

Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)

Diego Gracia

Director, Fundación Xavier Zubiri

Madrid, Spain

Abstract

Born in 1898, Zubiri's life unfolds at the same time as the XX century. Though already fully formed intellectually, during the decade of the twenties Zubiri is influenced by the philosophies of life then in vogue in Europe and, especially is influenced by his teacher in Madrid, José Ortega and Gasset. This leads him to focus on the subject of God based on the category of life. Religion is not a danger for the fullness of life, as Nietzsche argued, but just the opposite: it is the aspiration of the human being to a full and endless life. The contrast between this and the historical expression of religions, especially Catholicism, provoked a deep interior crisis for Zubiri. This crisis disappears toward the mid-thirties, after his sojourn in Germany and the influence of several authors, especially Heidegger. At this point he begins to focus on the topic of the religion in a new way that will no longer vary substantially throughout the rest of his life. The formula of this change he expounded in his university course university "Hellenism and Christianity" (1934-1935), opposing the "religion of life" to the "religation of life". Life is not the original category. Life is religated. To what? To something that is difficult to define based on philosophy, but which Christian theology expressed, through St. Paul, in the category of *mysterion*.

Resumen

Nacido el año 1898, la vida de Zubiri transcurre a la par que la del siglo XX. En plena formación intelectual, durante la década de los años veinte, Zubiri recibe el influjo de las filosofías de la vida entonces en boga en Europa y, sobre todo, sufre la influencia de su maestro más directo en Madrid, José Ortega y Gasset. Esto le lleva a enfocar el tema de Dios desde la categoría de vida. La religión no es un peligro para la vitalidad, como defendió Nietzsche sino todo lo contrario, la aspiración del ser humano a la vida plena e inacabable. El contraste entre esto y la expresión histórica de las religiones, en especial de la católica, le produjo una profunda crisis interior. Esta crisis desaparece hacia la mitad de los años treinta, tras su permanencia en Alemania y el influjo de varios autores, en especial de Heidegger. A partir de aquí comienza a enfocar el tema de la religión de un nuevo modo, que ya no variará sustancialmente a lo largo de su vida. La fórmula de este cambio la expresó en el curso universitario "Helenismo y Cristianismo" (1934-1935), contraponiendo la "religión de la vida" a la "religación de la vida". La vida no es la categoría originaria. La vida está religada. ¿A qué? A algo que desde la filosofía es difícil de definir, pero que la teología cristiana expresó, a través de Pablo de Tarso, en la categoría de *mysterion*.

Introducción

Zubiri fue persona preocupada por el fenómeno religioso desde niño. Le concedió siempre una importancia fundamental en la vida humana. De hecho, toda su vida

giró en torno a él. Basta leer la reciente biografía escrita por Jordi Corominas y Joan Albert Vicens para convencerse de ello.¹ Pero ello no significa que interpretara siempre la experiencia religiosa de la misma manera. De hecho, hay una evidente

evolución en su modo de entenderla. En una primera fase, que abarca sus años de adolescencia, identifica experiencia religiosa con vivencia del Dios cristiano al modo de la Iglesia católica, y justifica intelectualmente sus creencias mediante los argumentos típicos de la Teodicea y la Teología natural escolásticas.

A comienzos de los años veinte, este modo de entender la vivencia religiosa le genera una profundísima crisis. Filosóficamente se halla cada vez más lejos de las tesis neoescolásticas, y su contacto con la teología protestante, la nueva exégesis bíblica y el movimiento modernista, le distancia cada vez más de las tesis “oficiales” de la Iglesia católica. Son los años en que es mayor en él la influencia intelectual de Ortega y Gasset, persona también muy interesada por el fenómeno religioso, que él interpreta siempre con las categorías propias de la filosofía de la vida: Dios no puede ser más que la plenitud de la vida, y carece de todo sentido una religión que sea enemiga de la vida, como ya advirtió Nietzsche. En ese sentido, las religiones históricas dejan mucho que desear. Lo que Ortega busca es una nueva religiosidad, más auténtica que las propuestas por las religiones positivas, y en consecuencia también una nueva filosofía de la religión. Zubiri acepta tales presupuestos, lo cual le hace vivir estos años de modo dramático y desgarrado. Es la tragedia de quien entiende así la religiosidad, pero a la vez es y se sabe sacerdote católico. Durante toda la década de los años veinte no es capaz de encontrar paz y armonía en su vida, escindida entre la idea de religiosidad que tiene y la condición sacerdotal que profesa.

Las cosas comienzan a cambiar con su marcha a Alemania en octubre de 1928, y terminan de hacerlo una vez lograda la secularización, entre 1934 y 1936. Sólo entonces recobra la paz interior y consigue lograr la necesaria coherencia entre lo que vive y lo que piensa. Éste es, por otra parte, el periodo en que empieza a exponer su modo de entender el tema de la religiosidad. Su primera exposición sistemática del tema de la religiosidad data del

año 1934 y la última de este ciclo apareció diez años después, en 1944.

El tema de la religión no es el único que ocupa y preocupa a Zubiri durante estos años. De hecho, se inicia algo tardíamente respecto a otros proyectos intelectuales. Antes, tras su vuelta de Alemania, trabaja en otros tres que hacen de contexto de esta preocupación y este propósito. El primero está representado por los escritos “Sobre el problema de la filosofía” y “Hegel y el problema metafísico”, y se extiende de 1930 a 1933. El segundo lo constituye el artículo “Filosofía y Metafísica”, y va de 1933 a 1935. El tercero contiene su filosofía de la naturaleza, tal como se expresa en su artículo “La idea de naturaleza: la nueva física”, del año 1934.

El cuarto ciclo se extiende de 1934 a 1944, y gira en torno al problema de Dios. Este ciclo se abre con el curso sobre “Helenismo y Cristianismo”, que Zubiri dio en la Universidad de Madrid en 1934-1935, y a él pertenecen los siguientes textos: “En torno al problema de Dios”, de 1935²; “Note sur la Philosophie de la Religion”, de 1937³, resumen de dos breves cursos dados por Zubiri en el Instituto Católico de París a instancias de Maritain⁴; “A la mémoire du P. Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique”, de 1938⁵; el prólogo, la traducción y la edición de los *Pensamientos* de Pascal, en 1940; y se cierra con dos textos de esa época, que no aparecieron hasta 1944, en *Naturaleza, Historia, Dios*. Me refiero a la segunda redacción de “En torno al problema de Dios”, fechada en Roma en marzo de 1936. El motivo fue la petición que le hicieron para traducir al francés el texto de *Revista de Occidente*. Él lo cuenta así: “En 1936 se me pidió mi autorización para una versión francesa del mismo en *Recherches philosophiques*. Introduje para ello algunas modificaciones de detalle, especialmente en IV, que fue objeto de una nueva y más amplia redacción”⁶. El segundo texto es “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, que según dice el propio Zubiri procede del curso dado en la Universidad de Madrid

los años 1934-35, “y de las reuniones que tuve la satisfacción de dirigir en el Círculo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939”⁷. A este ciclo pertenecen también sus estudios de lenguas orientales e historia de las religiones en Roma y París durante los años 1936-1939.⁸ Hasta tal punto llegó esta dedicación, que Zubiri pensó en consagrarse profesionalmente al estudio de la historia de las religiones.⁹

I. De la teología natural e la teodicea racional a la filosofía de la religión

Zubiri concibió el proyecto de escribir “En torno al problema de Dios” el año 1934, con ocasión del centenario de la muerte de Friedrich Schleiermacher, uno de los padres de la Filosofía de la religión. Parece claro que se valió de esa fecha para iniciar uno de los grandes proyectos que, según confesó repetidas veces a lo largo de su vida, quiso llevar a cabo en el orden filosófico, la desobjetivación de Dios, la búsqueda de una salida a la vieja tendencia filosófica a convertir a Dios en un objeto. Él no se cansó de repetir que los tres grandes objetivos de su vida intelectual fueron la deslogificación de la inteligencia, la desentificación de la realidad y la desobjetivación de Dios.

Veamos qué puede significar desobjetivación de Dios. La filosofía clásica hizo siempre de Dios un objeto. De hecho, el procedimiento clásico de acceso a Dios ha sido la utilización de las vías de eminencia y de negación a partir de la realidad natural. Una ontología formada sobre el modelo de la realidad natural servía de base para una teología que no podía no hacer de Dios un objeto, bien que eminente. Por lo demás, ese salto suponía utilizar algunas categorías racionales, como las de causalidad, orden del universo o contingencia, que nunca son del todo verificables por vía de experiencia. Lo cual supone que las vías clásicas de acceso a Dios no sólo son problemáticas por el término a que llegan, que no es propiamente Dios sino un objeto

eminente, sino también por su mismo origen. Partiendo de la experiencia natural, es imposible probar la existencia de Dios, dado que los juicios de experiencia o sintéticos no permiten nunca afirmaciones universales y absolutas. La teología natural no es un cauce adecuado para llegar a Dios. Esto parece que Zubiri lo tuvo claro desde muy pronto, y que está relacionado con su esfuerzo por encontrar un nuevo modo de acceso a la divinidad.

La otra salida posible era la racionalista. Si por la vía de los juicios sintéticos o de experiencia el acceso a Dios se convierte, cuando menos, en hartamente problemático, queda la salida de intentarlo por la vía de los juicios analíticos. Es el llamado argumento ontológico, tan del gusto de todos los racionalistas (Descartes, Leibniz). Pero ésta es también una vía imposible, ya que hay que ser muy racionalista para identificar hasta tal punto el orden lógico y el ontológico, que nos permita considerar el predicado de existencia del argumento como verdaderamente real.

Tanto la teología natural como la teodicea han fracasado en su intento de llegar a Dios. Ésta es la conciencia que tiene Zubiri a la altura de los años treinta. Su causa es clara: se ha partido, en ambos casos, de un abusivo proceso de logificación de la inteligencia. La razón lógica no tiene la capacidad de llegar a Dios, ni por la vía de los juicios analíticos ni por la de los sintéticos. Si hay que llegar a Dios, habrá de ser por otro camino. De hecho, así han procedido siempre las religiones. Ya dijo Pascal que el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones no coincidían.

Pascal escribe esto en sus *Pensées sur la religion* (1670), obra que nunca llegó a completar, y de la que no nos han quedado más que breves fragmentos. Se trata de una reacción frontal al naturalismo y al racionalismo. En el fondo, en ella están presentes todos los temas que desarrollará la filosofía de la religión tiempo después. La vía para llegar a Dios no puede ser la razón: “Si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misteriosa y de sobrenatural.”¹⁰ La vía tiene que ser

otra, que Pascal llama corazón: “Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. Esto es lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón.”¹¹ El corazón no es mero sentimiento, sino que tiene su lógica: “El corazón tiene razones que la razón no conoce.”¹² “Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera es como conocemos los primeros principios, y es inútil que el razonamiento que no tiene parte en ello, trate de combatirlos.”¹³ Esos principios del corazón son rigurosamente distintos de los de la razón; no tienen, por ejemplo, carácter demostrativo ni se basan en el principio de causalidad: “El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que es por principio y demostración; el corazón tiene otro. No se prueba que se debe ser amado exponiendo con orden las causas del amor: sería ridículo.”¹⁴

Pascal es uno de los primeros intentos serios de plantear el tema de la religión por una vía alternativa a las dos clásicas: la Teología natural y la Teodicea racionalista. Las disquisiciones de Pascal son cualquier cosa menos una sutileza. Expresaban de modo inequívoco el fracaso de la razón filosófica en su marcha hacia Dios. Por eso se comprende que Zubiri concediera una enorme importancia a la obra de Pascal, y que en 1940 tradujera y publicara sus fragmentos más significativos. De hecho, con esto no hacía sino seguir de nuevo los pasos de Heidegger, quien en *Sein und Zeit* concede a San Agustín y a Pascal evidente relevancia, que en el primer caso se prolonga a Lutero, Calvino y Zwinglio, y en el de ambos a Kierkegaard y Jaspers. Esto explica también que Zubiri interpretara a Pascal en perspectiva ontológica y no meramente emocional; es decir, heideggeriana. No es causal que en el Prólogo escriba:

En tanto que pensamientos, los de Pascal son, como pocos, unos gigantes esfuerzos por recibir original e indeformada ante su mente la realidad del mundo y de la vida humana. En Pascal se asiste en parte a uno de los pocos ensayos llevados a cabo pa-

ra aprehender conceptos filosóficos adecuados a algunas de las más importantes dimensiones del hombre. Por ejemplo, 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.¹⁵

Pascal vive en pleno racionalismo, pero sus argumentos van dirigidos contra la práctica totalidad de la historia de la filosofía. No parece que los filósofos hayan sabido llegar a Dios. El uso y abuso que han hecho de la lógica les ha llevado a un Dios que es pura *noesis*, como en Aristóteles, pero poco más. Esto puede deberse a varias causas. Una, a que la razón y la filosofía no da más de sí. Otra, a que el problema hay que plantearlo en otra dirección. Esto último es lo que cada vez va haciéndose más evidente, y en ello tiene su inicio un nuevo modo de enfocar el tema que es el propio de la filosofía de la religión.

