

Xavier Zubiri y la crisis modernista

Jordi Corominas

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

San Salvador, El Salvador

Abstract

Because of the interest and the new light that historical-critical reconstruction of Zubiri's thought provides, this article expounds one of the less well-known aspects of his biography: the modernist crisis in which the young Zubiri was immersed, a crisis that deeply marked deeply the Catholic Church in the 20th century. First some hypotheses are sketched about how Zubiri lived, suffered and weathered this crisis, and then the article seeks to delimit specifically Zubiri's early modernist positions. Then their theological evolution is framed among the fathers of Vatican II, and allusion is made to the impact that this early crisis had on the author's whole philosophical, theological and life trajectory. It ends by outlining the question of whether today we have, from a theological perspective, an authentic surmounting of the modernist crisis, and of the role that Zubiri's theological positions and the theologies of the cross can play in it.

Resumen

Ante el interés y las nuevas luces que arroja la reconstrucción histórico-crítica del pensamiento zubiriano el artículo abunda en uno de los aspectos menos conocidos de su biografía: la crisis modernista en la que se vio sumido el Zubiri joven, una crisis que marcó profundamente a la iglesia católica en el siglo XX. En primer lugar se bosquejan algunas hipótesis sobre como Zubiri vivió, sufrió y atravesó esta crisis y se intenta acotar la especificidad de sus planteamientos modernistas juveniles. Después se enmarca su evolución teológica entre los padres del concilio vaticano II y se alude al impacto que tuvo esta crisis juvenil en la entera trayectoria filosófica, teológica y vital del autor, para acabar planteando la cuestión de si hoy se da, desde una perspectiva teológica, una auténtica superación de la crisis modernista y del papel que pueden jugar en ello, los planteamientos teológicos zubirianos y las teologías de la cruz.

Introducción

La palabra “modernista” fue utilizada a principios de siglo por la iglesia católica para designar el conjunto de errores doctrinales descubiertos en un movimiento muy difuso de historiadores, exegetas, teólogos, científicos, filósofos y escritores, muchos de ellos sacerdotes, que pretendían adaptar el cristianismo a los “tiempos modernos”. Hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX toda una generación de jóvenes intelectuales, sobre todo franceses, estaba convencida de que sin reformas teológicas y eclesiales profundas

se corría el riesgo de convertir el cristianismo en una superstición para uso de ignorantes. Propiamente no constituyeron un movimiento, sino más bien una sensibilidad cuyo único común denominador era el intento de repensar la fe a la luz de los nuevos métodos histórico-críticos y planteamientos filosóficos modernos¹.

A pesar de que el Concilio Vaticano II y la teología postconciliar acabaron con la crisis modernista, se tiene la sensación, si nos adentramos con una cierta profundidad en esta crisis, de que algunas cuestiones de fondo subsisten. Quizás entre teología y filosofía, revelación e historia,

Dios cristiano y otros dioses, hay un conflicto inherente que habría que mostrar con toda su crudeza. Es lo que planteo en el último apartado de este artículo, pero antes hemos de intentar sumergirnos en esta crisis y comprender la intensidad con la que la vivió Xavier Zubiri.

Hay una práctica unanimidad entre los historiadores en afirmar que no hubo un modernismo religioso español más allá de ciertos brotes modernizantes en los escritos de algunos representantes de la generación del 98. Miguel de Unamuno es el único al que se suele calificar de modernista² y de modo muy impropio, pues su recepción de Kierkegaard y de Barth desborda ampliamente el marco del modernismo católico. Más bien se trató de un cristiano que fue tachado de modernista por ser tan atípico en la católica España. Lo que sí hubo en España es un movimiento antimodernista emocional y apoloético. Dos cardenales españoles, Ferry del Val y el capuchino Vives i Tutó, tuvieron un papel decisivo en la elaboración de los documentos condenatorios emanados de Roma³.

Pues bien, la reciente biografía de X. Zubiri pone en evidencia que Zubiri vivió como ningún otro español la crisis modernista y que es el único sacerdote español que fue excomulgado y reducido al silencio por ello. Probablemente se trate de una de las cuestiones más desconocidas por los estudiosos zubirianos.⁴ La vida de X. Zubiri constituye un vivo reflejo del drama de la historia del catolicismo en el siglo XX corregido y aumentado por la historia y la tragedia de la iglesia española. Para Zubiri el modernismo no fue una mera anécdota, sino que marcó indeleblemente su vida y su obra, condicionó de algún modo la libre expresión de su fe y le llevó a una cierta continencia hasta el final de sus días en la expresión de ciertas tesis⁵. Quería asegurarse de que todo lo que decía era plenamente ortodoxo y estaba dispuesto a callarse antes que entrar de nuevo en conflicto con la Iglesia⁶. Y es que Zubiri se sintió a lo largo de su vida no sólo como un filósofo, sino también como un teólogo⁷. Sus reticencias iniciales a ser consi-

derado como tal se explican perfectamente por las vicisitudes biográficas y por sus temores frente a las autoridades eclesásticas que se fueron atemperando después del Concilio Vaticano II y los cambios de la iglesia española al final del franquismo. Un tema central y muy complejo es el de distinguir los diferentes registros con los que Zubiri trata la cuestión de Dios y la religión⁸. En parte, esta indefinición quizás se deba a que ninguno de los libros que constituyen su trilogía teológica fue publicado en vida. Si lo hubiera hecho se habría visto obligado a precisar el estatuto de su propio discurso. Seguro que Zubiri nunca estuvo del todo satisfecho con lo esbozado en sus cursos, pero también debió contar, a la hora de poner por escrito una teología fundamental o una filosofía de la religión, el temor de verse arrastrado a polémicas superficiales y molestas. Una medida de protección era anunciar como consideraciones filosóficas lo que en muchos casos eran claramente enunciados teológicos⁹.

Con todo, creo que el drama modernista que vivió Zubiri en su juventud tuvo también consecuencias positivas: Le inmunizó de por vida contra toda suerte de ortodoxias que pretendieran encorsetar la libertad intelectual y el tratamiento a fondo de los problemas. De hecho, fueron intelectuales y teólogos católicos que como él sufrieron la crisis los que posibilitaron el Concilio Vaticano II. Gracias a ellos ha sido posible toda la riqueza de las teologías postconciliares, el diálogo con iglesias protestantes y la explicitación, “a la altura de los tiempos”, de la fe cristiana. Luego está el empeño para superar una fe modernizante sin rechazar lo valioso de las investigaciones y críticas filosóficas modernas. No es extraño que sus formulaciones teológicas maduras se hallen en las antípodas de un cristianismo moralista, pues conoció las luchas, las ambigüedades y las crisis de fe, la diferencia entre la reflexión y la vida vivida, la grandeza y la miseria del ser humano. Probablemente haría suyo el pensamiento de Pascal que seleccionó para su traducción: “Es peligroso el hacer ver demasiado al hombre cuán

semejante es a los animales sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es más peligroso todavía dejarlo que ignore lo uno y lo otro¹⁰. Y es que al conocer los meandros por los que atravesó la aventura cristiana de Zubiri algunos de sus textos adquieren una nueva luz, plenamente contemporánea, que nos alcanza a los navegantes del siglo XXI.

I. El modernismo católico a inicios del siglo XX

La revolución científica e intelectual y los cambios sociales que Europa conoció desde las últimas décadas del siglo XIX erosionaron seriamente la credibilidad del mensaje cristiano, y la autoridad moral y ascendencia espiritual de las distintas iglesias. El siglo XIX había sido un periodo de paz prosperidad y progreso sin precedentes. La ciencia y la tecnología habían comenzado a resolver muchos de los problemas que habían pesado sobre la humanidad desde tiempos inmemoriales. Por fin parecía que el mundo natural podía moldearse conforme a los deseos y designios humanos. Eran tiempos de confianza en el progreso tecnológico y el futuro de la humanidad. Inevitablemente esta mentalidad se reflejó también en la teología. La llamada teología liberal protestante quería purificar el cristianismo de todas las supersticiones que todavía cargaba y tendió a comprenderlo como la forma más elevada de la religión, hacia la que todas las demás apuntaban. Fue moneda corriente intentar recuperar el cristianismo desde la ética y convertirlo en una especie de doctrina moral basada en la vida de Jesús. El conocimiento científico de la fe y de la verdad cristianas, el estudio crítico de la Biblia y de la historia antigua de la Iglesia, la recuperación de la verdad histórica de la figura de Jesús, debían llevarnos precisamente hacia un cristianismo más auténtico y humano¹¹.

Esta sensibilidad moderna, incubada durante el siglo XIX, produjo una profunda y grave crisis en el interior de la iglesia católica que todavía colea¹². No es de ex-

trañar. Los pilares tradicionales sobre los que se levantaba la fe se resquebrajaban: La ley de la laicidad aprobada en Francia en 1905, por la que se separaba la iglesia y el estado, cuestionaba la pretensión de tutela moral y política de la iglesia sobre el mundo y las demás instituciones. Las democracias liberales ponían en evidencia el ejercicio autocrático del poder en el interior de la iglesia católica. Los nuevos planteamientos psicológicos arañaban espacios otrora reservados a la dirección espiritual. La reflexión ética reivindicaba la autonomía de la moral respecto a toda dependencia religiosa. El llamado giro antropocéntrico y la razón moderna, convencida de ella misma y de su poder, dejaban en entredicho la autoridad y la tradición de la iglesia. La nueva crítica histórica hacía imposible la lectura literal de la Biblia. El desafío que planteaban todas estas cuestiones era enorme. Quizás no es exagerado decir que la modernidad ha supuesto la crisis más grave del cristianismo en toda su historia¹³.

En Francia es donde el modernismo católico tuvo una mayor repercusión. En él se desarrollaron dos direcciones: los estudios histórico-críticos, y la reflexión filosófica y teológica. En la primera se intentaba conciliar la revelación cristiana y el método histórico. En la segunda se buscaba en el kantismo, en algunas transformaciones del hegelianismo y en otras corrientes como el vitalismo, una alternativa a la filosofía de Tomás de Aquino. El nombre más destacado entre los intelectuales franceses acusados de “modernistas” fue el de Alfred Firmin Loisy (1857-1940), un erudito bíblico, filólogo e historiador, sacerdote especializado en el Antiguo Testamento a cuyas clases asistió clandestinamente Zubiri¹⁴.

En un movimiento tan heterogéneo como el modernismo es difícil caracterizar diferentes corrientes, pues hay muchos matices y diferencias importantes entre cada uno de los autores. A título orientativo se podría distinguir en la crisis modernista entre un sector conservador e intransigente que rechazaba toda adaptación a los tiempos modernos; un grupo

proclive a una cierta apertura, pero que ante las dudas se alineó con el sector conservador; un sector moderado que admitió la legitimidad e incluso la necesidad de reformas más o menos profundas intentando reconciliar la teología con las críticas modernas (Laprune, Lagrange, Blondel, Laberthonnière, Fonsegrive, Battifol...) y un grupo radical que en nombre de las exigencias de la modernidad y de las nuevas filosofías contestaba el magisterio eclesiástico y “media” el evangelio a partir de las ideas dominantes del momento (Loisy, quizás Le Roy, Tyrrell, Houtin, Turmel, Hébert...¹⁵). Esta clasificación se complica si tenemos en cuenta que entre el grupo más radical había algunos que avanzaban enmascarados, es decir, que escondían sus ideas revistiéndolas de revelación sobrenatural o proclamando su fidelidad a la tradición¹⁶. La iglesia en su condena metió en el mismo saco a moderados y radicales, aplicando en muchos casos medidas disciplinarias muy injustas a personas que no cuestionaban la fe de la iglesia, sino más bien la filosofía en que ésta se solía conceptuar. La obediencia ciega, literalmente la fe del carbonero, era lo que se exigía a muchos acusados de modernismo que únicamente pretendían hacer creíble el catolicismo en el mundo moderno.

A finales del siglo XIX, antes del estallido de la crisis modernista, la iglesia católica ya había reforzado el carácter jerárquico, dirigista y dogmático de su organización eclesial -el dogma de la infalibilidad papal se aprobó en 1870-. León XIII (papa de 1878 a 1903) había proclamado en la encíclica *Aeternis Patris*, del 4 de agosto de 1879, el tomismo como la teología oficial de los católicos y condenado repetidamente los “errores modernos”: libertad de prensa, socialismo, liberalismo, matrimonio civil, divorcio, laicismo, masonería o racionalismo. La restauración de la ortodoxia se acentuó durante el pontificado de Pío X (1903-1914). En dos resonantes documentos, el decreto *Lamentabili* (3 de julio de 1907) y la encíclica *Pascendi dominici gregis* (8 de septiembre de 1907), Pío X condenó los errores de los modernis-

tas. Alfred Loisy fue excomulgado en 1908 (antes, en 1893, se le había privado ya de su cátedra en el Instituto Católico de París). El jesuita británico George Tyrrell fue apartado de su orden en 1906. Romolo Murri fue excomulgado en 1906. En 1910, el Papa condenó *Le Sillon*, cuyo dirigente Marc Sangnier había acentuado con los años sus posiciones republicanas y su interpretación democrática del mensaje cristiano, y desde entonces hasta 1967 se exigió a todos los sacerdotes y religiosos un juramento antimodernista.

La encíclica *Pascendi* definió el modernismo católico como una herejía multiforme cuyos principales elementos eran:

- Un agnosticismo filosófico inspirado en Kant, Comte y Spencer que cuestionaba la posibilidad de una teología natural para probar la existencia de Dios y el valor del conocimiento teológico.
- Una teoría inmanente de la religión donde ésta derivaba de una necesidad antropológica. La tesis de la inmanencia arrancaba de los teólogos protestantes liberales. No se consideraba la fe como un acto de juicio, una adhesión del pensamiento a la verdad, sino como una necesidad afectiva de orden vital que era el germen común de todas las religiones.
- La sustitución del dogma por la experiencia religiosa. La Biblia dejaba de recoger unas verdades divinamente reveladas para expresar la experiencia religiosa de los judíos y cristianos que luego se plasmaba en una dogmática de valor instrumental.
- La separación entre un Jesús histórico accesible al historiador y el Jesús de la fe. La mayoría de “modernistas” establecían una especie de separación metodológica entre ciencia y teología. La misma Biblia podía ser abordada desde la perspectiva científica del historiador o la del creyente o teólogo.
- La reivindicación de independencia de las ciencias religiosas respecto al magisterio eclesiástico. Los “modernistas” defendían la libertad intelectual frente

al magisterio eclesiástico y no admitían otro control que el rigor metodológico.

- La disolución de la religión en la vida moral y la justicia social.
- -La defensa clandestina de un proyecto de reforma general de las instituciones eclesiásticas, de adaptación de sus formas de autoridad a los tiempos actuales: “Hablamos, Venerables Hermanos, de un gran número de católicos seglares y, lo que es aun más deplorable, hasta de sacerdotes, los cuales, so pretexto de amor a la Iglesia, faltos en absoluto de conocimientos serios en Filosofía y Teología, e impregnados, por lo contrario, hasta la médula de los huesos, con venenosos errores bebidos en los escritos de los adversarios del Catolicismo, se presentan, con desprecio de toda modestia, como restauradores de la Iglesia”¹⁷.
- La separación de la iglesia y el estado. Los autores calificados de modernistas tendían a pensar que esta separación era un acicate para una fe más genuina y que favorecía la libertad de los católicos frente a la autoridad eclesiástica.

Describiendo el modernismo como un sistema, la encíclica pensaba desbaratar la táctica de los modernistas que consistía, según la misma encíclica, en no mostrar la totalidad de su doctrina para minimizar los riesgos que ésta entrañaba para el equilibrio doctrinal e institucional de la iglesia católica. Para contrarrestar el “complot”, la encíclica *Pascendi* se acompañó de todo un sistema de represión. Se impuso en los estudios sacerdotales la filosofía escolástica y a los sacerdotes un juramento antimodernista. Se eliminó de las tareas de dirección y de enseñanza de los seminarios y las facultades católicas a los que mostraban cierta tolerancia con las ideas modernas. Todo lo que se acercaba a una afirmación de la independencia del método científico o a formulaciones kantianas caía bajo sospecha. Los obispos fueron conminados a impedir la celebración de asambleas sacerdotales y la edi-

ción y la lectura de toda suerte de libros y revistas de talante modernista: “Todo aquel que de cualquier modo estuviese tocado por el modernismo sin ninguna consideración deberá ser apartado de los puestos de gobierno y de la enseñanza; si ya los ocupa, habrá que sustituirlo. Igual hay que hacer con quienes de modo encubierto o abiertamente alienten el modernismo, alabando a los modernistas y disculpándolos, criticando la Escolástica, los Padres y el magisterio eclesiástico. [...] En materia tan importante como ésta, Venerables Hermanos, procurad desterrar con energía todo libro pernicioso que circule en vuestras diócesis, por medio incluso de una prohibición solemne. Por más que la Apostólica Sede se esfuerce en eliminar esta clase de escritos, son ya tan abundantes, que faltan las fuerzas para localizarlos a todos. [...] De ahora en adelante, los Obispos no permitirán, sino por rara excepción, que se celebren asambleas de sacerdotes. Y aun en el caso de permitir las, que sólo sea con la condición de que no se trate en ellas de asuntos que únicamente competen a los Obispos o a la Sede Apostólica; que nada se proponga o se reclame en detrimento de la potestad sagrada; que en absoluto se hable en ellas de nada que huela a modernismo, a presbiterianismo o a laicismo”¹⁸.

En 1962 Emile Poulat publicó su tesis *Histoire et dogme dans la crise moderniste*. Su estudio establece que el «complot» de los modernistas evocado por la encíclica no existió nunca. El tiempo de la crisis modernista habría sido el tiempo de la incomprensión mutua entre la autoridad eclesial y aquellos que pretendían renovar el pensamiento católico. El sistema modernista, en tanto que sistema, habría sido una construcción de la *Pascendi*. Contrariamente a lo que asevera la encíclica no habría habido un movimiento modernista, sino diferentes tentativas de tomar en cuenta el mundo moderno, tentativas que operaban en terrenos diferentes, que no respondían al mismo espíritu y que no se podían unificar como si respondieran a la misma intención. Una cosa eran las tesis exegético-históricas de Loisy, otras las de

Lagrange y otras las teorías metafísicas de Blondel, o de le Roy y Laberthonnière. Su único común denominador habría sido la convicción que para trabajar en la reconciliación del catolicismo y del pensamiento moderno había que introducir cambios en ambos a la vez¹⁹.

De hecho la sistematización operada por la *Pascendi* y la idea de un complot precipitó la crisis modernista en una historia de represión y violencia de modo que los mismos medios utilizados para frenar el modernismo fueron uno de sus mayores inductores. Fue un tiempo de condenaciones, exclusiones y grandes sufrimientos para muchos intelectuales que querían servir a la iglesia y que se prolongó durante sesenta años hasta el Concilio Vaticano II. Ciertamente, había razones para criticar muchas de las tesis defendidas por biblistas, teólogos y filósofos, pero ante ellas lo que se habría requerido, más que “mano dura”, es un verdadero debate intelectual en el interior de la iglesia que tratara con profundidad los problemas. Las autoridades eclesiásticas y los teólogos escolásticos no supieron, o no pudieron distinguir, entre la legítima crítica de aquellos autores que con sus tesis negaban la fe cristiana, y la legitimidad de la crítica a la teología oficial de aquellos otros que, queriendo precisamente preservar la fe, veían la necesidad de hacerse cargo de la crítica histórica y de usar en su construcción teológica otras filosofías que la escolástica. Su severidad echó de la iglesia a muchos hombres que la habrían podido servir.

