrera académica de Feuerbach.

En 1837 era un fervoroso hegeliano, pero para 1839 ya habían cambiado las cosas. En el escrito *Para una crítica de la filosofía hegeliana*, se elogia a Hegel, pero también se le critica. Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto de ser, o con el ser abstracto: ¿Por qué no puedo comenzar yo con el ser mismo, es decir, con el ser real? Hegel, según Feuerbach, se desatendió de los fundamentos y las causas naturales. Una filosofía que se desatienda de la naturaleza es especulación vacía.

En 1841 aparece la obra más importante de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, en la cual el autor lleva a cabo lo que él mismo define como una reducción de la teología y de la

religión a la antropología. Desde el principio se vio con claridad el interés que Feuerbach experimentaba por la religión: la primera tendencia que apareció en mí con decisión no se dirigía a la ciencia o a la filosofía, sino a la religión. Como consecuencia de dicha tendencia, convertí la religión en finalidad y profesión de mi vida. Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón y el tercero y último, el hombre. Feuerbach vivió en una miseria total y murió olvidado de todos en 1872, en Rechenberg¹²³.

3.1 LA ESENCIA VERDADERA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del Hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu, su alma, y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es su Dios. Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos¹²⁴. Bien sabido es que el hecho religioso tiene dos polos: Dios y el hombre. Ya Hegel se daba cuenta que la teología natural sólo se ocupaba del primer polo, la cual es propia de las edades antigua y medieval. Según Kant lo que busca la filosofía de la religión es la primacía del hombre y por ello se cuestiona ¿Qué es el hombre? pero de ésta divergen tres más: qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar.

Así pues el centro de la filosofía de la religión ya no es Dios sino el hombre, por ello mismo Lessing y Scheleiermacher no pretenden demostrar la existencia de Dios sino sentirlo. Esto inquietará a Feuerbach a afirmar que Dios es la proyección de lo que el hombre pretende ser. La religión es antropología. Esta afirmación es la que nos proponemos desarrollar en este último capítulo.

¹²³ Cfr. REALE Giovanni-ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, Ed. Herder, Barcelona, 1992, pp. 163-164.

¹²⁴ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2002³, pp. 64-65.

3.1.1 LA NATURALEZA DE DIOS

La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que les es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos¹²⁵; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones.

Dios concebido como lo opuesto del hombre, como ser no humano, es decir, como ser personal, es la esencia objetivada del entendimiento. La esencia divina pura, perfecta, omniperfecta, es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento respecto de su propia perfección. El entendimiento no sabe de sufrimientos del corazón, no sufre concupiscencias, pasiones ni necesidades. Dios en cuanto Dios, es decir, como no finito, ni humano, ni materialmente determinado, ni como ser sensible es tan sólo objeto del pensamiento¹²⁶.

Para fundamentar esto Feuerbach se basa en la definición tradicional de Dios que da la filosofía, a saber que es el ser en el que no se pueden distinguir la existencia y la esencia, en el que las propiedades son su esencia misma, de tal modo que predicado y sujeto se identifican en él. Todas estas determinaciones son conceptos deducidos de la esencia del entendimiento. El entendimiento, la razón, es, finalmente, el ser necesario.

Otro aspecto fundamental de la naturaleza de Dios es que él es el principio creador del mundo. El mundo no es Dios, es lo otro, lo opuesto a Dios o lo diferente a Dios. Lo diferente a Dios, no puede proceder directamente de Dios. La conciencia de sí mismo es pues, el origen del mundo. Dios piensa al mundo en cuanto se ha pensado a sí mismo; pensarse es generarse; pensar el mundo es crearlo. La generación precede a la creación. La idea productiva del mundo, de otro ser que no es Dios, es mediatizada por la idea productiva de otro ser que es igual a Dios.

¹²⁵ La antropología es origen y fundamento de las representaciones religiosas, a la vez que reduce la idea de Dios a una forma de alienada de la autoconciencia humana, explicándola como la proyección de un cielo imaginario de la representación, *vorstellung*, que el hombre tiene de su verdadera e infinita mismidad. Así se produce el nacimiento de la idea de una divinidad supuestamente distinta del ser humano. Cfr. PANNENBERG Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, o.c., p. 341.

¹²⁶ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., pp. 85-87.

Con esto Feuerbach quiere decir que es totalmente ilusorio creer que se pueda explicar la existencia del mundo por una hipótesis de un creador¹²⁷. La diferencia entre el mundo y Dios, como creador del mundo es, por lo tanto formal y no esencial. La esencia de Dios no es más que la esencia del mundo abstracta, deducida y pensada; la esencia del mundo no es más que la esencia de Dios, real, concreta y percibida por los sentidos; la creación no es tampoco más que un acto formal, pues lo que antes de la creación era objeto del pensamiento, del entendimiento, es puesto por la creación como objeto de los sentidos, pero según su contenido es lo mismo, si bien permanece absolutamente inexplicable cómo del pensamiento de un ser puede proceder un ser real y material¹²⁸.

Estamos hablando de un pensar eterno, Dios es la conciencia de sí mismo, puesta como objeto, como ser; pero en cuanto se conoce y se piensa, piensa al mismo tiempo otro diferente de él mismo; pues conocerse es diferenciarse de otro, ya sea este otro posible, simultáneamente representado o real. Es pues un pensar eterno y generador.

3.1.2 EL DIOS ENCARNADO: EL AMOR

Ahora bien, sí Dios es parte esencial del hombre y del mundo, es decir, no son diferentes sino que hay reciprocidad entre ellos, ¿Qué es lo que rompe la diferenciación antigua y tradicional entre Dios y el hombre? Es por la conciencia del amor por la que el hombre se reconcilia con Dios, o, más bien, consigo mismo, con su ser que se le enfrenta en la ley, como si fuera otro ser.

La encarnación es la manifestación efectiva y sensible de la naturaleza humana de Dios. Dios no se ha hecho hombre por causa de sí mismo; la angustia, la necesidad del hombre fue la razón de la encarnación. Pero el Dios hecho hombre, es sólo la manifestación del hombre hecho Dios, pues el descenso de Dios hacia el hombre es necesariamente previo a la elevación del hombre hacia Dios.

¹²⁷ El concepto de creación es un concepto que abre una vía cuyo término es un mundo trascendente a Dios. No solamente es Dios trascendente al mundo, sino que el mundo es trascendente a Dios. Y por consiguiente la realidad es formalmente y constitutivamente un dar de sí. En el caso de Dios este dar de sí, es eminente, misterioso y supremo: es el dar de sí en forma de procesiones trinitarias. Naturalmente, no es esto lo que acontece en la creación. Pero en la creación acontece estrictamente un dar de sí. Dios da de sí la realidad de lo que no es él, que es justamente el mundo. Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., pp. 152-153.

¹²⁸ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., p. 134.

La prueba más clara e irrefutable de que el hombre se considera en la religión como objeto y fin divino, de que en la religión sólo se relaciona con su propia esencia, consigo mismo, es el amor de Dios¹²⁹ por el hombre, que constituye el fundamento y el centro de la religión. Dios se despoja de su dignidad por amor hacia el hombre. En esto reside la impresión sublime de la encarnación: el ser supremo y sin necesidades se humilla, se rebaja por amor del hombre, por lo tanto en Dios contemplo mi propia esencia¹³⁰.