El gran cambio se produce en el siglo XVIII. Este siglo se abre con los *Essais de Théodicée* (1710) de Leibniz, verdadero canto de cisne del acceso a Dios por la vía de la razón lógica. Ochenta años después, la Academia de Ciencias de Berlín planteaba públicamente la cuestión de “¿Cuáles son los verdaderos progresos que ha hecho la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?”, a la que respondió, entre otros, Kant, con su escrito *Sobre el fracaso de todos los ensayos de teodicea* (1791), que después no fue presentada al concurso. Al año siguiente, Fichte publica su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792). Son dos testimonios evidentes de que se había iniciado ya una nueva época.¹⁶

Y es que en las últimas décadas del siglo XVIII el panorama cambia bruscamente¹⁷. En sus *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), Hume ya no confiaba en que la razón humana pudiera enfrentar directamente el problema de Dios, pero sí consideraba que la religiosidad era una realidad histórica de enorme

importancia¹⁸. El centro de interés se trasladaba, así, de Dios a la religión. Cuatro años más tarde, en 1793, Kant escribía su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde intentaba llegar a Dios no por la vía de la razón pura rracionalista, sino de la razón práctica. La práctica tiene prioridad ontológica sobre la teoría, hay un incremento de realidad en la práctica que la razón pura especulativa no puede abarcar y al que no puede llegar, motivo por el cual es la práctica la vía ontológica por antonomasia. No hay otro modo de llegar a Dios que a través de la práctica. La razón especulativa no es ni puede ser el instrumento adecuado de acceso a la divinidad, sino la acción con toda su carga ontológica, la acción moral¹⁹. Ésa fue también la vía elegida por Fichte, en su ensayo *Acerca del fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798). El debate continúa a través de los escritos de Schelling, especialmente *Philosophie und Religion* (1804),²⁰ y culmina en Hegel, concretamente en las cuatro series de conferencias sobre la religión que dio en Berlín durante los años 1821, 1824, 1827 y 1831²¹. La esencia de toda la especulación hegeliana sobre la religiosidad estaba encerrada en esta lapidaria sentencia de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad”²².

Éste es un punto común tanto a Hume como a Kant, Fichte y Hegel: la religión es necesaria y se justifica como garantía de la moralidad. Ahora bien, esto, que en un principio puede parecer claro, si se analiza con más detención resulta sobremanera discutible. Por lo pronto, supone disolver la religión en moralidad. ¿Es que no hay algo, una experiencia que pueda ser considerada originaria y específicamente religiosa, y por tanto irreductible a cualquier otra, incluida la experiencia moral? Éste fue el tema que preocupó a Friedrich D.E. Schleiermacher, y al que

dedicó toda su vida. La religiosidad es una experiencia originaria, irreductible a cualquier otra, incluida la moral. Y porque es una experiencia originaria, tampoco puede entenderse como un fenómeno racional complejo, tal como han hecho Kant, Fichte y Hegel. Si se trata de un dato originario, simple, irreductible a ningún otro, ha de tener un carácter directo, inmediato, intuitivo, y no discursivo o racional. Por tanto, hay que proceder por la vía exactamente opuesta a la emprendida por los filósofos idealistas.

Ése es el objetivo que se propone Schleiermacher al componer su obra más famosa, sus *Discursos sobre la religión* (1799)²³. Se trata del primer intento serio de identificar la especificidad y originariedad de la experiencia religiosa, y su irreductibilidad a cualquier otra distinta de ella misma, incluida la experiencia moral. De ahí que apele a la “intuición” para explicar el fenómeno religioso. Con frecuencia lo llama *Faktum*, igual que hizo Kant a propósito del dato originario de la moralidad. Y es que todo el empeño de Schleiermacher está en identificar el *Faktum* de la religiosidad, irreductible a cualquier otro, aunque éste sea el metafísico o el ético. “Constituye el mayor desprecio hacia la religión querer trasplantarla a otro ámbito para que ella preste ahí sus servicios y muestre su eficacia”²⁴. En este sentido, cabe decir que Schleiermacher es el primer fenomenólogo de la religión. En el origen del hecho religioso está la “pasividad” originaria, la iniciativa de algo distinto de nosotros mismos que se nos da y se nos impone. Lo primario no es la “actividad”, la “posición” por parte del sujeto, sea ésta moral o de otro tipo, sino algo previo, la “imposición” originaria. Por eso la religiosidad no puede ser el término de un razonamiento, porque eso supondría actividad, iniciativa por parte del sujeto, y el fenómeno originario de la religiosidad es precisamente la no iniciativa, la no actividad primaria, sino la pasividad. Más que de un razonamiento, ha de tratarse de una “intuición” pura y directa, de la mera constatación de algo que se me da. De ahí que

Schleiermacher escriba: “Ella [la religión] quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenicada en pasividad infantil por sus influjos inmediatos”²⁵. La metafísica y la moral, dice acto seguido Schleiermacher, colocan al hombre en el centro del universo, “punto central de todas las relaciones”, en tanto que la religión no. El hombre no es el punto central de la religiosidad, sino de algún modo ex-céntrico. Por eso en ella el ser humano no “pone” nada sino que, muy al contrario, es la experiencia de la donación originaria, de la imposición. Por eso el hombre irreligioso por antonomasia es Prometeo, aquél que cree posible merecer por sí mismo lo que por esencia es un don. De ahí que Schleiermacher escriba: “Todo intuir parte de un influjo de lo intuido sobre el que intuye, de una acción originaria e independiente del primero, que después es asumida, recopilada y comprendida por el segundo de una forma acorde con su naturaleza”²⁶.

Las tesis de Schleiermacher influyeron decisivamente en el llamado protestantismo liberal, para el que la religión se autofunda a sí misma y no es justificable por ninguna otra instancia explicativa. La necesidad de conocer la expresión empírica del fenómeno religioso, promovió el desarrollo de disciplinas como la historia de las religiones (Max Müller, *Essay on Comparative Mythology*, 1856; C.P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst*, 1876; Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 1857), la antropología (E.B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871; J.G. Frazer, *The Golden Bough*, 1890), la sociología (Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; H. Hubert y M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1904)²⁷ y la psicología de la religiosidad (William James, Sigmund Freud). El que muy frecuentemente los enfoques de estas ciencias fueran no sólo positivos sino positivistas, hizo nacer por contraste poco después, siguiendo la propia tradición de

Schleiermacher, la fenomenología de la religión, en autores como Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler y Gerardus van der Leeuw. El caso más significativo es, sin duda, el de Rudolph Otto, quien publicó en 1899 una excelente edición de los *Discursos* de Schleiermacher²⁸, y que en 1917 saca a luz su obra *Das Heilige*, que iba a ser fundamental para el desarrollo de la fenomenología de la religión a todo lo largo del siglo XX²⁹.

El libro de Otto se halla directamente inspirado en Schleiermacher. Como él, piensa frente al positivismo imperante que el fenómeno religioso es originario e irreductible a cualquier otro distinto de él mismo. También como Schleiermacher, dedica las primeras páginas de su libro a diferenciar claramente la experiencia religiosa de “lo sagrado” de la experiencia moral de “lo bueno”. Precisamente para evitar esta confusión, o cualquier otra que redujera la experiencia de lo sagrado a algo distinto de ella misma, y por tanto derivado, argumentativo y racional, Otto decide crear el neologismo “numinoso”. “Como es enteramente *sui generis*, no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarla. Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio ánimo, en donde tiene que despuntar, surgir y hacerse consciente”³⁰. La experiencia religiosa es primaria, elemental, irreductible a ninguna otra y por tanto indefinible, de modo que sólo podemos denominarla y describirla. Y para designar todo esto Otto acuña el término “lo numinoso”, a cuya descripción dedica el contenido de todo el libro. Si lo llama “irracional” no es porque sea un vago sentimiento romántico, como tampoco lo es en Schleiermacher, sino porque se trata de una intuición primaria y no del resultado de un proceso racional. Ese es el principio fundamental de toda la llamada fenomenología de la religión.

II. Heidegger y la fenomenología de la religión

La interpretación de Otto no dejaba de plantear graves problemas a los fenomenólogos estrictos. No hay que olvidar que Otto fue un hombre de formación filosófica neokantiana, en la línea de L. Nelson y J. Fries³¹. De hecho, a lo largo del libro Otto define lo sagrado con dos conceptos estrictamente kantianos, el de “categoría *a priori*” y el de “disposición natural”³². Esto explica la actitud crítica que ante él tomó, por ejemplo, Heidegger. No hay duda que Heidegger estuvo siempre muy interesado por el fenómeno religioso, y que el concepto de *Gelassenheit* se halla muy cercano al de “pasividad” de Schleiermacher.³³ Por supuesto, no podía aceptar la explicación neokantiana de Otto,³⁴ y tal es la razón de que replanteara el tema de la filosofía de la religión desde sus propios orígenes. Toda la ontología de Heidegger es esto, el intento de replantear sobre nuevas bases el problema de la entrega originaria. En un texto de 1946, “¿Por qué ser poeta?”, escribe Heidegger: “Lo santo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios”³⁵. Y en la *Carta sobre el humanismo*, de 1947: “Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la sencia de la gracia. Sólo desde la esencia de la gracia está por pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra 'Dios’”³⁶. Para Heidegger la originariedad del hecho religioso comienza siendo originariedad ontológica. El problema de la teología y la teodicea clásicas ha sido que buscaron el acceso a Dios por la vía óptica y no por la ontológica. Esto quiere decir que a Dios se le ha convertido en un objeto, en objeto, y ello por llevar la filosofía por derroteros conceptistas y logicistas. Hay que buscar una nueva vía, que haga posible pensar la esencia de lo sagrado. Es necesario repensar desde sus orígenes el problema de Dios.

Nos interesa analizar las ideas de Heidegger en los años en que Zubiri le conoció

y trató, es decir, entre 1927 y 1930. Esto supone partir de *Sein und Zeit* (1927), seguir con lo publicado de su continuación, *Zeit und Sein*, bajo el título *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Después habremos de ver dos textos cortos pero de un gran calado intelectual: una conferencia, *Was ist Metaphysik* (1929) y un artículo, *Vom Wesen des Grundes* (1929), ambos recogidos en el volumen que lleva por título *Wegmarken*.³⁷ *Was ist Metaphysik* es la primera lección de Heidegger en la Universidad de Friburgo, que tuvo lugar el 24 de Julio de 1929³⁸. *Vom Wesen des Grundes* es el texto que Heidegger publicó en el libro conmemorativo dedicado a Edmund Husserl en su 70 aniversario, y que apareció también el año 1929.³⁹ Ambos textos fueron escritos, según confesión del propio Heidegger, en 1928, para pensar dos conceptos fundamentales, de una parte la “nada”, y de otra la “diferencia ontológica”. *Die Abhandlung “Vom Wesen des Grundes” entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Vorlesung “Was ist Metaphysik?”*. *Diese bedenkt das Nicht, jene nennt die ontologische Differenz.*⁴⁰ Sin esos textos no se entiende la filosofía heideggeriana, ni menos la que Zubiri oyó, leyó y vivió durante sus años friburgueses. En ellos están también las ideas fundamentales de lo que es la filosofía de la religión de Heidegger, y la inspiración remota de la ontología y de la filosofía de la religión zubirianas.

Sein und Zeit salió de la imprenta en abril de 1927, en el volumen octavo del *Anuario de Filosofía y de Investigación fenomenológica*, editado por Husserl, y a la vez como tirada aparte o libro propiamente dicho.⁴¹ Ortega, que sin duda estaba suscrito al *Anuario*, lo recibió inmediatamente y pronto se percató de su importancia. Transmitió su opinión a sus discípulos, entre ellos a Zubiri, quien inmediatamente inició la lectura del libro. No hay duda que resultó fascinado por él. Es evidente que este libro transformó su vida. A partir de ese momento Husserl y Ortega pasan a un discretísimo segundo nivel, más aún, quedan convertidos en telón de fondo, en tanto que Heidegger se sitúa en un llamativo

primer plano. ¿Qué es lo que a Zubiri le atrajo del libro? ¿Qué vió en él? Esto es algo que nunca se ha discutido, y que a mi modo de ver resulta de la máxima importancia.

Ser y tiempo es un libro muy llamativo para un filósofo católico. De hecho, denota claramente la formación y el pasado católico de su autor. Todo él está lleno de terminología y de conceptos teológicos. En este punto la distancia de Heidegger respecto de Husserl o de Ortega es sencillamente abismática. Expresiones como *lumen naturae*, “iluminación”, “tradicción”, “caída”, “culpa”, “derrelicción”, “cura”, etc. tienen un claro sabor teológico. Pero lo importante no es sin duda esto, ni ello pudo ser lo más significativo para Zubiri. Para mí las claves de lectura zubiriana de *Ser y tiempo* son dos. La primera, el entronque directo con la gran tradición metafísica, no sólo moderna, sino sobre todo antigua y medieval, griega y escolástica. La segunda, la voluntad de reconstrucción de la metafísica desde unos supuestos distintos de los del realismo ingenuo, pero también de los del racionalismo, el idealismo y el llamado realismo crítico.⁴² En esto el libro de Heidegger no dejaba ninguna duda, y evidentemente ello no pasó inadvertido para Zubiri. En tal sentido, el párrafo 43, “El *Dasein*, la mundanidad y la 'realidad'“ es absolutamente decisivo. Allí se critica drásticamente el realismo antiguo o ingenuo, pero inmediatamente después se hace lo mismo con el idealismo moderno, al que Heidegger llama “no menos ingenuo metódicamente que el más grosero realismo.”⁴³

Lo que Heidegger se propone en *Ser y tiempo* es nada más y nada menos que reelaborar los fundamentos estructurales o la estructura fundamental de la ontología humana, pero en una dimensión o desde una perspectiva distinta y distante tanto del realismo antiguo como del racionalismo y el idealismo modernos. Éste fue su gran reto, no renunciar al sistema de categorías elaboradas a todo lo largo de la gran tradición metafísica, pero asumiéndolas a un nuevo nivel de radicalidad, por

una vía distinta de las dos clásicas, la realista y la idealista; es decir, la racionalista. Las dos fueron perspectivas conceptistas y ónticas, en tanto que la de Heidegger quiere ser ontológica.

