

De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri

Jesús Conill-Sancho
Universidad de Valencia
Valencia, Spain

Abstract

One finds a vitalistic conception of religion as much in the first works of Ortega as in those of the young Zubiri, a conception in which religious emotion consists in the respect for and the seriousness of life, in contrast to frivolity. Zubiri will share this Ortegian vitalism in his own conception of religion. But starting in 1931 there is manifested in Zubiri a departure from Ortega's ideas that will lead to a conception of "personal religion," whose meaning he expounded in his 1935 work, "In Regard to the Problem of God." In his analyses of human subjectivity and human existence, Zubiri believes he has discovered that even more fundamental than existence and even than life itself is the person. Thus Zubiri supersedes in this way the focus of Heidegger and Ortega, with his defense of our *implantation in reality* and with the radical basing of religion in one's *personal life*—aspects which he will develop in his mature philosophy of religion, starting from his planting of the theological problem in religation.

Resumen

Tanto en los primeros trabajos de Ortega como en el joven Zubiri se encuentra una concepción vitalista de la religión, en la que la *emoción religiosa* consiste en el respeto y la seriedad de la vida, frente a la frivolidad. Zubiri compartirá este vitalismo orteguiano en su concepción de la religión. Pero a partir de 1931 se constata en Zubiri un "despegue", que conducirá a una concepción de la "religión personal", cuyo sentido expone en su trabajo de 1935 "En torno al problema de Dios". En sus análisis de la subjetividad y de la existencia humana Zubiri cree descubrir que más fundamental que la existencia e incluso que la vida se encuentra la persona. Zubiri rebasa así los enfoques heideggeriano y orteguiano, con su defensa de la *implantación en la realidad* y con la radicación de la religión en la *vida personal*, que son aspectos que desarrollará en su filosofía madura de la religión, a partir del planteamiento del problema teológico en la religación.

I. La religión de la vida

Religión vital y cultura en Ortega

Desde sus primeros trabajos encontramos en Ortega una concepción *vitalista* de la religión —más bien que *culturalista*—, a pesar de ciertas apariencias e interpretaciones¹, como queda patente en su comentario (de 1908, reeditado en 1916) de *El Santo* de Antonio Fogazzaro, una novela representativa del modernismo italiano².

El elemento vital básico del que se nutre la cultura, según Ortega, es la *emoción religiosa*, pues a partir de esa fuerza emergen las diversas manifestaciones culturales: "la cultura nace de la emoción religiosa". Y ¿en qué consiste la cultura? La cultura es "la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo". Un problema que precisamente se le plantea al "hombre respetuoso", aquél que "piensa que es el mundo un problema", una "incógnita" que "es preciso resolver, o cuando menos

aproximarse indefinidamente a su solución³.

De ahí que Ortega propusiera “elevar nuestro pueblo a esa noble religiosidad de los problemas, a esa disciplina interna del respeto, única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la tierra”⁴ y convertirla en la auténtica tarea de las instituciones de cultura, de las instituciones que están dedicadas de verdad a la educación del hombre.

Para reforzar su defensa de la vinculación de la cultura y la emoción religiosa Ortega recuerda que Goethe ya se percató de que los hombres son productivos cuando son religiosos, pero que cuando les falta la incitación religiosa se ven reducidos a imitar y a repetir: “la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre”; la “emoción religiosa” es “el hogar psicológico donde se condimenta la cultura, el ardor interior que suscita y bendice las cosechas”⁵. Ahora bien, si se quiere entender adecuadamente la concepción de lo religioso que aquí presenta Ortega, lo que no debe pasar desapercibido es que “la emoción religiosa a que Goethe se refiere (...) es el respeto”. “Todo hombre que piense: ‘la vida es una cosa seria’, es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la ‘asebeia’ maldita, asesina...”⁶. “Dadme una raza respetuosa y os prometo una cultura floreciente”; por eso animaba a los españoles jóvenes a cuidar en ellos el respeto.