3.1.3 EL DIOS PERSONAL: CRISTO CRISTIANO

Concebir a Dios como un ser del entendimiento, es sostener la idea de un Dios alienado, un Dios, diferente. Así el cristiano no puede sentir a Dios; por lo tanto, la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento. ¿Qué le dice al cristiano un Dios personal, un Cristo? Sólo que es más agradable para el sentimiento ser pasivo que actuar, ser redimido y liberado por otro que liberarse a sí mismo; es más cómodo hacer depender su salvación de otra persona que de la fuerza de la actividad de uno mismo; amar, más bien que combatir. Es más agradable para el sentimiento saberse amado de Dios que amarse uno mismo con el simple y natural amor de sí mismo innato a todos los seres.

Dios en cuanto Dios es todavía el Dios cerrado en sí y oculto. Cristo¹³¹ es el sentimiento o corazón exteriorizado, abierto, objeto para sí mismo. Ya en Cristo el sentimiento está seguro de sí mismo. En Dios el sentimiento todavía silencia lo que está en su corazón; no hace más que gemir, pero en Cristo se expresa completamente, no se reserva nada para sí.

Para la religión ver a Dios es el deseo y el triunfo supremo del corazón. Cristo es este deseo realizado, este triunfo. Dios solamente pensado, como ser del pensamiento, es decir, Dios en cuanto Dios, es un ser alejado y nuestra relación con él es abstracta, semejante a la amistad que podemos tener con un hombre personalmente desconocido y alejado espacialmente. Cristo

¹²⁹ Dios es amor antes que *logos*, mientras que el cristianismo, impregnado del espíritu de Atenas más que de Jerusalén, ha pretendido conocer a Dios desde la representación, la de la propia tradición religiosa. La fragmentariedad de la razón y la creaturidad humana no pueden alcanzar al Dios trascendente. Toda revelación aunque venga de Dios, es limitada, porque es el hombre el que la recibe e interpreta. Cfr. ESTRADA Juan Antonio, *La imposible teodiceia*, o.c., p. 393.

¹³⁰ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., p. 101 y 107-108.

¹³¹ En Cristo se realiza el último deseo de la religión, se resuelve el misterio del sentimiento religioso, pues lo que Dios es en esencia, se ha manifestado en Cristo. A este respecto se puede llamar a la religión cristiana, con toda razón absoluta y perfecta. Cfr. *Ibid.*, pp. 189-190.

es Dios conocido personalmente, Cristo representa la feliz seguridad de que Dios es y es de tal manera cual el sentimiento lo quiere y necesita.

Sólo Cristo es la personalidad plástica. A la personalidad pertenece la forma, la forma es la realidad de la personalidad. Cristo únicamente es el Dios personal, el Dios verdadero y real de los cristianos. En él exclusivamente se concentra la religión cristiana, la esencia de la religión en general. Sólo él corresponde al anhelo de un Dios personal; sólo él constituye una existencia que corresponde a la esencia del sentimiento; solamente en él se acumulan todas las alegrías de la imaginación y todos los sufrimientos del sentimiento; sólo en él se agotan el sentimiento y la imaginación.

Cristo es realidad de Dios para los hombres: es Dios que se actualiza como gracia y entrega, como amor y promesa en nuestra historia. Antes que todos los títulos cristológicos, como expresión radical del cristianismo, situamos la palabra que define a Cristo como hierofanía, Dios que se desvela en forma humana. El lugar donde creación religiosa del hombre y presencia trascendente de Dios se implican es *el Cristo*¹³². Por eso le llamamos encuentro religioso hecho persona¹³³.

En conclusión de este primer apartado consideramos que Feuerbach, tomando pie en lo que caracteriza lo espiritual, en cuanto tal, imperecedero, no material y dotado de interioridad, el hombre cae en la cuenta de su dignidad ontológica. Sin embargo, se reconoce finito y dependiente en el ser. Por esta vía asciende a Dios y lo conoce como espiritual, incorruptible e inmutable. El hombre, identificado como *imago Dei*¹³⁴, constituye una vía privilegiada para convenir que Dios existe y profundizar en su conocimiento, sin duda, de mayor alcance que la vía ofrecida por la naturaleza en cuanto vestigio del Creador. Dios se da al hombre por amor, y da de sí lo más valioso: su amor, humillándose a sí mismo por el hombre. El hombre más que imagen de Dios, deberá ser imagen de Cristo.

¹³² Cfr. TORRES Queiruga A., *10 palabras clave en religión*, o.c., pp. 328-329.

¹³³ Sin embargo, las religiones de oriente ignoran o al menos infravaloran la trascendencia de Dios y el encuentro interhumano dentro de la historia. La relación con Dios no se concibe a partir del modelo de las relaciones interpersonales, en camino de diálogo y enriquecimiento dentro de la historia, sino en perspectiva de inmersión dentro de un Todo que nos inhabita, en el contexto de una sacralidad que nos hace superar la dispersión y dolor de estar en el mundo. No existe pues, encuentro personal con lo divino. Cfr. PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o.c., p. 182.

¹³⁴ Concepción medieval del hombre, especialmente en San Buenaventura.

3.2 ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA EN FEUERBACH

La antropología feurbachiana vive de la asunción por el hombre de su propia realidad perdida, sustantivada en una entidad más allá o fuera de sí mismo. De aquí que en perfecto paralelismo o conexión con la destrucción de lo teológico esté la recuperación del hombre, más exactamente, de la humanidad, del género humano:

«Feuerbach conocía demasiado bien el pensamiento de Hegel como para no caer en la cuenta, a la vez que proponía su argumentación, de que la elevación religiosa hacia Dios implica elevarse por encima de la propia finitud hacia la idea de infinito. ¿En qué parte de sí mismos, sin embargo, pueden encontrar los seres humanos la idea de infinito? La respuesta de Feuerbach fue que, aun siendo cierto que el hombre es finito en cuanto individuo, es infinito en cuanto especie»¹³⁵.

El hombre es un ser en relación, no encapsulado en una supuesta individualidad aislada. Por ser él así es capaz de imaginar como Dios lo que en realidad no es sino algo perteneciente al género humano en su conjunto. El error del hombre religioso es concentrar en una divinidad infinita lo que no son sino las abiertas posibilidades del género humano en cuanto tal. Se ha creado así artificialmente una divinidad que no es sino *«el compendio o la síntesis de las cualidades del género humano atribuidas entre los hombres y realizadas o por realizar a lo largo de la historia universal»¹³⁶.*

3.2.1 DE DIOS AL HOMBRE

Hegel había eliminado el Dios trascendente de la tradición; lo había substituido por el espíritu, esto es, por la realidad humana en su abstracción. Lo que interesa a Feuerbach, sin embargo, no es una idea de la humanidad, sino más bien el hombre real que es ante todo naturaleza, corporeidad, sensibilidad, necesidad. La verdad del hombre y no la razón abstracta, la verdad es la vida y no el pensamiento que permanece sobre un papel y halla en el papel la existencia que se atribuye. Por lo tanto, hay que negar el idealismo, que no es más que un alejamiento del hombre concreto. Con mayor razón aún es preciso negar el teísmo, porque no es

¹³⁵ PANNENBERG Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, o.c., p. 341.