En la base del empeño heideggeriano, como también en la de toda la filosofía zubiriana, está el absoluto convencimiento de que la razón ha fracasado como órgano de la metafísica. Y con la razón, la lógica. Sin esto no se entiende todo el proyecto heideggeriano. De lo que se trata es precisamente de hacer ontología, metafísica, por una vía distinta de la lógica y teológica tradicional. El fracaso de la razón obliga a ensayar una nueva vía, pero no obtura necesariamente el mundo de la ontología y la metafísica. El conocimiento es sólo y necesariamente óntico. El hombre conoce el ente y se conduce respecto de él, de los entes; del ente que es el mismo y de los entes que son las cosas. El ente nos es conocido, y nada más. Si hay algo más, esto no nos es conocido, de ello no tenemos conocimiento racional estricto. Lo cual no quiere decir que no lo comprendamos de un modo preconceptual, afectivo. Heidegger dice que “en cada disposición afectiva, cuando 'nos sentimos de una manera u otra', nuestro *Dasein* se nos hace patente. De modo que comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto. Esta comprensión preconceptual del ser, en toda su constancia y amplitud, es a menudo completamente indeterminado. [...] Este ser del ente, comprendido preconceptualmente en toda su extensión, constancia e indeterminación, se da como enteramente 'evidente'. El ser como tal está tan lejos de convertirse en problema que, por el contrario, parece como si 'no hubiera' nada de esa índole.”⁴⁴ Las experiencias primarias son profundas, y nunca completamente racionalizables o explicables desde la lógica. De ahí que frente al término de explicación Heidegger utilice el de comprensión, y frente al raciocinio el pensar. Se trata de un mundo nuevo, el único transitable tras la crisis de la razón.

Heidegger tenía todo esto perfectamente claro a la altura de 1927, y Zubiri lo

comprendió en seguida. Hay que reelaborar todo el edificio de la metafísica, asumiendo elementos de la tradición, pero desde unas bases y en una perspectiva completamente nuevas. Los viejos esquemas ya no sirven. El racionalismo ha partido siempre de la “posición” de la realidad por la mente. No por azar dice Heidegger que “Aristóteles no fue menos idealista que Kant.”⁴⁵ La única manera de superar el racionalismo es cambiar el punto de partida, evitar la “posición” propia de toda la filosofía del sujeto y ensayar la estrategia contraria, la de la apertura y el dejamiento radical, originario. Nada más cerca de la vivencia religiosa y de la experiencia mística.

Pero no nos confundamos. Esa ontología ya no racional sino existencial tiene una estructura propia, radicalmente opuesta a la de la ontología lógica y teológica. Lo que Heidegger pretende en *Sein und Zeit* es describir las estructuras ontológicas propias del *Dasein*. Pues bien, hay una primera, fundamental, que es su finitud. Es la gran diferencia entre la ontología heideggeriana y la ontología tradicional. Heidegger considera que el orden trascendental se le hace presente al hombre como finito. Es un orden trascendental, pero finito. El orden trascendental no puede ser infinito más que a costa de hacerse puramente conceptivo y lógico. Ahora bien, la lógica tiene sus propias limitaciones internas, que no la permiten legítimamente dar el salto hacia el infinito. No es ésta, pues, la vía hacia el orden trascendental. Ha de ser otra, que Heidegger llama, con toda razón, preconceptual. Ahora bien, por eso mismo es intrínsecamente finita. La finitud es la primera nota o categoría del orden trascendental heideggeriano. En consecuencia, si la tradición entendía el orden trascendental como inmutable, necesario y eterno, ahora éste aparece como mundano, tempóreo e histórico. Esta fue la gran genialidad de Heidegger, no sólo cambiar el punto de partida de la metafísica, sino también descubrir que su estructura es necesariamente mundanal, tempórea e histórica.

Debido a esta precomprensión del ser, el *Dasein* no puede ser nunca un mero ente. Más aún, debido a su peculiaridad, no puede ser nunca “dueño” de su propio ente. Hay una distancia formal y constitutiva entre el ente que es él y él mismo. Esto es lo que Heidegger llama “existencia”. “Destinado al ente que no es él, no es dueño, en el fondo, del ente que él mismo es.”⁴⁶ La existencia es el resultado de la constitutiva distancia entre el ente y el *Dasein*. Pero no se trata sólo de distancia, sino también de “destino”. El *Dasein* está destinado a realizarse con los entes. Su existencia no puede realizarse más que con ellos. Es en medio de ellos y con ellos. Sólo desde la existencia se hace patente el ente en sí mismo, en cuanto ente, en su calidad de ente. El ente sólo existe y cobra sentido desde el ser. Y escribe Heidegger: “Este privilegio de no ser simplemente ante los ojos entre los otros entes, que no se hacen patentes entre sí, sino de hallarse en medio de los entes, *entregado a ellos como tal, y de ser responsable de sí mismo como ente*, este privilegio de existir implica, en sí mismo, la necesidad de comprender el ser.”⁴⁷ Somos responsables de los entes *porque* vivimos desde el ser. Existencia significa “entrega” al ente que le está “destinado” como tal.

A partir de aquí se comprende fácilmente cuáles son las categorías de la existencia o existenciarios: una primera es la finitud, otra el ser-en-el-mundo de los entes, la tercera el estar yecto al mundo de los entes, la cuarta, el tener que proyectar su vida con ellos, cuidándose de ellos y de sí mismo. Pero la proto-estructura trascendental no es ninguna de esas sino el tiempo. El horizonte a partir del cual el ser se hace comprensible es el tiempo. La temporeidad extática constituye el sentido del ser del *Dasein*. A partir de él adquieren carácter existenciario la conciencia, la culpa, la muerte y la historia.

Sein und Zeit quería ser una descripción pura y neutra de las estructuras básicas del *Dasein* humano. Por eso fue interpretada inmediatamente como mera fenomenología eidética, que se negaba a

poner entre paréntesis la realidad de las cosas y del propio yo y que, por tanto, renunciaba a la reducción trascendental, quizá para evitar el idealismo. De hecho, así juzgó el libro el propio Edmund Husserl, que lo tachó de antropologismo.

Sin embargo, la intención de Heidegger era muy otra. Para él lo descrito en *Sein und Zeit* tenía carácter trascendental, era fenomenología trascendental. Ni su propio maestro le había entendido correctamente. Por eso comenzó poco después de publicado *Sein und Zeit* a producir y dar a luz escritos en que intentaba de algún modo responder a sus críticos y evitar las malas interpretaciones. Los tres que vamos a analizar, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Was ist Metaphysik* y *Vom Wesen des Grundes*, hay que situarlos en esta perspectiva. De una parte son respuesta a sus críticos. Y de otra son creaciones originales que le hacen progresar en su propio pensamiento, sin duda acuciado por la presión de sus comentaristas. El primero de ellos está relacionado, como afirma el propio Heidegger en el prólogo del libro, “con la primera redacción de la segunda parte de *Sein und Zeit*.” Esta segunda parte, de acuerdo con el plan expuesto en el § 8 de *Sein und Zeit*, habría de empezar con la Tercera Sección de la Primera Parte, titulada “Tiempo y ser”, y continuar con la Segunda Parte, dedicada a “Los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, al hilo de la problemática de la temporeidad.” Heidegger dice que esa segunda parte se divide en tres miembros: (1) La doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporeidad; (2) El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la *res cogitans*; (3) El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.⁴⁸ El libro sobre Kant constituye, pues, el primer miembro de la segunda parte, y hay que verlo como lo que es, un momento del jui-

cio sumarísimo que Heidegger está realizando, ha realizado ya en su obra, de toda metafísica que no utilice como hilo conductor la temporeidad. Éste es el núcleo central de la propuesta heideggeriana, éste el punto que ha resultado conflictivo a los lectores de *Sein und Zeit*, y éste también el que Heidegger intenta defender y aclarar en sus escritos de esos años, empezando por el citado, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Sabemos que Heidegger acabó destruyendo lo demás de su primera redacción de la segunda parte de *Sein und Zeit*, y sabemos también que la redactó de nuevo en las lecciones del semestre de verano del año 1927, en Marburgo.⁴⁹ Muchos años después, esa segunda redacción se ha editado bajo el título de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.⁵⁰

Si algo admira y sobrecoge en el análisis heideggeriano de *Sein und Zeit*, es su planteamiento de la ontología en el horizonte de la finitud. Desde la perspectiva óntica es fácil buscar el fundamento por la vía de la postulación de un ente infinito. De este modo, la pregunta por el fundamento acaba siempre en teología o en teodicea. Pero esto a Heidegger le parece simplemente inviable. Y ello por varios motivos. El más importante de ellos es la crisis del racionalismo. Ya no se puede hacer metafísica como se hacen matemáticas, mediante el uso puro de la razón analítica. Esto lo pudo hacer Leibniz, pero muy poco después comenzó a ser imposible. Y ello porque los juicios de la metafísica son por definición sintéticos. Ahora bien, el empirismo demostró palmariamente que los juicios sintéticos no pueden ser nunca universales ni menos absolutos, debido a su base empírica siempre limitada. Esto hace de raíz imposible la metafísica, ya que los juicios metafísicos se refieren a la totalidad.

De este problema se dio ya cuenta Kant, que realizó un primer intento de hacer metafísica a partir de juicios sintéticos, tras la crítica empirista. Ésta es la interpretación que da Heidegger de la *Crítica de la razón pura* kantiana, en su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

El problema de la metafísica es “traspasar de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular.”⁵¹ De acuerdo con la doctrina del empirismo, esto es imposible en el orden de los juicios sintéticos. Kant, por el contrario, piensa que ha de ser posible; más aún, que es necesario. En esto residiría su grandeza, en haber sido sensible a la “revelación de la posibilidad interna de la ontología.”⁵² Heidegger dice que todo lo demás es secundario. “El saber si Kant mismo logra aclarar perfectamente el problema es una cuestión de orden secundario.”⁵³ Lo importante es haberse dado cuenta de la inviabilidad del racionalismo, y desde la aceptación de los supuestos empiristas tener la conciencia segura de que la metafísica es necesaria. En términos heideggerianos esto significa: “no todo conocimiento es óntico y, donde lo hay, se hizo factible gracias a un conocimiento ontológico.”⁵⁴ En eso consiste la síntesis trascendental, y por eso el conocimiento sintético es para Kant trascendental, porque es ontológico. Si se quiere seguir hablando de teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es “una teoría del conocimiento óntico sino del conocimiento ontológico.”⁵⁵ Lo que Kant se plantea es la posibilidad interna de la ontología como condición del conocimiento empírico. El conocimiento empírico es “fenoménico”. Lo que hay más allá de él, el “noúmeno”, no se puede conocer, porque no es “nada” visto desde el fenómeno, ya que sobre él nada podemos saber, “porque 'ni siquiera' puede convertirse en objeto posible de un saber, es decir, en objeto de la posesión de un conocimiento sobre el ente; y no puede convertirse en esto porque es una nada.”⁵⁶ Esta nada no es ente, pero es “algo”. Este algo es “horizonte puro”, dice Heidegger. El horizonte no es tema inmediato y exclusivo de comprensión, pero ha de estar siempre en la mirada. Sólo desde el fondo del horizonte adquiere relieve el primer plano. “Este horizonte no es un objeto, sino una nada, siempre que objeto equivalga a un ente temáticamente aprehendido. Por otra

parte, el conocimiento ontológico no es conocimiento, si entendemos por conocimiento la aprehensión de un ente.”⁵⁷

Lo más importante de todo este proceso mental es darse cuenta que al hacer esto Kant ha roto amarras, en opinión de Heidegger, con la ontología tradicional. Ésta, la ontología tradicional, “va tan lejos que se convierte en un conocimiento óntico *a priori*, privilegio de un ser infinito.”⁵⁸ La ontología tradicional cree posible el conocimiento nouménico de las realidades ónticas de modo verdadero y completo. Kant ha superado este horizonte de la metafísica tradicional, al considerar que la ontología no es posible en el orden empírico, ya que ahí sólo cabe conocimiento objetivo o fenoménico. Ésta es la característica propia de los seres finitos. Para colmar los anhelos de la ontología tradicional se requeriría un ser infinito; por eso la ontología clásica terminó siempre en teología. Kant, por el contrario, es uno de los fundadores de la ontología moderna, porque considera, primero, que todo conocimiento ha de tener base empírica; segundo, que ese conocimiento es siempre finito, y no nos da nunca la cosa en sí sino sólo el objeto en forma de fenómeno; y tercero, que detrás de él se halla el noúmeno en forma de horizonte ontológico. Con Kant se iniciaría la reflexión sobre una metafísica basada en la finitud y la nada. En eso consiste su modernidad. La razón humana no es infinita, ni por tanto puede ponerse en el lugar de un ser infinito, de Dios. La metafísica no es ni puede ser teología. Si hay metafísica, si hay ontología, ésta tiene que partir de la finitud. Pero no de una mera finitud óntica, en busca de un ente infinito, sino de la dimensión ontológica de la propia finitud. Esto, que se halla ausente de la metafísica clásica, empieza a adquirir carta de naturaleza en la obra de Kant. Y ello porque en él la razón ha perdido ya el antiguo privilegio de ser una facultad de lo absoluto, para convertirse en mera reflexión sobre la facticidad de la existencia humana.⁵⁹

El reto de Heidegger, como a su modo lo fue ya el kantiano, es si la metafísica sigue siendo posible en una época en que la razón ha perdido su antiguo privilegio

de ser facultad de lo absoluto. Heidegger cree que sí, pero que eso es al precio de hacer de la metafísica un pensar trascendental construido sobre la finitud y la nada. Y precisamente porque la razón humana está internamente transida por la finitud, sus conquistas no pueden ser definitivas o perennes ni en el propio orden metafísico. Heidegger está en los antípodas de cualquier *philosophia perennis*. De ahí que al final de *Kant y el problema de la metafísica* escriba: "Ciertamente hay que considerar que la elaboración de la íntima esencia de la finitud, que se requiere en atención a la fundamentación de la metafísica, debe ser siempre fundamentalmente finita y no puede convertirse nunca en absoluta. De este modo sólo se infiere que no puede lograrse una nueva reflexión sobre la finitud mediante un continuo intercambio y compensación de puntos de vista, para ganar finalmente el conocimiento absoluto y 'verdadero en sí' de la finitud, tácitamente incoado. Nos queda únicamente la elaboración de la problemática de la finitud como tal, que se patentiza en su esencia más propia cuando se la hace accesible al tomar como punto de partida y como guía inmutable la pregunta fundamental de la metafísica, originariamente concebida, la cual, sin duda, no pretender nunca ser la única posible."⁶⁰