A partir de la publicación de la encíclica *Pascendi* la sospecha y la delación de todo lo que se consideraba como desviación doctrinal fue habitual. Se han establecido relaciones estrechas entre los agentes encargados de la denuncia y los responsables eclesiales al más alto nivel²⁰. Existieron asociaciones secretas como la *Sodalitium pianum*, también conocida como *Sapinière*, fundada en 1909 por Umberto Benigni, prelado de la Secretaria de Estado Vaticano, para denunciar a los sacerdotes y religiosos modernistas. “La Sapinière” se constituyó en un centro de espionaje, al

que eran sometidos teólogos, obispos, cardenales e, incluso, el mismo Papa. Se produjo una gran cantidad de correspondencia confidencial delatando concepciones modernistas, de textos escritos con pseudónimos, de informes secretos, de denuncias anónimas, de visitas intimidantes y sumisiones. La reacción antimodernista del primer decenio del siglo constituyó en realidad el acto de nacimiento del integrismo moderno. Pronto hubo grupos eclesiales que empezaron a señalar a todos aquellos que se mostraban favorables a las nuevas corrientes: liberales, demócratas, ecumenistas, etc. Las autoridades eclesiásticas favorecieron que los mismos sacerdotes se vigilaran unos a otros y tendieran a averiguar intenciones escondidas y conspiraciones. Se constituía así un círculo infernal en el que la sospecha y la denuncia provocaba el disimulo y recíprocamente. La crisis fue devastadora. La extrema severidad de la condena hizo casi imposible un trabajo intelectual honesto dentro de la Iglesia. Muchos la abandonaron, algunos se vieron obligados a dejar el sacerdocio, otros fueron confinados en parroquias rurales de la campiña francesa o constreñidos a dedicarse a especialidades poco peligrosas. Pocos lograron evitar la censura eclesiástica y muchos como Laberthonnière no pudieron conciliar su trabajo intelectual y su fidelidad a la iglesia más que al precio de su silencio. Es posible que Zubiri mismo fuera blanco de este espionaje y víctima de esta estructura²¹. En cualquier caso sufrió en sus propias carnes este círculo infernal de la denuncia y el disimulo. Por desgracia, la dramática correspondencia de Zubiri que publicamos en la biografía fue un género común en una buena parte del clero culto de principios del siglo XX. He aquí un pequeño ejemplo en el que Birot, vicario general de Albi (sur de Francia), moderadamente favorable a Loisy, escribe al teólogo Frémont su opinión sobre la Encíclica *Pascendi* y que nos da el pulso del momento:

“¿Sabe usted que el rector de Toulouse, uno de nuestros pensadores más prudentes, uno de nuestros eruditos más informados, va a ser sacrificado con gran cons-

ternación de los obispos y sin que él sepa por qué? ¿Sabe usted que el P. Lagrange, el P. Condamin, el P. Grandmaison han sido reducidos al silencio? ¿Sabe usted que todos los periódicos que no dependen de *La Croix*, todas las revistas que no sean *Études*, están amenazadas y son sospechosas? ¿Sabe usted que los católicos más notables por sus servicios y por su ciencia no son más que gentes sospechosas que se descartan? ¡Ah! Sí, ya lo sé: Usted me dirá que en este movimiento que se contrarresta existían temeridades y errores. Pero, dígame ¿dónde no hay errores? ¿Dónde no hay ideas falsas o exageradas? ¿Cree usted que la Iglesia no poseía bastantes gracias ni suficiente señorío sobrenatural para hablar claramente, para definir la fe y protegerla sin necesidad de tomar partido en las controversias de escuela y sin desacreditar el esfuerzo de toda una generación? Usted admira la encíclica. Yo me contento con someterme a ella. Me someto sinceramente, amigo mío, porque condena en efecto el más absurdo sistema naturalista que haya podido ser imaginado. Si el modernismo es ése, ¡abajo el modernismo! Pero me someto con tristeza, porque ese preciso rigor doctrinal está construido sobre el más artificial de los equívocos, porque confunde en un mismo anatema reprobadores amigos y enemigos. El Papa es como un coronel de artillería que, desde lo alto de la cresta de una colina, cañonea los ejércitos de uno y otro bando en lo más duro de la pelea, y aplasta con un mismo golpe sus mejores tropas. Porque, es evidente, que sus golpes sólo son temibles para los nuestros.”²²

El punto culminante de la lucha anti-modernista se alcanzó durante los años 1912-1913, justo antes de la I Guerra mundial. El padre Lagrange fue obligado a dejar Jerusalén, *Les Annales de philosophie chrétienne* fue puesta en el *Índice*, Laberthonnière fue reducido al silencio y se multiplicaron las campañas de prensa y las denuncias de las investigaciones intelectuales. Las condenas del modernismo desprestigiaron a la Iglesia católica ante muchos círculos intelectuales y cultos europeos que vieron en ella una especie de

portaestandarte de la tradición y el arcaísmo. Y, sin embargo, las mismas condenas oficiales y las extremadas medidas coercitivas eran un síntoma de que el conservadurismo oficial de la iglesia no era mantenido por muchos de sus sacerdotes, intelectuales y fieles. Es sobre ese trasfondo que podemos entender los cambios producidos por el Concilio Vaticano II. Finalmente, como muchos de los autores acusados de “modernistas”, el gran delito de Zubiri habría consistido en mantener una mentalidad conciliar “*avant la lettre*”. Es posible que desde una lectura postconciliar, 40 años después del concilio, determinados temas teológicos planteados por Zubiri nos puedan parecer anquilosados, pero la perspectiva cambia totalmente si tenemos en cuenta la reacción conservadora de la iglesia católica en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX contra la que se confrontó intelectualmente Zubiri y que le sumió en una profunda tensión vital. Hay que tener en cuenta que el Concilio terminó cuando Zubiri tenía 70 años y, conociendo su drama, su camino eclesial enrevesado y difícil, podemos imaginarnos la profunda amargura que había detrás de estas palabras: “Muchos de los que ahora me tratan de retrógrado, antes del Concilio me tachaban de modernista”²³.

II. El modernismo de Xavier Zubiri

En su bachillerato en el colegio de los marianistas Zubiri se encontró con un extraordinario profesor: Domingo Lázaro. Éste pensaba que la endeblez intelectual de los católicos causaba más estragos y ponía más en peligro el futuro del catolicismo que las críticas modernistas. Lo que había que hacer es conocer a fondo el terreno del adversario y fundamentar las propias afirmaciones. Además, contra la aversión de la iglesia a las nuevas tesis científicas, Lázaro consideraba indispensable su estudio para sacar provecho para la religión²⁴. Pero este afán crítico de Lázaro no tuvo en Zubiri las consecuencias deseadas. En lugar de distanciarse de las formulaciones intelectuales “modernistas”,

empezó a sentirse atraído por ellas y a alejarse de lo que defendía la iglesia católica²⁵.

Desde sus dos últimos años de bachillerato (1913-1915) hasta 1927 podemos establecer las coordenadas básicas de una profunda crisis espiritual que sacudió a Zubiri y que llegó a su momento más álgido en su excomunión (1922)²⁶. En estos años el modernismo fue para él “el hecho más natural del mundo”²⁷. Se trataba de un modernismo radical. Mucho más que el de algunos autores acusados de modernistas como Lagrange, Blondel o Laberthonnière que en ningún caso pusieron en duda la divinidad de Jesús, la revelación o la gracia. Zubiri era totalmente consciente de que sus ideas le apartaban de la fe de la iglesia y le subsumían en una profunda escisión entre su vida intelectual y su vida social como seminarista primero y sacerdote después. Este conflicto, y la retractación a la que se vio forzado, le marcó en la expresión de su filosofía, en su forma de ser y en su propio cuerpo. Una especie de culpabilidad le llevó a una vida retraída procurando borrar las huellas de su pasado modernista. El insomnio era frecuente y los dolores difusos también: debilidad, úlceras, dificultades de visión repentinas, dolores de cabeza, mareos, vómitos, cólicos y fiebres sin que las repetidas visitas a médicos de fama reconocida lograran liberarle de sus dificultades. ¿Cuáles son estas ideas que están en el origen del conflicto vital de Zubiri? A partir de la correspondencia y algunos trabajos de este periodo podemos más o menos enumerarlas. Entre estas ideas podemos distinguir aquellas rechazadas por el Concilio Vaticano II y el propio Zubiri a partir de los años 30 y otras que, si bien fueron condenadas en su tiempo, luego han sido rehabilitadas por el Concilio y son un lugar más o menos común en diversas teologías postconciliares.

2.1. Tesis asumidas por la teología postconciliar

No todas las tesis que enumeramos en este apartado fueron asumidas sin más por el Zubiri maduro, pero todas ellas fue-

ron retomadas por él y más o menos reformuladas. En todo caso, aún sin los retoques a los que las sometió Zubiri, hoy no provocarían ningún escándalo en las facultades de teología católica:

1) En lugar de pensar el problema de Dios y la fe cristiana desde una metafísica aristotélica, Zubiri lo hacía desde un vitalismo pragmático lleno de optimismo decimonónico²⁸. Zubiri compartía con su maestro, Ortega y Gasset, una inmensa fe en la vida aunque creía que esta fe en la vida iba unida a la inmortalidad²⁹.

2) Zubiri defendía en parte el inmanentismo que denunciaba la encíclica *Pascendi*: “El inmanentismo no se puede rechazar de una manera tan quirúrgica como hace la encíclica *Pascendi*”³⁰, pero añadía algunos correctivos porque no aceptaba una concepción pragmatista de la verdad: “creo que la verdad es objetiva”, y “no puedo condenar toda verdad transcendente. Yo creo en Dios y en la religión que le impone al mundo”³¹. En la crisis modernista el término inmanencia suscitó los más agrios debates: “La religión según los modernistas, procede del sentimiento religioso que brota por inmanencia vital de las profundidades de la subconciencia. Este sentimiento, informe al principio, va progresando y da lugar a las diversas religiones, entre ellas la religión católica. Jesucristo fue un hombre de una naturaleza exquisita como no ha habido ni habrá otro jamás... Lo que es espantoso es que hay incluso sacerdotes católicos que hablan así, pretendiendo explicar por el principio natural de la inmanencia vital el origen de la religión de Cristo, con la loca pretensión de renovar la iglesia”³².

Pero no todos los que defendían un método inmanente para acceder a Dios pensaban que Dios era una respuesta a una necesidad inconsciente. Algunos autores como Blondel pretendían por esta vía inmanente facilitar el asentimiento a la fe mostrando el valor y el sentido de la revelación cristiana como plenitud de una aspiración natural y primordial del hombre. Actualmente, con todos los matices que se quiera, es un recurso bastante socorrido en la teología fundamental católica. ¿En

qué consistía el “inmanentismo” de Zubiri? El problema es que el término “inmanencia” es muy ambiguo. Zubiri no profesó un inmanentismo donde Dios surgiese y fuese la expresión exclusiva de una necesidad humana consciente o inconsciente pues creía efectivamente en un Dios trascendente. El inmanentismo fue entendido en otro sentido como una metafísica opuesta a la tomista y excluyente de toda prueba de la existencia de Dios que se hiciese, por ejemplo, con un argumento causal. A Dios se accedería no a partir de una reflexión sobre las cosas, sino a partir de una necesidad afectiva de orden vital. Este “inmanentismo” no negaba la existencia “objetiva” de lo que empezaba siendo un sentimiento, una experiencia o una necesidad humana. Es en este sentido que Zubiri era inmanentista. Pero la encíclica no entraba en este tipo de distinciones y también condenaba un método inmanente de acceso a Dios como el preconizado por Zubiri. Se afirmaba que el método inmanente rechazaba la posibilidad de un Dios que se revelara y nos alcanzara a nosotros. Blondel se defendía diciendo que su método inmanente no naturalizaba lo sobrenatural, que lo único que mostraba era que nada finito satisfacía el querer humano, pero que Dios no podía alcanzarse más que si él se daba³³. Zubiri, en cambio, a pesar de defender la existencia objetiva y trascendente de Dios, no defendía en este momento la necesidad de su revelación. Hoy diversos teólogos defienden un planteamiento intrínsecista de la revelación (Dios ha creado el mundo y, por tanto, es en sus criaturas y en la historia donde encontramos su huella sin necesidad de ninguna intervención extraordinaria: Jesús jugaría un papel meramente complementario en la revelación) que se acercaría mucho al que mantenía Zubiri en este momento.

3) Zubiri subrayaba que al fenómeno religioso se accedía por una intuición de carácter vital de la trascendencia de la propia vida: “No se llega a la religión por la vía de los razonamientos metafísicos; la religión se vive, se afirma, se da en la intuición profunda que la vida comporta en

sí misma en relación con la trascendencia y el valor de sus esfuerzos. Usted ha sentido, como yo, querido amigo, la trascendencia de esta vida; y en sus angustias religiosas tenemos la prueba evidente de la realidad y la fuerza de esta intuición. No necesito insistir más en ello. Dios no es la conclusión de un silogismo; es una realidad intuitiva, pero de una intuición especial. Mejor aún, ya que Dios no significa nada fuera de las criaturas, hay que decir para ser exactos que en las cosas hay un aspecto divino que es objeto de una intuición especial: es la intuición de lo divino, fuente única de la creencia en Dios. Porque lo esencial de la religión no es la creencia en Dios, tal y como la escolástica la define, sino la creencia en lo divino, de la cual el monoteísmo es tan sólo una expresión contingente”³⁴.

El problema para la teología conciliar y postconciliar no es el camino “intuitivo”, ni que la misma creencia en Dios sea un resultado contingente de la intuición de lo divino, sino el carácter moral de esta intuición. Dios parece una especie de garante del valor de los esfuerzos humanos, justo lo contrario del Dios gratuito que se afirma en el cristianismo. Por todo lo demás la tesis es perfectamente asumible. De hecho, la noción de “religación”, depurada por el mismo Zubiri de toda reminiscencia modernista y muy cercana a lo intuitivo, es una de las que más se ha popularizado de toda su obra y, en sus escritos maduros, la creencia en Dios es sólo una de las posibilidades que nos abre el hecho de la “religación”. La intuición vital de Dios que preconizaba el joven Zubiri recuerda el intuicionismo de Bergson, un modo de inteligencia que capta la realidad verdadera, el “aquí y el ahora”, el ímpetu de la vida. Plantas, animales y hombres conformarían “un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga arrolladora, capaz de derribar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, quizá incluso la muerte.” Bergson se sentía arrastrado por el optimismo, por una fuerza divina transformadora del mundo: “Todo se anima en torno nuestro,

todo se revifica en nosotros. Un gran impulso arrebatada los seres y las cosas. Por él nos sentimos levantados, arrastrados y transportados³⁵.

Pero también aquí Zubiri parece recorrer un camino particular, más antropocéntrico que el de Bergson. Lo que según Zubiri intuimos es una dinámica de la vida que implica y clama por su trascendencia, por su victoria sobre el silencio, la muerte, las angustias y los sufrimientos humanos. En el fondo de todas las construcciones religiosas “hay la fe en que hay una realidad profunda y misteriosa de donde salen todas las aspiraciones y que es fuente de todo ser y de todo valor. Esta realidad se nos da en la intuición de lo divino, y la creencia en un Dios no es sino un resultado contingente³⁶. Esta intuición de lo divino estaría en el origen de las creencias religiosas: “Desde el punto de vista intelectual entiendo que el hecho elemental que sirve de punto de partida de la religión es el optimismo tanto individual como social; es decir la creencia en que el universo y el hombre van en su evolución no a la destrucción ni al mal, sino que tarde o temprano llegarán a realizar su finalidad. Esta finalidad tiene sentido inmanente; es decir, se trata de desenvolver plena y armónicamente la vida presente, seguros de que la futura si existe, se nos dará por añadidura³⁷.”

4) Zubiri no se proponía esclarecer la inteligencia de la fe proporcionando pruebas objetivas. Simplemente se trataba de llevar el no creyente a hacer la experiencia de las posibilidades de vida que le ofrecía la religión católica: “Experiencia que es según sus principios el solo y verdadero fundamento de la fe³⁸.” La reivindicación de la experiencia religiosa en oposición al conceptualismo de la escolástica oficial como criterio decisivo de la relación del hombre con Dios fue general entre todos los acusados de modernismo.

5) Zubiri afirmaba que para la comprensión del hecho religioso se debía partir de la aplicación de la fenomenología husserliana al hecho religioso³⁹. Hay que destacar que estamos en los primeros momentos de la aplicación de la fenomenolo-

gía al campo de la religión.

J. M. Velasco distingue tres corrientes tempranas de inspiración fenomenológica⁴⁰ que reconocen a la religión como campo específico e irreductible frente a las reducciones ilustradas. Una primera corriente sería la “hermenéutica” y tendría sus principales representantes en Schleiermacher y Dilthey. Lo religioso sería el sentimiento y el gusto por el infinito y la experiencia y el llevar la vida a plenitud su motor central. Una segunda corriente sería la “hierológica”. Es la que ha acabado usufructuando la designación de “fenomenología de la religión”. Se caracteriza por partir de “Lo sagrado” para captar lo peculiar de la religión. Rudolf Otto, que acababa de publicar su libro *La idea de sagrado* en 1917 y Nathan Soderblöm serían en este momento sus representantes. Una tercera corriente, que tendría sus representantes en discípulos de Husserl como Max Scheler⁴¹ y Edith Stein, intentaría elaborar una antropología religiosa a partir del método fenomenológico y fundamentar de ese modo la dimensión religiosa de la persona.

En esta época Zubiri no alude en ningún momento a la corriente “hierológica” y en una primera aproximación sus afirmaciones parecen más en consonancia con la corriente hermenéutica aunque hay resonancias schelerianas en sus afirmaciones, sobretodo cuando destaca la importancia de los “valores” como datos objetivos. En principio estamos ante un camino de acceso a Dios con ciertas similitudes con el dibujado por Schleiermacher, Dilthey y sobre todo por el vitalismo orteguiano⁴². La cuestión religiosa, antes que una cuestión teórica, es una cuestión vital, de actitud ante la vida: “Se puede hacer de la vida un objeto de estudio. Se hace entonces filosofía, psicología, sociología... pero aquello que nos interesa en la vida no es la representación que nos hacemos de ella sino la vida ella misma, la vida vivida en el tiempo. Delante de esta vida se puede tomar una doble actitud. El diletante toma la vida como un hecho que tiene sus causas, que se desarrolla en el tiempo y que termina por desaparecer. El diletante se

deja vivir pasivamente. En cambio, el hombre serio toma la vida más que como un hecho como un problema⁴³. Tenemos ya aquí un tema que Zubiri repetirá en todas sus obras: “frivolidad es falta de seriedad. En cambio el que se desentiende de Dios vive seriamente desde su fundamento⁴⁴. También se apunta una distinción decisiva en el último Zubiri: la distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento. Como realidad fundamento Dios está presente en el aquí y ahora de la vida, Dios no es un objeto entre otros mas, ni el mas excelso de ellos y, por tanto, nuestra relación con él no es “una consideración teorética sino una intimación vital⁴⁵.”

Zubiri coincidía con las tres corrientes fenomenológicas mencionadas en su intento de determinar la esencia de la religión y sus manifestaciones. Es decir, no pretendía estudiar los fenómenos religiosos en su particularidad histórica y social y en su inagotable variedad, sino que se proponía descubrir su unidad y ello solo estaría al alcance de la fenomenología. Sin embargo, a pesar de levantar su teoría religiosa en el naciente “humus” fenomenológico, llama la atención a tan temprana edad la coloración propia que adquiere su análisis, lo que podría llamarse su primer esbozo de filosofía de la religión⁴⁶.

6) En el plano exegético Zubiri estudió clandestinamente las cuestiones que más le interesaban⁴⁷: el panbabilonismo de Jeremías y Winckler⁴⁸, la teoría escatológica del Nuevo Testamento de Weiss y Wellhausen⁴⁹, los trabajos de Loisy... De estos últimos decía: “Sobre todo *El Evangelio y la Iglesia* y *La religión de Israel* me satisfacen también mucho⁵⁰. Lo más destacable es que en estos estudios mantenía una actitud auténticamente postconciliar, es decir no los tomaba como la última palabra de la ciencia ni de la verdad, pero tampoco admitía que la iglesia pudiera establecer su valor por un simple criterio de autoridad: “La Iglesia no puede imponer *a priori* la creencia en un hecho histórico o en el resultado de la crítica. [...] Se dice a veces que es mejor esta creencia segura, esta paz que da la Iglesia, que la incerteza.

Ello puede ser cierto para algunos espíritus que no se preocupan demasiado de la ciencia. A éstos nada les impide creer lo que los eclesiásticos dicen. Pero no pueden impedir que otros espíritus prefieran la modestia y la relatividad de la ciencia que el placer, bastante vulgar en el fondo, de creer que no hay problemas, que todo está resuelto. En el Reino de Dios hay muchas estancias y yo creo que todos, críticos y dogmáticos podemos entrar en él⁵¹.