A partir de esta idea goethiana Ortega llega a preguntarse si también la ciencia nace de la emoción religiosa, dado que la actividad científica pertenece a la cultura, entendida como la plataforma para la solución de los problemas; pero, entonces, ¿cómo se explica la disensión casi incesante entre la religión y la ciencia? ¿Serán o no la ciencia y la religión dos hermanas concebidas en la matriz original del respeto? ¿Cómo es posible que sean enemigas?⁷ A Ortega le preocupó la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, porque en esa “querella” se pone en

juego la “suerte de la cultura” y el “porvenir del respeto”. A mi juicio, también habría que preguntarse si, incluso más allá del respeto, la fe y la ciencia no surgen en su raíz de la libertad. Y, por tanto, lo que estaría en juego a través de esas manifestaciones culturales no es la libertad misma.

Así pues, si la vida es una cosa seria, según Ortega, nada cabe esperar del “frívolo diletantismo” y de la “estricta necesidad” sólo surge lo necesario, por eso es el “lujo del henchimiento espiritual” el que produce la fecundidad cultural (¡y la expansión de la libertad!). El ejemplo que pone Ortega es el de la “sabiduría griega”, que fue tal vez inútil para Grecia, pero desde entonces nos hemos ido nutriendo de ella. La cultura radica en un actividad suntuaria y el hombre es el animal para el que es necesario lo superfluo, no un mero animal económico⁸.

En este aspecto lujoso de la vida humana han incidido de nuevo F. Fukuyama y G. Lipovetsky. Porque no basta la perspectiva económica para comprender al ser humano, hay que contar también con el vigor del “*thymós*”⁹: “las interpretaciones económicas de la historia son incompletas e insatisfactorias, pues el hombre no es simplemente un animal económico”. Por su parte, G. Lipovetsky ha estudiado la sugestiva relación entre el lujo vital y la religión, basándose en un originario “lujo emocional”¹⁰.

Inspirado en cierta etimología, Ortega interpreta este sentido religioso del respeto como “cuidado”. “*Religio*”, según Ortega, no viene de *religare*, de estar atado, pues sería el adjetivo el que conserva la significación original: “*religiosus*” quiere decir “escrupuloso”, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión sería negligencia, descuido. Ortega aclara que frente a *relego* está *nec-lego* y que *religente* (*religiosus*) se opone a *negligente*. La religión tendría que ver con el cuidado de la vida, con el comportarse con cuidado en las diversas actividades de la vida. El “religioso” sería el escrupuloso (¿el diligente?)¹¹, a diferencia del negligente. Éste sería “el sentido esencial de toda religión”¹². El hombre siente –“reconoce”–

que no está solo, que hay realidades que pueden más que él y con las que es preciso contar. Siendo así, debe someter sus proyectos al “juicio de los dioses”, y esa es la inspiración religiosa del “auspiciar”, según recuerda Ortega añadiendo significativamente (en relación posible con la conciencia moral) que es secundario que este juicio “se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente”, porque “lo esencial es que el hombre cuenta con lo que está más allá del él”. Esto es lo que lleva a no vivir a la ligera, sino comportarse con cuidado, “con cuidado ante la realidad trascendente”. Este es el sentido de “*religio*” en el mundo romano y “el sentido esencial de toda religión”. “Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello”.

A mi juicio, en estos contextos orteguianos aparece una peculiar concepción de la religión, que parece contener una ambigüedad. Por una parte, Ortega reconoce haber gustado de la “emoción” religiosa (“católica”, para más señas) y detecta que la fe obsequia con un consuelo para la melancolía vital y una disciplina para la voluntad. Frente a quienes tienen una manera “chabacana” de considerar la religión afirma: “yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, puede renunciar sin dolor al mundo de lo religioso...”. “Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión (...) y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía”.

Pero, por otra parte, el sentido religioso con el que se queda Ortega parece estar referido a la realidad intramundana. Habría, pues, un mundo de “realidades religiosas”, habría una agudeza para “sentir” un trasfondo vital, “otra vida de segundo plano” en las cosas, “su vida religiosa, su latir divino”. Porque “sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascendental de las cosas es su religiosidad”¹³.

En esta línea se comprenderá lo que expone Ortega también en “La teología de

Renan” (1910)¹⁴. Para Renan es Dios “la categoría del ideal”: toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad. En ese sentido, “Dios es la categoría de la dignidad humana”, “lo divino es como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halle en sí de gran valor...”.