¹³⁶ FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., p. 259.

Dios el que crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios¹³⁷. ¿Y cómo es esto? Esto lo encontramos en la propia esencia del hombre¹³⁸, que desde la perspectiva feurbachiana a continuación queremos presentar.

La religión descansa en la diferencia esencial del hombre y de los animales; los animales no tienen religión. ¿Cuál es esa diferencia esencial? La conciencia.

Conciencia significa actualización de sí mismo, autoafirmación, amor de sí mismo, alegría de la propia perfección. Conciencia es la propiedad característica de un ser perfecto: la conciencia sólo existe en un ser satisfecho y pleno.

Pero la conciencia en sentido estricto; pues la conciencia en el sentido de sentimiento de sí mismo, de la facultad sensible de distinguir las cosas, de la percepción y aun del discernimiento de las cosas por determinadas señales sensibles, esa conciencia no se puede negar a los animales. En sentido estricto, donde un ser tiene por objeto como individuo y por eso tiene sentimiento en sí, pero no lo es como especie y por eso le falta la conciencia, palabra que se deriva de ciencia. El hombre es el objeto de la religión. La religión es la ciencia de lo infinito; es y no puede ser otra cosa que la conciencia que tiene el hombre de su ser; ser no finito, limitado, sino infinito. Un ser auténticamente finito no tiene el más remoto presentimiento, cuánto menos conciencia, de un ser infinito, pues los límites del ser son también los límites de la conciencia.

Conciencia en sentido estricto o propio y conciencia de lo infinito son inseparables; una conciencia limitada no es conciencia; la conciencia es esencialmente naturaleza que abarca todo, infinita. La conciencia de lo infinito no es otra cosa que la conciencia de la infinitud de la conciencia. En la conciencia del infinito, el que tiene conciencia tiene por objeto la infinitud de su propio ser.

¿Cuál es, pues, esa esencia del hombre? La razón, la voluntad, el corazón. Para un hombre perfecto hace falta la fuerza del pensamiento, la fuerza de voluntad, la fuerza del corazón. La fuerza del pensamiento es la luz del conocimiento; la fuerza de voluntad, la energía del carácter; la fuerza del corazón el amor. La razón, el amor y la voluntad son perfecciones, son las fuerzas supremas, la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia.

¹³⁷ Cfr. REALE Giovanni-ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, o.c., p. 165.

¹³⁸ Todo lo que aquí se presenta sobre la esencia del hombre, es una especie de síntesis de la introducción a la obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo* ya citada en varias ocasiones.

«El hombre no puede ir más allá de su verdadera esencia. Puede, perfectamente, imaginarse por medio de la fantasía otros individuos de una clase supuestamente más elevada, pero no podrá jamás prescindir de su género, de su esencia. Las determinaciones que atribuye a esos otros individuos están siempre sacadas de las determinaciones de su propia esencia; determinaciones por medio de las cuales se refleja y se objetiva a sí mismo»¹³⁹.

De tal modo que el hombre se empobrece a sí mismo otorgando todos estos rasgos a un ser supremo, a Dios, aunque de principio le pertenecen al hombre.

«Para enriquecer a dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada [...] el hombre renuncia a su persona, pero, precisamente por eso, dios es para él el ser omnipotente, ilimitado, el ser personal; niega el honor del hombre, el yo humano, pero por eso mismo Dios es para él un ser que vive para sí, egoísta, que busca en todo solamente su honor, su provecho»¹⁴⁰.

Volver al hombre es quitarle esos atributos que le hemos dado a Dios y que le pertenecen, por esencia, al hombre.

Feuerbach crítica la religión por considerarla producto que emerge espontáneamente de la mente y del corazón del hombre cuando éste no se hace cargo por sí mismo de la propia existencia y se acoge a poderes extraños creados por él mismo para su consuelo. Busca mostrar que la religión no es sino una proyección del hombre y que, por lo tanto, lo único que hace la religión es relacionar al hombre consigo mismo.

3.2.2 LA TEOLOGÍA ES ANTROPOLOGÍA

Hemos dicho hasta aquí que hay dos realidades completamente diferentes, a saber Dios y el hombre, lo infinito y lo finito; ahora nos surge la cuestión: ¿cómo conciliar estas dos entidades? Ya anteriormente habíamos dicho que lo que une al hombre con la divinidad es el amor, que se da en la encarnación, sin embargo hay todavía más. ¿Quién es Dios desde la perspectiva de Feuerbach? *«Dios es la autoconciencia del hombre [...] Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado»¹⁴¹.*

Bueno, pues tal unidad, no se realiza en Dios o en la idea absoluta, como mantenía Hegel, sino en el hombre, en un hombre que la filosofía no puede reducir a puro pensamiento, sino que

¹³⁹ FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., p. 62.

¹⁴⁰ Ibid., pp. 77-78.

¹⁴¹ Ibid., p. 65.

debe considerar en su integridad, en su naturalidad y en su carácter social. Y así lo considera Feuerbach afirmando que, la conciencia que el hombre posee de Dios es la conciencia que el hombre posee de sí mismo:

«La conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del hombre, esto no lo debemos entender como si el hombre religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de que esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo»¹⁴².

Aquí surge otro elemento, la religión, la cual tiene la función de unir también a la divinidad con el hombre, aunque en un principio, la religión es la esencia infantil de la humanidad; el niño ve su esencia, el ser hombre, fuera de sí mismo; como niño, el hombre es objeto para sí mismo como otro ser. La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana.

Las perfecciones de Dios son las perfecciones de nuestras almas, pero él las pone desprovistas de límite, Leibniz. Poseemos alguna facultad, algunos conocimientos, algunos bienes pero todo es perfecto en Dios. Todo lo que distingue al alma humana, pertenece también al ser de Dios. Todo lo que se excluye de Dios, tampoco pertenece a la determinación esencial del alma, Gregorio de Nisa. Entre todas las ciencias, la más noble y la más importante es el conocimiento de sí mismo, porque cuando se conoce uno mismo, conoce también a Dios, Gregorio de Alejandría.

La religión, según Feuerbach, es un hecho humano, totalmente humano. Y esto es así aunque el hombre religioso no tenga conciencia del carácter humano de su contenido y no admita que su contenido es humano. Sin embargo, como comenta Feuerbach, así como piensa el hombre, tal como son sus principios, así será su Dios: lo que el hombre valga, eso y nada más, valdrá su Dios. Conoces al hombre a través de su Dios, y recíprocamente, a Dios a través del

¹⁴² REALE Giovanni-ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, o.c., p 167.

hombre. Por lo tanto, todas las calificaciones del ser divino son las mismas del ser humano. El ser divino es únicamente el ser del hombre liberado de los límites del individuo, los límites de la corporeidad y la realidad, y objetivado, es decir, contemplado y adorado como otro ser distinto de él.

Queda así desvelado el misterio de la religión. Feuerbach substituye al Dios del cielo por otra divinidad, el hombre de carne y hueso. Asimismo, pretende substituir la moral que recomienda amar a Dios por una moral que prescribe amar al hombre en nombre del hombre. En esto consiste el humanismo de Feuerbach: transformar a los hombres, de amigos de Dios que eran, en amigos de los hombres, de hombres que creen en hombres que piensan, de hombres que rezan en hombres que trabajan, de candidatos al más allá en estudiosos del más acá, de cristianos, que por propia confesión son mitad animales y mitad ángeles, en hombres íntegramente tales¹⁴³.