A principios de siglo la exégesis católica seguía teniendo un carácter totalmente apologético. Loisy y Lagrange son algunos de los nombres que abrieron la exégesis católica a los métodos histórico-críticos. Lagrange con la fundación de la *École Biblique* de Jerusalén (1890) se declaró resueltamente a favor de estos métodos, pero su defensa encendió una larga contienda sobre su compatibilidad con la idea de inspiración⁵². Con Loisy se identificó el interés exegético con el modernismo. De hecho hasta 1943 en la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII no se declaró el método histórico-crítico como apropiado y necesario para los estudios bíblicos. El que prácticamente durante 40 años Zubiri tuviera que dedicarse casi clandestinamente a una de las principales pasiones de su vida, los estudios exegéticos, fue otra de las causas importantes de su sufrimiento⁵³.

7) Zubiri entendía que la iglesia debía ser receptiva ante los resultados de la ciencia, no podía pretender controlarlos dogmáticamente, pero tampoco podían sacralizarse los resultados de la investigación científica. Lo procedente era respetar la autonomía de cada ámbito y mantener en ambos una prudente distancia crítica: “Actualmente al lado de la filosofía estudio asirio y egipcio. Encuentro que los datos que conocemos no son suficientes para trazar la historia crítica de la religión de Israel. Pero por el hecho mismo que no tenemos ninguna razón para ser dogmáticamente babilonistas, no podemos ser tampoco dogmáticamente providencialistas. [...] Lo mismo ocurre con el Nuevo Testamento, la escatología judía, el helenismo. El estudio del estoicismo, sistema de

moral y religión cosmopolita, dará grandes luces para comprender la aclimatación del cristianismo en el imperio. No sabemos nada aún, pero por eso mismo no podemos admitir que la iglesia nos dé hecha una historia de la filosofía⁵⁴.

8) Zubiri aceptaba la homogeneidad en la sucesión de los fenómenos que entrañaba el método histórico moderno y negaba la idea de un Dios “intervencionista” en el mundo natural e histórico: “Los milagros y las profecías no prueban nada. Un milagro para ser constatado como milagro presupone ya la fe. Es solamente por esta fe que uno puede entrar en la historia religiosa de la humanidad y leer la palabra de Dios⁵⁵.”

9) Zubiri criticaba la falta de pluralismo teológico y filosófico en el interior de la iglesia católica: “La uniformidad teológica que se quiere imponer como una ventaja, además de no tener ninguna realidad histórica ni psicológica, es un enorme inconveniente para la vida. Una cosa es creer en la Trinidad, otra admitir esta fantasía escolástica de las relaciones y las procesiones entre las personas divinas de que nos hablan los Concilios. Si para ser católico hiciera falta adherirse a una filosofía o una teología determinada, habría que renunciar para siempre a la iglesia. He aquí la fuente de la crisis religiosa que atravesamos todos más o menos. Hoy nos es imposible pensar la religión bajo estas formas envejecidas, muy buenas para un cierto tiempo, pero que no dicen nada al hombre del siglo XX. E incluso si estas teorías escolásticas fueran verdaderas hay una repugnancia intrínseca a que una sociedad cualquiera, en este caso la iglesia, crea tener la competencia para imponerla bajo pena de condenación eterna⁵⁶.”

2.2. Tesis rechazadas

Zubiri mantuvo en su juventud otro conjunto de tesis inconciliables con el Concilio Vaticano II y las teologías post-conciliares y que el mismo abandonó a partir de los años 30:

1) Zubiri consideraba como esencia de la religión el ímpetu trascendente de la misma vida: “El hecho religioso profundo,

elemental, es la creencia vivida en la trascendencia de la vida; es, si usted quiere, el optimismo. Esta necesidad fundamental de dar un sentido trascendente a la vida es la esencia de la religión⁵⁷.” Una vez establecido el hecho religioso elemental Zubiri distinguía en él dos dimensiones: una subjetiva y otra objetiva.

Subjetivamente lo religioso se experimentaría en una forma de conciencia que nos remitiría al carácter valioso y perfectible de lo real: “Crear que la vida es una cosa seria, siempre perfectible y nunca terminada, siempre susceptible de desarrollo en vistas de un ideal...; vivir y no sólo pensar este ideal de seriedad. He ahí la esencia de la religión desde el punto de vista subjetivo⁵⁸.” Esta dimensión subjetiva se manifestaría en cada uno a partir de una especie de “imperativo categórico”, de exigencia moral que comporta la propia vida: “He aquí la gran cuestión: ¿Cuál actitud debemos tomar ante la vida? [...] El diletante toma la vida como un hecho, que tiene sus causas, que se desarrolla en el tiempo, y que acaba por desaparecer. El diletante, pues, se deja vivir pasivamente. Por el contrario, el hombre serio toma la vida más como un problema que como un hecho, como el gran problema de la humanidad, problema cuyo secreto se esconde en las oscuras profundidades del esfuerzo. La vida no es solamente un hecho, sino más bien una cosa que se hace, que hace cada uno, no es un dato que se recibe pasivamente, sino, al contrario, una fuente de valores potenciales que hace falta explotar. No es una elección arbitraria la que nos otorga esta tarea, sino un imperativo absoluto, categórico que comporta la vida misma⁵⁹.”

Objetivamente considerada, “la religión implica que la evolución de las cosas y de la vida no es una ilusión, sino un dato objetivo, es decir, que el esfuerzo humano alcanzará sus objetivos tarde o temprano, y que por consiguiente hay una realidad profunda de donde brotan los valores, los esfuerzos, y a donde apuntan los resultados de la dinámica universal. Esta realidad, llámela usted como quiera; el sentido común la llama Dios. Dios es la unidad de

la cosa y del valor”⁶⁰. Esta idea parece inspirarse en una concepción y una justificación neokantiana de la moral y de Dios. Es muy posible que a través de Ortega le llegara la influencia del vitalismo de neokantianos como Cohen y Natorp.

2) El valor de verdad de las religiones era el mismo para todas o, si acaso, se medía por el grado en que plasmaban el imperativo vital contenido en la religión natural. La pregunta por la verdadera religión no tenía sentido para Zubiri. A priori todas lo era y no lo era ninguna, porque lo que a la religión le interesaba no era un sistema de verdades teóricas sino un conjunto de prácticas que desarrollara la religión natural. Zubiri llamaba religión natural a la esencia del fenómeno religioso: a la trascendencia y al optimismo de la vida. La religión natural o esencia del fenómeno religioso sería siempre el mismo, lo que cambiaría es su plasmación en diferentes culturas que daría lugar a las diferentes religiones positivas. La relación entre religión natural y religiones positivas “sigue las leyes de los otros hechos parecidos: derecho, lenguaje, instituciones sociales etc. [...] Los dialectos son la misma lengua hablada en diferentes lugares etc. Las religiones positivas son la religión natural en tanto que vivida por hombres diversos en diversas circunstancias. No hay más que una religión: la religión de la vida”⁶¹.

Las diferencias de religión, de mentalidades, eran accesorias. “Toda religión es buena mientras sea el medio de asegurar el desarrollo de ese fermento interior de religiosidad. Esto está claro en relación con las prácticas morales y rituales. En relación con las creencias pasa lo mismo. Una creencia es el medio de hacer comprensible la vida religiosa. Por lo tanto, mientras no se destruya esta realidad fundamental, la diversidad de creencias no constituye peligro alguno, del mismo modo que la diversidad de opiniones científicas sobre la luz no impide el normal ejercicio de la visión”⁶².

El tema de la verdad del cristianismo y las demás religiones tiene un tratamiento muy diferente en el Zubiri maduro. Pero resonancias de este planteamiento pueden

entreverse en el curso “El problema filosófico de la historia de las religiones”: “La historia de las religiones es la palpación real y efectiva de la divinidad en el seno del espíritu humano”⁶³. “La verdad cristiana está presente en las demás religiones como la expectación de algo que apunta a un momento transhistórico. Es la expectación del momento en que la verdad de Dios y del Cristianismo se establezca, no sobre la Tierra, sino ante los hombres, en forma transhistórica”⁶⁴.

3) La religión era necesaria para la realización práctica de la moral. Aunque Zubiri aceptaba que era posible un fundamento filosófico de la moral, pensaba que de hecho en los pueblos sin religión no había sentido moral. La religión daba a la moral su fuerza práctica y su realización concreta: “Sin religión no hay sentido moral ni vital. Sé bien que hay una moral independiente y que en ella misma el fundamento de la moral no tiene nada que ver con Dios ni con la religión. Pero esto es filosofía. El problema moral tiene un lado teórico, abstracto que no tiene nada que ver con la religión, pero también tiene un lado práctico. Aunque la moral pura no tenga nada que ver con la religión, de hecho ella no tiene fuerza práctica más que gracias a la religión. Moral y religión no son más que dos puntos de vista de una misma realidad: la unidad de la vida humana. Pero mientras que la moral la mira en abstracto, la religión busca la realización concreta y viviente de este esfuerzo hacia el ideal de la vida. Es por eso que me parece necesaria la religión”⁶⁵.

4) La génesis del cristianismo habría sido la de un movimiento moral que respondía a la esencia de lo religioso (el optimismo ante la vida) y cuyos pilares habrían sido Jesús y Pablo: “No hay más que la fe en el esfuerzo del pueblo judío hacia el bien y el optimismo de que este esfuerzo tendrá éxito [...]. Los judíos y los profetas creyeron que esta renovación moral del mundo se cumpliría en un reino terrestre. Hubo en este punto un error del que Cristo mismo no se libró. Jesús era un hombre genial, extraordinario. Creyó que llegaría a ser rey de Israel, pero aún que se equivocó

sobre la venida del reino dejó un movimiento moral enorme la evolución del cual constituyó el cristianismo [...]. La fe de Cristo quedó en la pequeña comunidad de los apóstoles. Entonces la influencia de las ideas helénicas, el sincretismo alejandrino y toda suerte de factores empujaron la necesidad de pensar la fe cristiana y de hacerla inteligible al mundo pagano. Es a Pablo al que se debe este trabajo enorme. Siendo judío elevado en un medio griego pudo hacer una gran síntesis: la creación del dogma cristológico y soteriológico. [...] Las influencias orientales dieron nacimiento a leyendas sobre la concepción virginal de Cristo etc. [...] Después los concilios formularon dogmas, proposiciones escolásticas que hacían inteligible la vida religiosa a los hombres de su tiempo....”⁶⁶.

5) Zubiri que destacó a Cristo como un hombre extraordinario ante “Rourix” lo denostó nietzscheanamente ante su obispo: “El Evangelio toma ante la vida presente una actitud de desprecio, para no mirar más que a la vida futura. Se nos pone como modelo a Jesús, y hay que tener un poco de buena voluntad para creer que aprecia la vida presente quien dice que no tiene donde recostar su cabeza. Lógicamente interpretado, el Evangelio tiende a hacer del mundo una cartuja en la que los habitantes esperan el advenimiento de la vida futura. La concepción de la vida debe ser la contraria. Se la debe considerar como el gran bien que por el momento poseemos, y nuestro primer imperativo es desarrollar positivamente esta vida. Una cartuja es en el fondo un acto de fe en el budismo. La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente”⁶⁷.

El texto fue enviado al Obispo Eijo en el proceso de su excomunión junto a una pequeña autobiografía donde Zubiri se sincera ¿Es que después de la carta a “Rourix” o ante la denuncia anónima de la que fue objeto se decepcionó del cristianismo entendiendo que no podía representar el optimismo de la vida en el que creía? ¿Sucedió que quiso abandonar la iglesia y

realizó este comentario provocador para no dejar ningún resquicio al obispo? ¿Quizás no es el texto tan contradictorio con el anterior como pudiera parecer a primera vista?

6) Como toda otra religión el cristianismo no era más que un medio para desarrollar la vida religiosa profunda. Su valor era exclusivamente práctico: “Sólo relativamente a nuestra mentalidad podemos decir que el catolicismo es la mejor religión; por eso la debemos aceptar [...] Como toda otra religión es una manera de desarrollar nuestra vida religiosa profunda [...]. La religión cristiana es un valor práctico nada más. El día que uno encuentre otro modo de vivir más y mejor su vida religiosa, no veo por qué tiene que continuar siendo católico [...]”⁶⁸.

7) La iglesia era la institución social encargada de actualizar en Europa el hecho religioso elemental. Su función era exclusivamente cultural y pragmática: La iglesia “es ante todo una sociedad para asegurar el sentido moral de la vida presente”. “La religión, para ser vivida, necesita una organización social que asegure su ejercicio y actos de rito y de culto que estimulen en un momento dado esta intuición religiosa. Si se deja la religión sin este control social, acabará por desaparecer”⁶⁹.

8) La pertenencia a la iglesia católica se justificaba pragmáticamente. Las religiones sociales -Zubiri descartaba una religión individualista como la protestante- eran todas imperfectas, pero había que optar por alguna de ellas: “Si no, dígame -escribe a “Rourix” -: suponga que por una crítica cualquiera usted declarara insuficientes todas las religiones. Si usted abandona todas las iglesias, ¿por qué cosa sustituirá la síntesis real, por más que imperfecta, de las fuerzas que usted ha enterrado? Si es sincero deberá confesar: por nada. Hay que optar por el mal menor. Tiene que elegir una religión y tratar de acrecentarla en riqueza y en verdad a través de su experiencia religiosa. [...] Escoja un sistema religioso. Trate de vivir religiosamente, y puede estar seguro de que, en la medida de lo posible, las imperfecciones disminuirán”⁷⁰.

Entre estas religiones sociales la opción por la religión católica se impondría en Europa: “No hay que preguntarse, como se hace en estos ridículos manuales de teología escolástica, cuál es la verdadera religión. Lo que hay que preguntarse es cuál es la religión que me sirve mejor a mí, hombre del siglo XX, situado en Europa, con una determinada formación. Se debe escoger la religión que concuerda mejor con la mentalidad colectiva de la que uno forma parte, por la simple razón de que esta mentalidad es la única que de hecho posibilita mi existencia. Por consiguiente, no se trata aquí de verdad absoluta, ni se debe desaprobador a aquellos que tienen otra religión. Cada uno tiene la suya y todas son igualmente buenas en sí. Todas son medios adecuados para desarrollar la vida religiosa íntima de los que se encuentran en las circunstancias históricas en las que estas religiones han vivido. Claro que hay ciertas diferencias, pero son unas diferencias puramente relativas, del mismo modo que la civilización europea es relativamente mejor que la civilización china. Desde este punto de vista, y solamente desde este punto de vista, he acabado por admitir el cristianismo. No porque el cristianismo sea la verdad y las otras religiones un error, sino simplemente porque el cristianismo es el hecho social que concuerda mejor con nuestra mentalidad”. “Si usted fuera judío le diría sin miedo: deje la iglesia, vaya a la sinagoga. Pero como usted es belga tengo miedo que la separación de la iglesia le deje en una desorientación peor que la de soportar los defectos de esta iglesia. Quedémonos en ella entonces. Es la única manera de vivir la vida religiosa eficazmente”⁷¹.

Por todo ello justificaba Zubiri su propia permanencia en el catolicismo: “La Iglesia Católica es la madre de Europa, es el hecho más notable de la historia continental y es, hoy por hoy, el único ensayo de una sólida sociedad religiosa; de ella depende el futuro del mundo. Por otro lado la Iglesia [...] es, como la religión de Israel de la que es la heredera espiritual, la guardiana del monoteísmo. Estoy convencido de que la Iglesia cambiará y evolucio-

nará como lo ha hecho en los tiempos pasados. Nadie sabe qué es lo que llegará a ser con el tiempo. Pese a los defectos reales que tiene en todos los órdenes, sigue siendo más aceptable que el aislamiento protestante. Me uno, pues, a la Iglesia y trabajo pacientemente en ella. No soy uno de estos espíritus ingenuos que creen que en la Iglesia todo es luz manifiesta; la Iglesia tiene sus puntos débiles y oscuros. Pero en su conjunto tiene una tal superioridad espiritual que hace posible unirse a ella. En el fondo creer en la Iglesia es creer en la realidad de los esfuerzos de la cultura, y de la trascendencia de la vida humana”⁷².

9) Como Loisy, Le Roy y Laberthonnière, Zubiri consideraba que los dogmas eran relativos histórica y metafísicamente y que tenían un valor meramente simbólico e instrumental: “No veo en la iglesia un sistema de verdades, sino un sistema de preceptos prácticos para desarrollar la experiencia religiosa individual y social”⁷³. Las fórmulas dogmáticas eran para la iglesia el modo de hacer inteligible la fe en una época y en una mentalidad determinada.

10) La única herejía que reconocía Zubiri era la de negar la tendencia de la propia vida a su mejoramiento y autotranscendencia: “Los dogmas no son la fe, sino la expresión escolástica de la fe. Cuando no haya filosofía escolástica, habrá otros dogmas, y si no hay ninguna filosofía quedará simplemente esta bella fe del pueblo que se salva por su fe en Cristo. [...] y no hay verdadera herejía más que cuando se niega la trascendencia de la vida. Entonces la condenación de la iglesia está justificada y no por una autoridad ciega, sino por la vida misma”⁷⁴.

11) Zubiri relativizaba la autoridad eclesiástica. Cuando “Rourix” le expuso que temía la condenación eterna por la lectura de libros prohibidos, Zubiri le respondió distinguiendo entre el pecado y la excomunión: “Usted sabe que ha pecado gravemente leyendo por puro placer libros heterodoxos. Pero por la excomunión no tenga miedo. El Papa no es infalible cuando condena a alguien. Además hay pocas

cosas más inútiles que el *Índice* y el Santo oficio que no sirven más que para perpetuar el espíritu inquisitorial de la iglesia absolutamente incompatible con el mundo moderno. No basta ser excomunicado por un Papa, hace falta saber si San Pedro cierra la puerta a todo hombre echado por el Papa del reino de los cielos⁷⁵.

12) La iglesia debía actuar ante todo por un imperativo moral y “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 estimar 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; aislar al hombre, meterle en un convento con el pretexto de los pecados y de la perfección sobrenatural es simplemente una degeneración del sentido religioso y una mutilación del hombre. Los pecados no se perdonan más que por el arrepentimiento y por el trabajo sobre la vida. Para estimular estos sentimientos la Iglesia tiene la confesión, y todos los otros ritos y sacramentos, símbolos para el desarrollo de nuestra actitud frente a la vida⁷⁶. El dogma fundamental que la Iglesia debía mantener es el mismo de todas las religiones: la fe en “la posibilidad y realizabilidad de un estado de cosas más perfecto que el presente. Yo creo en la trascendencia de la vida humana; creo que los esfuerzos por la verdad, la belleza y el bien tarde o temprano darán sus frutos⁷⁷. La sola finalidad de la iglesia era la de hacer inteligible esa fe esencial en la Europa de su tiempo. De hecho, consideraba que todas las religiones plasmaban en un sistema de verdades este imperativo vital de mejoramiento de las cosas: “Para alimentar y desarrollar este sentimiento cada sociedad ha producido por una elección arbitraria un sistema llamado religión positiva. Uno de ellos es el de la iglesia católica.”⁷⁸.

13) Zubiri manifestaba a “Rourix” en 1921 que todavía creía en el ejercicio de un sacerdocio en el interior de la iglesia

que la transformara en la dirección de sus ideas modernistas y a sus amigos más íntimos que se sentía invadido por el agnosticismo: “Después de 6 años de crítica filosófica e histórica para la fundamentación de un ideal, veo que mi espíritu cae fatigado y exánime dejándose llevar por las oleadas de un agnosticismo irremediable [...]. No sé como expresarle mi dolor y mi estado de ánimo. Siento que el agnosticismo orada las bases de mi creencia, y que con ella se arrancan de mi alma los ideales cuya prosecución fueron objeto de mi prematura vida intelectual⁷⁹. Propiamente lo que parece suceder es que en un determinado momento la fe de su infancia y adolescencia, la fe en el Dios cristiano, es sustituida por una fe modernista: “Veo en mi alma apagadas las fuentes de la fe católica: por mucho que me esfuerzo siento la irrealidad de mis creencias fosilizadas por la crítica. Cada vez que la vida me obliga a tomar posición en el cuadro de las creencias siento miedo de ser católico. Cuando, por otro lado, contemplo mi vida árida y marchita, que perdió a sus 22 años todo estímulo y sentido, lloro con más intensidad que la que usted se puede figurar⁸⁰.”