Por ejemplo, “un individuo se siente (...) impulsado a sacrificarse por el interés común, a decir, por ejemplo, la verdad, cuando decir la verdad cuesta la vida, a defender un derecho social no reconocido”. Ortega se pregunta acerca de cómo interpretar lo que acontece en el interior del individuo que es capaz de actuar así. Se ha atribuido a una “fuerza”, a un “poder” superior, “que le poseía y le obligaba a ser justo, a ser veraz”. Como ilustración nos recuerda que incluso en Homero las enfermedades son seres que se apoderan de los cuerpos. Había una representación de un ser hipotético, al que se llama “Justicia”, que mueve y fuerza a obrar de una manera determinada u orientada, como si fuera Dios.

La reflexión orteguiana, en consonancia con el pensamiento de Renan, interpreta esta antigua personificación como “fuerzas interiores del espíritu humano”. Dios quedaría disuelto en la historia de la humanidad; sería inmanente al hombre: el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios sería la cultura, “mi mejor yo”, el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres. “Dios es lo mejor del hombre”.

Ahora bien, remitiendo de nuevo a Goethe, Ortega recuerda que esta “herencia”, acumulada en la historia de la humanidad, a su vez hay que conquistarla y asimilársela para que sea efectiva, para que se convierta en “vida actual”, en *religión vital*. Pues sólo en ese pasado recordado es donde puede germinar la fe y brotar la esperanza. Sólo así cabe entender la religión de la vida, en la que la historia es la “embriología de Dios”, un Dios que se está haciendo en la historia.

Vitalismo orteguiano en Zubiri

Zubiri compartirá con Ortega varios aspectos de su concepción de la religión: (a) como sensibilidad ante el valor profundo de

las cosas, y (b) la esperanza religiosa como confianza en la elevación moral del hombre¹⁵. Asimismo Zubiri asumirá en el fondo la *concepción orteguiana de la vida como proyecto y vocación personal*¹⁶. La vida es algo que cada cual en sus circunstancias tiene que hacer eligiendo la figura de su existencia, a partir de un “fondo insobornable” que reclama una vida auténtica, tal como expresa la fórmula pindárica y nietzscheana, y también orteguiana, “llega a ser el que eres”.

Es muy probable que Zubiri configurara su primera manera de entender filosóficamente la religión desde una perspectiva entre pragmatista y orteguiana. El conocimiento, la moral e incluso la religión se conciben como funciones vitales, que sirven para orientarse en la vida¹⁷. Pero el propio enfoque orteguiano le pudo servir a Zubiri para corregir la filosofía pragmatista¹⁸, porque, aunque los intereses vitales circunscriben el campo de nuestras investigaciones, la afirmación de la vida no nos incapacita para abrirnos a la verdad y la realidad.

Esta orientación es la que puede extraerse también de la carta de X. Zubiri a “Rourix”¹⁹, en la que se defiende, según Corominas, un “pragmatismo injertado con vitalismo orteguiano” (además de “una concepción neokantiana de la moral y de Dios” y “la separación de la religión y de la metafísica”). Existen algunos fragmentos de la carta a Rourix muy significativos, de los que cabe sacar una concepción vitalista de la religión y de la moral, a mi juicio, en sentido bergsonian y orteguiano²⁰.

(1) La fe es una cuestión vital: “Fe es el movimiento de la vida hacia el ideal, hacia el progreso de la vida como tal. [...] El hecho religioso profundo, elemental, es la creencia vivida en la trascendencia de la vida”. La religión está en función de la vida, su valor depende de “si se adapta a las necesidades prácticas de la vida”. “La religión se vive”, está enraizada en un “impulso vital”. Zubiri comparte con Ortega la “fe en la vida”²¹.

(3) La esencia de la religión (desde el punto de vista subjetivo) consiste en “creer que la vida es una cosa seria, siempre perfectible”, en vivir este “ideal de seriedad”. Y desde un punto de vista objetivo, “implica

que el esfuerzo humano llegará a buen término tarde o temprano, y que, por tanto, hay una realidad profunda de donde brotan los valores, los esfuerzos y donde acaban los resultados de la dinámica universal”. En esta época lo esencial de la religión consiste para Zubiri en la “necesidad fundamental de dar un sentido trascendente a la vida”.

(4) “Sólo hay una religión: la religión de la vida. Pero esta creencia en la vida debe hacerse inteligible y, sobre todo, debe alimentarse. Entonces comienzan las divergencias. Cada pueblo procede según su mentalidad y sus circunstancias particulares, pero todo esto es accesorio. Lo que es sustantivo es la vida moral trascendente y la religión positiva es el medio de asegurar su desarrollo”.