Ésta es la versión heideggeriana de la crisis de la razón. Heidegger ya no cree en la razón absoluta analítica, y ha tomado buena nota de los avisos del empirismo sobre los límites de la razón sintética. No hay razón absoluta. Si hay que fundar la metafísica, será por otra vía. Nietzsche tenía, frente a Hegel, razón. Y si quiere fundarse la metafísica, esto habrá de ser por una vía postnietzscheana. No es un azar que al final del libro que Heidegger dedicó a Kant cite, con desaprobación total, el siguiente texto de Hegel: "La lógica debe ser considerada, por consiguiente, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad sin velo, tal cual es en sí y para sí. Se puede decir, por lo tanto, que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito."⁶¹

Kant y el problema de la metafísica termina con un capítulo del que hay que tomar buena nota. A mi modo de ver, se trata de una directa respuesta a sus críticos, aquellos que desde el propio campo de la fenomenología le acusaban de antropologismo y de falta de vigor trascendental. Todo el libro es un debate con ellos y una defensa de su teoría como estricta fenomenología y ontología trascendentales. No es un azar que el libro esté dedicado a la memoria de Max Scheler, el padre de la Antropología filosófica de corte fenomenológico, entonces recién fallecido, ni que en el prólogo de 1929 se afirmase que el contenido del libro "fue el tema de nuestra última conversación, en la cual el autor pudo apreciar una vez más el vigor de ese gran espíritu." No parece arriesgado suponer que de lo que estuvieron hablando fue de las relaciones entre antropología filosófica y ontología, y que ambos debieron llegar al convencimiento de que no sólo la ontología no puede convertirse en antropología filosófica, sino que, muy al contrario, es la antropología la que tiene que abrirse a la ontología. Antonio Pintor-Ramos vio esto muy claramente hace ya muchos años. "Si el hombre sólo es hombre a raíz del *Dasein* en él, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica."⁶² La fenomenología heideggeriana no es meramente eidética sino que es trascendental; es una ontología trascendental fenomenológica. Demostrar esto es el objetivo fundamental de todos los trabajos publicados por Heidegger inmediatamente después de *Ser y tiempo*.

Esto es particularmente claro en la conferencia titulada *¿Qué es metafísica?* Ésta fue poco después traducida al castellano por el propio Zubiri. Hasta tal punto le debió impresionar su audición en el Aula Magna de la Universidad de Friburgo y su posterior lectura. Como a tantos otros oyentes. Muchos percibieron allí que algo nuevo, distinto, comenzaba en la filosofía europea. Uno de los asistentes, Heinrich Wiegand Petzet ha escrito: "Era como si un relámpago gigantesto rasgara el velo oscuro del cielo... En una claridad casi dolorosa se presentaban allí abiertas las cosas del mundo...; no se trataba de un 'sistema'

sino de la existencia... Cuando abandoné el aula, me había sacudido el lenguaje. Me sentía como si hubiese mirado por un momento el fundamento del mundo.”⁶³

¿Qué tiene ese texto que produjo tal conmoción en los oyentes? Tiene, en primer lugar, un diagnóstico de nuestra situación, hasta cierto punto similar al que Zubiri hará más tarde en “Nuestra situación intelectual”. El horizonte intelectual del hombre moderno, y sobre todo del hombre actual, es la “ciencia”. Ahora bien, en la ciencia “nos las habemos con 'el ente mismo'“ (*In allen Wissenschaften verhalten wir uns [...] zum Seienden selbst.*)⁶⁴ Las ciencias buscan el ente mismo, el “qué” de las cosas y su modo de ser. En esto el científico no se diferencia mucho del hombre corriente, “que también tiene que habérselas con el ente.”⁶⁵ Pero la ciencia se distingue porque concede a la cosa misma la primera y la última palabra, colocando al ser humano en la actitud de mera sumisión (*Unterwerfung*) y servidumbre al ente mismo, para que se revele (*offenbaren*) lo que hay en él.

La ciencia interroga al ente mismo, “y nada más”. Y aquí está, para Heidegger, el grave problema. Porque inmediatamente surge la pregunta: “¿Qué pasa con la nada?” (*Wie steht es um das Nicht?*)⁶⁶ Ciertamente, la ciencia no quiere saber nada de la nada, pero en ese su no querer saber ya la está afirmando, o al menos presuponiendo. Para la ciencia, la nada es “lo que no hay” (*was es nicht gibt*). Y, en efecto, la nada no es un ente. La nada es el no ente, y por tanto “la negación de la omnitud del ente”. Pero a pesar de eso, la nada se nos tiene que dar de alguna manera, *muss es zuvor gegeben sein*, dice Heidegger.⁶⁷ Hay ente, y hay nada; *es da ist*. Por eso la nada no es el mero no ente, sino “la negación pura y simple de la omnitud del ente”. Esta negación no puede ser meramente conceptual. Esto nos llevaría a una idea de la nada, pero no a la nada misma. La nada misma no puede ser una idea, ni un concepto, sino una “experiencia radical” (*Grunderfahrung*).

Karl Jaspers había hablado de las “situaciones-límite”, aquellas en que el ser humano penetra la sobrehaz de las cosas, toca el fondo de la existencia y se abre al

horizonte de la transcendencia. En Heidegger, muy probablemente por influencia de Jaspers, como éste siempre reclamó, se da algo muy parecido. Hay unas experiencias radicales que nos sitúan en el límite de los entes y nos abren al horizonte de lo que no es ente. Heidegger habla de varias de estas experiencias. La primera es el aburrimiento (*Langeweile*). Por tal entiende Heidegger “no el que sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquél ocio. Brota cuando 'se está aburrido'. El aburrimiento profundo va rodando por las simas del *Dasein* como una silenciosa niebla y nivela todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña in-diferencia. Este aburrimiento nos revela el ente en total.”⁶⁸

El aburrimiento es una “experiencia radical”. Pero hay otras, como por ejemplo la “alegría” (*Freude*) ante la presencia de un ser querido. Estos templos o estados de ánimo son los que Heidegger denomina con la palabra alemana *Stimmung*, que Zubiri tradujo por “temple de ánimo”, y Aranguren por “talante”.⁶⁹ El aburrimiento nos revela el ente en total, pero no nos coloca frente a la nada. Esto sólo puede ocurrir en un temple aún más auténtico y radical. Para Heidegger, tal es el caso de la angustia. La angustia es el temple de ánimo que nos coloca inmediatamente ante la nada misma. La angustia se diferencia del miedo en que no tiene un objeto determinado, no se dirige a un ente en concreto. Tenemos angustia de... nada. Por eso dice Heidegger que “la angustia hace patente la nada” (*Die Angst offenbart das Nichts.*)⁷⁰ Tal es el fenómeno del “anonadamiento”.

La nada no se nos patentiza en la angustia como una cosa más. Por eso no hay “aprehensión” de la nada. La nada nos sale al paso “a una con” (*in eins mit*) el ente en total. Por eso anonadamiento no es aniquilación del ente. La nada anonada, pero no aniquila. La nada no sólo no aniquila el ente, sino que en ella es donde se nos manifiesta el ente como tal ente, que es ente “y nada más”. La nada revela al *Dasein* como tal *Dasein*, y por tanto le coloca ante el ente en cuanto tal. Por eso *Dasein* significa “estar sosteniéndose dentro de la nada.”⁷¹ Lo cual quiere decir estar “allende” el ente en total, es decir,

“transcender”, “transcendencia”. Y Esa transcendencia es la manifestación del ser (*Sein*). El problema de toda la historia de la metafísica occidental es que ha comprendido la nada de modo meramente negativo, como negación del ente, pero no como la apertura al ser. Ciertamente que el cristianismo dota a la nada de un contenido positivo, al considerarla como negación de criatura pero afirmación de Dios. Pero de ese modo se conceptúa a Dios con las categorías del ente, y por tanto se cae de nuevo en el nivel óntico. El tema del ser del ente está todavía por pensar, termina diciendo Heidegger. El ser y la nada van juntos. Lo cual significa, en contra de lo que pensó la teología cristiana, que “el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la transcendencia del *Dasein* que sobrenada en la nada.”⁷²

Para Heidegger, sólo desde la nada se entiende la extrañeza del ente, que provoca la “admiración” (*Verwunderung*), el *thaumazein* de los filósofos griegos. La admiración es la patencia de la nada. De la admiración surge el ¿por qué?, y con él la pregunta por el fundamento. La pregunta por el fundamento no puede ser otra que ésta: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts*). Es la pregunta por el fundamento. De ahí que la conferencia *Was ist Metaphysik?* termine donde empieza *Vom Wesen des Grundes*.

Antes de pasar a este texto, conviene llamar la atención sobre algunos términos utilizados por Heidegger con profusión, y sin duda con intencionalidad clara. En primer lugar, la palabra *Offenbarung*, que Zubiri traduce siempre por “patencia”, pero que tiene también el sentido de “revelación”. Y es que la dimensión ontológica no la pone el ser humano sino que le viene puesta, está puesto en ella, de tal modo que se le revela desde el fondo de sí mismo. El hombre no llega a la metafísica sino que está ya en ella. Toda posición llega tarde, precisamente porque hay algo previo a cualquier posición, una especie de pro-posición que es, simplemente, revelación.

Otro uso muy interesante es el que Heidegger hace del verbo *geben*, dar. Precisamente porque no hay *Setzung*, posi-

ción, las cosas, tanto en su dimensión óntica como en la ontológica, se dan, vienen dadas, son datos primarios que se nos imponen. En el origen siempre está lo dado, no lo puesto. Zubiri suele traducir la expresión alemana *es gibt* por “hay”. Está el haber de las cosas y está también su ser. Éste es un tema que será fundamental en sus escritos de esos años.

Pasemos ahora al último de los grandes escritos heideggerianos de esta época, *Vom Wesen des Grundes*. En él se plantea Heidegger un tema que aquí nos interesa especialmente, el del “fundamento”. La metafísica clásica buscó el fundamento por la vía de la causalidad. Es, de nuevo, una concesión al racionalismo que resulta imposible tras la obra de Hume. Heidegger es lo opuesto a un racionalista. Él ya no cree en el poder omnímodo y absoluto de la razón. Por eso no puede ya identificar fundamento con causa. Sólo en un orden trascendental conceptual tiene sentido utilizar la causalidad para la llegada al fundamento. Heidegger rechaza esta vía por las razones ya conocidas, y afirma que la existencia humana es el fundamento de su finitud. “La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su ‘universalidad’ es la originariedad del fundamento más íntimo de la finitud del *Dasein*.”⁷³

Veamos el desarrollo de estas ideas con un poco más de detenimiento. Los racionalistas, con Leibniz a la cabeza, llevaron el problema del fundamento por la vía lógica y predicativa, y acabaron identificando fundamento con razón suficiente. Hasta tal punto llega esto, que en el idioma coloquial han acabado por identificarse las expresiones “dar razón” y “fundamentar”. Para Leibniz la esencia de la verdad consiste en la conexión entre sujeto y predicado, y por tanto la verdad suprema es siempre la predicativa, cuyo principio supremo es el de identidad.

Ahora bien, Heidegger cree que esto es, cuando menos, penúltimo. Para que la verdad predicativa sea posible, es preciso que antes se “haga algo manifiesto” (*Offenbarmachen*), “que tiene carácter *no predicativo*. La verdad roposicional está enraizada en una verdad *más originaria* (des-

ocultamiento), en la patencia antepredicativa del ente, que llamaremos *verdad óntica*.⁷⁴ El término fundamental es aquí *Offenbarung*, manifestación, patencia o revelación. Esa revelación es una especie de desocultamiento, *Unverborgenheit*. No se trata primariamente de un presentar (*vorstellen*), ni de un intuir (*anschauen*), ni de una contemplación (*Betrachtung*). Se trata de algo más elemental. La revelación o patencia óntica acontece “en un encontrarse (*Sichbefinden*) en medio del ente, impulsivo y conforme al temple de ánimo, y en las actitudes hacia el ente co-fundamentadas en la aspiración y la volición.”⁷⁵

Pero esto, con ser mucho, no es suficiente. Porque lo óntico no aparece como tal más que en el horizonte de algo distinto de ello mismo, lo ontológico, el ser. Sólo desde el ser el ente es ente. Por eso sigue diciendo Heidegger que ni aún la verdad óntica antepredicativa “es capaz de hacer accesible al ente en sí mismo, si su revelación o patencia no está ya de antemano iluminada y orientada por una comprensión del ser del ente. Sólo el descubrimiento del ser posibilita la revelación o patencia del ente. Este descubrimiento como verdad sobre el ser se llamará *verdad ontológica*.”⁷⁶

Ambos tipos de verdad se coimplican. El desocultamiento del ser es ya desocultamiento del ente, y a la inversa. Verdad óntica es la del ente en su ser, y verdad ontológica la del ser del ente. Ser y ente son distintos, y esto es lo que Heidegger llama “diferencia ontológica”. Pero diferencia significa aquí no sólo distinción sino también referencia, copertenencia. Pues bien, el fundamento de la diferencia ontológica es lo que Heidegger denomina “trascendencia” del *Dasein*. El *Dasein* está en medio y rodeado del ente, pero lo sobrepasa siempre, lo trasciende como “existencia”. Este sobrepasar (*überstiegen*) “está ya dado en el *factum* del *Dasein*”, dice Heidegger.⁷⁷

Pero si el *Dasein* sobrepasa al ente, lo trasciende, es necesario decir hacia dónde lo sobrepasa o hacia dónde trasciende. Lo sobrepasa o trasciende, responde Heidegger, hacia el “mundo”. Por tanto, mundo es un concepto trascendental. Mundo es

aquello hacia lo cual el *Dasein* trasciende, y trascendencia es “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*). “El mundo constituye la estructura unitaria de la trascendencia; como perteneciente a él, el concepto de mundo se llama un *trascendental*.”⁷⁸ El *Dasein* humano es trascendente como ser-en-el-mundo. El orden trascendental no está allende el mundo; no es un orden teológico sino estrictamente filosófico. “Mundo es el título para todo lo que es, la totalidad, en cuanto unidad que determina el ‘todo’ como algo no más amplio que una acumulación. Si se pone este concepto de mundo como fundamento de la expresión ser-en-el-mundo, entonces hay que asignar la ‘trascendencia’ a *todo* ente, en cuanto presente fáctico. Lo presente-fáctico, es decir, lo que adviene entre las otras cosas, *es en el mundo*.”⁷⁹ Mundo no es la mera colección o conjunto de entes, sino que es un “estado” (*Zustand*), un “modo de ser” propio, un “cómo”, dice Heidegger. Esto no tiene nada que ver con el concepto cristiano u ontoteológico de mundo, que significa lo creado por el ente infinito o causa primera. De ahí que Heidegger escriba en una nota a pie de página: “Por la interpretación ontológica del *Dasein* como ser-en-el-mundo no se decide ni positiva ni negativamente un posible ser para Dios. Pero, por la aclaración de la trascendencia se obtiene ante todo un *concepto suficiente* del *Dasein*, considerando el cual este ente puede *preguntarse* cómo se plantea ontológicamente la relación del *Dasein* a Dios.”⁸⁰ Lo que sucede es que en este caso a Dios no se llegará por la vía causal, ni se le verá como un ente o un objeto, sino desde otra perspectiva completamente distinta. ¿Cuál? La propiamente ontológica o trascendental, la perspectiva del fundamento.