A sus 22 años Zubiri sufrió no una crisis de fe pasajera o unas dudas más o menos saludables, sino que experimentó la positiva ausencia de fe cristiana. Lo dice con una contundencia inusitada: “No, querido don Juan, no. Cuando la fe se pierde, no es por un detalle crítico ni por una dificultad filosófica. Cómo se conoce que afortunadamente jamás la ha perdido usted... ¿No comprende usted que mi ruptura con la Iglesia significa, de grado o por fuerza, la liquidación más absoluta de todos los valores que hasta el presente han constituido la razón de mi vida? No puedo creer, no creo ¿Por qué? No lo sé. Sólo sé que perdí la fe, tal vez para siempre. Pasaré yo, sí, y ojalá sea muy pronto y quedaran las almas grandes como las de mi infeliz padre y la de mi pobre madre, cuyo dolor pesa en mí más que el mío. ¡No tienen derecho a que esto les suceda! ¡Clama al cielo semejante desgracia!”⁸¹.

Lo mismo refiere en otra carta:

“Cada vez mi posición estaba más apartada de la ortodoxia. Hasta que de pronto, como acontece casi siempre, caí en la cuenta de que mi fe se había apagado realmente. No se trataba de una simple crisis, sino de una positiva ausencia de fe. Eran las proximidades de mi ordenación de subdiácono. Me desperté como de un sueño y me encontré de golpe ante una situación angustiosa que era preciso resolver con urgencia”⁸².

III. El abandono del modernismo (1928-1936)

¿Cuándo abandonó Zubiri sus ideas modernistas, al menos aquellas claramente incompatibles con la fe de la iglesia? No podemos establecerlo con seguridad. Quizás ya poco después de su excomunión. En un artículo como el de “la crisis de la conciencia moderna” se insinúa que ya en 1925 está alejado de los planteamientos modernistas, pero éste fue un escrito de circunstancias⁸³. Es posible que fuera un abandono progresivo. En 1935 Zubiri escribía: “en la evolución intelectual del orador éste abandonó sinceramente toda concepción modernista hace varios años, no habiendo al presente ni en su ideología filosófica, ni en su actividad docente la menor contradicción con las doctrinas de la Iglesia”⁸⁴. Que hable en 1935 de “varios años” y el sentimiento de asfixia que tenía en 1928 antes de partir a Freiburg⁸⁵ hace pensar que su estancia en Alemania (1928-1931), su contacto con Heidegger y el ambiente cultural que le rodeó, fueron decisivos para el abandono definitivo de sus tesis modernistas. Estos años tuvieron una repercusión muy profunda en su vida intelectual y es probable que el conocimiento del impacto que produjo la teología de Barth en Heidegger y en el contexto de la filosofía alemana y el mismo proceso que siguió Heidegger respecto al cristianismo no fuera indiferente para su propia evolución religiosa⁸⁶.

Barth reaccionó contra el planteamiento de la teología liberal cuyo optimismo compartió al principio acentuando las tesis opuestas: si los teólogos liberales creí-

an en la posibilidad de llegar a penetrar en la esencia del cristianismo a través de la crítica histórica y del conocimiento de la figura histórica de Jesús, él insistía en que el hombre solo podía aproximarse al Dios cristiano a través de la fe, de la revelación divina y de la gracia. Frente al énfasis en la inmanencia y la revelación “intrínseca”, subrayaba la trascendencia de Dios denominándolo “el totalmente Otro”. Ante la facilidad con que se confundía el evangelio con los más altos logros humanos, mantenía la discontinuidad entre las obras humanas y la gracia divina. Contra el intento de probar a Dios y de justificarlo metafísicamente, calificaba de blasfemia todo intento de acceder a Dios que apartara la vista del lugar donde se había manifestado de hecho: en la Pasión y la Cruz. Delante del entusiasmo por las antropologías y el humanismo, denunciaba una teología cautiva de las ideas modernas en la que Dios estaba ausente, reemplazado por el hombre y por su historia. Frente a la consideración de las diferentes religiones como expresión más o menos perfecta de la presencia y la realidad de Dios, proclamaba que el cristianismo no era una religión. Contra el intento de armonizar a Dios, la fe y la iglesia con el hombre, la razón, y la cultura, subrayaba su oposición, contradicción y contraste.

¿Qué sucedió para que K. Barth que había estudiado bajo los teólogos liberales Harnack y Herrmann y que hasta la aparición de su comentario *Epístola a los romanos* (1919) era un defensor de esta teología reaccionara de este modo frente a ella? La Primera Guerra Mundial y sus horrores fueron el detonante. La culta Alemania, la liberal Inglaterra y la civilizada Francia luchaban entre sí como animales feroces. Y apenas había comenzado la guerra cuando los maestros teológicos de Barth declararon su apoyo a Alemania. Esto significaba tanto como atar el cristianismo a una cultura y a una nación. Algo de razón debía tener Barth cuando afirmaba que el apoyo de muchos de los teólogos liberales (tanto protestantes como católicos) a su nación en la primera y en la segunda guerra mundial, era en parte debido a una

teología que había triunfado en la adaptación del Dios cristiano al mundo eliminando toda la potencialidad del cristianismo para resistir al deseo de los bandos contendientes.

A partir de 1937 Zubiri aludió en diversos cursos a los teólogos más representativos de la llamada teología dialéctica (Barth, Bonhoeffer). Aunque Barth desarrollara su teología como alternativa a la teología liberal, recogió de ésta el método histórico-crítico. Zubiri tampoco lo abandonó nunca ni vivió su fe precriticamente⁸⁷. Lo que criticaba Zubiri de Barth no es que Dios llevase la iniciativa, “hable antes y nos encuentre”, sino que hubiera roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad⁸⁸. Echaba en falta un punto de contacto entre Dios y el hombre. La revelación sería inoperante si de alguna manera no estuviéramos abiertos a ella.

Por otra parte, es conocida la influencia de Heidegger en la filosofía de Zubiri y en su planteamiento del problema de Dios⁸⁹. Zubiri quería a toda costa intimar con Heidegger y éste llegó a Freiburg (1928) en el momento en que acababa de desprenderse de toda servidumbre teológica. En Marburgo, su anterior universidad, todavía defendía que la oposición entre fe y filosofía no excluía un “recíproco tomarse en serio y reconocerse”. Lo que rechazaba es la posibilidad de una filosofía cristiana. Ni la filosofía podía ser creyente, ni la fe, que por su propia índole remitía el hombre a Dios, podía ser filosófica. Su enfoque era muy cercano al de Barth que habría firmado expresiones heideggerianas como ésta: “Sólo épocas que ya no creen en la auténtica grandeza de la misión de la teología llegan a la opinión perniciosa de que se podría lograr e incluso reemplazar una teología y adecuarla a los gustos del tiempo, mediante la filosofía. La filosofía es una locura para la fe cristiana originaria”⁹⁰. En Freiburg, en cambio, no era sólo que Heidegger hubiera abandonado el “sistema del catolicismo” y mantuviera que una filosofía cristiana era imposible⁹¹, sino que defendía la incompatibilidad entre la dedicación a la filosofía y la fe religiosa, y había optado resueltamente por dedicarse

a la primera⁹².

La aproximación de Zubiri al cristianismo en su escrito “Sobre el problema de la filosofía” (1933) parece tan distante como la de Heidegger. Al igual que Heidegger sustituía la división entre filosofía medieval y moderna por un único horizonte, el moderno, lastrado por ideas cristianas ajenas a la mera filosofía. Zubiri no se limitaba a rechazar que pudiera existir una filosofía cristiana, sino que mostraba cómo los presupuestos teológicos cristianos condicionaban muchas filosofías que se creían libres de ellos: Mientras el horizonte griego era un horizonte de pura filosofía que no partía de supuestos ajenos a su propio discursar sobre las cosas, el segundo periodo histórico, que Zubiri llamaba de la “creación y nihilidad”, y que iba desde los orígenes de la teología cristiana hasta Heidegger, no sería otra cosa que el desarrollo de las transformaciones que el cristianismo realizó en el pensamiento clásico: una teologización de la filosofía y no filosofía pura.

Es importante observar la radicalidad de la crítica de Zubiri a la filosofía moderna: la metafísica de la subjetividad, que tanto criticaba Heidegger, era fruto del desarrollo interno del horizonte de la nihilidad. Y es que en éste horizonte, al aparecer las cosas como una nada, el espíritu humano quedó vuelto excéntricamente hacia la divinidad y segregado de las criaturas⁹³. Zubiri señala enérgicamente la continuidad del mundo moderno con la teología cristiana. ¿Revela esta crítica una distancia respecto a la fe similar a la de Heidegger? ¿Una separación radical entre filosofía y teología que luego se atenuará? Después de sus tres años en Alemania (1928-1931) Zubiri abandonó su fe modernista, pero esto no significa que recuperara inmediatamente su fe cristiana.

IV. ¿Conversión?

En 1936 Zubiri vivió una mutación de su vida religiosa. A partir de la obtención de la liberación de la carga del celibato, de la enmienda definitiva de lo que entendía como el gran error de su vida y de su ma-

trimonio con Carmen Castro, su fe adquirió un nuevo vigor. Más o menos alejado de las verdades cristianas revivió una inteligencia y un sentimiento nuevo de las mismas. Por primera vez empezó a sentirse verdaderamente miembro de la iglesia sin ningún tipo de restricción mental⁹⁴: “Nunca he sentido tan vibrante el cristianismo en el alma, ni he vivido tan vivamente los problemas religiosos como en estos meses y en estos días. Entre S. Anselmo, con la maravillosa liturgia benedictina, y la celda de Xiberta, ha brotado lo que por lo visto nunca ha muerto... por la gracia de Dios”⁹⁵. Interesándose por la salud de Vidal i Barraquer escribía: “Pensé si S. E. Vidal estaría peor; quiero esperar que no sea el caso. Pastor, padre, y amigo en una sola persona, no sabré agradecerle bastante todo el infinito bien que con infinita generosidad me ha hecho. No es pequeña cosa ésta de ver rebrotar, como de una tierra seca, recién regada, la vida religiosa que se creyó algún día marchita para siempre”⁹⁶. En diversos cursos universitarios anteriores había hablado de San Pablo y expuesto las verdades fundamentales del cristianismo⁹⁷, pero una cosa es comprender lo que puede significar la gracia y otra muy distinta tener una vivencia pascual como la que experimentó Zubiri este año. Aquí la distinción tradicional entre la fe *ad qua* y la fe *ad quae* puede ser útil. Una cosa es comprender y aceptar determinados contenidos de la fe cristiana (*fides quae*), otra la vivencia de la fe como acontecimiento que tiene lugar en nuestras vidas (*fides qua*). Obviamente, ambas dimensiones de la fe están relacionadas, pero a veces pueden andar a velocidades muy diferentes.

Zubiri no habla propiamente de conversión. Los términos que utiliza son: renacer, rebrotar, retoñar, resurgir, renovación. Hay un sentido estricto de conversión que quizás no es del todo conveniente aplicado a Zubiri: la conversión como paso de la incredulidad a la fe. En 1922 afirmaba haber perdido completamente la fe, pero ello es vivido como una desgracia. Lo lamenta profundamente. Cabe preguntarse hasta que punto este sentimiento no va

parejo o es al menos la antesala de la fe cristiana más genuina. Después, entre 1922 y 1936, es muy posible que haya habido una evolución gradual en la que Zubiri va aceptando algunas de las verdades defendidas por la iglesia católica en la misma medida en que va negando sus concepciones modernistas. Hay otras definiciones de conversión que pueden ser muy discutibles aplicadas a la experiencia singular de Zubiri: La conversión como encuentro personal con Cristo o como cambio radical y puntual en la conducta y la disposición del carácter. Pero hay un sentido más laxo de conversión que parece convenir muy bien: la conversión como cambio vital e ideológico que conduce a una persona a una adhesión “nueva” y más fuerte a la fe. La conversión puede entenderse no sólo como adhesión al catolicismo a partir de otra religión o a partir de la incredulidad, sino también como activación radical de la fe en el nivel afectivo, intelectual y relacional⁹⁸.

En un estudio de Frédéric Guiguelot sobre una cincuentena de intelectuales franceses convertidos al cristianismo en la misma época que Zubiri, se destaca que la mayoría eran de origen católico, que recobraron la fe después de haberla perdido o que pasaron de un estado de relativo relajamiento, o de menos fervor, a un grado superior de entrega religiosa. Siendo ya bautizados y catequizados en su infancia y adolescencia no les fue necesario recorrer todo el proceso de adhesión para retornar a la iglesia católica. La mayoría tuvieron una infancia muy piadosa y en la adolescencia o en su final abandonaron la inteligencia de esta fe, pero les quedó un entendimiento que se reavivó más tarde. Es sorprendente la coincidencia de Zubiri con muchos de los casos estudiados: Abandonaron la fe entre 20 y 40 años. Tuvieron una educación eclesiástica y fue decisiva la presencia de una madre piadosa. Mantuvieron las prácticas piadosas por disimulo ante la presión social y familiar. El descubrimiento de otros sistemas de pensamiento fue la causa principal de su alejamiento de la iglesia. Alrededor de los veinte años la fe en el hombre y en la vida

les alejó de la religión a la que volvieron hacia los 40 años en un proceso más o menos lento que les llevó a comprender la fe de la infancia de un nuevo modo. Eran muy sensibles a la liturgia. Querían renovar el discurso de la iglesia, para ofrecer a las nuevas generaciones una alternativa a la pérdida de fe que vivieron y se sometieron a prácticas exigentes como la comunión diaria. Las formas intermedias de compromiso cristiano, oblación o tercer orden, tuvieron un gran éxito entre estos “conversos”. Como Xavier y Carmen, que quisieron hacerse oblatos en Roma (1936)⁹⁹, veintisiete de estos intelectuales se hicieron oblatos (benedictinos) o miembros de un orden terciario (dominicos o franciscanos)¹⁰⁰.

Además de esta coincidencia con toda una generación de intelectuales franceses en los rasgos generales de la “conversión” de Zubiri, hay una serie de factores que seguramente tuvieron su peso en su singular y, en el límite, imponderable experiencia:

1) La reparación del gran error de su vida: el sacerdocio. Zubiri sintió que solo podía reparar su error en la misma iglesia ante la que había empeñado su palabra. Su psicología y su reflexión intelectual le impedían despreocuparse de todo su pasado eclesial. Cuando se atrevió a enfrentarse al medio social, eclesial y familiar y logró que la misma iglesia le eximiera de las obligaciones sacerdotales pudo por fin ponerse en paz consigo mismo, liberarse del sentimiento de culpa que le atenazaba, reconciliarse con el catolicismo y mantener una reflexión más ecuánime y serena sobre su propia fe.

2) El auxilio en sus procesos de secularización (1933 y 1935) del sacerdote catalán Lluís Carreras, estrecho colaborador del cardenal Francesc Vidal i Barraquer, del carmelita Bartomeu Xiberta, consultor de la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, y del propio Vidal i Barraquer. Los tres le ayudaron a cicatrizar viejas heridas y le acercaron a una Iglesia más abierta y fraterna, en la que encajaba perfectamente su sensibilidad. “En ustedes—le escribía Xavier a Carreras—he

encontrado un oasis que nunca sabré apreciar bastante”¹⁰¹. “Sea bendito Dios y la Santísima Virgen, y Vds. todos, todos, sin excepción, que tanto han participado en las congojas y dolores de mi vida, de una vida que en definitiva no tenía por qué serles tan cara. Doble motivo de emocionada gratitud, cristiana y humana a un tiempo. Usted —se refiere a Carreras— ha guiado efectivamente mis pasos en estos últimos años: el hogar espiritual que he encontrado en usted, “formalmente” en usted, presidido por el cardenal, arropado por el cariño de sus amigos de ahí, prolongado con este hombre maravilloso que es Xiberta.”¹⁰².

3) La bondad, la guía teológica y la entrañable amistad de Bartomeu Xiberta. Por fin pudo reflexionar y dialogar sobre los problemas religiosos y teológicos con una cierta tranquilidad: “Xiberta maravilloso, en todos los sentidos; como amigo, como trabajador en filosofía. Hemos departido largamente y creo nos hemos “encontrado”¹⁰³. “Entre S. Anselmo, con la maravillosa liturgia benedictina, y la celda de Xiberta, ha brotado lo que por lo visto nunca ha muerto... por la gracia de Dios”¹⁰⁴.

4) Su descubrimiento, a través de la abadía benedictina de San Anselmo de Roma, donde estudiaba arameo con el benedictino Luís Palacios, de la «teología de los misterios». Es muy posible que empezara a interesarse allí por el teólogo alemán benedictino A. Stolz que acababa de publicar *Teología de la mística*¹⁰⁵. Según Olegario González de Cardenal, fue Stolz el que le puso en contacto con el teólogo M. Schmaus¹⁰⁶. Ciertamente Zubiri anudó una gran amistad con Schmaus, y mantuvo contacto con él¹⁰⁷.

5) El curso de “Helenismo y cristianismo” (1934-1935) en el que explicó patrística y en el que probablemente Zubiri redescubrió el valor filosófico y teológico de la patrística griega. En el artículo “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” (1942), que se nutría del curso de 1935 y de sus cursos en París (1937-1939), afirmaba: “La teología griega encierra tesoros intelectuales, no sólo para

la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos. Sobre todo, esta reviviscencia es urgente tratándose de teología neotestamentaria: la teología griega se pliega maravillosamente a la marcha misma de las expresiones bíblicas. No es éste su menor valor. La reacción mesurada, pero explícita, contra un exclusivismo latino, se va dejando ya percibir: entre los contemporáneos, Schmaus, Keller¹⁰⁸ y Stolz, por ejemplo, constituyen una brillante avanzada. Personalmente no ocultaré mi afición a la teología griega¹⁰⁹. Algunas de las cuestiones que Zubiri valoraba muy positivamente de esta teología es que otorgara al bien y al amor una categoría ontológica, que entendiera a Dios (de quien por revelación sabemos que es amor) como actividad pura y sobre todo su noción de “deificación”¹¹⁰.

6) La afabilidad y la apertura intelectual de Deimel, un jesuita orientalista que aceptó enseñarle sánscrito en la Universidad Gregoriana de Roma. Con él pudo comprobar que era perfectamente posible la reconciliación de unos profundos conocimientos filológicos e históricos con la fe.

7) Su contacto con Heidegger y el entusiasmo por su filosofía. Su artículo “En torno al problema de Dios” (1935), muy influido por Heidegger, constituía las bases de una filosofía de la religión muy libre de creencias metafísicas. Mediante un análisis estrictamente filosófico Zubiri quería describir la dimensión humana en la que el problema de Dios estaba planteado para todos independientemente de las creencias y de las inclinaciones de cada cual. En él aparece una de las nociones más conocidas de Zubiri, su noción de “religación”. Ya he insinuado la posibilidad de que su concienzuda lectura de *Ser y Tiempo* (1927) y de los cursos de Heidegger le acabara de apartar de determinadas construcciones metafísicas propiciando un

ámbito de reflexión mucho más libre y abierto para interrogarse sobre la fe. ¿Le ayudó este ejercicio en la emergencia de una fe cristiana más genuina?

8) La conversión de Carmen Castro, su esposa, que procedía de un medio familiar explícitamente agnóstico. La voluntad de bautizarse y de catequizarse, la fe genuina que descubrió en ella, le condujo también al resurgimiento de la suya. Zubiri no quería por nada del mundo presionar a Carmen. Estaba dispuesto a realizar un matrimonio mixto y se cercioró con sus amigos de que la fe de Carmen no surgiera por alguna especie de admiración o de inclinación hacia él. Antes de casarse, para preparar el bautismo (1936), Zubiri dio una catequesis a Carmen en la que le resumía los principales principios de la fe católica y en la que parece que el catequista fue a su vez catequizado¹¹¹. En ella le explicaba que el cristianismo no era una doctrina religiosa, sino el decurso efectivo y real del ser divino en el hombre, un nuevo ser que se confería al hombre, una “deiformación”. A diferencia de su época modernista resaltaba la originalidad del cristianismo respecto a la filosofía griega, reflejada sobre todo en la noción de persona y la idea de perdón, y la diferencia entre religión y moral alertando contra el peligro de confundirlas.