(5) “En general sin religión no hay sentido moral ni vital”. De ahí que, a pesar de reconocer que “hay moral independiente y que en sí mismo el fundamento de la moral no tiene nada que ver con Dios ni con la religión”, una moral integral, más allá de la “moralidad pura”, “sólo podría tener fuerza práctica en virtud de la religión”²².

A esta actitud ante el fenómeno religioso corresponde una actitud moral, según Corominas y Vicens²³, porque hay que fundar la moral sobre la vida: “El primer imperativo moral y el último no es el de buscar la vida futura y despreciar la vida presente, esto sería budismo; sino el de estimular infinitamente la vida presente: busque primero la mejora progresiva de la vida presente y la vida futura se le dará por añadidura [...] Sólo hay una vida profunda. Y la perfección sobrenatural, si tiene un sentido, implica la elevación a una altura infinita del hombre todo entero...”.

Es muy probable, pues, que en esta época Zubiri estuviera imbuido de las ideas de Ortega, a cuyo círculo intelectual pertenecía. De hecho, en julio de 1923 aparece el primer número de la *Revista de Occidente*²⁴ y en agosto *El tema de nuestro tiempo* de Ortega, cuyo asunto central consiste precisamente en proponer la sustitución de la razón pura por la “razón vital”²⁵. Zubiri defenderá esta orientación vitalista frente al positivismo en su intervención titulada “Crisis de la conciencia europea”²⁶ en la Semana

Tomista celebrada en Madrid en marzo de 1925. Ante la crisis de la conciencia europea y el creciente triunfo de las posiciones positivista y subjetivista, Zubiri propone un nuevo vitalismo: "Aceptemos de buen grado este renacimiento de los valores vitales para la construcción de una teoría filosófica integral. Pero por mucho que se ahonde en una *teoría de la vida, la vida misma* discurre en el fondo de nuestro pensamiento independientemente de él".

Para evitar equívocos con respecto a su efectiva valoración de las ciencias, Zubiri insiste en que no se ha de confundir la ciencia positiva con el positivismo. Es éste el que representa una "catástrofe", porque es incapaz de percibir y de resolver los problemas de la vida humana, porque desprecia los sentimientos y las tendencias más profundas del hombre, porque favorece la resignación ante los "hechos". Por otra parte, confía en la nueva ciencia y en "unos hombres nuevos que sienten en su corazón la trágica lucha entre la *cultura positiva* y la *vida*"²⁷. Aquí tiene su lugar una nueva filosofía vitalista que haga frente a las insuficiencias del positivismo y que sea capaz de organizar los cerebros más "en armonía con el sentimiento"²⁸, para lo cual invita a volver a San Agustín, un enamorado de la vida, un apasionado por la verdad.

"La vida no es sólo un *problema* filosófico, es también y sobre todo una *realidad*, y a veces una tragedia profunda. Para resolverla, para corregir los desvaríos de la inteligencia, se precisa ciertamente el freno de las ideas. Pero sería inútil e injusto pedir a la razón pura una eficiencia y una virtualidad de la que por naturaleza se halla desposeída; las verdades necesarias para la vida, no basta conocerlas ni tan siquiera estudiarlas; es preciso vivirlas para comprenderlas; y esto, aunque no es ya asunto de filosofía teórica sino de vida real, no deja de tener su entronque en el sistema"²⁹.

Durante esos años Zubiri reitera su orientación vitalista, desde la que considera necesario rebasar los planteamientos gnoseológicos habituales en favor de una teoría de la vida. Por ejemplo, en verano de 1925, en una entrevista en *El Debate*,

interpreta la situación en ese momento de la filosofía como resultado de "sustituir la *teoría del conocimiento* por la *teoría de la vida*. El pensamiento es una cosa vital..."³⁰.

Es más, Zubiri mantiene viva la vinculación con el pensamiento orteguiano aun estando en Berlín, desde donde sigue (Corominas dice que "devora y subraya") los artículos de Ortega en *El Sol* sobre "¿Qué es conocimiento?", que son parte de los cursos sobre "Realidad radical" y "¿Qué es la vida?"³¹.