La trascendencia lo es siempre en el mundo, y éste se constituye, pues, en el horizonte de todo sobrepasar humano. El “más allá” del hombre es el mundo. Él es el marco de cualquier proyección de sus posibilidades. Él es el horizonte de nuestra libertad. Para Heidegger la libertad consiste precisamente en esto, en la capacidad de “sobrepasar hacia el mundo” (*der Überstieg zur Welt*). Por eso la libertad es principio de “posibilitación” y también de

“obligación”. En el orden óntico-predicativo, el fundamento se reduce inmediatamente al tema de la “originación” o “comienzo”, es decir, a la “causalidad”. Ya lo vimos. En este otro orden, el ontológico-trascendental, el fundamento no se sitúa en esa línea sino en la del “acontecimiento”. Sólo acontece quien es sí mismo, es decir, quien tiene libertad. El libre actúa “por sí mismo”, no tanto en el sentido de causa cuanto en el de fundamento. “La interpretación de la libertad como 'causalidad' se mueve ya en una determinada comprensión del fundamento. Sin embargo, la libertad como trascendencia no es sólo una especie propia de fundamento, sino *el origen del fundamento en general. Libertad es libertad para el fundamento.*”⁸¹ A la relación originaria de la libertad con el fundamento es a lo que llama Heidegger “fundar” (*gründen*). La libertad proyecta fundando, y funda proyectando. El *Dasein* erige un mundo fundándose en medio del ente. En este fundamentar que erige, bajo la forma de proyecto de las *posibilidades de sí mismo*, reside el que el *Dasein* esté siempre *por encima de sí*. Y dado que hay siempre una “excedencia de lo posible”, resulta claro que la libertad como fundamento es un “abismo”. De ahí que Heidegger escriba: “En cuanto tal fundamento, la libertad es el abismo (*Abgrund*) del *Dasein*. No porque el comportamiento libre individual sea infundado, sino que la libertad, en su esencia como trascendencia, coloca al *Dasein*, como poder-ser, ante posibilidades que se entrecienden a su elección finita, es decir, en su destino.”⁸²

Tras esto, cobra todo su sentido este largo y fundamental párrafo de la última página del ensayo. Dice así:

Pero si la trascendencia, en el sentido de libertad para el fundamento, se comprende en primero y último término, como abismo, entonces se ahonda también la esencia de aquello que se llamó *conquista* del *Dasein* en y por el ente. El *Dasein* - aunque se encuentre en medio del ente y esté anímicamente templado por él - está *arrojado* (*geworfen*) como libre poder-ser, entre el ente. *Que* según su posibilidad sea un sí mismo, y esto co-

rrespondiendo en cada caso, fácticamente, a su libertad; *que* la trascendencia se temporalice como acontecimiento originario, no está en poder de esa misma libertad. Pro esta impotencia (*Geworfenheit*, estar arrojado) no es sólo el resultado de la penetración del ente en el *Dasein*, sino que determina su ser como tal. Por eso, todo proyecto de mundo está *arrojado*. La clarificación de la *esencia de la finitud* del *Dasein* a partir de la constitución de su ser, debe preceder a toda posición 'evidente' de la naturaleza finita del hombre, a toda descripción de las propiedades que se siguen de la finitud, también, por último, a toda 'definición' apresurada de la procedencia óntica de las mismas.⁸³

La pregunta por el fundamento no es la pregunta por la “procedencia óntica”, o al menos no lo es primariamente. La pregunta por el fundamento hay que realizarla en horizonte trascendental del *Dasein*. Y en ese horizonte muestra al *Dasein* como “impotente”, para darse a sí mismo su propio sí mismo, su propia libertad y su propia trascendencia. Por eso el hombre está “arrojado” a la existencia. No se trata de una propiedad óntica sino ontológica. Su ser es ser arrojado. Éste es su fundamento originario. Sólo desde él caben otras preguntas, como la de la “procedencia óntica” de su naturaleza.

El carácter de arrojada o yecta de la existencia humana lleva inmediatamente a postular la existencia de un ente que yecta o arroja. Es, de nuevo, el recurso a la lógica, más allá de lo que quizá la lógica puede dar. Si ese ente existe, habrá de dárse nos como acontecimiento mundano, pero no como causa primera extramundana. Por eso Heidegger no recurre a la lógica en este punto. Se queda en el simple *Ereignis*, el acontecimiento revalorador, una especie de milagro que hemos de recibir como lo que es, un don, un regalo, una dádiva, sin que nos podamos preguntar de dónde viene. Esto es fundamental tenerlo en cuenta. La tesis de Heidegger es que acudiendo más allá de eso, postulando por la vía de la causalidad un ente infinito, no sólo no ganamos nada más sino que quizá perde-

mos mucho. Porque estamos a punto de convertir el acontecimiento maravilloso, la gracia, en un producto racional, y haciendo de Dios, al final, un “motor inmóvil”. Y Dios, de ser algo, no puede ser eso. No cabe, pues, la crítica de que Heidegger se queda a mitad del camino y no da el salto final a la divinidad, que parece que sus propios presupuestos pide. La tesis de Heidegger es que eso no es verdad, que el acontecimiento salvífico es, y nada más. Todo intento de dar de él una explicación excesivamente racionalista, por definición lo adultera, lo anula en tanto que tal acontecimiento salvífico. Eso es lo que, según Heidegger, ocurre en muchas religiones históricas, y lo que ha ocurrido, a su modo de ver, con el cristianismo, más en concreto, con el catolicismo, con la teología católica y su consecuencia inmediata, la dogmática. Es interesante que cuando Heidegger rompe con el catolicismo, dice y repite que lo hace “con el sistema del catolicismo”. No rompe con el “acontecimiento” cristiano, con Jesús de Nazaret, ni con la religiosidad, ni aun con la religiosidad cristiana, sino con “el sistema del catolicismo”. Esta expresión, que por lo general no se entiende, adquiere todo su sentido cuando se sitúa en su adecuado contexto.

Sólo desde estas premisas cabe plantearse el problema de la religión y de Dios en Heidegger. A Dios no se puede llegar ni por la vía de la razón analítica, ni por la razón sintética meramente óntica. A Dios no se llega a partir de los entes finitos, postulando la existencia de un ente infinito, como hicieron la teología y la teodicea clásicas. Esa postulación sería siempre una inferencia incorrecta. A Dios no puede llegarse más que por la vía ontológica. Una verdadera filosofía de la religión tiene que elaborarse en dimensión ontológica, a partir de la analítica del *Dasein*. El *Dasein* está yecto, arrojado. Generalmente se ha entendido mal esta expresión, que parece tener el sentido negativo de ser lanzado sin ninguna consideración. Nada de eso. Lo que sucede es que la ontología heideggeriana es rigurosamente “modal”, y por tanto se basa siempre en la realización de “posibilidades” por parte del *Dasein*. De este modo se constituye la ex-sistencia. Y esas posibilidades tienen forma, necesari-

amente, de “pro-yectos”. “En cuanto yecto, es el *Dasein* yecto en la forma de ser del proyectar.”⁸⁴ Sólo porque el *Dasein* está yecto, puede, debe y tiene que hacer pro-yectos. Como escribe Heidegger al final de *Kant y el problema de la metafísica*, “toda proyección - y por consiguiente toda actuación 'creadora' del hombre - es *yecta*, es decir, determinada enteramente por el hecho, que no puede evitar, de estar destinado el *Dasein* al ente en total.”⁸⁵ El estado de yecto se halla en la base de todo pro-yecto, y por tanto de toda comprensión; no sólo está en la base sino que exige el proyecto y la comprensión. Es mediante el proyecto y la comprensión como el *Dasein* se “cura” o cuida de poder ser. Heidegger advierte expresamente que no se trata de “ética”⁸⁶, como tampoco el estado de yecto tiene que ver directamente con la religión, sino que se trata de algo previo, de su propia condición de posibilidad. Ese algo previo es “destino” y es “entrega”. “Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal.”⁸⁷

Suele considerarse que Heidegger se ha quedado, en el tema de Dios, a mitad de camino; que ha abierto una vía interesante, pero sin ser capaz de recorrerla hasta el final. Sería, pues, un mero oteador del horizonte. En su obra Dios está, a lo sumo, “a la vista”, por utilizar la expresión de Ortega. Pero eso no es, muy probablemente, correcto. En Heidegger hay toda una filosofía de la religión, llevada hasta sus últimas consecuencias. Lo que quedaría más allá de ella sería la religión sin más. Pero ésta no puede existir si no se manifiesta en el mundo, y por tanto toma la forma de “acontecimiento”. A la religión se llega no por vía de razonamiento sino de acontecimiento. No somos nosotros los que llegamos a Dios, sino que es él quien llega a nosotros.

III. Zubiri: en torno al problema de Dios

Mi opinión es que Zubiri aceptó todos y cada uno de estos presupuestos: que la razón ha entrado en crisis definitiva, que la metafísica como saber sobre la totalidad de las cosas ya no es posible por la vía de los juicios analíticos,

y tampoco por la vía de los juicios sintéticos, ya que éstos no pueden decir nada absolutamente cierto de forma universal, ni por tanto sobre la totalidad. Pero a pesar de la crisis de la razón, Zubiri comparte con Heidegger la creencia en la posibilidad e inamisible necesidad de la metafísica. El problema es que ésta ya no podrá ser el conocimiento de lo inmutable, necesario, eterno e infinito, sino el de lo mutable, contingente, tempóreo y finito. Se impone realizar una metafísica de la temporalidad y la finitud. Esto supone una revolución total del horizonte ontológico. Ya no puede confiarse en la razón, sino que es preciso acudir a estratos más originarios, previos a la razón propiamente dicha y, por tanto, de carácter prejudicativo y preracional. Ese nivel previo es el propio de lo que Heidegger llama la “verdad originaria”. Ambos coinciden también en que esa verdad originaria no es puesta por el hombre, sino que le viene dada o impuesta por su propio contacto con las cosas en la mera aprehensión sensible. Es la idea de “patencia” o “revelación”, *Offenbarung*, tan presente en Heidegger y en Zubiri.

Heidegger había situado el problema de la religiosidad y de Dios en una dimensión nueva, estrictamente ontológica. Mi opinión es que Zubiri le sigue muy de cerca en este empeño. Más aún, a partir de este momento considera inapropiadas las aproximaciones meramente ópticas, tanto racionalistas como emotivistas. Tal es, a mi modo de ver, su crítica a la actitud que en España defendió Miguel de Unamuno. Unamuno estuvo muy influido por el protestantismo liberal, como ha demostrado palmariamente Nelson Orringer,⁸⁸ y se sitúa ante la religión en una perspectiva muy neokantiana, en la línea de Rudolf Otto. No va más allá, porque no puede ir más allá. De ahí que le toque de lleno la crítica de Zubiri:

Como Dios es algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta caduca toda discusión acerca de las “facultades” que *primariamente* nos llevan a El. Dios está patente en el ser mismo del hombre. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto,

siendo en El. Las *aspiraciones* del corazón son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoides, es, a lo sumo, *indicio* y *efecto* de algo más hondo: del ser del hombre en Dios.⁸⁹

La falta de profundidad ontológica en los planteamientos sobre Dios es, para Zubiri, un mal muy generalizado por esas décadas. Por eso tiene sentido que tras ese párrafo dedique otro a otra vía óptica de acercamiento a Dios, la pragmatista de Blondel:

Para evitar todo equívoco, no será malo añadir que nada tiene que ver el punto de vista que aquí sustentó con lo que se llamó en su tiempo “la filosofía de la acción”. La acción es algo práctico. Ahora bien: aquí no se trata ni de teoría, ni de práctica, ni de pensamiento, ni de vida, sino del ser del hombre. Ese espléndido y formidable libro que es *L'Action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología. Y me inclino a creer que Dios no es primariamente un “incremento” necesario para la acción, sino más bien el “fundamento” de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación.⁹⁰

El error de Blondel estuvo en pensar que porque había ido más allá del pensamiento abstracto, especulativo, teórico, estaba libre de todos los peligros. Pero esto no es así. Eso ya lo vio Kant, que la metafísica había que fundarla por la vía de la razón práctica, ya que por la de la razón especulativa era imposible. Esto supone, indudablemente, un progreso. Pero la obra de todo el siglo XIX, desde Kant hasta Blondel es buena prueba de su dificultad. El recurso a la práctica no conduce, sin más, a la ontología. También desde la práctica se pueden hacer planteamientos ópticos. En esto Zubiri parece coincidir completamente con Heidegger, y con el modo como éste había venido enfocando el

tema de la religión en sus escritos de los años 27-29. La actitud de Heidegger ante el tema de Dios, como en general ante el de la filosofía toda, no es en absoluto conceptista, aunque así pueda parecerlo. Se trata más bien de todo lo contrario, de una filosofía en que la emoción juega un papel fundamental. De ahí que en él resuenen, bien que lejanamente, los planteamientos de Schleiermacher. También esto lo tenía claro Zubiri. Y no es un azar que el motivo para iniciar sus trabajos sobre la religión fuera, precisamente, la conmemoración del centenario de Schleiermacher. Zubiri aprovechó esta conmemoración para retomar este tema en el punto en que lo habían dejado Otto y Heidegger y tratar de llevarlo más allá. Todo el artículo de Zubiri gira en torno a la idea de “religación”. De siempre se ha puesto este concepto en relación con el heideggeriano de *Geworfenheit*. Pero la cosa es algo más compleja, y necesita de un análisis de los presupuestos.