El hombre, en y por medio de Dios, sólo tiene como objeto a sí mismo. El hombre tiene como objeto a Dios, pero Dios sólo tiene como objeto la salvación moral y eterna del hombre, es decir, el hombre sólo tiene como objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana. Dios tiene como objeto la salvación humana, entonces tiene fines humanos y una actividad humana correspondiente a estos fines. Contempla su esencia fuera de sí y la considera como el bien mismo; se comprende de manera inmediata, pues es una tautología, ya que para él el impulso al bien proviene de donde él mismo ha puesto el bien¹⁴⁴.

Como nos podemos dar cuenta hasta ahora Feuerbach se inclina por un humanismo ateo, el cual ya sintetizamos en el párrafo anterior. Sin embargo, es necesario ahondar en esto que podemos considerar un extremo de la antropología feuerbachiana, pues realmente se elimina la relación o la intervención de la divinidad en la vida del hombre.

3.2.3 HUMANISMO ATEO

La palabra humanismo es uno de los términos de moda más prodigados en nuestro tiempo, y por lo mismo también uno de los conceptos más polifacéticos e imprecisos. Desde luego no se lo puede confundir con filantropía, que prácticamente equivale a actividad benéfica, pero ni contempla al hombre como valor supremo para sí mismo, ni tiene como fin la

¹⁴³ Cfr. REALE Giovanni-ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, o.c., pp. 165-166.

¹⁴⁴ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., pp. 79-81.

humanización del hombre. Ahora bien, el humanismo consiste esencialmente en estos dos aspectos.

En sentido estricto se entiende por humanismo el ideal formativo del renacimiento (italiano) de los siglos XV y XVI, orientado al estudio de la antigüedad clásica. Sin embargo, el estudio de la literatura y del mundo antiguo desarrolla justamente una nueva comprensión de sí mismo. El hombre toma conciencia de sí mismo como creador de sí y del mundo. En el centro se encuentra el ideal del hombre universal, del desarrollo integral de la personalidad en cuerpo y espíritu.

En sentido amplio, el concepto describe movimientos y actitudes espirituales que contienen un fuerte componente antropológico. Por eso se ha asociado el concepto con las ideas racionalistas y humanitarias, tal como se desarrollaron después de la ilustración. Se explica al hombre como medida de todas las cosas y como valor supremo para el hombre, viéndolo definido, tanto esencial como existencialmente, por la libertad. Por eso no es extraño que precisamente la orientación radicalmente antropológica del humanismo se presente no raras veces como antirreligiosa y se transforme en un ateísmo declarado. La negación de Dios sigue a la afirmación del puesto central del hombre y de su libertad. La libertad de Dios y la libertad del hombre se excluyen mutuamente. Al parecer, Dios se cruza en el camino de la aspiración del hombre a realizarse a sí mismo¹⁴⁵.

Se ha demostrado que el contenido de la religión es humano, que la teología es antropología y que el misterio del ser divino es la esencia humana. No se pretende destruir la religión, sino criticarla y ver su verdadera verdad. Lo que es primero para la religión, Dios, es segundo de acuerdo a la verdad, siendo lo primero el hombre y Dios un vehículo para conocerse a sí mismo. La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Lo que es sagrado para la religión porque son mandamientos divinos, debe ser sagrado para ti, en y por sí mismo. Lo que hay que hacer con la religión para destruir la ilusión y restablecer la verdad es, invertir las consideraciones religiosas, ver lo secundario para ella como principal, lo que es un medio como un fin¹⁴⁶.

El concepto de Dios, igual que los contenidos de la religión, los entiende Feuerbach como proyección. Feuerbach considera como tarea crítica suya referir la esencia extramundana, sobrenatural y suprahumana de Dios a los elementos básicos del ser humano. El hombre es el

¹⁴⁵ Cfr. HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la filosofía II: Edad moderna y edad contemporánea*, Ed. Herder, Barcelona, 1982¹¹, pp. 304-306.

¹⁴⁶ Cfr. Aplicación final de la *Esencia del cristianismo*.

centro de la religión, y no Dios. El ateísmo así afirmado sólo en apariencia es negativo: niega a Dios para afirmar al hombre" y liberarlo; por consiguiente, es un verdadero humanismo.

Con esto Feuerbach lleva a cabo también un panteísmo humanista, que diviniza al hombre, es decir, el proceso del teísmo al ateísmo humanista feuerbachiano ha pasado de hecho por la racionalización de Dios en la cual surge la idea panteísta¹⁴⁷. Esta divinización del hombre efectuada por Feuerbach hace que el hombre se convierta en un ser que se basta a sí mismo y que no admita ninguna otra realidad pretendidamente absoluta, como lo sería la divinidad. La plenitud del hombre exige, pues, en Feuerbach la negación de la divinidad. Por el contrario, la admisión de una divinidad, plena e infinita en sí misma, equivaldría al empobrecimiento y negación del hombre¹⁴⁸.

De aquí que Feuerbach prefiera calificar incluso su propio ateísmo no como ateísmo, sino como *antropoteísmo*, puesto que lo que únicamente se pretende es la dignificación o magnificación del hombre¹⁴⁹.

3.3 LA CONTRADICCIÓN DEL CRISTIANISMO

Hasta aquí nos hemos dado cuenta de que la religión, en especial la religión cristiana, se mueve entre dos polos, a saber el bien y el mal. La principal tarea o misión del cristianismo es la salvación del hombre, no es como otras religiones, teoría de Dios. La religión tiene como objeto a Dios, en él funda su ser y pero no su quehacer, sin embargo, cuando la religión se convierte en teología se enfrenta al inicio de la decadencia, sí, porque la creencia religiosa se convierte en dogma. El dogma es la coerción, *me condeno si no creo*, que se ejerce en el hombre para ligarse o unirse a Dios, en cambio la religión, sólo manifiesta una unión meramente libre. La esencia suprema de la religión es Dios; el crimen supremo es, pues, la duda en Dios.

El diablo es lo negativo, el mal que proviene de la esencia, no de la voluntad. Dios es lo positivo, el bien que procede de la esencia, no de la voluntad consciente; el diablo es el mal, involuntario e inexplicable; Dios es el bien involuntario e inexplicable. Ambos tienen la misma fuente. Solo la cualidad es diferente y opuesta. Por esta razón, casi hasta nuestros tiempos, la

¹⁴⁷ Cfr. CABADA CASTRO M., *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Ed. BAC, Madrid 1999, pp. 546-548.

¹⁴⁸ Cfr. Idem., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Ed. BAC, Madrid, 1975, pp. 55ss y 101ss.

¹⁴⁹ Cfr. Idem., *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, o.c., p. 549.

creencia en el diablo estaba estrechamente unida a la creencia en Dios, hasta el punto que la negación del diablo tenía para el ateísmo el mismo valor que la negación de Dios.