II. El "despegue" zubiriano (Más allá del vitalismo y del existencialismo)

En un ciclo de conferencias en diciembre de 1931, Zubiri interviene con el tema "Hegel y el problema metafísico"³². En esta significativa -incluso crucial- conferencia Zubiri acaba su exposición situándose "más allá del ser"; una posición filosófica cuya intelección más precisa no creo que se logre con las nuevas interpretaciones del *Ereignis* y la potencial cercanía entre Heidegger y Zubiri en sus respectivos pensamientos tardíos a través de la conexión entre las nociones de "*Ereignis*" y "actualidad"³³. Al menos es problemático recurrir a un posterior alejamiento o superación (?) -por parte de Heidegger- del ser en el *Ereignis*, como punto de nueva convergencia entre Heidegger y Zubiri, porque el *Ereignis* sigue siendo del ser.

En dicha conferencia Zubiri califica a Ortega de "mi maestro" y alude a un "maravilloso ensayo" suyo sobre las posibilidades de la filosofía ejemplificadas en "dos metáforas", que sirve para orientarse en la filosofía y situar su propia propuesta. Y la vía de resolución, que en un principio parece estar marcada por la orientación heideggeriana, como tantas veces se ha interpretado casi de modo rutinario, acaba distanciándose de Heidegger porque la "tercera metáfora" nos plantea como problema filosófico fundamental algo que está "más allá del ser". Otra posible interpretación de esta expresión utilizada por Zubiri podría situarnos de nuevo más cerca de Ortega que de Heidegger, aun cuando sea una nueva cercanía a Ortega, en la medida que

ya ha pasado también por Heidegger. No olvidemos que se trata de una conferencia de 1931 y publicada en 1933 (tras la estancia de Zubiri en Friburgo con Heidegger desde 1928 a 1930).

No obstante, según cuentan Corominas y Vicens³⁴, Ortega respondió a la intervención de Zubiri en una nota de su escrito "Pidiendo un Goethe desde dentro", que publicó en abril de 1932 en la *Revista de Occidente*. En ella denuncia que el interés de algunos de sus próximos por Heidegger olvida lo que él ha escrito desde 1914: "necesito declarar que tengo con este autor [Heidegger] una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros". Y remite a algunos ejemplos: la vida como inquietud, preocupación e inseguridad; la liberación del sustancialismo y el cosismo en la concepción del ser; la noción de vida como interacción entre yo y circunstancia; la estructura de la vida como futurición; la interpretación de la verdad como *aletheia*. Ortega se queja de que "ni siquiera los más próximos" se hayan percatado de su nueva propuesta: el *raciovitalismo*.

En 1935 Zubiri publica "Filosofía y metafísica" en *Cruz y Raya*, que estaba proyectado como introducción a una selección de textos, el primero de los cuales era "La esencia de la filosofía" de Dilthey, al que Ortega concedía un papel principal, por cuanto consideraba a Dilthey crucial para fundamentar la filosofía en la vida humana³⁵. Precisamente en esos años (1935 y 1936) aparece el trabajo de Zubiri "En torno al problema de Dios"³⁶, donde alude a Ortega a cuento del "pecado histórico". El asunto tiene su gravedad para un tema tan básico como el de la temporalidad y la historia en relación con las cuestiones religiosas, que bien valdría repensar algo más. De todos modos, para valorar el estado -y estadio- de la vinculación de Zubiri con Ortega quisiera referirme a una circunstancia que nos cuenta Julián Marías³⁷.

Don Julián, que se confiesa íntegramente orteguiano desde el primer momento y que por entonces estaba afianzando su concepción de la filosofía

bajo la "inspiración de Ortega", leyó en 1934 *Sein und Zeit*, y aun cuando le pareció genial, no podía aceptarlo porque estaba en otra filosofía que le parecía más clara, justificada y profunda, la de Ortega³⁸. En este contexto hay que situar lo que nos cuenta Julián Marías, por el significado filosófico que pueda tener con respecto a la relación entre Ortega y Zubiri todavía en esos años, visto por un espectador tan cualificado como Don Julián. Nos cuenta que en diciembre de 1935 Zubiri le leyó su trabajo "En torno al problema de Dios", ante el que quedó "entusiasmado" y "lleno de esperanzas". Sin embargo, este trabajo siempre se ha interpretado como perteneciente a una etapa marcada por Heidegger, lo cual venía a significar que éste último había sustituido -suplantado- en su magisterio a Ortega. Creo que estos datos nos dan algo más que pensar sobre esas sucesivas y esquemáticas sustituciones de los magisterios entre Ortega y Heidegger y pueden acreditar, a mi juicio, que en el trasfondo persistía Ortega, a pesar de las fecundas incorporaciones provenientes del conocimiento de Heidegger.