9) El logro de una cierta madurez personal. A sus 38 años Zubiri alcanzó un cierto equilibrio del que no es ajeno su amor por Carmen y su matrimonio. Por primera vez se sentía asentado en el mundo¹¹². Es como si terminara definitivamente su adolescencia: “Tú me fuiste quitando el miedo, mis padres se rehicieron en gran parte, el pasado muy mío no murió sino para rebrotar con un vigor y un sentido y una realidad que nunca tuvo. Pusimos nuestra vida en Dios, en la fe en Cristo, en la fe y en la vida de la Iglesia. Pobres catecúmenos, no hacemos sino comenzar. Pero, eso sí, llenos de buena voluntad y con gran esperanza en un Dios que no nos dejará de su mano. [...]. Me siento en paz en ti y contigo. Siento la tranquilidad de una vida misteriosamente serena. Todo esto lo he de agradecer a ti”¹¹³.

V. La “Nouvelle theologie” y el concilio vaticano II

En el desierto teológico católico de 1940 Zubiri hizo una selección de los *Pensamientos* de Pascal para su traducción al español¹¹⁴. En su introducción descubrimos diversos destellos de la controversia modernista. En primer lugar Zubiri defiende a Pascal contra las críticas de la neoescolástica que le acusaban de inmanentismo y de no distinguir entre el orden natural y el sobrenatural¹¹⁵. No habría en sus escritos una preinclusión del orden sobrenatural en la naturaleza humana, “sino, a lo sumo, lo que le lleva a salir de sí mismo para otear los horizontes del mundo y ver si hay algo en él que resuelva la angustia y la tragedia de la existencia humana. Y entre estas cosas que no crea desde dentro sino que “encuentra”- no se pierda de vista el vocablo- en el mundo, está el cristianismo”¹¹⁶. En segundo lugar, lo defendía de la acusación de jansenista. Si bien Pascal, al igual que los jansenistas, tendía a ver el humanismo como equivalente al paganismo y ponía de relieve la corrupción de la naturaleza humana y la impotencia del hombre para hacerse agradable a Dios sin su ayuda, Zubiri subrayaba que a diferencia de ellos la naturaleza humana a la que se refería Pascal era una segunda naturaleza producida por los hábitos individuales y por el sedimento entero de la sociedad y de la historia¹¹⁷. Finalmente, frente a la defensa de la encíclica *Pascendi* del exclusivo rol de la inteligencia en el acto de fe y de la crítica de aquella a los que defendían la exclusividad del sentimiento, Zubiri parece hallar en la noción pascaliana –y bíblica- de “corazón”¹¹⁸, principio espiritual de opción que domina la dualidad del intelecto y del sentimiento, la posibilidad de unir ambas esferas.

Por más que Zubiri andara con pies de plomo, seguía manteniendo una teología “sospechosa”, como demuestra la demora de dos años de la censura eclesial para la obtención del *Nihil obstat* de los artículos teológicos o religiosos de *Naturaleza, Historia, Dios*. (1944)¹¹⁹. No se trataba solo de

su pasado modernista, su secularización y su reciente matrimonio con la hija de un reconocido agnóstico, sino de sus mismos intereses teológicos inquietantes para la ortodoxia: Pascal, Eckhart, la patristica griega, los estudios de la *École Biblique* de Jerusalén, la exégesis, la espiritualidad y la teología benedictina, la amistad con M. Schmaus cuya *Dogmática* (1939) arraigaba en la historia y utilizaba un lenguaje vivo y desacomplejado ante las filosofías contemporáneas que contrastaba con los manuales escolásticos. Pero Zubiri no era el único. Diversos teólogos católicos seguían caminos que la ortodoxia consideraba cuanto menos peligrosos: se interesaban por las cuestiones abiertas en la crisis modernista e intentaban tomarse en serio la confrontación con la filosofía moderna (fenomenología, existencialismo, etc.), el diálogo con la teología protestante y el redescubrimiento de la Biblia y de la patristica¹²⁰. Católicos como Congar, Danielou, De Lubac y Lyonnet, muy seguidos por Zubiri¹²¹, son algunos de los nombres de los que con su trabajo contribuyeron a abrir brechas en el antimodernismo radical de la iglesia y a preparar el Concilio Vaticano II.

Los teólogos defensores de la escolástica no tardaron en hacer sonar las alarmas: En 1946 el dominicano Garrigou-Lagrange publicó un famoso artículo “La nouvelle théologie où va-t-elle?”. Bajo este título comprendía la escuela jesuita de Lyon: Bouillart, Lubac, Danielou, y también Fessard y Theillard de Chardin. La conclusión de Garrigou-Lagrange era que la “Nueva teología” recaía otra vez en el modernismo. Fueron varios los teólogos dominicos tomistas que sometieron a una dura crítica las tendencias heterodoxas que creían descubrir en varios teólogos jesuitas del momento. Consideraban que la nueva colección de traducciones francesas de los Padres de la Iglesia, *Sources chrétiennes*, dirigida por H. de Lubac (SJ) y J. Daniélou (SJ), estaba orientada por la intención de redescubrir en las obras de los Padres una serie de categorías que habían sido dejadas de lado por la teología escolástica y que correspondían a las del

pensamiento moderno. En general se acusaba a los jesuitas de alejarse de Tomás de Aquino y de deslizarse a posiciones comprensivas con la modernidad, contemporaneas con el relativismo y el subjetivismo¹²². No es de extrañar que en este clima *Naturaleza, Historia, Dios* (1945), fuera atacada por dominicos y defendida por jesuitas, que representaban en este momento una actitud más dialogante, y que lo que causara mayores quebraderos de cabeza a la censura fuera la utilización que hacía Zubiri de la teología griega.

Las “coordinadas” teológicas fundamentales de Zubiri, aunque con el sello original que le daba su propio planteamiento filosófico, coincidían en este momento con la llamada “Nueva teología”. En ella se repensaba la relación entre cultura y cristianismo, mundo y revelación, naturaleza y gracia, de una manera mucho más mesurada que en la teología liberal. La postura de H. de Lubac supuso un giro radical en el planteamiento de la cuestión¹²³. La teología escolástica consideraba que la naturaleza humana tenía sus propios fines y que lo sobrenatural y la gracia eran un añadido extrínseco identificándose sólo con aquello que puede ser conocido mediante la palabra revelada. Lubac, por el contrario, afirmaba que el ser humano estaba constitutivamente ordenado a la gracia. De ese modo la gracia dejaba de ser comprendida como algo totalmente extraño que advenía de “fuera”. En consistencia con ello pensaba la historia como una gradual manifestación de Dios a la humanidad. Dios, antes de su revelación histórica, se habría manifestado en el cosmos, en la vida humana y en la propia conciencia. La revelación histórica acontecida en el cristianismo habría llevado a plenitud la revelación cósmica de la que se habrían hecho eco las demás religiones.

En general, en la “Nouvelle Théologie” se dibujaban los temas que el Concilio Vaticano II acabó encajando en la iglesia católica: Se reconocía la gran pluralidad teológica en el Nuevo Testamento contra la visión uniformista promovida por muchos teólogos escolásticos. Se asumía el método histórico-crítico y la utilización de diversas

ciencias para acercarse al hecho religioso. Se revalorizaba a Agustín y otras teologías frente a la preponderancia oficial de la escolástica. Se acentuaba la importancia de la experiencia y el itinerario personal.

A partir de la encíclica *Humani Generis*, promulgada el 12 de agosto de 1950, por el papa Pío XII, se aplicaron toda una serie de medidas contra varios teólogos de la “Nouvelle Théologie”, y fue el padre Xiberta el que influyó en el Vaticano para que no se condenara el existencialismo en general¹²⁴, sino aquellos que defendían el ateísmo y la incapacidad de la mente humana para conocer la realidad y alcanzar la verdad, a fin de salvar a Gabriel Marcel y al propio Zubiri¹²⁵. En lugar de una discusión profunda de los planteamientos de la “Nouvelle Théologie” la respuesta y la táctica de las autoridades eclesiales fue la misma que durante la crisis modernista: silencios, denuncias a Roma y reivindicación de la escolástica como si fuera un dogma de fe. Por esa razón, H. de Lubac perdió su cátedra y junto con él no pudieron continuar expresando sus opiniones, Henri Bouillard, Gastón Fessard y Henri Rondet, todos jesuitas franceses. También tuvo problemas Jean Daniélou. Por la correspondencia y el diálogo con Ignacio Ellacuría se ve que Zubiri estuvo al tanto del desarrollo de la “Nueva teología” hasta el punto de aseverar que algunos de los temas desarrollados por Rahner ya estaban trabajados por la teología francesa¹²⁶.

En los años 60, Zubiri descubrió en la teología de Rahner una solución exitosa de algunos de los problemas que planteaba la “Nouvelle théologie”, principalmente en lo referente a la cuestión de la gracia y la revelación: “Me voy pasando a ideas rahnerianas sobre la gracia”¹²⁷. K. Rahner señalaba que el planteamiento de H. de Lubac ponía en entredicho la misma gratuitad de la gracia, pues ésta aparecía como algo que Dios debía a las criaturas, como un complemento necesario de la creación¹²⁸. Rahner afirmaba que la gracia, precisamente por ser gratuita, no podía ser algo debido, pero para sostener esta afirmación no hacía falta negar que el ser humano tuviera una inclinación a la

gracia, bastaba con negar que esta inclinación fuera "natural": La inclinación a la gracia era ya parte de la misma gracia de Dios que quería un fin sobrenatural para el hombre y este fin no tenía porque pensarse como extrínseco a la realidad. Rahner rechazaba el "extrínsecismo" craso de la concepción escolástica y la visión premoderna del mundo. No pensaba el ser humano creado como pura naturaleza, sino como un ser que contaba con un momento sobrenatural gratuito que le orientaba hacia la gracia y le hacía capaz de recibir el amor de Dios. En virtud de esta apertura de cada hombre a lo sobrenatural, la revelación se inscribía en toda la historia humana como una posibilidad ya operante, con independencia de que fuera o no aceptada por cada persona. Desde esta revelación universalmente presente, todas las religiones podían ser consideradas como revelaciones particulares de la revelación de Dios por más que hubiera depravaciones y distintos niveles.

Desde enero hasta septiembre de 1962 Rahner trabajó para el cardenal König enviando una serie de reflexiones sobre los documentos y esquemas doctrinales preparatorios del Concilio. En junio, mientras redactaba estos trabajos, cayó sobre él la orden de censura previa por la que se le obligaba a que todos sus escritos fueran examinados antes de su publicación. La intercesión ante Roma de los cardenales König, Döpfner y Frings en su favor, en julio de 1962, no surtió efectos inmediatos. Sin embargo, la censura se fue diluyendo con la puesta en marcha del Concilio. El 24 de septiembre de 1962, Rahner fue nombrado oficialmente perito conciliar. Cuando, casi al final de su vida, se le preguntaba por estas dificultades con la Iglesia oficial romana, recordaba su primera reacción: «No volveré a escribir más»¹²⁹.

Al comentarle Ignacio Ellacuría a Zubiri la prohibición de que había sido objeto su maestro, Zubiri le contestó: "Verdaderamente no pueden menos de sorprender dolorosamente las actitudes del Santo Oficio para con este gran teólogo. Esperemos que pronto cambien los vientos para tranquilidad de todos"¹³⁰. En aquellos

años el entusiasmo conciliar iba acompañado de una gran efervescencia teológica, y una notable cantidad de público y seminaristas asistía a las conferencias que los jóvenes teólogos (Rahner, Shillebeeckx, Ratzinger y Küng) pronunciaban en diversos lugares de Roma. También Zubiri seguía con un gran interés el día a día del Concilio, se procuraba los documentos de trabajo y llegó incluso a participar, con mucha cautela y casi clandestinamente por su condición de exsacerdote, en la elaboración de algunos trabajos preparatorios dirigidos por el cardenal Cicognani¹³¹. Pero los temores ante este entusiasmo conciliar se muestran en la orden que salió del Vicariato de Roma en 1963 que prohibía a los seminaristas asistir a las conferencias que los jóvenes teólogos daban en la ciudad¹³².

El 13 de diciembre de 1968 el dominico Micklinghoff, secretario general de *Concilium*, escribía a Zubiri pidiéndole la firma en una declaración que se quería mandar a las autoridades romanas: "En lealtad completa y con fidelidad unánime a la Iglesia Católica, los teólogos que firman abajo ven que ellos están obligados y con necesidad de llamar la atención sobre lo siguiente: la libertad recuperada por el Vaticano II para los teólogos y la teología en su servicio a la Iglesia no puede de nuevo ponerse en peligro. Esta libertad es un fruto y una exigencia del mensaje libertador de Jesucristo mismo y será siempre esencial para la libertad de los hijos de Dios en la Iglesia tal como fue proclamada y defendida por San Pablo. Todos los maestros en la Iglesia tienen por lo tanto la obligación de predicar la palabra. Puesto que parece de nuevo que haya peligro para la libre expresión de las opiniones teológicas, nos veremos obligados de hacer unas cuantas proposiciones constructivas. Su realización nos parece imprescindible para que el Papa y los Obispos puedan cumplir con exactitud y dignidad su misión respecto a la función de los teólogos en la Iglesia:

Esta libertad significa para los teólogos al mismo tiempo una responsabilidad grande para que no pongan en peligro la

unidad verdadera y la paz auténtica. Nosotros los teólogos estamos bien convencidos que podemos equivocarnos en nuestra teología. Desde luego estamos convencidos también que no se pueden resolver opiniones teológicas equivocadas por medio de la fuerza. En este nuestro mundo no pueden ser corregidas eficazmente, sino por una discusión real científica y sin trabas, en la cual la verdad vencerá por sí misma. Afirmamos convencidos un Magisterio del Papa y de los Obispos, que está bajo la palabra de Dios en servicio a la Iglesia y su predicación. Sabemos al mismo tiempo que esta obligación pastoral de predicar no puede suspender ni molestar la tarea doctrinal y científica de los teólogos. Cualquier clase de inquisición, por sutil que sea, causa daño a la evolución de una teología sana. Pero no solo eso. Causa también un daño a la credibilidad de la Iglesia que no se puede calcular. Esperamos pues del Magisterio pastoral del Papa y de los Obispos, una confianza evidente en nuestro afecto eclesial y un sostenimiento sin prejuicios de nuestro trabajo teológico en favor de los hombres en la Iglesia y en el mundo. Queremos, sin ser molestados por medidas administrativas o sanciones, cumplir con nuestra obligación de buscar y proclamar la verdad. Esperamos que se nos respete nuestra libertad ahí donde nosotros diremos o publicamos nuestros convencimientos según nuestro mejor saber y conciencia. Son responsables entre otros de la declaración sobre la libertad y la función de los teólogos en la Iglesia: Ratzinger, Hans Küng, Metz, Congar, Rahner, Schillebeeckx¹³³. Todos ellos fueron fundadores de la revista *Concilium* que se empezó a editar en 1965. Es muy posible que Zubiri no llegara a firmar la declaración por todos sus graves conflictos anteriores con la iglesia, pero no cabe duda de su sintonía con ella. La libertad y la honestidad intelectual era fundamental para Zubiri en todos los ámbitos y en teología lamentaba que se utilizase tan pronto el sambenito de la herejía para acusar a los teólogos¹³⁴.

Después del concilio, el colapso de la escolástica y de sus manuales teológicos y

filosóficos fue casi inmediato probablemente por lo mal que se había enseñado santo Tomás y por la propia represión de la que habían sido objeto otras filosofías y otras inspiraciones teológicas. Rahner aseveraba que lo que el concilio Vaticano II supuso es el fin de la época “piana” de la iglesia¹³⁵. La “época piana” (los pontificados que van desde Pío VII hasta Pío XII) comenzó con la Ilustración y la Revolución Francesa y concluyó con el final de la Segunda Guerra Mundial, la desaparición del predominio europeo en el mundo y el antagonismo entre los bloques del Occidente liberal y el bloque soviético. En este periodo la iglesia católica había mantenido una mentalidad monolítica, jerárquica y clerical que el Concilio Vaticano II transformó. De alguna manera se realizaba la segunda de las posibilidades que Zubiri entendía que tenía la iglesia: “una la actitud de defenderse. Desgraciadamente ha sido la actitud que durante siglos han tomado el cristianismo y la Iglesia. Y en virtud de esta actitud, la elaboración del mundo moderno ha acontecido completamente al margen de la iglesia. La otra posibilidad era distinta: era justamente haber repetido con la razón moderna lo que en su hora se hizo con la razón griega: haberla utilizado interna, íntimamente, para con ella desarrollar nuevas y distintas posibilidades del cristianismo”¹³⁶.

En determinadas interpretaciones católicas se piensa que la posibilidad apropiada por el Concilio Vaticano II, lejos de haber acabado con la crisis modernista, la habría introducido en el seno mismo de la iglesia mediante todas sus reformas catequéticas, litúrgicas, teológicas y eclesiológicas. En ellas se reconoce que la represión eclesial a la que dio lugar la crisis modernista fue rigurosa, pero finalmente muy saludable: “El estado de sitio, con los rigores que comporta, es en ciertas circunstancias graves, una medida legítima, reclamada por el interés general y la salud común. [...] Ciertos hombres de estudios resienten algunas veces el doloroso contragolpe, pero consideradas en su inspiración general, estas medidas corresponden

a la necesidad de las circunstancias y a la gravedad del peligro”¹³⁷.

Más allá de la discusión entre conservadores y renovadores, tradicionalistas y progresistas el problema de fondo es la verdad y nuestra relación con ella: ¿Desde qué verdad mide el cristiano las otras verdades? ¿Es la filosofía, o el momento cultural e histórico, el que nos da la medida de las demás verdades? Y si la medida nos la da la verdad cristiana, ¿cómo accedemos a ella? ¿No sería muy ingenuo pretender que podemos acceder a una verdad transhistórica después de todas las críticas de la filosofía moderna y postmoderna? ¿Estamos obligados a escoger entre una especie de fundamentalismo historicista o cultural o una especie de fundamentalismo fideísta cristiano?

VI. ¿Superación de la crisis modernista?

Lagrange señalaba a principios del siglo XX la necesidad de respetar la autonomía de los diferentes ámbitos de estudio y la posibilidad de que un teólogo o exegeta católico pudiera practicar un cierto “agnosticismo metodológico” y transitar por diversas disciplinas respondiendo escrupulosamente tanto a las exigencias científicas como a las teológicas: “Ningún exegeta católico puede tener la pretensión de sustraerse al juicio dogmático de la iglesia, pero ninguna autoridad puede sustraer nuestras producciones, en lo que tienen de científicas, al juicio de hombres competentes, ni impedir que su veredicto sea explotado contra la iglesia, si constata una insuficiencia real”¹³⁸. Pero es Blondel el que creo que más pone el dedo en la llaga a principios del siglo XX y formula la cuestión de fondo que late en la crisis modernista: “Espero que la erudición y la exégesis, poniéndonos ante los hechos simples, directos, coloreados, sin entidades interpuestas ni clichés gastados, rejuvenecerán la teología. Pero me pregunto todavía cuál será el modo, la ley, el control de esta renovación; porque si la historia no es nada para determinar lo sobrenatural cristiano, tampoco lo es todo para determinar su

desarrollo; ella sola no puede discernir la legítima y auténtica filiación de las formas que el dogma reviste”¹³⁹.