A todo esto ¿qué ha pasado con el cristianismo? ¿ha dejado de ser una religión y se ha convertido en simple teología? De ser así hablamos entonces de un alejamiento del hombre de Dios, pues como ya dijimos, la religión acerca al hombre a Dios y la teología lo separa¹⁵⁰.

3.3.1 EXISTENCIA DE DIOS

Feuerbach sostiene una contradicción en la existencia de Dios, basándose en el argumento ontológico de san Anselmo, el cual ya expresábamos en el capítulo primero y lo expresa de la siguiente manera:

«El ser más perfecto es el ser por encima del cual no se puede pensar otro más alto. Dios es lo supremo que el hombre piensa o puede pensar. Esta premisa de la prueba ontológica que es la prueba más interesante porque parte del interior expresa la esencia más íntima y oculta de la religión»¹⁵¹

Para san Anselmo el punto de partida de su discurso intelectual no está en la razón sino en la misma experiencia religiosa. No busca a Dios partiendo del mundo ni del ser humano sino del mismo ser divino, revelado por Cristo¹⁵². La idea puntual es la del ser perfectísimo mayor que el cual nada se pueda pensar. Sin embargo es cuestionable el argumento pues la idea racional de Dios, o su experiencia religiosa, no prueba que él exista¹⁵³. San Anselmo mantiene su postura y argumenta además que el máximo pensable existe, porque de lo contrario le faltaría la perfección fundamental, la de la existencia.

Feuerbach infiere diciendo que la prueba de la existencia de Dios tiene como fin exteriorizar el interior, separarlo del hombre. Mediante la existencia se convierte Dios en una cosa en sí: Dios no es solamente un ser para nosotros, un ser para nuestra creencia, para nuestro sentimiento, un ser para nuestro ser, es también un ser por sí, un ser fuera de nosotros, en una

¹⁵⁰ De ahí que cuanto más cerca esté la religión de su origen, tanto más verdadera y sincera es, y tanto menos misterioso es su esencia, es decir, en el origen de la religión no hay ninguna diferencia cualitativa o esencial entre Dios y el hombre. Cfr. Ibid., p. 243.

¹⁵¹ Ibid., p. 244.

¹⁵² Esta versión del argumento ontológico, está tomada desde la visión de K. Barth (1886-1968), es decir, en el ámbito creyente, expuesta por PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso*, o. c., pp. 122-123.

¹⁵³ El monje Gaunilo se opone de la misma manera: pues de la existencia mental no cabe deducir la existencia real, pues se trata de niveles enteramente diversos. DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, o.c., p. 143.

palabra, no es sólo fe, sentimiento, pensamiento, sino también un ser real, diferente de la creencia, del sentimiento.

Y aquí viene la contradicción del argumento: la existencia de Dios debería, pues, ser una existencia determinada en la realidad sensible, pero Dios no es visto, ni escuchado, ni sentido sensiblemente. Él no existe en absoluto para mí, si yo no existo para él; si yo no creo ni pienso en Dios alguno, entonces no existe para mí ningún Dios. Luego existe, en cuanto es pensado o creído; la adición, por mí, es necesaria. Luego su existencia es, al mismo tiempo, real y no real, la existencia espiritual, se dice para salir de apuros. Pero la existencia espiritual no es más que la existencia pensada; la existencia creída. A la existencia pertenece una determinada y plena realidad¹⁵⁴.

Exige del hombre, la existencia, que la busque en la realidad; lo satura con pretensiones y representaciones sensibles; de tal manera que cuando éstas no son satisfechas y cuando encuentran que la experiencia contradice más bien estas representaciones, se cree enteramente justificado para negar esta existencia¹⁵⁵.

Este es el argumento que presenta Feuerbach en cuanto al argumento ontológico. Ahora bien ¿qué es lo que une el mundo de la creencia sobrenatural de la existencia de Dios con la creencia sensible de la existencia de Dios? Citando a Lutero, Feuerbach pone de manifiesto que la imaginación resuelve la contradicción en una existencia simultáneamente sensible y no sensible. Dios es un objeto, una existencia de la facultad de la imaginación, en la imaginación no está limitada a ningún lugar, está presente y es objeto para cada uno. Dios existe en el cielo pero precisamente por esta razón es omnipresente; porque este cielo es la imaginación, la facultad de la imaginación.

Y concluye su discurso sobre la imaginación diciendo que donde se extingue el fuego de la imaginación desaparecen las manifestaciones, se convierte la existencia en algo muerto, en una existencia que se contradice a sí misma y cae irremediabilmente en la negación y el ateísmo¹⁵⁶.

Hasta aquí la doctrina sobre la contradicción de la existencia de Dios, sin duda muy dura, pero también muy acertada, ¿el cristianismo vive en la imaginación? ¿Cómo actualizar la existencia de Dios de manera que sea algo realmente sustentable y patente en nuestros días? ¿Son

¹⁵⁴ Aunque al respecto ya san Agustín argumentaba sobre esta problemática de la existencia tangible o comprensible de Dios: *si lo comprendes no es Dios*, dicho argumento es bien conocido en las pruebas de la existencia de Dios, sobre todo por los empiristas y materialistas

¹⁵⁵ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., pp. 244-246.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 148-149.

estos argumentos válidos para dar pie al ateísmo? A nuestro criterio creemos que debemos revalorar nuestra creencia en algo real, es decir, no hablar de un Dios imaginario, espiritual, sino de un Dios que interviene en nuestras relaciones, en nuestras vidas, que no impone ni decide por nosotros, en un Dios que es nuestra meta, y sólo nuestra perfección nos hace llegar a él.

3.3.2 REVELACIÓN DE DIOS

La existencia de un Dios que permanece en sí, que requiere ser pensada y creída, es una existencia lógicamente falsa, pues de admitirla, debemos partir que la existencia de Dios depende del individuo. *«Un Dios que es simplemente sin manifestarse, que sólo por mí existe para mí; un Dios semejante es un Dios abstracto, imaginado [...] sólo un Dios que me pone por sí mismo en su conocimiento es un Dios que existe realmente»*¹⁵⁷ La mayor certeza de la existencia de Dios está en que Dios se revela, se manifiesta, luego si se revela Dios existe.

Zubiri, como ya antes lo mencionábamos, habla de la revelación como una incorporación de Dios en el mundo, más precisamente en el hombre. El hombre es una esencia abierta, abierta al fondo mismo de su realidad, en la que, por entrega de fe, el hombre cree descubrir a Dios, a un Dios personal y vivo. Ahora bien, si esto es así, Dios se encuentra en una o en otra forma manifiesto a todo hombre en toda situación histórica y en toda religión¹⁵⁸.

Como esta concepción de revelación hay muchas más, ¿pero qué es lo común a todas estas concepciones de revelación? Ciertamente que es Dios como realidad que se revela, Dios que es diferente al hombre se hace presente a él, en el caso del cristianismo, Dios se hace hombre en Cristo:

*«El realismo del ser humano de Cristo; el carácter personal de Cristo como Hijo de Dios, imagen de su ser divino, palabra eterna del Padre; la encarnación como apropiación de nuestro ser humano por el Hijo de Dios; experiencia religiosa propia del hombre Jesús como Hijo de Dios : en ella vive el misterio de su filiación divina, es decir, su inefable relación personal con el Padre; el testimonio de Cristo como palabra humana de la palabra personal divina, a saber, como autorrevelación personal de Dios a los hombres»*¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Ibid., p. 250.