III. La religión personal

Creo que con sus trabajos de 1935, "Filosofía y metafísica" y "En torno al problema de Dios", Zubiri da un giro muy especial hacia sus propias formulaciones en temas cruciales para él, como la concepción de la filosofía y de la religión. Por eso llama la atención que no haya constancia clara del uso de estos avances en sus conferencias en París sobre la religión, en especial de su concepción de la religión, en los cursos "La filosofía de la religión en el pensamiento contemporáneo" (en 1938) y "Problemas de filosofía y de historia de las religiones" (en 1939), impartidos en el Instituto Católico de París.

Por ejemplo, el programa del curso de 1938 incluía los siguientes temas: 1) Religión e irreligión: la religión como forma del ser humano y el problema de las fuentes de la religión (Bergson); 2) la religión y el ser: el problema de Dios (Blondel y Le Roy); 3) la religión y la persona humana: el problema de la experiencia religiosa (W.

James, Delacroix y Baruzi); 4) la religión y la comunidad humana: el problema de las formas sociales de la religión (Durkheim, Lévy-Bruhl); 5) la religión en su realización histórica: el problema filosófico de la historia de las religiones (Reinach, Harnack y Loisy); 6) la religión y las formas de la verdad: el problema de la verdad religiosa (Höfding, Boutroux, W. James)³⁹.

Los títulos y autores de este programa parecen seguir haciendo juego con el modo vitalista -y en parte pragmatista- de entender la religión (aun cuando la terminología empleada en la nota aclaratoria es preponderantemente ontológica)⁴⁰. Toma como punto de partida la cuestión de las fuentes de la religión (bajo la inspiración de Bergson) y acaba con una reflexión sobre la “verdad religiosa” (en la línea del pragmatismo de James).

La orientación general de la reflexión de Zubiri en el planteamiento de sus cursos sobre la filosofía de la religión, tal cual aparece en la “Nota” citada, se inserta en el contexto de la novedad que suponían las “ciencias del espíritu” y parece quedar expresada en las siguientes palabras: “el pensamiento actual siente (...) la insuficiencia de la filosofía hegeliana del espíritu. Pero desdichadamente no ha producido nada capaz de reemplazarla con plenitud”⁴¹.

Ahora bien, lo que llama la atención es que en estos cursos no aparezca con más claridad la noción de religación -considerada novedosa en aquel momento-, presentada en su trabajo de 1935 y publicado en *Revista de Occidente*, “En torno al problema de Dios”. ¿A qué se debe este silencio, ausencia o reserva, de un concepto como el de “religación”, que parecía tan prometedor en el contexto de la filosofía de la religión? En lo que se me alcanza, nadie ha aludido a esta circunstancia, pero me parece que, por lo menos, es bastante curiosa y habría que averiguar a qué se debió esta peculiar actitud silenciadora de su aportación más significativa y que, además, entronca con el planteamiento principal de la religión como religión personal. Lo fundamental y básico de la religión no es la cuestión social, cultural y política, sino su radicación

personal. Y así es como aparece en el artículo seminal “En torno al problema de Dios” (de los años 1935 y 1936).

En este artículo, el “análisis de la subjetividad” nos conduce al “análisis de la existencia humana”, por el que Zubiri cree descubrir, más allá de la “nihilidad ontológica”, que el hombre se encuentra “*implantado* en la existencia” y, en ese contexto, descubre también que más fundamental que la existencia e incluso que la vida (“allende su existencia en el sentido de ‘vida’,” puesto que “el hombre no es su vida, sino que vive *para ser*”), se encuentra la persona: “la persona es el ser del hombre”, “la persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir”⁴². Por tanto, “el hombre *existe ya* como persona” y tiene que “*realizarse*” como persona en su vida. Creo que Zubiri rebasa los enfoques heideggeriano y orteguiano, con su defensa de la *implantación en la realidad* y con la radicación de la religión en la *vida personal*, que son aspectos que desarrollará en su filosofía madura de la religión, a partir del planteamiento del problema teológico en la religación.