Estos presupuestos consisten, como ya hemos dicho y repetido, en el rechazo del conceptismo y el racionalismo. Como Heidegger, Zubiri cree que la razón ya no puede ser la base de la metafísica. No puede darnos proposiciones absolutas. Hay que ir a dimensiones más básicas, claramente prerracionales. No vale utilizar el principio lógico de razón suficiente, al modo como hacía, por ejemplo, Leibniz. Es un principio claramente proposicional y predicativo. La verdad no puede cimentarse ahí. Ha de haber una dimensión previa, antejudicativa y antepredicativa. El ente no sólo se juzga, también, y previamente, se muestra, se revela, es patente. El ente se nos revela. Por eso “hay” ente. De aquí va a sacar Zubiri toda la teoría del “haber”, que sin ninguna duda es la versión zubiriana del nivel óntico heideggeriano. De hecho, Heidegger pone en relación el término haber con la *ousía* griega, y lo identifica con el nivel óntico. He aquí un texto: “¿Qué significa que el ente propiamente dicho sea entendido como *ousia*, *parousía*, lo que significa, en el fondo, como 'presente', como propiedad inmediata y constantemente presente, como 'haber'? Esta proyección acusa que el ser es *permanencia en la presencia*.”⁹¹. El problema de la me-

tafísica clásica ha sido identificar el ser con la *ousía*, es decir, el ser con el haber. Heidegger expone muy claramente cómo este nivel del haber no es sólo lógico o conceptivo, sino también prelógico o manifestativo. Ésta es la vía por la que Zubiri llegará a la aprehensión primordial de realidad. En este orden óntico hay diferencias entre las realidades propias de la naturaleza y de la historia. El hombre, por ejemplo, es una realidad óntica, pero que a la vez es capaz de trascender los entes hacia la nada: es la dimensión estrictamente ontológica. Éste es el nivel de lo que Zubiri llama el “ser”, a diferencia del “haber”. El hombre es el ente en que no sólo se muestra o revela el haber sino también el ser. Por eso es un ente trascendental. Lo mismo que el haber lo piensa la ciencia, el ser lo piensa la filosofía, la metafísica. No se trata necesariamente de un pensar estrictamente lógico o racionalista, pero sí de un pensar.

Haber y ser juegan en Zubiri la misma función que lo óntico y lo ontológico en la filosofía de Heidegger. Como en éste, se hallan dados en forma antepredictiva, primaria, inmediata. Lo que sucede es que el haber está dado como presencia o actualidad, y el ser como poder o posibilidad. Este es el planteamiento estrictamente heideggeriano. En medio de ese haber óntico y esa posibilidad ontológica, están las estructuras fundamentales del *Dasein*, lo que Heidegger llama ontología fundamental. Ésta consiste en las estructuras fundamentales de la ontología trascendental. Es el punto de encuentro entre el haber y el ser, que se produce precisamente en el hombre, que por ello es haber y ser a la vez, *Dasein*, ex-sistencia.

A partir de aquí cobra sentido todo el texto de “En torno al problema de Dios”. De este texto hay dos redacciones, una, la primera, que vio la luz en *Revista de Occidente* en diciembre de 1935. En 1936 amplió y modificó ciertas partes del texto, en vistas a una versión francesa. Aquí me interesa seguir el texto del año 35, y luego referirme a las modificaciones de 1936.

El ensayo consta de siete partes. La primera tiene carácter meramente introductorio, y en ella Zubiri intenta situar el problema de Dios en tanto que problema.

Tradicionalmente, el problema se ha centrado en saber si puede demostrarse racionalmente su existencia, o si por el contrario esa demostración es imposible, en cuyo caso habrá que acceder a él por otras vías, como el sentimiento, o considerar que tal acceso es imposible. Pero Zubiri, como Heidegger, cree que el problema no está ahí, sino en algo previo, que es el supuesto, tanto de toda “demostración” como de la “negación” o incluso del “sentimiento” de la existencia de Dios. En efecto, todos estos, salvo los ateos, piensan que hay cosas, y que “además” hay Dios. Por esta vía Dios se convierte siempre en un “añadido”. Dios es un “además”, algo “consecutivo” que por ello mismo tiene que ser demostrado. ¿Y si no fuera así? ¿Y si no se tratara de un añadido consecutivo sino de un elemento constitutivo? “¿Es el conocimiento, o el sentimiento, o cualquier otra ‘facultad’, el *órganon* para entrar en ‘relación’ con Dios? ¿No será que no es asunto de ningún *órganon*, porque el *ser* mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios? ¿Qué significa entonces este ‘en’? ¿Qué sentido tiene, en tal caso, una demostración de la existencia de Dios? ¿Se ha hecho ociosa tal demostración, o, por el contrario, se habrán mostrado *precisamente entonces*, de una manera rigurosa, las condiciones de posibilidad y del carácter de esta demostración?”⁹²

Como se ve, la introducción tiene por objeto cuestionar o relativizar los enfoques tradicionales propios de la Teología fundamental y la Teodicea en torno al tema de Dios. No son abordajes correctos. Como ya vio muy bien Pascal, el Dios de las religiones no coincide con el Dios de los filósofos. Y ello se debe, muy probablemente, a un enfoque desacertado del problema por parte de la filosofía. Hasta tal punto llega el descarrío, que yerra en la propia identificación del problema. Las filosofías han solido ver a Dios como un “añadido”, en tanto que las religiones lo han considerado un constitutivo formal de la propia existencia.

Con el tema de Dios ha sucedido, según Zubiri, lo mismo que con el de la existencia del mundo exterior, que al llevarlo por la vía meramente lógica y objetivista

ha acabado desenfoándose. En esto se halla de nuevo directamente influido por el Heidegger de *Sein und Zeit*. Una vez más hay que recurrir al parágrafo 43, y concretamente al apartado que lleva por título “La ‘realidad’ como problema del ser del ‘mundo exterior’ y de la posibilidad de probar éste”. Allí escribe Heidegger:

El “escándalo de la filosofía” no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba [la de la existencia de las cosas fuera de mí], sino *en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas*. Tales esperanzas, propósitos y peticiones brotan de concebir de una manera ontológicamente insuficiente *aquello* independientemente y “fuera” de lo cual se trata de probar un “mundo” como “ante los ojos”. No las pruebas son insuficientes, sino *insuficientemente definida* la forma de ser del ente autor de las pruebas y anheloso de ellas. De donde que pueda surgir la apariencia de probar algo sobre el *Dasein* en cuanto “ser en el mundo”, o de menos aún, de que se pueda probar, con probar el necesario “ser ante los ojos juntamente” dos entes “ante los ojos”. El *Dasein* bien comprendido se resiste a tales pruebas, porque en su ser *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle primero demostrativamente unas pruebas que llegan tarde.⁹³

El mundo exterior no se puede “demostrar” ni “probar”. Es un error llevar el tema por esa vía, típicamente logicista y racionalista. Eso no conduce más que a “objetivar” las cosas, sin comprender la estructura ontológica originaria hombre-mundo. Ni el hombre ni el mundo son “objetos”. Como tampoco lo puede ser Dios. Y aquí viene el uso que hace Zubiri de estos textos en el primer capítulo de “En torno al problema de Dios”. De igual modo que el problema del mundo exterior se ha planteado mal, así también ha sucedido con el tema de Dios. A Dios no puede llegarse por argumentos lógicos, ni puede ser objeto de demostración. Por esa vía llegaríamos, a lo más, a un Dios-objeto. Pero Dios, si es algo, no es eso.

Léase ahora el siguiente párrafo de

Zubiri:

En este punto, la situación tiene una íntima analogía con la que se produjo en torno a la célebre cuestión de la existencia de un mundo “exterior”. El idealismo ha negado la existencia de las cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él. El hombre sería un ente encerrado en sí mismo, que no necesitaría para nada de una realidad exterior: si existiera ésta, sería incognoscible. El realismo, por el contrario, admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento, fundado sobre un “hecho” evidente: la interioridad del propio sujeto, y uno o varios principios racionales, asimismo evidentes: tal, por ejemplo, el principio de causalidad u otro semejante. No faltan quienes consideran que este realismo “crítico” es, no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción “externa”, la cual nos manifestaría con inmediata evidencia el “hecho” de que hay algo “externo” al hombre. Es el llamado realismo “ingenuo”.

Ahora bien: estas tres actitudes envuelven un supuesto fundamental que les es común: la existencia o inexistencia del mundo exterior es un “hecho”, o bien demostrado, o bien inmediato, o bien indemostrado e indemostrable. Cualquiera que sea la actitud definitiva que se adopte, siempre se trata de un “hecho”, de un *factum*. El idealismo y el realismo crítico tienen además otro supuesto: la existencia del mundo “exterior” es algo “añadido” a la existencia del sujeto: “además” del sujeto existen las cosas. El sujeto es lo que es, en y para sí, y luego - tal es la opinión del realismo crítico - necesita echar mano de un mundo exterior para poder explicarse sus propias vicisitudes interiores.

[...] Estos dos supuestos son más que discutibles. ¿Es verdad que la existencia del mundo exterior sea algo “añadido”? ¿Es verdad que sea un simple hecho, todo lo inconcuso que se quiera, pero hecho al fin y al cabo?

Esto retrotrae la cuestión a un plano ulterior: el análisis de la subjetividad misma del sujeto. Y se ha visto que el ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar “abierto” a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y, “además” haya cosas, sino que ser sujeto “consiste” en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la *estructura ontológica* formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello, no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica, implicada en el *concepto* mismo de hombre, sino por algo más: porque sería una especie de *contra-ser* o *contra-existencia* humana.⁹⁴

El camino utilizado por los realistas y los idealistas para acceder a Dios es tan peregrino como el de la prueba de la realidad del mundo exterior. Todos han buscado una vía argumentativa, lógica, un *órganon*, como lo llama Zubiri en este texto. El *órganon* de los realistas ha sido la formulación de unos argumentos sintéticos, que partiendo de la experiencia llegaban a Dios a través de principios racionales tales como el de la causalidad o el de contingencia. Pero ello supone tener que demostrar antes esos principios, lo cual no es tarea fácil. Resulta prácticamente imposible llegar a Dios a través de juicios sintéticos o de experiencia, precisamente porque ésta es siempre limitada y por tanto nunca universalizable con certeza. De ahí que las vías clásicas estén de antemano condenadas al fracaso. Conscientes de ello, los racionalistas intentaron acceder a Dios por medio de juicios meramente analíticos. Tal es el origen del llamado argumento ontológico. Pero aquí el fracaso es aún mayor, pues una mera prueba lógica difícilmente puede concluir la existencia real de algo. De ahí que Heidegger escriba: “La afirmación de ‘verdades eternas’, así como la confusión de la ‘idealidad’ fenoménicamente fundada del *Dasein* con un sujeto absoluto ideado, cuentan entre los restos de teología cristiana que quedan dentro de

los problemas de la filosofía y se hallan aún muy lejos de estar radicalmente eliminados de estos problemas.”⁹⁵

En ambos casos se trata de argumentos, de pruebas, de vías lógicas, que la crisis de la razón ha puesto en cuarentena. ¿Significa ello que el acceso resulta imposible? ¿Habrà que refugiarse en el mero sentimiento? Eso es lo que pensó Schleiermacher. Heidegger lo critica con toda dureza. A propósito de la *Befindlichkeit* escribe: “Bajo el punto de vista ontológico-existencial no hay la menor razón para rebajar la 'evidencia' del 'encontrarse', midiéndola por la certeza apodíctica de un conocimiento teórico de lo puramente 'ante los ojos'. Pero en nada menor es *aquel* falseamiento de los fenómenos que los quita de en medio, obligándolos a refugiarse en lo irracional. Como contrapartida del racionalismo, el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego.”⁹⁶

Es necesario ir mucho más allá del sentimiento, haciendo auténtica ontología, una ontología que no sea lógica, es decir, que no sea la ontologización de la lógica. ¿Y si hacemos *epojé* de la lógica e intentamos fundamentar la ontología de modo más riguroso, como mera o pura ontología, y no como lógica o como teología? Entonces, sorprendentemente, problemas como el del mundo exterior y el de Dios cobran una nueva luz, precisamente porque se les rescata del orden de la lógica. Tal es el mensaje que Zubiri lanza en este primer capítulo de su escrito. Ha establecido con toda claridad el marco de referencia de su análisis. Ha dejado al margen casi toda la historia del tratamiento del problema de Dios por parte de la filosofía, la teodicea y la teología natural, y se ha enfrentado con él desde una nueva perspectiva, que no quiere ser lógica ni teológica sino estrictamente ontológica, entendida ésta, la ontología, al modo heideggeriano, es decir, como “acontecimiento”. A Dios hay que llegar por vía de acontecimiento. Cualquier otra vía filosófica de acceso a Dios está, para Zubiri, de antemano condenada al fracaso.