¹⁵⁸ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, o.c., p. 67-68

¹⁵⁹ ALFARO Juan, *Revelación cristiana, fe y teología*, o.c., p. 73.

Además, la mayoría de los autores hace hincapié en sólo uno de los momentos de la revelación, ¿cuáles son estos momentos? Son prácticamente tres: el sí mismo revelador, el destinatario de la revelación y el horizonte de la revelación¹⁶⁰. La explicación general de éstos sería: quién, a quién, para qué. Casi todos se inclinan por el *quién*, es decir, por el absoluto, por Dios que se revela al hombre, y en el cristianismo lo hace para otorgarle salvación.

Feuerbach da mayor importancia al segundo elemento, *a quién*, Dios, en su proyecto de revelación, no depende de sí mismo, sino de la capacidad intelectual del hombre. Lo que de Dios llega a los hombres pasa del hombre a Dios y vuelve a los hombres. De este modo el hombre en la revelación sólo se aleja de sí mismo, para volver a sí mismo. Así se confirma también, de la manera más contundente en este objeto, que el misterio de la teología no es más que antropología.

Toda revelación de Dios no es más que una revelación de la naturaleza humana. En la revelación se manifiesta al hombre su naturaleza oculta, se convierte en objeto. Determinado por su propia esencia, es afectado como por un ser diferente; recibe de la manos de Dios lo que su esencia, desconocida para él, impone como una necesidad bajo ciertas condiciones históricas.

Finalmente, la Biblia es la palabra revelada de Dios para el hombre, pero éste se esfuerza para interpretarla y encontrar, no a Dios, sino encontrarse a sí mismo. Sin embargo, ocurre que el juicio del incrédulo de que la Biblia no es un libro divino se ha introducido ya en ella, para negarle, por lo menos indirectamente, el carácter de revelación divina¹⁶¹.

Hasta aquí la mayor prueba de la existencia de Dios, la revelación, que le descubre al hombre, no sólo lo que es Dios, sino lo que es verdaderamente el hombre.

3.3.3 LA TRINIDAD

Otro aspecto del cristianismo muy confuso e incluso denominado *misterio* es la concepción de la divinidad como un solo Dios en tres personas distintas:

«Que en Dios hay una sola esencia, una sola naturaleza en tres hipóstasis o personas; que cada persona posee toda la naturaleza con toda su perfección, con toda su omnipotencia, sabiduría y bondad; que así como la naturaleza es común a las tres Personas, lo es también la operación

¹⁶⁰ Cfr. VITIELLO Vincenzo, *Cristianismo sin redención, nihilismo y religión*, o.c., p. 65.

¹⁶¹ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., pp. 253-255.

divina ad extra, la cual se realiza sólo por la fuerza de la naturaleza común; que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio de todas las cosas»¹⁶².

Aquí lo importante es la cuestión de la hipóstasis o la personalidad de Dios, realmente está bien el término de *persona* que se le ha dado a las tres realidades de la trinidad. Ya Zubiri expresa algo sobre las personas. Él atribuye que lo propio de cada persona es ser subsistente, y se entiende que el concepto de subsistente es una cosa tomada directamente de la experiencia de cada cual: yo subsisto por mí mismo. Ante esto el hombre es persona justamente en la medida en que es suyo. Alguien es precisamente persona cuando tiene ese carácter en virtud del cual decimos que es suyo, que se pertenece a sí mismo: es suidad¹⁶³.

Feuerbach pone el dedo en la misma cuestión, pero él inicia diciendo que la trinidad es la contradicción del politeísmo y el monoteísmo. A semeja la trinidad a la humanidad, pues tres personas, pero una esencia, es natural, pues son esencialmente idénticas. Así nosotros distinguimos a los hombres unos de otros por diferencias personales; pero en lo principal, en esencia, en la humanidad, somos una misma cosa.

Aquí su crítica: las tres personas cristianas, por el contrario, son simplemente representadas, imaginadas, no son más que fantasmas a los ojos de la razón, pues las condiciones o determinaciones por las que debían acreditar su personalidad son suprimidas por el mandamiento del monoteísmo. Así se dice que Dios padre, Dios hijo, Dios espíritu santo; es Dios idéntico, pero otro es el padre, otro el hijo y otro el espíritu santo¹⁶⁴.

En otras palabras el padre para ser padre depende del hijo y viceversa y el Espíritu Santo sólo hace la procesión entre estos dos. Son personas imaginarias, porque el padre humano, fuera de su paternidad, es todavía un ser autónomo y personal. Se da simplemente una paternidad

¹⁶² DEZINGER Enrique 421 (Trinitas divina) Can. 1. Si quis non confitetur Patris, et Filii, et Spiritus Sancti unam naturam sive substantiam, et unam virtutem et potestatem, trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis anathema sit. Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus Sanctus, in quo omnia. *Concilio de Constantinopla II*, Sesión VII, junio 553.

¹⁶³ Cfr. ZUBIRI Xavier, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, o.c., pp. 122-123.

¹⁶⁴ Si bondad, sabiduría y grandeza son predicados sustanciales que pertenecen por igual al padre, al hijo y al espíritu santo, en cuanto referidos a la divinidad como tal, el ser-padre es por el contrario sólo atributo de la primera persona, como el ser-hijo lo es de la segunda persona y el ser-espíritu de la tercera, ya que Dios no es padre sino en relación con el hijo, y éste es tal en relación con el padre, así como el espíritu es espíritu por la relación entrambos. Cfr. VITIELLO Vincenzo, *Cristianismo sin redención, nihilismo y religión*, o.c., pp.65-66.

abstracta y una filiación abstracta¹⁶⁵. Y hasta aquí el argumento de Feuerbach sobre la contradicción en la Trinidad.

Ante esto sólo podemos decir que la patrística y la Iglesia en consecuencia afirman que son tres personas y no tres dioses, simplemente por no contradecirse con lo que la Escritura Sagrada, en uno de sus pasajes dice: escucha Israel, tu Dios es solamente un Dios único.

3.3.4 FE Y AMOR

Finalmente, para cerrar el esquema que hemos presentado en los capítulos anteriores: misterio, acceso al misterio mediante su existencia y la manifestación del misterio; queremos terminar con estos dos valores o realidades indispensables en la religión cristiana, a saber la fe y el amor, como una manera en que el cristiano accede y se hace presente al misterio cristiano. Ya en otro momento decíamos que para asimilar al Dios cristiano y los misterios del cristianismo era necesario el ejercicio de la fe y también decíamos que el Dios cristiano se humaniza por el amor.

Así pues, ambas realidades son fundamentales en el cristianismo, sin embargo, para Feuerbach no son del todo idénticas y además crean una problemática en el cristiano. Aquí su doctrina sobre la contradicción entre fe y amor.

La esencia secreta de la religión es la unidad del ser divino con el humano, pero la forma de la religión, o su esencia manifiesta, consciente, es la diferencia entre ambos. Dios es el ser humano. El amor es el que manifiesta la esencia oculta de la religión¹⁶⁶, pero la fe constituye su forma consciente. El amor identifica al hombre con Dios, a Dios con el hombre, y por lo tanto, al hombre con el hombre; la fe separa a Dios del hombre¹⁶⁷, y por tanto al hombre del hombre, pues Dios no es otra cosa que el concepto genérico místico de la humanidad, y por eso la separación de Dios del hombre, por eso la separación del hombre de Dios, la separación del hombre con el hombre, es la disolución del vínculo común.