La vida del ser humano es “personal”, es vida de una persona. Por eso, puede ser auténtica o inauténtica, personalizada o despersonalizada, que hace juego -aun cuando con otra fórmula- con el sentido orteguiano del humanizarse o deshumanizarse, realizarse desde y en la propia realidad o no (a diferencia del tigre, que no puede destigrarse).

Sólo en la vida personal “se *actualiza formalmente* la religación” y desde esta perspectiva se ilumina toda la vida y la existencia. La vida humana no está sólo “*arrojada*”, sino también “*religada*”. La religación no pertenece a la “*naturaleza*” del hombre, sino a su “*persona*”, a su naturaleza personalizada, a la vida personal. Por eso Zubiri prefiere hablar de “religión personal”⁴³.

Esa entidad personal está constituida fundamentalmente por una relación y la religación sería la experiencia personal, en la que se actualiza esa relación, que

consiste en un *reconocimiento* del fundamento que nos posibilita realizarnos personalmente. En la vivencia de esta experiencia, el ímpetu proveniente desde la religación no impele primordialmente a la mera acción, sino a la *realización personal*.

Ahora bien, es posible “olvidar” la religación y perder de vista la orientación que implica, al sentirse uno vitalmente desvinculado y perdido en la complejidad de la vida personal. Porque no es fácil “*ser persona*”. El “éxito”, la “soberbia” y la “rebeldía” de la vida pueden conducir a sentir en la desligación un “endiosamiento” de la existencia (como en la perspectiva nietzscheana)⁴⁴, pero también puede llevar al “fracaso” vital de la persona. Por eso, es necesario “apurar aún más la experiencia” personal y seguir profundizando en la experiencia que supone la religación, dado que ésta constituye una vía experiencial para acceder a Dios. A partir de ese nivel de la experiencia fue desarrollando Zubiri su estudio hasta su filosofía madura de la religión, centrada en el “problema teologal”.

Zubiri sistematizó sus investigaciones sobre la religión también en una trilogía: *El hombre y Dios* (1983), *El problema filosófico*

de la historia de las religiones (1993) y *Cristianismo* (1997)⁴⁵. Un punto decisivo en la propuesta zubiriana dentro del contexto de la filosofía contemporánea de la religión es su alternativa al enfoque de Otto⁴⁶, Heidegger y Eliade, como puso de relieve en su intervención en el congreso sobre Filosofía de la Religión, celebrado en Perugia en octubre de 1978⁴⁷, donde critica la visión bastante habitual que confunde lo religioso con lo sagrado. Incluso Heidegger en *Carta sobre el humanismo* utiliza la expresión “*das Heilige*”, que se ha traducido de diversas maneras, ya sea como “lo sagrado”, “lo santo” y “la gracia”⁴⁸. Por su parte, Zubiri propone la noción de “religación” como más fundamental que lo sagrado para caracterizar la experiencia religiosa⁴⁹.

En definitiva, Zubiri, desde su primera concepción de la religión como religión vital y como religión de la vida (ligada a Ortega y Gasset) hasta su concepción de la religación, a través de diversas fases y formulaciones, siempre ha seguido y defendido un camino *experiencial* en la cuestión de la religión, ya sea en versión vital, existencial y/o personal.

Notas

¹ Vid., por ejemplo, Francisco Goyenechea, “Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset”, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. II, Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 351-379.

² José Ortega y Gasset, *Obras completas* (= O.C.), Revista de Occidente, I, pp. 430-438; vid. Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 90.

³ José Ortega y Gasset, O.C., I, p. 436.

⁴ *Ibid.*, p. 438.

⁵ *Ibid.*, pp. 435 y 436.

⁶ *Ibid.*, p. 436.

⁷ *Ibid.*, p. 437.

⁸ *Ibid.*, p. 435; vid. también José Ortega y Gasset, “Meditación de la técnica”, O.C., Revista de Occidente, Madrid, 1970 (7ª ed.), vol. V; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

⁹ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

¹⁰ G. Lypovetsky y E. Roux, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, Anagrama, Barcelona, 2004.

¹¹ Vid. Adela Cortina, *El quehacer ético*, Santillana, Madrid, 1996; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998.

¹² José Ortega y Gasset, O.C., VI, 64 [del año 1940].

¹³ O.C. I, p. 431.