La respuesta católica que se hará más o menos explícita en diversas teologías conciliares no diferirá mucho de la del propio Blondel. Según éste tanto el extrinsecismo (la revelación y el conocimiento de Dios vienen de “fuera”) como el intrinsecismo o inmanentismo (la revelación y el conocimiento de Dios vienen de “dentro”) “son dos extremos opuestos, pero del mismo género, que se fundan en dos mismas actitudes de espíritu, adolecen de análogas lagunas filosóficas, y se agravan por su mismo conflicto”¹⁴⁰. El extrinsecismo apenas si tiene en cuenta los datos de la historia y acaba construyendo todo un sistema “cristiano” que descansa sobre sí mismo y que por tanto se inmuniza contra toda crítica. El intrinsecismo, bajo su “pretensión” de ser más fiel a la historia y a lo real, acaba imponiendo una dominación tiránica y dogmática sobre la fe cristiana a partir de la asunción acrítica de presupuestos filosóficos. Para Blondel la realidad desborda siempre lo que decimos de ella y lo que es verdad de toda realidad también los es del Jesús de carne y hueso. Su realidad excede lo que de él permanece por escrito. Lo que los textos nos manifiestan de Jesús no es sino la conciencia que han tenido de su intimidad, hombres limitados, dotados de medios igualmente limitados. El cristiano cree que el Cristo real es más que el que la historia crítica puede alcanzar, y los exegetas cristianos, por consiguiente, deben permanecer conscientes de sus límites: “No se puede, ni siquiera provisionalmente, hacer como si el cristianismo estuviera fundado en testimonios y textos, en simples reliquias literarias, en un retrato; porque puede haber, y hay ciertamente, otros hilos que nos unen a Cristo, otra historia hecha de reliquias vivas, sin las cuales el cristianismo no sería sino una religión de pergaminos y de escritas, es decir no sería el cristianismo”¹⁴¹. El común defecto del extrinsecismo y el intrinsecismo es desconocer la verdadera naturaleza de la tradición. En la realidad viva de la tradición es donde historia

y dogma, investigación crítica y exigencia de fe, encuentran su significación respectiva.

Blondel reconocía que el catolicismo había vivido demasiado alejado de la Biblia y que su fe debía contrastarse continuamente con ella pues seguía siendo el órgano por excelencia de la palabra de Dios y regla de fe. Pero no pensaba que la revelación fuera transmitida solo por las Escrituras. El mismo Nuevo Testamento es la expresión por escrito de la fe de las primeras comunidades cristianas. Dios no se reveló en una especie de mensaje dictado, sino que lo hizo a través de la biografía de Jesús y los acontecimientos históricos que suscitó¹⁴². La palabra de Dios antes que un mensaje oral es el mismo Jesús terreno de carne y hueso con sus acciones. Después diversas tradiciones orales anuncian la fe cristiana: lo que creen que ha acontecido en la vida y la muerte de Jesús. Estas tradiciones orales no están exhaustivamente recogidas en el Nuevo Testamento. De hecho, la exégesis reconoce diversas palabras propias de Jesús en los evangelios apócrifos, epístolas y demás documentos descartados por las primeras iglesias. La Escritura en este sentido no puede pretender ser en exclusiva la palabra de Dios, sino más bien servir como modelo para discernirla. Más allá de lo que en las Escrituras pueda considerarse como palabras propias de Jesús, su palabra viva nos llega a través de sus actos, a través de los efectos que su vida, su muerte y su resurrección tuvieron sobre las comunidades cristianas, y a través de la relectura que ellas posibilitaron de la experiencia entera de Israel.

Esta recuperación contemporánea del Jesús terreno ha sido en parte posible gracias a la asimilación del método histórico-crítico y de planteamientos modernistas que en principio parecían inadmisibles. Hoy los mismos exegetas e historiadores cristianos reivindican la posibilidad de volver lo más imparcialmente posible a los hechos de la vida de Jesús. Hay una especie de consenso básico entre las distintas iglesias en que el conocimiento del entorno judío, los textos de F. Josefo y del

rabinismo antiguo, los nuevos métodos literarios y el estudio más preciso de la historia y la antropología cultural, permiten situar y entender mejor la vida de Jesús, y son relevantes, por tanto, para la fe cristiana. En un primer momento la reacción ante las biografías y los estudios históricos de Jesús fue la de establecer una drástica distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Bultmann y otros exegetas pensaron que había que renunciar a escribir la historia de Jesús y que sólo se podía hablar del Cristo de la fe, recreado por los cristianos. El Jesús histórico sería el que nos es accesible por una aproximación historiográfica que necesariamente prescinde de todo posible acontecimiento pasado que no encaje dentro del método histórico. Así, por ejemplo, la resurrección de Jesús, su filiación divina, la ausencia de pecado en él y otras afirmaciones esenciales de la fe cristiana quedarían al margen del Jesús histórico. El problema es que fácilmente el Cristo de la fe se convierte en un símbolo intemporal desligado de la persona que caminó por Palestina en el siglo I y a quien los cristianos reconocieron como el Mesías que esperaba Israel. Para superar esta dicotomía se ha hablado del “Jesús terreno” o el Jesús real de la historia diferenciándolo del “Jesús histórico” en el sentido de accesible científicamente con el método histórico. El Jesús terreno es el Jesús histórico a la luz de la fe, es decir, el Jesús al que accedemos complementando la crítica histórica con el testimonio creyente que sobre él nos legaron las primeras comunidades cristianas. Como apuntaba ya Blondel hoy son muchos los teólogos que entienden que lo que el método histórico-crítico denomina “histórico” no es necesariamente todo aquello que formó parte de una praxis histórica determinada, sino tan solo aquellos aspectos de la praxis histórica que son alcanzables con tal método¹⁴³. La realidad de Jesús no se limita a lo que la ciencia histórica considera como el Jesús histórico y la teología fundamental debe mostrar como se puede alcanzar de un modo razonable una realidad que no es accesible al estudio científico de la historia. Una cosa es que la

teología utilice la crítica histórica, otra que a partir de ella desprecie el testimonio de Jesús que nos dan los evangelios.

En términos zubirianos Cristo no fundó el cristianismo transmitiendo un mensaje, una cosmovisión, unas normas y valores sino, más radicalmente, haciendo cristianos: configurando por sus acciones el Yo de las personas que le rodeaban y poniendo de este modo en marcha el dinamismo personal e histórico del cristianismo: “La revelación es en este respecto la que Cristo da a los hombres como razón de su ser: la deiformidad”¹⁴⁴. Lo decisivo es que la deiformación, con todos sus aspectos individuales, sociales, históricos y lingüísticos, es un dinamismo personal puesto en marcha por Cristo y es al entrar en contacto con este dinamismo (que es propiamente la tradición cristiana) que podemos mantener una relación viva con la Biblia.

El gran problema de la modernidad no es la aplicación del método histórico-crítico a las Escrituras, ni el acercamiento a ellas y a la fe cristiana desde el método y la mirada de las diferentes ciencias y disciplinas, o desde mentalidades e interpretaciones diferentes de la Biblia. De hecho, el ir conociendo el contexto originario de las afirmaciones bíblicas nos permite irnos aproximando a su significado auténtico y orientar nuestra vida conforme a la fe expresada en las primeras comunidades¹⁴⁵. El rechazo de poderes mágicos, de teofanías deslumbrantes y de rompimientos de las leyes históricas y naturales más que impedir la fe lo que hace es depurarla y situarnos de nuevo ante lo más genuino de la revelación cristiana: Una irrupción de Dios en el mundo que se produce identificándose totalmente con la vida y las acciones de Jesús, un palestino que acaba muriendo en la Cruz y ante la cual quedan dubitativos sus mejores allegados. Los mismos relatos de la resurrección y de la tumba vacía¹⁴⁶ de poco sirven para aligerar esta duda pues la misma iglesia primitiva nos lo transmite como un signo de la fe pascual y no como una prueba histórica¹⁴⁷. El problema de fondo de la crisis modernista es el establecimiento como “plomada de la verdad” de instancias di-

versas a la misma fe cristiana y ello afecta a todas las épocas y todas las filosofías.

Diversas teologías desde los padres de la Iglesia hasta nuestros días se han esforzado en mostrar, en una vía más bien intrínseca, que Cristo es digno de fe porque corresponde a una exigencia racional, afectiva, sentimental, porque es la respuesta a un interrogante metafísico o porque nos da un ideal de vida o corresponde a las esperanzas claves de nuestra libertad. El gran peligro de este camino es el de establecer una concordancia tal entre revelación y antropología, metafísica o cualquier otra instancia, que al final la revelación se encuentre reducida a una respuesta a las necesidades humanas o que acabe siendo un camino hacia Dios sin la ayuda de la revelación en el que el mismo Jesús sería sólo una instancia de un conocimiento mucho más general de Dios. Claro que la concepción tradicional de carácter extrínseca, con su visión del proceso revelador como un «dictado» divino y «milagroso» resulta en nuestra mentalidad moderna difícilmente aceptable. Podríamos decir que, frente a ambos escollos, el camino que nos propone Zubiri es una especie de término medio en el que está presente la tensión entre “inmanentismo” y “extrínsecismo”.

Para Zubiri la revelación sería formalmente inoperante, por muy trascendente que sea, si en una u otra forma no estuviera dirigida a y acogida en alguna dimensión del hombre¹⁴⁸. Ahora bien este punto de contacto cabe pensarlo y formularlo de muchos modos: extremando de tal modo la antropología, la metafísica y la vía por decirlo así inmanentista que la “revelación” acabe haciéndose accidental y casi aparezca como un estorbo, o acentuando tanto el extrínsecismo que, como ya había dicho Harnack de Barth, nos acerquemos otra vez a Marción¹⁴⁹. El planteamiento de Zubiri podríamos esquematizarlo, simplificando mucho, así: Por una lado, la iniciativa es de Dios: “Primaria y fundamentalmente, la revelación consiste en la obra misma de Dios, cuya maximidad está precisamente en la encarnación: en la realidad divina de Cristo. Y, por consiguiente,

la encarnación misma es aquello que formalmente constituye la revelación suprema y donante de Dios a la humanidad¹⁵⁰. Pero esta iniciativa de Dios no tiene por qué ser pensada con esquemas extrinsecistas: “Esta divinidad de Cristo no es una especie de teofanía o de rompimiento de las leyes naturales e históricas, al contrario. Significa que lo que Él hace y vive denuncia precisamente lo que Dios es¹⁵¹. Este mismo planteamiento le lleva a sostener como buena parte de teólogos católicos una relación entre el cristianismo y las demás religiones que no es exclusivista, es decir que no afirma el valor único de la revelación en Cristo.

En esta línea, Torres Queiruga interpreta a Zubiri como un exponente más de un paradigma que mantuvieron con matices diversos muchos de los teólogos que asesoraron el Concilio, donde los términos del debate, -extrinsecismo, intrinsecismo-, son replanteados desde un Dios fundamentante y por tanto presente en lo real que hace innecesario toda otra intervención extrínseca y que libra a los planteamientos inmanentistas de la acusación de ser una mera creación humana: “Dios no necesita interferir en la justa autonomía del sujeto para poder anunciarse en su inmanencia. No se trata de que, con su inspiración, «venga desde fuera» a un receptor separado y lejano, pues Él está siempre sosteniendo, promoviendo e iluminando la misma subjetividad. Lo que importa es todo lo contrario: «caer en la cuenta» del Dios que, como origen fundante, está «ya dentro». Así se corta de raíz cualquier conato de inmanentismo subjetivista, pues, desde esta perspectiva, ningún conocimiento concreto y real de Dios resulta posible por simple iniciativa humana, ya que sólo puede darse como respuesta a su iniciativa¹⁵².

Como ya hemos señalado Zubiri rechaza toda interpretación que lleve a ver la revelación como un «dictado externo y solemne»¹⁵³, como un «código»¹⁵⁴ o incluso como un «flash» en la conciencia¹⁵⁵. La revelación no es un proceso mágico, que remita a algo exterior y, en el fondo, indiferente a la persona que la recibe. Al

contrario, su manifestación discurre en el seno de los mecanismos normales de nuestro espíritu. Aunque Zubiri hable de “iluminación” se trata de un proceso psicológico y reflexivo que es ya en sí mismo «reviviscencia intelectual de la deformidad del ser humano» que incluye, por tanto, como constitutivo, la iniciativa divina¹⁵⁶. Como recalca Torres Queiruga “La revelación no ha de concebirse bajo el modo de Dios «que viene» a decir algo. Dios está ya siempre ahí: somos nosotros los que no lo advertimos. Por eso la revelación es siempre «caer en la cuenta». Y cuando caemos en la cuenta -aunque eso pueda suponer mucho esfuerzo-, somos conscientes de que es gracias a que él está queriendo revelársenos (análogamente a cuando comprendemos una explicación: la «actividad» de comprender, por mucho esfuerzo que suponga, implica por sí misma que sólo existe gracias a que alguien está explicando). Toda percepción de Dios -aunque no se la interprete así- es siempre revelación activa y libre por su parte¹⁵⁷.

Pero por más “paños calientes” que queramos ponerle a la relación entre cultura y fe cristiana el conflicto permanece. No cabe una total asimilación de la verdad cristiana a la verdad filosófica o a los esquemas del tiempo. En este sentido la crisis modernista es insuperable. El mismo Zubiri nos pone en guardia sobre la insuperabilidad de esta tensión cuando explicaba el modernismo en el instituto católico de París (1938) sin que por supuesto sus alumnos supieran que él había llegado a asumir esquemas incompatibles con la fe cristiana: “Los modernistas, a los que les sentó muy mal el nombre, querían incorporar a la Iglesia el espíritu de la época y poner al día el dogma cristiano, pero hubo algunos que se complacían sólo en lo negativo, que experimentaban una delectación morbosa en la denuncia de lo malos que eran los seminarios y la organización de la Iglesia. Su espíritu hipertrofiado absorbía todo lo que se consideraba la última palabra de la ciencia. Harnack, en Alemania, llegó a concebir el reino de Dios como algo interior. Jesucristo no sería más que un hombre que comprende mejor que los

demás las situaciones humanas. Loisy intentó responder distinguiendo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El Jesús histórico es un Mesías que va tomando conciencia de su misión divina, y el advenimiento de Cristo como Hijo de Dios tendrá lugar al final de los tiempos. *En el fondo de todas estas ideas modernistas late la declaración de que la Encarnación es impensable*¹⁵⁸.

Pensar la encarnación, pensar un Dios Crucificado, he aquí el fondo de la cuestión. Con la perspectiva que da el siglo, podemos decir que el modernismo nos vuelve a plantear el asunto central de la teología: ¿cómo “traducir” la fe, desprendiendo de ella las adiposidades propias de culturas y momentos históricos pasados, sin venderse a la moda del presente ni «abdicar» del propio ser?. Es una tarea ardua, quizás un equilibrio imposible, pues el cristianismo, con una historia bimilenaria, aparece por un lado lastrado por la herencia religiosa judía, la filosofía griega, la mentalidad política romano-helenística, el feudalismo medieval, el influjo absolutista del *Ancien Régime*, los moralismos y nacionalismos decimonónicos, los ideales revolucionarios y las luchas anticolonialistas del siglo XX, y, por otro, no puede más que configurarse, vivirse y decirse con los recursos que ofrece la cultura de cada tiempo y lugar. Creo que el presupuesto (prejuicio si se quiere) irrenunciable del cristiano es que la fe cristiana trasciende los moldes culturales y filosóficos en los que se expresa, por más que las razones que puedan darse de su trascendencia siempre pueden ser contradichas por otros argumentos, perspectivas y puntos de vista.

En esta defensa de la autonomía e irreductibilidad de la fe, las llamadas teologías de la cruz, que han tenido en estas últimas décadas un gran impacto en las teologías de las diferentes iglesias, juegan a mi modo de ver un papel importante. Constituyen un contrapunto necesario tanto a las teologías modernizantes que tienden a buscar el criterio de verdad de cristianismo en instancias exteriores al cristianismo mismo como a teologías pre-

modernas que rechazan en bloque la modernidad sin encajar lo fundado de sus críticas y de sus métodos. Algunos de los teólogos más conocidos que las han desarrollado son: Karl Barth, J. Moltmann, Jüngel. Todos manifiestan la voluntad de “superar” tanto un cristianismo pre-moderno como un cristianismo moderno. Ciertamente en Zubiri no hay una teología de la cruz; cada uno es hijo de su tiempo y seguramente sin el trabajo teológico de su generación no habría habido la receptividad católica postconciliar a estas teologías. Sin embargo, uno de sus discípulos, A. González, ha escrito una teología de la cruz en la que trata de dar respuesta a varias de las insatisfacciones en que le dejan las producciones teológicas del siglo XX y aunque en ella se distancia de diversos planteamientos zubirianos, no renuncia a utilizar muchos de los análisis y categorías de X. Zubiri¹⁵⁹.

En un primer momento se podría pensar que la teología de la cruz es un discurso teológico cristiano que se refiere a la cruz como objeto o que nos va a hablar de una especie de actitud sacrificial haciendo gala de un masoquismo insano. Nada más alejado de su intención. Lo que propiamente distingue las teologías de la cruz de otras teologías no es el objeto del que se ocupa sino el principio hermenéutico que emplea para el conocimiento de Dios que no es otro que el acercamiento a Dios a la luz del evento de la muerte en cruz de Jesús. Para la teología de la cruz el problema central no es el de conciliar el Dios cristiano con otros dioses o con las exigencias filosóficas, sino tratar de describir la imagen de Dios y del hombre que surge de la experiencia de fe reflejada en la Biblia. En efecto, comprender a Dios en el Crucificado, exige una especie de revolución en el concepto de Dios. He aquí algunos de los aspectos fundamentales de la reconsideración teológica a la que han contribuido fuertemente las teologías de la cruz:

1) Las cuestiones epistemológicas y metafísicas se supeditan a la cuestión de cómo Dios se revela como “Dios” en su aparente ausencia, pues si nos tomamos en serio el grito en la cruz de Jesús, “Dios

mío, Dios mío, por qué me has abandonado” (Mc 15,34), parece confirmarse que efectivamente Dios no existe, o que su poder es muy limitado, o que Jesús se mereció de alguna manera este fin, al no respetar la propia ley de su religión. Las respuestas de las mismas teologías de la cruz son diversas. La de Antonio González puede resumirse como sigue: Si Jesús hubiera sido rescatado por Dios de la muerte, si no hubiera experimentado el abandono de Dios, la más profunda, radical y potente de las ideologías humanas, la lógica de la retribución, no habría sido anulada: Dios habría confirmado que a los buenos les va bien, y a los malos les va mal, y que por tanto a todos los que les ha ido mal en la historia eran malos, o no eran lo suficientemente buenos como para merecer un rescate divino. El cristiano, al confiar y creer que Dios se identifica con Cristo, en su vida y su muerte, que asume el destino de un ser humano desde el principio hasta el fin, cree que en el cristianismo se anula esta lógica tan humana, “demasiado humana”, de recibir como pago el fruto de las propias acciones y que Dios, al sufrir el mismo destino de todos los aparentemente abandonados por Dios, no lleva cuenta de nuestros actos para premiarlos o castigarlos¹⁶⁰.

2) El amor, entendido como suma gratuidad, sin exigencias, sin porqué, sin chantajes, es quizás el único predicado que conviene a Dios. Es lo que se muestra en la cruz: Dios muere porque, en su decisión gratuita de amar a los hombres, primero les crea como sujetos de libertad y de responsabilidad y se hace luego solidario de la historia humana, aunque en ella los hombres prefieran hacerse esclavos de sus propios dioses, acciones e ideas. Para el cristiano todo amor humano es de alguna manera expresión del amor de Dios que ama a los hombres más allá de sus miserias, sus crímenes, su orgullo y su labilidad. Lo que es verdaderamente imposible para el Dios cristiano es que haya alguien que no sea digno de su amor.

3) Se incorpora al ser de Dios el sufrimiento, la caducidad y la muerte. En la cruz descubrimos un Dios capaz no sólo

de mostrar su solidaridad con los hombres asumiendo como suya una naturaleza humana, sino de padecer y de morir en la naturaleza humana que ha asumido. Así como la divinidad, al encarnarse, es verdaderamente afectada por la historicidad de Jesús, de manera que hay que decir que la historia humana de Jesús es la historia de Dios entre nosotros, así también los sufrimientos de Jesús afectan a su divinidad y son verdaderamente «sufrimientos de Dios» sin ningún género de dualismo cristológico¹⁶¹. No es extraño que hubiera gran resistencia en admitir esta singular concepción de Dios: casi todas las primitivas herejías cristológicas y trinitarias -docetismo, adopcionismo, arrianismo, nestorianismo- no fueron más que formas de explicar la realidad de Jesús sin tener que llegar a admitir que en él se tuviera que hablar del padecimiento o de la muerte de Dios. El argumento metafísico-teísta supone que si Dios estuviera verdaderamente sujeto al sufrimiento Dios ya no sería plenamente autosuficiente y absoluto: estaría sujeto a algo o a alguien que le podría hacer sufrir y que, en este sentido, estaría por encima de él. Un Dios sufriente ya no sería Dios. Para las teologías de la cruz el problema no está en armonizar el Dios cristiano con el Dios de la metafísica, sino en mostrar su radical diferencia.