Tras esto, Zubiri inicia el segundo apartado del ensayo, que lleva por título “Existencia y religión: El problema de

Dios”. Es el comienzo del trabajo positivo, una vez que se ha desbrozado el camino en el capítulo anterior, hay que iniciar el análisis del acontecimiento. Es también la parte más explícitamente heideggeriana del texto, y aquella en la que hemos de extremar el análisis. Se abre con un párrafo que intenta resumir la posición heideggeriana. Dice así:

La *existencia* humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical.⁹⁷

Sabemos sin ningún género de dudas que a la altura de 1935 Zubiri traducía el término heideggeriano *Dasein* por “existencia”. De hecho, en ese año es cuando Zubiri publica su traducción de *Was ist Metaphysik*, y siempre lo hace de esa manera. El “encontrarse con las cosas” y tener que “hacerse a sí” mismo con ellas traduce el *In-der-Welt-sein* heideggeriano. El “cuidado” es la *Sorge*. El “estar arrojado” es la *Geworfenheit*, demostración de que el hombre no se da a sí mismo su libertad ni su ser, lo que revela su “la constitutiva indigencia del hombre”, su “nihilidad ontológica radical.”

Es difícil exponer al Heidegger de los años 27-30 en menos palabras, captando el mensaje ontológico de su pensamiento, sin dejarse seducir por las lecturas antropologistas, entonces tan frecuentes entre sus allegados y discípulos. Zubiri no intenta hacer de Heidegger un fenomenólogo eidético, privándole de toda su dimensión trascendental. Muy al contrario, lo que pretende es ver si la descripción que hace de lo trascendental es adecuada, es correcta. Ahí está su crítica. No pretende corregir a Heidegger, sino completarlo en

su propia línea. Por eso advierte:

Desearía observar, antes de seguir, la índole de estas explicaciones. Lo mismo el fenómeno del 'estar arrojado' que otros a que voy a referirme, no puede adquirirse sino en el análisis mismo de la existencia. Todo el sentido de lo que va a seguir consiste en tratar de hacer ver que no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si no se dice sino que el hombre se encuentra existiendo.⁹⁸

Repárese en los términos "análisis" y "descripción". Se trata de llevar a cabo una descripción fenomenológica, no en el sentido husserliano de ésta sino en el heideggeriano de "analítica del *Dasein*". La tesis de Zubiri es que la analítica del *Dasein* no está del todo bien hecha, y que hay cosas que parecen modificables o mejorables. A Heidegger le acusa de (in)suficiente precisión". ¿Por qué? ¿En qué punto concreto? Zubiri piensa que se puede ir más allá del punto en que Heidegger ha dejado el problema. La nihilidad ontológica es más radical de lo que el propio Heidegger dice. Y por eso escribe:

Pero con esto no hemos hecho sino comenzar: ¿cuál es la relación del hombre con la totalidad de su existencia? ¿Cuál es el carácter de este su estar arrojado entre las cosas? ¿No es sino un 'encontrarse' existiendo? ¿Es sólo un 'simple' encontrarse o es algo más? ¿No será más honda y radical aún su constitutiva nihilidad ontológica?⁹⁹

La tesis de Zubiri es que no se describe la existencia humana con suficiente precisión cuando se dice, simplemente, que el hombre se encuentra existiendo. No es un "simple" encontrarse. Esto es lo que Heidegger denomina "facticidad", término fundamental para comprender su descripción de la existencia humana. Facticidad es obvio que se opone a contingencia. Para la metafísica clásica el ser mundano es por definición contingente. Heidegger no lo tiene tan claro. Contingente se opone a necesario, y dice siempre relación al orden lógico y causal. Facticidad es, por el contrario, el puro hecho de existir, lo pura-

mente dado en tanto que dado, abstracción hecha de los órdenes lógicos y causales. La existencia humana es pura facticidad, o como más tarde dirá Zubiri, sin duda desarrollando el mismo camino abierto por Heidegger, "facticidad". Heidegger define la facticidad, la primera vez que en término aparece en *Ser y tiempo*, como el hecho ontológico primario, el *factum* del *Dasein*, un *factum* que es constitutivamente mundano, intramundano: "El concepto de facticidad encierra en sí el 'ser en el mundo' de un ente 'intramundano', de tal suerte que este ente puede comprenderse como siendo su 'destino' estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él."¹⁰⁰ Éste su destino se caracteriza por "ser acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido."¹⁰¹ Esta dialéctica de acogimiento y repulsión es lo que define la "yección" o *Geworfenheit* en que consiste el "encontrarse" (*Befindlichkeit*) del *Dasein*.

Ahora bien, el problema está en describir adecuadamente la estructura de esta facticidad o facticidad. Y ello porque uno se encuentra en la existencia como "puesto" en ella. No se trata, pues, de un mero encontrarse, sino de una "implantación". Nos hallamos "implantados en la existencia". Realmente, para Heidegger tampoco es un mero encontrarse. Se trata, como ya hemos visto, de algo más, de un "arresto", algo así como un "envío" o una "misión". Cabría decir que la condición ontológica del hombre es misiva, y que por eso su vida es una misión, y el proyecto es siempre pro-misión, pro-mesa. Ciertamente, esto no está en el Heidegger de los años 28-30, pero sí en los escritos del Heidegger maduro, el llamado Heidegger II. De lo que cabría concluir que Heidegger siguió en la interpretación de su propio pensamiento el mismo camino apuntado por Zubiri en el artículo de 1935.

El hombre está *implantado* en la existencia. Más aún, está implantado en el ser. Si no se explicita esto, se corre el peligro, continúa diciendo Zubiri, de interpretar la existencia como el vivir. No se trata de esto, sino del "ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo".¹⁰² La matización es importante. "El hombre

no es su vida, sino que vive *para ser*".¹⁰³ Y ese ser, superior a su naturaleza, es lo que se llama "persona". La naturaleza se tiene, la persona se es. La naturaleza está en el plano del "haber", la persona, en el del "ser". La existencia es la constitución ontológica del hombre como ser personal. Aquí Zubiri se permite una crítica velada a Ortega, que lo es también a sus propias posiciones de la década de los años veinte: una teoría de la vida que no esté radicada en una ontología de la persona le parece ahora a Zubiri como radicalmente incompleta, insuficiente. Eso es lo que le habría enseñado el contacto directo con Heidegger. A partir de 1930, la relación de Zubiri con Ortega ya no será nunca lo que fue. Y el testimonio más explícito se halla en estas páginas de "En torno al problema de Dios".¹⁰⁴

El "haber" del hombre es naturaleza, pero su "ser" es persona. La personalidad se realiza a lo largo de la vida, pero su realización no es constitutiva, no puede no hacerse. De ahí que el hombre esté "religado" a las cosas y se halle "obligado" a realizarse en y con ellas. Pero no son las cosas las que le atan o religan. Es algo más radical. En términos del Zubiri maduro, habría que decir que no es la talidad de las cosas la que le reata o religa sino la realidad en tanto que tal, la realidad trascendental. Eso es lo que dice en una nota manuscrita añadida al texto de "En tonro al problema de Dios".¹⁰⁵ La religación no es talitativa sino trascendental; el ser humano no está religado a las cosas sino a la realidad. La experiencia religiosa primaria no es racional, ni tiene nada que ver con la moral. Se trata de un dato primario, un *Factum*, no de un hecho racional. Y ese *Factum* consiste en presencia inmediata, en poder, imposición, es decir, re-ligación. No hay "posición" de ningún tipo sino "imposición" originaria. Lo que sucede es que las descripciones de este hecho originario dadas por Schleiermacher, por Otto y por el propio Heidegger no son correctas. El ser no está puesto ni propuesto, sino impuesto, de tal modo que no estamos "arrojados" sino "aherrojados", es decir, "religados". La religación no hay duda de que está en la línea de la derrelicción heideggeriana. Estar arrojado significa, para Hei-

degger, la incapacidad del *Dasein* para darse a sí mismo su propia existencia. De ahí que Heidegger escriba: "¿Es que el *Dasein* en cuanto tal ha decidido ni podrá decidir jamás libremente si vendrá o no vendrá a ser ahí?".¹⁰⁶ El hombre no se da a sí mismo su propia existencia. Ésta es una dádiva, un don. Y un don no óntico sino ontológico, ya que instala al hombre en el orden trascendental. Ahí comienza la dimensión de lo sagrado. Por eso Heidegger establecerá años más tarde una fuerte correlación entre *Denken* y *Danken*, y escribirá: "*Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.*"¹⁰⁷

En Zubiri la religación tiene también carácter ontológico. La religación no es un hecho natural sino personal. El hombre, decíamos, "tiene" naturaleza pero "es" persona. En la realización de su persona es en lo que consiste su existencia. Pues bien, la religación lo es no a esta o la otra cosa concreta sino al todo de la realidad, a la realidad en tanto que trascendental. De ahí que no estemos religados a los entes sino al "fundamento" de todos los entes, a la fundamentalidad en cuanto tal. "En su virtud, la religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo lo anterior, pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana. Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez. La fundamentalidad, pues, no tiene aquí un sentido exclusiva ni primariamente conceptual, sino que es algo más radical. Tampoco es simplemente la mera causa de que seamos de una u otra manera, sino de que *estemos* siendo (si se me perdona la expresión)".¹⁰⁸ No se trata de causa, ni tampoco de concepto o razón suficiente; se trata de una vía distinta, la vía de la fundamentalidad, que ya vimos aparecer en Heidegger. Estamos religados al fundamento. Y desde él todo aparece "iluminado" a nueva luz. Las cosas adquieren una nueva perspectiva. ¿Cuál? Es la perspectiva propiamente ontológica. Esto es lo que Zubiri llama "una nueva *ratio entis*". No se trata de Dios sino de un nuevo ámbito ontológico, el de lo que Zubiri denomina, de nuevo con resonancias heideggerianas, "la deidad".¹⁰⁹ Si se le denominara Dios, tendríamos el peligro de entenderlo de nuevo en sentido óntico, no en el onto-

lógico. Y no se trata de eso. No se trata de convertir de nuevo a Dios en una cosa o un ente. En esto Zubiri se halla completamente en la línea de Heidegger. El paso del ámbito ontológico de la deidad a la identificación de un ente llamado Dios es obra de la razón, que puede llegar o no a ese término. “La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva *como ente*”.¹¹⁰ Lo fundante, pues, el fundamento, no es Dios sino eso que Zubiri llama “la deidad”. “La deidad se nos muestra como simple correlato de la religación; en la religación estamos ‘fundados’, y la deidad es ‘lo fundante’ en cuanto tal.”¹¹¹

¿Qué es, pues, la religación desde el punto de vista ontológico? Una nueva *ratio entis*. La historia de la filosofía es la progresiva constitución del ámbito del ser. Los griegos identifican ser con las cosas de la naturaleza, es decir, con los entes naturales. Fue una primera *ratio entis*. El descubrimiento de la existencia humana o de la persona supone la ampliación y radicalización del orden ontológico, y por tanto la visión de todo a la luz de una nueva *ratio entis*. Pues bien, con la religación nos instala en una tercera *ratio entis* desde la que toda la realidad cobra un carácter nuevo. Ese carácter es la fundamentalidad.¹¹²

Pero con esto no acaban los problemas. Porque ese fundamento, precisamente por su carácter puramente trascendental, no sólo no es ente sino que tampoco es ser. El hombre no puede conocer otro ser que el de las cosas del mundo. El fundamento es mundano, pero no se identifica con ninguna de las cosas del mundo. Es puramente trascendental; está más allá de los entes del mundo. De ahí que Zubiri diga que “está allende el ser”.¹¹³ Lo cual tiene importantísimas consecuencias prácticas. Porque ese fundamento sólo será “cognoscible en la medida en que se le pueda alojar en el ser”.¹¹⁴ Dicho de otro modo, sólo es cognoscible en la medida en que lo convirtamos en ente.

¿Cómo superar esa dificultad? Ya vimos las respuestas de Jaspers y Heidegger. Todo conocimiento de Dios es por definición idolatría. De Dios no cabe hablar

más que en sentido metafórico, en forma de “signos”, “cifras” o “señales”. Zubiri también piensa así. Pero considera que esos signos y cifras, sobre todo las propias de la tradición cristiana, nos permiten contemplar todo a nueva luz. No hay duda que en la tradición cristiana hay mucho de cosificación óptica de Dios, y por tanto de idolatría. Pero hay una vena última, la más profunda, que es pura y estrictamente trascendental, ontológica. Para Zubiri es la más profunda y la única creíble. Eso es lo que intentará explicar en los trabajos que culminarán en el ensayo “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Adviértase el sentido del título. Se trata de una nueva *ratio entis*, por tanto, de un nuevo sentido del ser. Desde el fundamento, desde la deidad, todo el orbe del ser adquiere una nueva dimensión, un nuevo sentido, ya no natural, como al principio, sino sobrenatural. ¿Y en qué consiste ese nuevo sentido? En que todas las cosas adquieren una nueva dimensión ontológica, trascendental: eso es lo que Zubiri llama “deificación”. Todo aparece bajo lo que llamó la *ratio deitatis*, lo que sitúa las cosas en una nueva perspectiva. Ésa es la perspectiva religiosa. Adviértase que esta nueva *ratio deitatis* se logra sin que por ello hayamos tenido que convertir a Dios en un ente, o pensarlo con las categorías propias de los entes. Es una perspectiva estrictamente trascendental. Afirmarlo como trascendental supone, necesariamente, dotarlo también de alguna talidad. Pero esa talidad se reduce a decir que “hay”, que ha de tener un “haber” o realidad, sin determinar sus caracteres. Ciertamente que la tradición cristiana va más allá de esto y determina esos caracteres en la persona de Cristo. La nueva *ratio deitatis* puede llevar a la aceptación del Dios cristiano. Es lo que sucedió en el propio Zubiri. Pero él tuvo siempre muy claro que ésta es sólo una de las posibles interpretaciones ontológicas del fundamento.