Por la fe se pone la religión en contradicción con la moral, con la razón y con el simple sentido de la verdad del hombre; más por el amor se opone de nuevo a esa contradicción. La fe aísla a Dios, le constituye en un ser particular y distinto, el amor generaliza, hace a Dios un ser

¹⁶⁵ Cfr. FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, o.c., pp. 278-279.

¹⁶⁶ Que Dios realmente es la proyección del hombre con todos sus atributos divinos, que en realidad son los atributos del hombre.

¹⁶⁷ Pues ejerce en el hombre una especie de coerción para su salvación: si crees eres salvo, de lo contrario estás condenado

común, cuyo amor es la misma cosa que el amor al hombre. La fe escinde al hombre en su interior y por consiguiente, lo exterior; pero el amor cura las heridas que la fe hace en el corazón del hombre. La fe hace de la fe en su Dios una ley; el amor es libertad, no condena ni siquiera al ateo¹⁶⁸.

Quien ama a los hombres por sí mismos, quien se eleva hasta el amor del género, hasta el amor universal, hasta la esencia del género que corresponde al amor, es cristiano. Hace lo que hizo Cristo, y lo que convirtió a Cristo en Cristo.

Esta última afirmación del amor pone de manifiesto, la elevación de la humanidad sobre la divinidad que en todo la doctrina de Feuerbach domina sin precedentes.

Nos reservamos la conclusión particular de este tercer capítulo para la conclusión final de nuestro estudio, la cual ahondaremos de una manera más densa.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 290-295.

CONCLUSIÓN

Después de haber hecho este recorrido por los elementos que la fenomenología de la religión hace presente como determinantes del hecho religioso podemos afirmar algunas conclusiones:

En primer lugar, podemos decir que es posible demostrar la existencia de un ser trascendente al hombre, pues en toda conciencia humana hay noción de un principio y de un final, así mismo se da cuenta de que su origen no está en él mismo, racionalmente es necesario remitirse a una realidad superior, que fundamenta su ser y su manera de existir.

En segundo lugar, el hombre se siente atraído por aquello que le trasciende, pues en sentimientos de fascinación y temor, busca la comunión con aquél que es en plenitud. Se orienta hacia él porque lo reconoce como su origen y su fin último.

Y finalmente, la concepción del Ser que es por excelencia lo lleva a hacerlo presente en su vida, mediante realidades que son alcanzables a su razón y a sus sentidos. Esto mismo le lleva a trascenderse como ser humano. Hace posible y presente así su dimensión espiritual.

El cristianismo posee las determinantes fenomenológicas de cada religión: el Misterio es concebido como un Dios trinitario: un solo Dios en tres personas. La fe en el Dios trino es nada más y nada menos que una revolución de la imagen de Dios que afecta también al modo que nos entendemos a nosotros mismos y al propio mundo. Por qué esto es así, por qué la confesión del Dios trino es, por así decirlo, una clave para la fe cristiana y para la comprensión de todo aquello que mueve al mundo. Ciertamente es difícil acercarnos a una respuesta, sin embargo, el misterio de la trinidad no es otra cosa que la manifestación más clara de la relación de amor entre los hombres, el verdadero amor y no sólo engaños, fantasmas, contradicciones y sofismas, como afirma Feuerbach.

El hombre accede al Misterio mediante Cristo, Cristo es realidad de Dios para los hombres: es Dios que se actualiza como gracia y entrega, como amor y promesa en nuestra historia. Antes que todos los títulos cristológicos, como expresión radical del cristianismo, situamos la palabra que define a Jesús como hierofanía, Dios que se desvela en forma humana.

El lugar donde creación religiosa del hombre y presencia trascendente de Dios se implican es *el Cristo*. Por eso le llamamos encuentro religioso hecho persona.

¿Quién es Cristo? Es el hombre situado en la historia y ubicado geográficamente, que va haciendo su vida, entiende su acatamiento como filiación y se configura a sí mismo como realidad real y verdadera de Dios mediante la encarnación, incorporando a Dios en la humanidad.

En cuanto a la crítica feuerbachiana a la religión, Feuerbach plantea las siguientes cuestiones:

a) Ve la antítesis divino-humano como *completamente ilusoria*. Esta antítesis refleja la existente entre la naturaleza humana general y el individuo particular.

b) Se ha de entender la religión desde su psicogénesis, desde la propia naturaleza humana. Lo que los humanos se niegan a sí mismos lo atribuyen a Dios. El empobrecimiento del mundo real y el enriquecimiento de Dios es una ley.

c) La religión implica la alienación del individuo respecto a su verdadero ser como especie. Por lo tanto, conocer la verdadera esencia de la religión implica reducir teología a antropología.

d) A pesar de su interpretación de las creencias cristianas y los sacramentos en términos de crudo materialismo, no se puede calificar su filosofía como estrictamente empirista. La Eucaristía o el Bautismo los consideraba una celebración de las cualidades naturales del agua, el pan y el vino.

Siempre que habla sobre el hombre y las relaciones humanas, Feuerbach, se torna automáticamente un idealista. Como Comte esperaba erigir una religión de la humanidad basada en el amor, la sabiduría y la justicia en lugar de lo que consideraba las ilusiones y los fantasmas de la religión. Esperaba reconciliar lo finito y lo infinito.

A pesar de sus limitaciones la filosofía de Feuerbach fue importante en dos sentidos: primero, su influencia directa en Marx; y segundo, tuvo una influencia indirecta sobre una serie de autores, de tradición existencialista, que intentaron conservar el *ethos* de la tradición judeocristiana sin su fe y su humanismo sin su teísmo.

La relación del cristianismo con el mundo moderno sólo puede comprenderse sobre el fondo de una divergencia radical en la apreciación de lo que es el ser verdadero del hombre. En cierto modo, el pensamiento moderno continúa la aproximación tradicional, según la cual, lo que el hombre es, va ligado al conocimiento que podemos tener de ello, y depende de éste y de sus

progresos. ¿Hay algo más evidente? Desde esta perspectiva, el ser verdadero del hombre no es un punto de partida, precisamente el del conocimiento, y, así el de todo aquello que puede enseñarnos y mostrarnos. Qué será verdaderamente nuestro ser, no lo sabremos antes de que termine el trayecto de ese conocimiento, cuando todo lo que al principio no era más que vagamente percibido en una intuición global, sea objeto de un saber preciso y riguroso, de eso que hoy llamamos ciencia.

Si el verdadero ser del hombre depende del conocimiento que tenemos de él, entonces un vuelco del conocimiento, de la naturaleza, de sus metodologías, de su objeto, en efecto, cuando este conocimiento se aplica al hombre, debe conllevar un cambio radical de la concepción del hombre mismo. Un vuelco semejante del conocimiento se produjo a comienzos del siglo XVII, cuando, Galileo recusó la realidad de las cualidades sensibles del universo para oponerles, como constitutivos de la realidad de éste, los objetos materiales extensos dotados de figuras. Había que sustituir el conocimiento sensible de esas cualidades sensibles por el conocimiento geométrico de las figuras de los cuerpos materiales extensos. Con Descartes y con la formulación matemática de ese conocimiento geométrico, la ciencia moderna, la aproximación físico-matemática al universo material, estaba fundada.