4) Se incorpora al ser de Dios la impotencia y la debilidad: Los hombres quieren un Dios poderoso, omnipotente, que les libere de sus debilidades, y en la cruz nos encontramos con un Dios solidario de los hombres en su debilidad. La singularidad del Dios cristiano estriba en que su «fuerza» no se manifiesta como poder dominador, sino como amor que se entrega totalmente a su criatura, en solidaridad y respeto total incluso ante la posibilidad de ser rechazado por ella. Lo difícil de la fe cristiana es concebir un Dios que se pueda manifestar como débil con los hombres y como los hombres.

5) La dimensión del escándalo se precisa: El escándalo que la teología de la cruz considera inextricable no es que la revelación de Dios sea contraria a la razón, sino

el que la racionalidad de esta revelación en lugar de fundamentarse en el orden del mundo natural o histórico se fundamente en el hecho mismo de que Dios se haya revelado.

6) Se plantea una relación entre filosofía y revelación distinta tanto de la típicamente católica (la filosofía como propedéutica) como de la típicamente protestante (rechazo de la filosofía): Para X. Zubiri no sirve el fácil expediente de proclamar una teología libre de metafísica¹⁶². Aún la misma Biblia está preñada de nociones metafísicas tanto helénicas como hebreas susceptibles de opacar el Dios cristiano. En cambio, si tomamos la tradición metafísica en serio, podemos por contraste comprender mejor la revelación del Dios desconocido. El problema es cuando la filosofía se usa para integrar la revelación en una teoría general sobre Dios y el mundo, en una teoría de la historia, en una antropología o en una epistemología o metafísica. En este uso teológico de la filosofía siempre se corre el peligro de acabar supeditando a Dios a un esquema más general o a alguna construcción humana. En el extremo contrario, el rechazo de la filosofía por parte de la teología, lleva ingenuamente a la asunción acrítica de ingentes presupuestos filosóficos. De lo que se trataría, con Zubiri y más allá de Zubiri, es de utilizar a la filosofía para liberar a la teología de los presupuestos filosóficos que la lastran muchas veces inconscientemente. De ese modo, la filosofía deja de ser la sierva de la teología, se mantiene su radical autonomía, pero no se puede hacer teología sin un conocimiento profundo de la historia y de los métodos de la filosofía¹⁶³.

La crítica de K. Barth a toda suerte de mediaciones nos fuerza a volver a pensar esta relación tortuosa durante 2000 años entre filosofía y teología. Barth no admite que se aborde el evangelio en función de una inteligencia previa sacada de una cierta filosofía, sea cual sea esta filosofía: existencialismo, tomismo, etc. La inteligencia previa, la filosofía con la que se va al evangelio, sería en realidad una “coraza” que nos separa del mensaje evangélico, pues

no se puede comprender el evangelio sin una comprensión creyente de la palabra de Dios en él afirmada, una palabra que lejos de dejarse encerrar en la capacidad de comprensión del hombre, viene a contrariarla, revelándole posibilidades insospechadas. Para Barth la revelación conlleva su propia racionalidad y la teología lo que debe hacer es buscar el modo de entender la palabra de Dios desde la misma lógica de la fe y no a partir de cualquier otra lógica filosófica o humana. En 1933, en su artículo “El primer mandamiento como axioma teológico”, denunció los dioses ajenos que se infiltran en la teología y la pervierten al colocar alguna otra cosa junto al Dios cristiano. La “y” sería la primera señal de la idolatría: “Así dijo la teología del siglo XVIII: la revelación *y* la razón. Así dijo Schleiermacher: la revelación *y* la conciencia religiosa. Así dijeron Ritschl y sus seguidores: la revelación *y* la historia de las religiones. Y así dicen hoy por todas partes: la revelación *y* la creación, el Nuevo Testamento *y* la existencia humana, el mandamiento *y* los órdenes de creación”¹⁶⁴. Aunque se pueden juzgar estas frases como expresión de un fideísmo extremo hay que tener en cuenta que las escribe en el momento en que el nazismo empieza a cobrar una gran fuerza y que son muchos los cristianos que se entusiasman con esta revolución y que la consideran compatible con el evangelio. Barth estaba convencido de que, a fin de resistir las tentaciones del fascismo, los cristianos debían tener bien claro que su única fuente de autoridad era la palabra de Dios, y que todo lo que él llamaba teologías de la “y” podía ser empleado para los fines del Reich o para toda otra suerte de regímenes políticos.

Ahora bien, más allá del talante profético de Barth y de lo justificado de sus razones ¿cómo se consigue esto? ¿Cómo nos dejamos medir efectivamente por el evangelio y no por lo que pensamos que es ingenuamente la verdad del evangelio cuando detrás hay quizás esquemas filosóficos y necesidades psicológicas de las que ni siquiera somos conscientes? La “Inteligencia previa” no hay que concebirla necesari-

riamente como una “coraza” que pondría desde el principio límites a la “palabra de Dios” ni tiene porque opacar necesariamente la revelación. Todo depende de cómo entendamos esta inteligencia previa. Ya nos hemos referido antes al hecho de que por más que se afirme la trascendencia de Dios es necesario un punto de contacto, una apertura del hombre a la revelación sin la que no podría ser acogida. La teología puede legítimamente tratar de mostrar este punto de encuentro. Es en este sentido que el recurso a la filosofía de Zubiri puede ser muy interesante para la teología, si la entendemos como una filosofía crítica que busca la continua liberación de prejuicios y que en lugar de instalarnos en un sistema metafísico más o menos cerrado nos coloca en una gran apertura. La misma racionalidad que tanto teme Barth cuando no es la misma racionalidad de la fe es en la concepción zubiriana esencialmente experiencial y abierta. La razón en su absoluta apertura incluye un momento de fe, un momento de riesgo por el que nos apropiamos de la posibilidad de que exista un Dios o no exista ninguno. En este sentido la fe cristiana no es sólo *don* de Dios, sino también un *acto* racional (experiencial) del hombre, en el que pone en juego toda su realidad.

7) Se cuestionan y critican todos los poderes: El anuncio de un Dios muerto en la cruz provocó tal sentimiento de repulsa en la cultura del Imperio romano que ello indujo a «maldecir a Cristo» como forma suprema de abjuración de la fe. No por casualidad a los cristianos se les denominaba "ateos". Y si se pedía la muerte de esos “ateos” es porque ponían en tela de juicio una imagen de Dios sobre la cual se basaba tanto el sistema religioso como el socio-político. El Dios crucificado desmascara la lógica última de todo poder: la lógica de la retribución y de la autojustificación. Ante Él, los poderes religiosos que condicionan el beneplácito de la divinidad al cumplimiento de ciertas normas piadosas pierden su ascendiente sobre los cristianos como también lo pierden los poderes del estado y todo otro poder. “Los creyentes, liberados de la lógica de la auto-

justificación, ya no necesitan de la riqueza para demostrar su inteligencia, su habilidad, su laboriosidad o sus buenas relaciones con Dios. Pero tampoco necesitan ningún ascetismo de la pobreza para hacer alarde de la propia justicia. Las criaturas pueden ahora volver a ser amadas en su condición de criaturas, y no como poderes que han de ser idolatrados y temidos como posibles acusadores”¹⁶⁵.

En definitiva, el Dios que se revela en la cruz provoca una liberación radical de los dioses, de la tentación de poder y de los miedos que se enseñorean de los hombres: «La fe cristiana opera, a nivel psicológico-religioso, la liberación de las proyecciones infantiles de necesidades humanas sobre la riqueza de Dios, y de la impotencia humana sobre la omnipotencia de Dios, así como del desamparo humano sobre la responsabilidad de Dios. Esa fe libera de las figuras paternas divinizadas con las que el hombre quiere conservar su niñez. Libera del temor implicado en las concepciones políticas de omnipotencia con que los poderosos de la tierra pretenden legitimar su señorío, creando complejos de inferioridad a los privados de poder mediante los cuales los desvalidos compensan soñadoramente su impotencia. Libera de la determinación y dirección ajenas, que almas miedosas aman y odian al mismo tiempo...»¹⁶⁶.

Que Dios se haya hecho accesible en el judío Jesús, que el omnipotente haya sufrido en la cruz, que pueda autodeterminarse por libre y gratuita decisión a morir en una naturaleza humana hecha suya propia, que la resurrección sea prometida a justos e injustos más allá de cualquier mérito, es una creencia irritante para el hombre moderno y postmoderno, pero también lo era a su modo para el hombre de la antigüedad y del medioevo. La teología deberá tratar de “superar” aquellas tensiones que en muchos casos, como hemos visto en la crisis modernista, tienen muy poco que ver con la fe cristiana, para que precisamente aparezca con toda su gravedad la tensión central que la alimenta: la de Un Dios crucificado.

Notas

- ¹ Evangelista Vilanova hace una buena presentación de lo que significó la crisis modernista, cf. *Historia de la teología cristiana*, Vol. III, Herder, 1992, Barcelona, p. 643 ss. La gran autoridad en este tema es E. Poulat, cf. *La crisis modernista (Historia, Dogma y Crítica)* Taurus, Madrid, 1974. En sus libros aparecen con extrema precisión los conflictos de ideas, los dramas de conciencia y las intrigas políticas que supuso la crisis. El libro que citamos de E. Poulat se encuentra profusamente subrayado en la biblioteca de X. Zubiri. Un tratamiento ponderado que tiene en cuenta diversas interpretaciones puede encontrarse en Pierre Colin, *L'audace et le soupçon, La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.
- ² Evangelista Vilanova refiere como único caso el del sacerdote catalán secularizado Segimon Pey-ordeix. Cf. *Historia de la teología cristiana*, op. cit., p. 655 ss.
- ³ *Ibid.*, p. 655 ss.
- ⁴ J. Corominas, J. A. Vicens, X. Zubiri, *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 142 ss. Zubiri escondió en vida su pasado modernista. Sin embargo, aún cuando sabía que iba a morir de cáncer, preservó la documentación donde se exponía detalladamente su drama. Además, después de su muerte, su esposa empezó a escribir varios esbozos para explicar el conflicto en su biografía, esbozos que al final rechazó, pero que guardó junto a un sinfín de fichas aludiendo al drama que vivió su marido. La impresión que tuvimos es que Carmen lo había dejado todo preparado para que alguien algún día explicara lo sucedido.
- ⁵ Probablemente I. Ellacuría conoció por boca del propio Zubiri el drama que vivió en su juventud: "Zubiri sintió toda la involución que supuso la lucha antimodernista. Temía que el fenómeno se volviese a repetir y temía por el futuro innovador del Vaticano II. Decir más sería abrir heridas y sospechas innecesarias". Cf. "Zubiri sigue vivo", *Vida Nueva*, Madrid, 21-IX-1983, p. 55
- ⁶ Torres Queiruga, por ejemplo, ha señalado perspicazmente, antes de la publicación de la biografía, que Zubiri debía sentirse en el ojo del huracán (cf. Diego Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, p. 231 ss.) e intuye que una cosa es lo que pensaba Zubiri y otra lo que hubiera salido de su filosofía sin miedos a entrar en conflictos con la iglesia y sin presiones que coartaran la culminación de sus planteamientos teológicos.
- ⁷ Esto no significa que no fuera muy cuidadoso en la distinción de los ámbitos y que le importara sobremanera reivindicar la autonomía e independencia de la tarea filosófica. Cf. J. Corominas, "Filosofía de la religión y teología de raigambre Zubiriana" I y II en *Revista Catalana de teología XXVII/1 y 2* (2002) pp. 67-105 y pp. 397-424
- ⁸ cf. A. González, "Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión", en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004 y A. González, "El problema de la teología en Zubiri", *Cultura de Guatemala* 1 (1996) pp. 97-121
- ⁹ La biografía de X. Zubiri muestra que la teología fue desde el bachillerato uno de sus principales intereses. No obstante, Zubiri insiste durante la mayor parte de su vida que en el campo de la teología se habría limitado a aplicar sus conceptos filosóficos a algunos problemas clásicos de la teología y no es hasta al final de sus días que no tiene problema en autocalificarse públicamente como teólogo. Cf. A. González "El problema de la teología en Zubiri", op. cit.
- ¹⁰ Pascal, *Pensamientos*, Prólogo y selección de X. Zubiri, traducción de C. Castro, Alianza editorial, Madrid, 2004, p. 100.
- ¹¹ Los libros que con el título *Vida de Jesús* publicaron David E. Strauss y E. Renan en 1835 y 1863 respectivamente fueron precursores de esta mentalidad.
- ¹² Es lo que muestra A. Torres Queiruga desde el mismo título: *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Bilbao, 2000.
- ¹³ Paul Tillich, siguiendo a Albert Schweitzer, llega a afirmar que "quizás a lo largo de la historia humana ninguna otra religión tuvo la misma osadía ni asumió un riesgo parecido". Citado por A. Torres Queiruga, *Fin*

- del cristianismo premoderno*, op. cit., p. 76 ss.
- ¹⁴ J. Corominas, J. A. Vicens, X. Zubiri, *La soledad sonora*, op. cit., p. 138
- ¹⁵ Zubiri a sus 22 años, podemos situarlo en este grupo más radical desde el que pronto evolucionó hacia posiciones moderadas. *Ibid.*, p. 133 ss.
- ¹⁶ Es el caso, por ejemplo, de Loisy. Cuando éste creyó morir confesó a Hountin su ateísmo: no creía en Dios, ni en la vida futura, ni en la libertad, ni en nada sobrenatural o espiritual. Hountin se sintió estafado por Loisy, pero le guardó el secreto durante 20 años: "De este modo, este hombre que tantas veces me había hablado en la intimidad como cristiano y católico, este hombre que se había esforzado en retenerme en la Iglesia e incluso en hacerme aceptar el sometimiento al *Índice*, este hombre me había engañado lo mismo que había engañado a muchos de sus lectores. Sus conclusiones, todas ellas negativas, me inspiraban una viva repulsa. Sin embargo, cuántas investigaciones, cuántas angustias y lágrimas me habría ahorrado si, cuando fui a verle, cinco años antes, me hubiese honestamente comunicado el resultado de sus estudios, si, en vez de dejarme investigar, me hubiese mostrado en seguida que los libros fundamentales del cristianismo no tienen autoridad histórica. La revelación que me hizo de su pensamiento me llenó de indignación y a punto estuve de romper con él...". Cf. E. Poulat, *La crisis modernista*, op. cit., p. 319
- ¹⁷ Encíclica *Pascendi Domini Gregis* citada por Pierre Colin, op. cit., p. 251 ss. Parte del texto citado puede hallarse en E. Denzinger, *El magisterio de la iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, núm. 2071 ss.
- ¹⁸ *Motu Proprio Sacrorum Antistitum* (1910) citado por Pierre Colin, op. cit., p. 472 ss.
- ¹⁹ En el caso de Zubiri es interesante observar que su modernismo parece responder en buena parte al "sistema" que se dibuja en *Pascendi*.
- ²⁰ Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral: Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921)* Casterman, Paris, 1969.
- ²¹ Es lo que según cómo invita a pensar la denuncia de la que fue objeto Zubiri ante el obispo por el que firmaba bajo el anónimo de "Rourix". El modo como opera y las preguntas que plantea a Zubiri en su correspondencia inclinan a ello: "¿Cómo puede usted continuar siendo católico a pesar de su espíritu crítico? Si esto ha sido posible para usted también lo será para mí. Dígame, ¿cuáles son sus razones para ser católico? ¿En qué han terminado las críticas de la historia, de la filosofía, y particularmente la teoría idealista del conocimiento y la psicología?" (carta de "Rourix" a X. Zubiri citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 124), pero el inicio de su carta de denuncia hace pensar más bien que "Rourix" se dejaba instrumentalizar fácilmente y que ésta era una práctica común más allá del sistema de espionaje urdido por Benigni: "Después de haber consultado con otros sacerdotes, y después de haber perdido la fe yo mismo, me he decidido a enviar a Vuestra Grandeza la copia de aquella carta (Carta de X. Zubiri a "Rourix", 15-10-1921, citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 139)
- ²² Carta del 17-12-1907 citada por E. Poulat, *La crisis modernista*, pp. 393-394.
- ²³ X. Zubiri, *La soledad sonora*, op. cit., p. 664.
- ²⁴ Domingo Lázaro, "La crisis religiosa y la mentalidad contemporánea", Fondo Xavier Zubiri, citada en Xavier Zubiri, *La soledad sonora*, op. cit., p. 39 ss.
- ²⁵ Carta de X. Zubiri a L. Eijo y Garay, 19-III-1922, citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 59 ss. Durante el bachillerato lo que más impacto causó a Zubiri fue la filosofía pragmatista que había dejado una honda huella en Lázaro y toda la problemática de la crisis modernista, su historia, y las cuestiones exegéticas y teológicas que planteaba: la teoría del dogma sustentada por Le Roy, las fuentes del Pentateuco, la teoría apocalíptica del libro de Daniel, la cuestión de Isaías, la filosofía de la religión, etc. En el seminario, en el que empezó a estudiar a finales de 1915, siguió leyendo profusamente a diversos autores acusados de modernismo: Blondel, Laberthonnière, Le Roy, Lagrange, Fongsegrive, Ollé-Laprune y Loisy. Cf. Los capítulos "El colegio de los marianistas" y "El seminario de Madrid" en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit.
- ²⁶ X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 728

- ²⁷ Carta de X. Zubiri a "Rourix", 15-10-1921, citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 131
- ²⁸ Carta de X. Zubiri a "Rourix", 15-X-1921, es el documento fundamental para acercarse a las ideas modernistas del Zubiri joven. Está citada ampliamente en el capítulo "Sacerdote" de X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit.,
- ²⁹ Cf. Carta de X. Zubiri a J. Ortega y Gasset, 3-I-1923. Archivo de J. Ortega y Gasset. Citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit. p. 158
- ³⁰ Carta de X. Zubiri a "Rourix", 15-X-1921, op. cit.,
- ³¹ Carta de X. Zubiri a Benigno Pérez, 18-IV-1921, citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 112
- ³² G. Lenert, *Moderniste sans le savoir!*, A. Tralin éditeur, Paris, 1912, pp. 25-26.
- ³³ Pierre Colin, op. cit., p. 325 ss.
- ³⁴ Carta de X. Zubiri a "Rourix", 15-X-1921, op. cit.
- ³⁵ P. Chacon "Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson", en Manuel Fraijó (ed.), op. cit., p. 405 ss.
- ³⁶ Carta de X. Zubiri a Eijo Garay, 19-III-1922, op. cit.
- ³⁷ Carta de X. Zubiri a "Rourix", op. cit.,
- ³⁸ *Ibid.*,
- ³⁹ *Ibid.*,
- ⁴⁰ Juan Martín Velasco, "Fenomenología de la religión", en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, p. 68 ss.
- ⁴¹ Max Scheler publicó en 1921 *Lo eterno en el hombre*.
- ⁴² Algunas de las ideas del primer Ortega en torno a la dimensión religiosa del hombre, pueden cotejarse en J. Ortega, «La teología de Renan» (1910), *Obras Completas*, I, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, pp. 133-135; «Sobre El Santo» (1908), *ibídem*, pp. 430-437. Más adelante publicó «Dios a la vista» (1926), *Obras Completas*, II, pp. 493-498.
- ⁴³ Carta de X. Zubiri a "Rourix", op. cit.,
- ⁴⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1983, p. 279.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 159.
- ⁴⁶ Desde muy joven Zubiri quiso desarrollar una filosofía de la religión como testimonio de la propuesta de La Universidad Central de Madrid de dar en ella un curso de Filosofía de la Religión en 1921 Cf. X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 111
- ⁴⁷ Zubiri advierte que trabaja en ello muy silenciosamente "ya que la tiranía romana impide la realización de ciertos ensayos" Carta de X. Zubiri a "Rourix", op. cit.,
- ⁴⁸ El panbabilonismo hacía depender toda la religión veterotestamentaria de las culturas mesopotámicas. Se llegó incluso a establecer la tesis de que el Pentateuco fue originariamente escrito en cuneiforme. El descubrimiento del código de Hammurabi en 1901 y de sus contactos con las leyes de Israel avallaban esta tesis.
- ⁴⁹ Weiss sostenía que Jesús no se contentó con predicar el reino invisible de Dios en las almas, sino que tomó de los escritos proféticos y apocalípticos la idea de una intervención súbita de Dios en la historia. Jesús esperaba la venida inminente del Reino de Dios, no bajo la forma de una evolución progresiva e interior, sino como un fenómeno repentino y dramático.
- ⁵⁰ Carta de X. Zubiri a "Rourix", op. cit.,
- ⁵¹ *Ibid.*,
- ⁵² Zubiri escribió un hermoso artículo defendiendo la memoria de Lagrange. Cf. X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 429.
- ⁵³ Buena parte de sus estudios en lenguas orientales estuvo motivado por su interés en una filosofía y una historia de las religiones, en particular por una historia crítica de la religión de Israel. Hasta prácticamente después del Concilio Vaticano II no pudo hablar abiertamente de sus avances y estudios en este campo.
- ⁵⁴ Carta de X. Zubiri a "Rourix", op. cit.,
- ⁵⁵ *Ibid.*,
- ⁵⁶ *Ibid.*,
- ⁵⁷ *Ibid.*,
- ⁵⁸ *Ibid.*,
- ⁵⁹ *Ibid.*,
- ⁶⁰ *Ibid.*,
- ⁶¹ *Ibid.*,
- ⁶² *Ibid.*,