¹⁴ O.C., I, 133-136 y el trabajo posterior de Ortega, en 1926, “Dios a la vista” (O.C. II, 493-498). Vid. Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 90.

¹⁵ Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, p. 91. Según una carta de M. Zambrano a Agustín Andreu (6-II-1975) [en A. Andreu, *Cartas de la Pièce*, 2002, p. 171], Zubiri decía de Ortega que sabía más teología de lo que parecía (cfr. Corominas y Vicens, nota 27 en p. 718).

- ¹⁶ O.C. IV, p. 400 y I, 390.
- ¹⁷ Vid. Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Marid, 2006, p. 89.
- ¹⁸ X. Zubiri, *La filosofía del pragmatismo* (posiblemente este texto proviene del curso 1918-1919, o bien su redacción final podría ser de 1925-1926, en que se presentó como “trabajo de investigación” a las oposiciones a la cátedra de Historia de la Filosofía). Vid. las documentadas explicaciones de Antonio Pintor Ramos sobre el asunto en *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pp. 53 y ss.
- ¹⁹ Carta de 15-X-1921 (vid. J. Corominas, notas 9, 10 y 11 en pp. 723 y 724).
- ²⁰ Vid. Germán Marquínez, “Bergson y Zubiri”, en Juan Antonio Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 419-435.
- ²¹ Carta de Zubiri a Ortega de 9-X-1921 .
- ²² Citado por Corominas y Vicens, p. 127.
- ²³ Vid. textos citados en pp. 129 y 130.
- ²⁴ Vid. O.C. VI, 313-314.
- ²⁵ O.C. III, p. 178.
- ²⁶ Cfr. X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Zubiri, pp. 337-358.
- ²⁷ X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Zubiri, p. 341.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 357.
- ²⁹ *Ibid.*, 358.
- ³⁰ *El Debate* 15-VIII-1925 (citado por Corominas y Vicens, p. 168).
- ³¹ Corominas y Vicens, p. 234; y nota 25, p. 742. Señalan que Zubiri guardó toda su vida los recortes, subrayados por él, de estos artículos de Ortega (de 18 y 25 de enero de 1931, y 22-II-1931, y 1-III-1931).
- ³² Publicada en 1933 en *Cruz y Raya* y posteriormente, en 1944, en *Naturaleza, Historia, Dios*.
- ³³ Vid. Antonio González, “Ereignis y actualidad”, en Diego Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 103-192; Ricardo Espinoza, “¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?. La crítica de Zubiri a ‘Sein und Zeit’,” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXI (2004), pp. 201-249.
- ³⁴ Corominas y Vicens, pp. 261 y 262. Vid. Zamora Bonilla, pp. 371, y Ortega y Gasset, O.C. IV, pp. 403-404.
- ³⁵ Vid. Corominas y Vicens, nota 29, p. 758; y Zamora Bonilla, p. 379.
- ³⁶ Fechado en diciembre de 1935 y marzo de 1936.
- ³⁷ Julián Marías, *Una vida presente. Memorias I.*, Madrid, Alianza, 1989, p. 184.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 167
- ³⁹ Vid. nota del editor, Germán Marquínez, en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, p. 284; también Corominas y Vicens, nota 1, pp. 773-774.
- ⁴⁰ X. Zubiri, “Nota sobre la filosofía de la religión”, publicado en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, pp.271-284.
- ⁴¹ X. Zubiri, “Nota sobre la filosofía de la religión” (1937), publicado en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, pp. 276-277.
- ⁴² X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 426.
- ⁴³ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 430.
- ⁴⁴ Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991) y *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.
- ⁴⁵ Vid. Diego Gracia, “El problema de Dios en la filosofía de Zubiri”, *Estudios eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 61-78; Zubiri y la experiencia teológica”, en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 249-263; Antonio González, “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión, en J.A. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 265-282.
- ⁴⁶ Vid. Manuel Fraijó, “Rudolf Otto: pautas para la lectura de *Lo santo*”, en *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 251-270.
- ⁴⁷ Vid. X. Zubiri, “Intervención aclaratoria en el convegno de Perugia”, que se publicará en la edición que prepara Germán Marquínez Argote de lo que denomina “*Escritos menores*” de Zubiri. Agradezco a Germán Marquínez su generoso obsequio al facilitarme dicho texto.
- ⁴⁸ Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.
- ⁴⁹ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza/Fundación X. Zubiri, 1993.