Lejos de que la perturbación de la conciencia que resulta de la emergencia del saber enteramente nuevo de la ciencia moderna pueda perturbar al mismo tiempo o, al menos, modificar nuestra idea del hombre, lo que constituye el ser esencial de éste, simplemente lo suprime. En cuanto al saber obsoleto del cristianismo, un saber que tiene dos milenios, lo que nos proporciona no son unos datos completamente caducos e inutilizables sobre el hombre, sino que, en medio de la confusión mental generalizada, hoy es el único que puede decirnos qué es el hombre.

La teoría cristiana del Hijo, en efecto, da cuenta de manera rigurosa de que el hombre, que no es posible más que como un Sí y, de este modo, como un yo, no es posible además, sino ahí donde adviene algo como un Sí. Que el hombre sea Hijo de Dios, Hijo de la Vida absoluta, no quiere decir nada más que esto. La *Ipseidad* en lo que todo Sí concebible es dado a sí mismo como ese Sí que es, nace en el movimiento mismo en virtud del cual la vida se da a sí en el proceso de su auto-revelación eterna. Este proceso es el que constituye el nacimiento trascendental del hombre en Dios, en calidad de su Hijo, pues el hombre es portador de un Sí y sólo es posible como tal. De ahí que el hombre no es posible sino en calidad de Hijo de Dios,

pues no hay hombre, Sí, sino engendrado en él y por él, en este proceso de auto-donación de la Vida que es idéntico al de su auto-revelación, que es la Revelación de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

PIKAZA Xabier, *El fenómeno religioso: curso fundamental de religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.

DE SAHAGÚN LUCAS Juan, *Dios, horizonte del hombre*, Ed. BAC, Madrid, 1998².

ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Ed. Alianza, Madrid, 1993.

_____ *El hombre y Dios*, Alianza Ed. Alianza, Madrid, 1998⁶.

_____ *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Ed. Alianza, Madrid, 1997.

FEUERBACH Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2002³.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ROMERA Luis, *El hombre ante el misterio de Dios: Curso de Teología Natural*, Ed. Palabra, España, 2008.

PANNENBERG Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001.

HUGON Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Ed. Porrúa, México, 1990.

GÓMEZ CAFFARENA José, *Filosofía de la religión*, Ed. Castilla, España, 1973.

REALE Giovanni-ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, Ed. Herder, Barcelona, 1992.

CABADA CASTRO M., *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Ed. BAC, Madrid, 1999.

_____ *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Ed. BAC, Madrid, 1975.

DE AQUINO Tomás, *Suma de Teología*, Ed. BAC, Madrid, 1994.

_____ *Suma Contra Gentiles*, Ed. BAC, Madrid, 1953.

- ESTRADA Juan Antonio, *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*, Ed. Trotta, Madrid, 2003².
- _____ *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Ed. Trotta, Madrid, 2001.
- VITIELLO Vincenzo, *Cristianismo sin redención: nihilismo y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- TORRES QUEIRUGA A., *10 palabras clave en religión*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 2000.
- IZQUIERDO César, *De la razón a la fe: La aportación de M. Blondel a la teología*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1999.
- _____ *Blondel y la crisis modernista*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.
- HEIDEGGER Martín, *Ser y tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971².
- DOMÍNGUEZ Dionisio, *Historia de la filosofía*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1958⁸.
- DE AOSTA Anselmo, *Proslogion I*, Ed. BAC, Madrid, 1952.
- KANT, *Crítica de la razón pura*, Ed. Porrúa, México, 2008.
- RAHNER Karl, *El pecado original*, en *Sacramentum Mundi V*, Ed. Herder, Barcelona, 1974.
- DELPERO Claudio, *Génesis y evolución del método teológico*, Ed. Universidad Pontificia de México, México, 1998.
- SCEEEN Matthias Josef, *Los misterios del cristianismo*, Ed. Herder, Barcelona, 1964.
- DE UNAMUNO Miguel, *La agonía del cristianismo*, Ed. ESPASA-CALPE, España, 1966⁴.
- SAHAGÚN LUCAS Juan, *El hombre, ¿quién es?*, Ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1988.
- HENRY Michel, *Yo soy la verdad: Para una filosofía del cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001.
- BLONDEL M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Ed. Herder, Barcelona, 1966.
- ALFARO Juan, *Revelación cristiana, fe y teología*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985.
- HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la filosofía II: Edad moderna y edad contemporánea*, Ed. Herder, Barcelona, 1982¹¹.
- DEZINGER Enrique 421, *Concilio de Constantinopla II*, Sesión VII, junio 553.
- LAMI R. P., *De la demonstration cartesienne de l'existence de Dieu du en Opera Philosophica*, Vol. LV, Verlag Aalen, 1974,

ÍNDICE PARTICULAR

ÍNDICE GENERAL	2
INTRODUCCIÓN	3
1. DETERMINANTES DE LA RELIGIÓN EN GENERAL.....	4
1.1 El Misterio y su existencia.....	4
1.1.1 Demostrabilidad de la existencia del Misterio	5
1.1.2 Pruebas tradicionales: san Anselmo y Tomás de Aquino.....	6
1.1.3 Crítica kantiana y conocimiento de Dios.....	9
1.2 Apertura del hombre al Misterio	10
1.2.1 Atracción fascinante del Misterio.....	11
1.2.1 Trascendencia	11
1.2.3 Dios persona	13
1.3 Autorrevelación del Misterio: simbolismo.....	14
1.3.1 La religión.....	14
1.3.2 Las mediaciones objetivas	16
1.3.3 Simbólica antropológica.....	17
1.3.4 El riesgo: la idolatría.....	18
2. DETERMINANTES DE LA RELIGIÓN CRISTIANA.....	19
2.1 Existencia del Misterio cristiano	20
2.1.1 Naturaleza.....	20
2.1.2 Despliegue del monoteísmo trinitario.....	21
2.1.3 Dios cristiano.....	24
2.2 Acceso al Misterio en Cristo	25
2.2.1 Dios en Cristo	25
2.2.2 Cristo y hombre	28

2.3 La mayor hierofanía: Cristo.....	31
2.3.1 Cristo persona.....	32
2.3.2 Obra de Cristo: inicio y plenitud	33
3. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO	36
3.1 La esencia verdadera de la religión cristiana.....	37
3.1.1 La naturaleza de Dios	38
3.1.2 El Dios encarnado: el amor	39
3.1.3 El Dios personal: Cristo persona	40
3.2 Antropología religiosa en Feuerbach.....	42
3.2.1 De Dios al hombre.....	42
3.2.2 La teología es antropología.....	44
3.2.3 Humanismo ateo	46
3.3 La contradicción del cristianismo.....	48
3.3.1 Existencia de Dios	49
3.3.2 Revelación de Dios.....	51
3.3.3 La Trinidad	52
3.3.4 Fe y amor	54
CONCLUSIÓN	56
BIBLIOGRAFÍA.....	60
ÍNDICE	62