- 63 X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, p. 347
- 64 *Ibíd.*, p. 346.
- 65 Carta de X. Zubiri a “Rourix”, 15-X-1921, op. cit.,
- 66 *Ibíd.*,
- 67 Carta de X. Zubiri a Eijo Garay, 19-III-1922, op. cit.
- 68 *Ibíd.*,
- 69 *Ibíd.*,
- 70 *Ibíd.*,
- 71 *Ibíd.*,
- 72 *Ibíd.*,
- 73 *Ibíd.*,
- 74 *Ibíd.*,
- 75 Carta de X. Zubiri a “Rourix”, op. cit.,
- 76 *Ibíd.*,
- 77 *Ibíd.*,
- 78 *Ibíd.*,
- 79 Carta de X. Zubiri a Benigno Pérez, op. cit.
- 80 *Ibíd.*,
- 81 Carta de X. Zubiri a Juan Zaragüeta, 20-III-1922, citada en *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 148.
- 82 Carta de X. Zubiri al Tribunal Eclesiástico del Obispado de Madrid, marzo de 1935, citada en *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., 320 ss.
- 83 *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 166
- 84 Carta de X. Zubiri a Pío XI, 19-II-1935, citada en *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 320
- 85 *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 194
- 86 Es muy posible que Zubiri tuviera conocimiento de ambas cosas: Manifestó un gran interés por un contacto íntimo con Heidegger y los libros que conserva Zubiri de Barth son de esta época: *Die Lehre vom Morte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, 1927; *Zur Lehre vom heiligen Geist*, 1930; K. Barth, *Fides quarens intellectum*, 1931; *Révélation, Église, théologie*, 1934.
- 87 Más bien, a partir del abandono del modernismo y su “conversión” (1936), la vivió post-críticamente, en el sentido de relativizar el método histórico-crítico y su pretensión de absolutez.
- 88 X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, 1997, p. 74.
- 89 Heidegger observaba que el problema del ser era previo al problema de Dios y que era en la experiencia del ser donde se debía esclarecer lo Sagrado, la Deidad, pero lo sagrado no incluía ni excluía la cuestión de Dios.
- 90 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (originariamente fue una conferencia pronunciada el 9-VII-1927), publicada en *Wegmarken* [Señales del camino] Klostermann, Frankfurt, 1978. Citado por E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Barcelona, Herder, 1990, p. 632.
- 91 Por “sistema del catolicismo” entiende Heidegger la escolástica como filosofía institucional, la mediación racional de la fe y la colaboración entre metafísica y teología propias de la tradición católica.
- 92 “La religión es una posibilidad fundamental de la existencia humana, aunque ella difiera completamente de la filosofía. La filosofía tiene también su propia fe que es la libertad del *Dasein* mismo”. Carta de M. Heidegger a E. Blochmann, 8-VIII-1928, op. cit., p. 230.
- 93 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (9ª ed.), p. 274.
- 94 Carta de Xavier Zubiri a Lluís Carreras i Mas 31-1-1936, Archivo diocesano de Barcelona. Citada en *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 325.
- 95 *Ibíd.*,
- 96 Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 22-2-1936, Archivo diocesano de Barcelona. Citada en *X. Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 342
- 97 Especialmente en el curso “helenismo y cristianismo” de 1934-1935. Podría también suceder que este curso fuera determinante para Zubiri o que en estos momentos viviera ya la transformación en su fe que expresó claramente en 1936.
- 98 Es este sentido el más generalizado en las “conversiones” que tipifica Frédéric Gugelot. Cf. *La conversión des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, CNRS, Paris, 1998, p. 11.
- 99 La guerra les obligó a salir de Italia y acabaron haciendo el noviciado y profesando como oblatos benedictinos en París con los nombres de Anselmo y Francisca. La oblación,

- muy ligada al movimiento de renovación benedictino, es la asociación de una persona a un monasterio para participar de su espiritualidad.
- ¹⁰⁰ La orden terciaria es una asociación de laicos que quieren beneficiar del espíritu de una orden mendicante para buscar la perfección cristiana sin pronunciar sus votos. La fórmula es colectiva, menos individual que la oblación.
- ¹⁰¹ Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 19-II-1935, Archivo Diocesano de Barcelona, citada en X. Zubiri, *la soledad sonora*, op. cit., p. 318.
- ¹⁰² Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 22-II-1936, op. cit.
- ¹⁰³ Carta de X. Zubiri a Ll. Carreras i Mas, 19-II-1935, op. cit.
- ¹⁰⁴ Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 22-II-1936, op. cit.
- ¹⁰⁵ Zubiri tiene efectivamente la edición de este año así como su *Manual de teología dogmática* publicado en 1939. Según Olegario González de Cardedal (cf. "Zubiri en París", *ABC*, 28, junio, 2006), esta obra "significa un corte en la comprensión subjetivista, experiencial y referida a los fenómenos extraordinarios que había prevalecido hasta ahora en Occidente, para arrancarla al individualismo y resituarla en el horizonte histórico, objetivo y bíblico del «misterio» o designio salvífico de Dios accesible en los sacramentos y en la vida comunitaria de la Iglesia."
- ¹⁰⁶ *Ibid.* Indudablemente Olegario González de Cardedal debe conocer con propiedad el asunto pues realizó su tesis doctoral *Misterio Trinitario y Existencia humana* (1965) prologada por Zubiri, bajo la dirección de Schmaus.
- ¹⁰⁷ "Me enseñó varias cartas, una de ellas de Schmaus, el decano de teología de Munich, donde le decía que consideraba su obra como extraordinariamente importante y como decisiva" (carta de I. Ellacuría a Lluís Etxebarria, 22-3-1963, *Escritos filosóficos II*, 1ª ed., San Salvador, 1999 UCA Editores, p. 33). Schmaus le pidió a Zubiri autorización para utilizar sus manuscritos en sus clases de dogmática y llegó a proponerle la compra de una parte de su biblioteca, sobre todo de libros teológicos de la escuela franciscana de los siglos XIII y XIV, para financiarle un pretendido viaje de éste a Alemania en 1954. Ignoro cuál era el motivo del viaje que al final no se realizó, pero el intento coincide con el inicio de un paréntesis de 4 años en la realización de sus cursos y con su intención de escribir un libro sobre la persona. ¿Pretendía reencontrarse con Heidegger? ¿Quería conocer de primera mano las últimas investigaciones de biólogos como Plessner, Ghelen...?
- ¹⁰⁸ Probablemente se refiere al benedictino Hermann Keller, miembro del movimiento de renovación litúrgica.
- ¹⁰⁹ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 403
- ¹¹⁰ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 467. Según Olegario González de Cardedal la categoría de "deiformación" habría sido introducida por la emigración rusa en Occidente y elaborada por los teólogos agrupados en torno al Instituto ortodoxo de San Sergio: "El nombre representativo de esa nueva teología griega es el de una mujer rusa, casada con el historiador francés Fernando Lot, de nombre Myrrha Lot-Borodine, con el estudio publicado en 1932-1933: «La doctrina de la deificación en la Iglesia griega hasta el siglo XX» cf. Olegario González de Cardedal, op. cit.
- ¹¹¹ X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 346
- ¹¹² Carta de X. Zubiri a Miguel Zubiri. 20-III-1936, Archivo de Fernando Zubiri
- ¹¹³ Carta de X. Zubiri a Carmen Castro el 23-III-1937 en el primer aniversario de su boda, citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 347
- ¹¹⁴ Pascal, *Pensamientos*, op. cit.
- ¹¹⁵ ¿Conocía ya Zubiri algunos de los planteamientos de H. de Lubac? Esta cuestión de lo natural y sobrenatural será precisamente uno de los caballos de batalla de la "Nouvelle theologie":
- ¹¹⁶ Pascal, *Pensamientos*, op. cit., p. 10.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 11
- ¹¹⁸ "Su concepto, tan vago, es verdad, y, por tanto, tan mal entendido y mal usado, de "corazón". No significa el ciego sentimiento por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre." X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 136
- ¹¹⁹ X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 512.

- ¹²⁰ En este redescubrimiento tuvo un papel muy relevante la *École Biblique* de Jerusalén tan admirada por Zubiri.
- ¹²¹ En su biblioteca cuenta con 5 libros del primero, 5 del segundo, 7 del tercero y 6 del cuarto
- ¹²² Una presentación de la polémica francesa puede verse en A. Nichols, O.P. "Thomism and the Nouvelle Têologie", *The Thomist* 64 (2000): 1-19
- ¹²³ Cf. *Surnaturel* (1946) y *Le mystère du surnaturel* (1965).
- ¹²⁴ Diego Gracia se lo ha oído contar al propio Zubiri.
- ¹²⁵ "Y mientras desprecian esta filosofía [La filosofía perenne] ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que, cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole -si fuere menester- algunas correcciones o complementos, puede conciliarse con el dogma católico. Pero ningún católico puede dudar de cuán falso sea todo eso, principalmente cuando se trata de sistemas como el Inmanentismo, el Idealismo, el Materialismo, ya sea histórico, ya dialéctico, o también el Existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si impugna el valor del raciocinio en el campo de la metafísica." *Humani Generis*, párrafo 26. Diego Gracia observa que todos los discípulos de esta época, los que escriben en el *Homenaje* del año 53, se preocupan por distanciarle del existencialismo. Cf. "Biografía intelectual", inédito. Citado en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 556
- ¹²⁶ "Entrevista de I. Ellacuría con X. Zubiri", citado en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 613. Zubiri no solo leyó a H. de Lubac y a Yves Congar sino que se preocupó de traerlos a conferenciar en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. En sus archivos constan los contactos, conferencias y cursos de la Sociedad de Estudios y Publicaciones con K. Rahner, Boismard O. P., Javier León-Dufour S. J, F. König, Y. Congar, Ratzinger, M. Schmaus, pero además Zubiri como presidente intentó organizar otras conferencias que a veces no llegaron a concretarse por problemas diversos. Sería muy interesante un estudio exhaustivo de todo lo que significó culturalmente la Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ¹²⁷ "Entrevista de I. Ellacuría con X. Zubiri", citado en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 628. Francisco Ortega señala varios paralelismos de Zubiri con Rahner. Cf. *La teología de X. Zubiri, su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva, 2000, p.369 ss.
- ¹²⁸ A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 33. ss.
- ¹²⁹ Santiago Madrigal SJ, *K. Rahner y J. Ratzinger, Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander, 2006, p. 44.
- ¹³⁰ "Entrevista de I. Ellacuría con X. Zubiri", 27-I-1963. Citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 620
- ¹³¹ X. Zubiri, *La soledad sonora*, op. cit., 607, 612-613. No hemos podido saber con exactitud el tema sobre el que trabajó Zubiri, pero como éste le mantuvo ocupado buena parte del verano de 1961 bajo la solicitud expresa del cardenal Cicognani podemos conjeturar que se trata de trabajos sobre la liturgia, quizás sobre la eucaristía, tema que comenta en sus conversaciones con Ignacio ("Entrevista con Zubiri", 2-IX-1962, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, II, op. cit., pp. 26-31) y por el que se preocupa en diversos trabajos. El cardenal G. Cicognani era el presidente de la comisión litúrgica que empezó a reunirse a partir del 12 de noviembre de 1960 para proponer un esquema de constitución. En agosto de 1961 (justo en el momento en que Cicognani consulta a Zubiri) se llegó a la redacción del primer borrador. Este texto pasaría todavía por dos redacciones más, en las que apenas hubo transformaciones sustanciales. El proyecto del esquema de la comisión litúrgica fue firmado por el cardenal Cicognani el 1 de febrero de 1962. Cuatro días después falleció Cicognani. Durante todo este proceso la comisión tuvo que vencer grandes resistencias por parte de quienes se oponían a la introducción de la lengua vernácula, la comunión bajo las dos especies y la concelebración. Cicognani sufrió presiones por parte de quienes le acusaban de ser un viejo manipulado por el secretario joven y progresista de la comisión. Cicognani sufrió mucho antes de atreverse a firmar, y algunos piensan que este stress fue causa de su muerte cuatro días después.

- ¹³² Rafael Aguirre, "Libertad conquistada. Memorias", 12-XI-2003, *El Correo digital*.
- ¹³³ Fondo Xavier Zubiri.
- ¹³⁴ X. Zubiri, *La soledad sonora*, op. cit., p. 627.
- ¹³⁵ Santiago Madrigal SJ, op. cit., p. 82 ss.
- ¹³⁶ Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, 1993, p. 321
- ¹³⁷ Padre Yves de la Brière y otros, citado por P. Colin, op. cit., p. 28
- ¹³⁸ M. J. Lagrange, *La méthode historique*, París, Lecoffre, 1904. p.18
- ¹³⁹ Citado por René Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica*, Razon y fe, Madrid, 1965. p. 138 ss
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 154.
- ¹⁴¹ M. Blondel "Historia del dogma: las lagunas filosóficas de la exégesis moderna" (1904). Citado por René Marlé, op. cit., p.181
- ¹⁴² Como remarcará A. González cuando Zubiri insiste repetidamente en que la revelación no es un dictado no pretende solamente desprenderse de ciertas concepciones más o menos míticas de la misma, sino que quiere también librarse de una idea proposicional tanto del acto revelador como de sus contenidos. Zubiri, contra determinadas teologías que privilegian el logos, el mensaje y la palabra, pone el acento en la biografía, en los actos y en las acciones de Jesús y considera que es desde ellos que hay que entender su palabra y no al revés. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit., p. 266 ss.
- ¹⁴³ No son pocos, sin embargo, los datos accesibles a través del método crítico: El bautismo de Juan, el éxito inicial de su predicación, ciertos hechos excepcionales conceptuados como milagros y exorcismos, la predicación en parábolas, la crítica de la Ley y del Templo, la referencia al reinado de Dios y a Dios mismo como *Abba*, la exigencia de conversión, de seguimiento y de confianza en Dios, la elección y envío de algunos seguidores, la persecución creciente, la pasión y la muerte en la cruz. A. González. *Teología de la praxis evangélica*, op. cit. p. 256.
- ¹⁴⁴ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit, p. 38.
- ¹⁴⁵ La exégesis, esforzándose en reconstruir la historia de las posibles fuentes y de las sucesivas redacciones, nos muestra que los escritos bíblicos tienen una historia redaccional harta compleja.
- ¹⁴⁶ X. Pikaza se inclina por pensar que Jesús fue enterrado en una fosa común sin que ninguno de los suyos pudiera hacerse con su cadáver. "Un muerto sin tumba", *Eclesialia*, 09-5-2006. Burgos.
- ¹⁴⁷ A mi modo de ver estos relatos poseen incluso para sus redactores más valor simbólico que puramente físico. En todo caso, entre los teólogos hay una gran diversidad de maneras de comprender la resurrección y afirmar que el cadáver se descompuso o que se desmaterializó me parece accesorio ante la fe en la resurrección. Zubiri, sin embargo, parece creer en una especie de volatización del cadáver. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit, p. 332.
- ¹⁴⁸ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit, p. 69.
- ¹⁴⁹ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, vol. 3, Editorial Caribe, 1993, p. 450. Vale la pena aclarar que el mismo Barth acabó aceptando la crítica que le dirigía Brunner sobre la necesidad de un "punto de contacto" para la gracia y la acción de Dios en la historia y la sociedad (*Ibid.*, p. 446).
- ¹⁵⁰ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit, p. 68
- ¹⁵¹ *Ibid.*, p. 90
- ¹⁵² A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, op. cit, p. 43.
- ¹⁵³ Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, 1993, p. 72.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 211 y en X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit, p. 311
- ¹⁵⁶ A. Torres Queiruga, "La revelación en Zubiri", *Filosofía de la religión en X. Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, p. 94 ss. Este capítulo resulta imprescindible para la cuestión que tratamos en este artículo.
- ¹⁵⁷ A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, op. cit, p. 42 ss.
- ¹⁵⁸ La cursiva es mía. Cf. X Zubiri, "Apuntes del curso sobre el misterio de Cristo", Foyer des étudiants, París, 11-II-1938, citado en X. Zubiri. *La soledad sonora*, p. 428.

¹⁵⁹ A. González, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit.,

¹⁶⁰ *Ibid.*,

¹⁶¹ Josep Vives, S.J., “Dios Padre revelado en la entrega del Hijo” en *Si oyerais su voz, exploración cristiana del misterio de Dios*, Sal Térrae, Santander, 1988.

¹⁶² “La mentalidad del semita antiguo está respecto de la revelación en las mismas condiciones que un sistema metafísico”. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit., p. 29.

¹⁶³ De algún modo, la relación entre filosofía de la religión y teología están cargadas por una tensión que dura 2000 años en nuestro contexto cultural y que podría sintetizarse en tres esquemas: En primer lugar, un esquema conflictivo con posiciones más o menos totalizadoras que desarrollan o bien el prejuicio naturalista, negador de la religión (lecturas ateas) o bien el prejuicio fideísta, negador de la filosofía (ciertas formas de tradicionalismo y de teología dialéctica). En segundo lugar, un esquema subordinacionista que pretende integrar una de las partes a la otra. Nos encontramos en posiciones superadoras por principio que desarrollan, o bien el prejuicio ilustrado, negador de la irreductibilidad de la religión (se considera la religión como un estado pre-filosófico), o bien el prejuicio teológico negador de la autonomía de la filosofía (la concepción medieval de la filosofía y la fi-

losofía cristiana contemporánea). En tercer lugar, un esquema dualista que nos lleva a posiciones concordistas por principio, que, normalmente, cultivan la teología natural en lugar de la filosofía de la religión. Se suele presuponer una especie de concordancia o armonía entre la razón y la fe al estilo del averroísmo, o, como en la neoescolástica, se acaba construyendo una filosofía guiada más o menos inconscientemente por el hilo de la fe. Se parte secretamente de la fe para fingir que se llega a resultados armonizables con ella. En ninguno de los tres casos es posible hacer una filosofía de la religión que sea realmente autónoma y que no sea, por tanto, en un grado u otro, sirvienta de la teología o de la antiteología. Habría un cuarto esquema que es el de la radical autonomía de cada una de las esferas sin que esto no signifique que haya muchas intersecciones y puntos de contacto. Cf. J. Corominas, “Filosofía de la religión y teología de raigambre Zubiriana” I y II, op. cit.

¹⁶⁴ Citado por Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, op. cit., p. 449.

¹⁶⁵ A. González, *Reinado de Dios e imperio*, Sal Térrae, Santander, 2003.

¹⁶⁶ J. Moltmann explica así lo que a su entender es la función liberadora de la revelación de Dios en la cruz, cf. *El Dios Crucificado*, Sigueme, Salamanca, 1977, p. 301.