Entre 1936 y 1940, Zubiri se dedica en Roma y en París a la filosofía de la religión, siguiendo el camino abierto en 1935. El resultado es el texto “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Él es, de algún modo, la conti-

nuación del artículo sobre la religación. Si allí estudiaba la dimensión del “haber” de Dios en forma de religación, ahora lo que estudia es el “ser” de Dios, que es lo que únicamente puede constituir un “saber” sobre Dios. En el tema de Dios, como en todos los de relevancia ontológica, hay estas dos dimensiones o momentos, la de haber, que es la religación, y la de ser, que es el saber sobre Dios. Zubiri lo tiene perfectamente claro en esta época, y se dedica con ahínco a estudiarlo.

A partir de esta caracterización general, tenemos que pasar a un análisis más detallado de los artículos de este ciclo. No es difícil ver que el talante es rigurosamente heideggeriano.

Un punto de influjo de Heidegger que me interesa resaltar, dado el enorme peso que ha tenido en todo el pensamiento posterior de Zubiri, ha sido el del concepto de *Grund*, “fundamento”. Es un tema que Heidegger plantea ya en su trabajo de 1929, *Vom Wesen des Grundes*, que Zubiri conoció perfectamente, y que se complementa con el aparecido en 1957 con el nombre de *Der Satz vom Grund*. En ellos Heidegger se cuida de deslindarse de cualquier interpretación del fundamento como “causa” (al modo antiguo), o como “principio” (al modo racionalista moderno). En los dos casos se trata de “posición” de la mente, en tanto que el fundamento de que habla Heidegger no viene puesto sino “ofrecido”, “impuesto”. No se trata de un fundamento óntico sino ontológico. Pues bien, en Zubiri sucede algo similar. El fundamento no se “pone” lógicamente (razonamiento, principio) sino que se “impone” realmente.¹¹⁵ Por eso el fundamento toma en Zubiri la forma de “poder”; es el poder que se impone, que religa. La religación es imposición intraaprehensiva. Pero el poder no sólo religa, también lanza “hacia” el allende, lanza a la inteligencia hacia la intelección racional, en busca de lo que pudieran ser las cosas en la realidad del mundo. A este nivel, se trata de saber qué es el fundamento allende. Para Zubiri no puede ser un razonamiento ni un principio lógico, sino un poder real que se experimenta en el mundo. Por supuesto, la razón tiene un momento de esbozo, y por tanto lógico. Pero el fundamento no se

alcanza de modo puramente lógico, debido al carácter completamente antirracionalista de la filosofía de Zubiri. La razón zubiriana es muy endeble, y la verdad de la lógica racional, también. Los esbozos no son racionales (en el sentido del racionalismo) sino sólo “razonables”. De ahí que el fundamento trascendente no se alcance por vía lógica (aunque haya un momento lógico) sino sobre todo por vía de experiencia. Y como esa experiencia es experiencia del poder que se apodera de nosotros, lo que nos exige es “entrega”. La experiencia es del poder-entrega. De ahí que Zubiri defina la fe como “entrega”. Cuando al fundamento se llega por vía racionalista, entonces la fe se define como “creencia”, creer lo que no vimos. Pero si el fundamento se alcanza por vía experiencial basada en el poder, la fe no puede definirse como un acto de posición racional sino como una entrega vital. Esto, naturalmente, no está explícito en “En torno al problema de Dios”. Pero toda la importancia que adquiere el tema del fundamento en la obra madura de Zubiri procede de Heidegger, y está incoada ya en “En torno al problema de Dios”. Es Heidegger el que hace a Zubiri llevar el tema de Dios por la vía de un fundamento no conceptivo ni lógico sino ontológico y real.

Pero a este ciclo no pertenece sólo “En torno al problema de Dios”, sino también “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. También aquí la perspectiva heideggeriana es fundamental. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque también Heidegger estuvo muy interesado por la teología paulina, y realizó varios comentarios que ahora tenemos que analizar. Como Heidegger, Zubiri llevó a San Pablo a las clases de la Universidad, y desde él intentó hacer filosofía, metafísica. Veamos cómo.

Heidegger intentó salvar a la teología de las garras de la onto-teo-logía. La mezcla de ontología y teología ha hecho de Dios un objeto, lo que resulta de todo punto inservible. De ahí que en su conferencia “Fenomenología y Teología”, caracterice la teología como un pensar científico u objetivo, y la considere incapaz de pensar el tema de Dios. La teología, en tanto que ontoteología, ha errado su propósito. De

ahí que es necesario iniciar un nuevo camino, en que se intente pensar a Dios no por la vía del pensar óntico sino del ontológico. Esto supone hacer una teología de la experiencia de Dios, en la que éste aparece no como un ente más, sino como una nueva dimensión de todo ente. Esta es la línea que, sin duda por influencia de Heidegger en Marburgo, usufructuó Paul Tillich en el plano sistemático, y Rudolph Bultmann en el bíblico. Ése es el enfoque heideggeriano de la teología, y ése es también el propósito de Zubiri en el trabajo que ahora comentamos.

Heidegger mostró siempre un gran interés por San Pablo. De hecho, durante el semestre de invierno de 1920-21, dio en Friburgo un curso titulado "Introducción a la fenomenología de la religión", cuya segunda parte, la más extensa, se tituló "Explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos tomando por base las epístolas paulinas", donde analiza sobre todo la epístola a los galatas y las dos cartas a los tesalonicenses.¹¹⁶ Es interesante constatar que Zubiri adquirió durante su estancia en Friburgo copia de este curso, que se conserva en el archivo de la Fundación Zubiri.¹¹⁷ De hecho, lo que Zubiri hace en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid el curso 1934-35, es en alguna medida similar a lo que Heidegger llevó a cabo en Friburgo durante los años 1920-21.

El "ser sobrenatural" supone sacar la reflexión sobre Dios de la vía óntica y llevarlo por la vía ontológica. La teología tradicional, sobre todo en la tradición latina, ha convertido a Dios en "objeto": es la denuncia heideggeriana de la ontoteología. La destrucción de la historia de la metafísica es también y necesariamente destrucción de la historia de la teología. La teología ha llevado el pensar sobre Dios por la vía del "objeto", y de este modo ha convertido a Dios en un ente más, haciéndose insensible a la verdadera dimensión ontológica, que no han cultivado básicamente los teólogos sino sobre todo los místicos.

Ni para Heidegger ni para Zubiri la epojé de lo óntico de las religiones anula la religiosidad o anula a Dios. El hecho de que Heidegger no identifique al Ser con Dios, como hizo la teología medieval, no le

lleva al ateísmo, sino más bien a todo lo contrario. Identificar al Ser con Dios supone de nuevo objetivar a Dios, entificarlo, lo que conduce irremisiblemente al plano óntico. Identificar al Ser con Dios supone acabar con la Ontología en favor de lo óntico, es decir, acabar con la "diferencia ontológica". Por tanto, el Ser no es Dios-objeto. Pero eso no quiere decir que no haya Dios. Lo que Heidegger dice es que la única vía adecuada para llegar a Dios es la ontológica, en la cual lo primario no es un Dios-objeto, sino el "don", la "gracia". De ahí que la vía correcta sea para Heidegger: *Heil, heilige, göttliche, Gott*. Ahora bien, esa vía la han seguido más los místicos que los teólogos.

Zubiri está en la misma línea, y a este tema dedica todos sus esfuerzos entre 1935 y 1940. "En torno al problema de Dios" es el intento de plantear el punto ontológico en el que el problema debe situarse, frente a los clásicos enfoques ónticos y ontoteológicos.

Una última observación. El artículo de Zubiri acaba abruptamente, sin llegar a Dios, situando sólo el problema de su posible planteamiento. Exactamente igual que hace Heidegger en los textos de esos años. En *Kant y el problema de la metafísica* se pregunta si el conocimiento humano, "creador" solamente en sentido ontológico pero jamás en el óntico, rompe la finitud de la trascendencia, o si, por el contrario, hunde precisamente al 'sujeto' finito en su propia finitud.¹¹⁸ Ante esta pregunta, Heidegger responde que "la cuestión debe quedar abierta." Como abiertas quedan también estas otras cuestiones con las que termina el libro: "¿Tiene sentido, hay derecho a pensar que el hombre, porque el fundamento de su íntima finitud le hace necesitar de la 'ontología', es decir, de la comprensión del ser, es 'creador' y por lo tanto 'infinito', a sabiendas de que la idea de una esencia infinita no rechaza nada de sí tan radicalmente como la ontología? ¿Es posible desarrollar la finitud en el *Dasein*, siquiera como un problema, sin una 'supuesta' infinitud? ¿De qué índole es esta 'suposición'? ¿Qué significa la infinitud así 'puesta'?"¹¹⁹

Las intenciones de Heidegger quedan patentes en la propia formulación de estas

preguntas. A lo largo de todo el libro ha venido trabajando con dos series de verbos, los derivados de *stellen*, poner (*herstellen*, producir, *beistellen*, poner a nuestra disposición, *darstellen*, presentar, *vorstellen*, representar) y los derivados de *scheinen*, mostrar (*erscheinen*, etc.).

A partir de aquí cobran todo su sentido los trabajos de tema religioso que realiza en la segunda mitad de la década de los años treinta, muy particularmente el titulado “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina.” Mi opinión es que Zubiri también toma una actitud crítica ante el “sistema del catolicismo”, aunque desde luego no en idéntico sentido al heideggeriano. Con lo que aquí se enfrenta es con el sistema de la teología católica, que es tremendamente conceptiva, logicista, racionalista y óntica. Desde ella es muy difícil rescatar la propia experiencia religiosa, y sobre todo la experiencia cristiana originaria. Esto es algo que venían denunciando muchos autores ya desde finales del siglo XIX, y sobre todo en las primeras décadas del XX. Ese movimiento de renovación es el que acabaría dando lugar al Concilio Vaticano II. Zubiri escribe el texto citado muchos años antes de eso, pero lo hace con la intención clara de acabar con el lastre que la excesiva romanización y latinización de la teología ha ido produciendo. La teología se ha convertido en un sistema cerrado, casi opresivo, de carácter profundamente conceptivo y dogmático. Todo esto le ha hecho perder vida. Para revitalizarla, Zubiri piensa que es preciso replantear y repensar la experiencia cristiana en dimensión ontológica, poniendo entre paréntesis muchos aspectos ónticos.

Naturalmente, cuando el cristianismo se enfoca así, pierde su dimensión jurídico-moral; es decir, pierde el “romanismo” de que habla Aranguren¹²⁰. Por eso Zubiri acude a la tradición “griega”, en vez de a la “romana”, más jurídicista. Ello explica que tanto para el Heidegger de *Sein und Zeit* como para el Zubiri de “El ser sobrenatural” la ética no sea en su raíz una cuestión material o de contenidos sino “formal” o de actitud. Esta tarea la habían iniciado ya, a su modo, ciertos teólogos, como Schmaus, Keller, Stolz y Congar. Lo que Zubiri hace

en este artículo es desobjetivar y desjuridificar la religión. La juridificación de la religión hizo crisis en el siglo XIX, y tras él comenzó la búsqueda de lo específico de la religiosidad por la vía fenomenológica. Siguiendo esta línea, Heidegger va a partir de lo “dado” originario, el Ser, ya que de otro modo se entifica a Dios. Ahí está la esencia de la religión, en lo que Heidegger llama “gracia”. Esto no es alcanzable más que tras hacer *epoché* de todas las formas “ónticas” de la religiosidad, incluidas las religiones históricas. Estas tienen siempre el riesgo, o más que el riesgo, de acabar en “idolatría”, al conceder relevancia a lo “óntico” de la religión (eso es lo que Zubiri llamó “objetivación de Dios” o “Dios-objeto”, algo casi consustancial a las religiones históricas). De ahí que tanto Heidegger como Zubiri acudan a los místicos. Hacer *epoché* o poner entre paréntesis todos los aspectos ónticos u objetivos de la religión es pasar las “purificaciones” de los místicos o las “noches” de San Juan de la Cruz, única forma, como dice este último, de no confundir a Dios con los ídolos.

El objetivo que Zubiri se propone en “El ser sobrenatural” es dar un vuelco a la “teología de la redención” de penas, que se desarrolló en el mundo latino, de San Agustín a San Bernardo, y que acabó haciendo de la religión cristiana un problema jurídico. Es interesante que en todo el escrito, como en toda la obra teológica posterior de Zubiri, prácticamente no aparece el término “redención”. El cristianismo no es una religión de “salvación” ni de “redención” sino de “deificación”. Éste es el mensaje central del texto. No se puede hacer girar toda la teología cristiana sobre el pecado y la redención del pecado. Es un error fundamental. Eso supone tanto como perder lo específico del mensaje cristiano y hacer de la religión cristiana una moral. Por eso no se entiende nada de ese artículo si se limita uno a discutir el tema de si la interpretación de la teología trinitaria griega y latina es correcta, o si Zubiri se fió demasiado de los esquemas algo simplistas de Régnon. Eso es una anécdota en el trabajo. El tema fundamental es la crítica radical de toda la teología que entiende el cristianismo como una religión de salvación o de redención, y la propuesta

como alternativa de una interpretación del cristianismo como religión de deificación.

Esto supone, naturalmente, una toma de postura ante la Epístola a los Romanos, como Zubiri dice ya desde la primera línea del texto: "Trátase de unas cuantas reflexiones en torno a ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos."¹²¹ El término fundamental es el de *mysterion*, como han puesto en claro los trabajos de Guillermina Díaz.¹²² No es un azar que al comienzo del trabajo, en el epígrafe titulado "San Pablo y la teología paulina", Zubiri escriba: "A toda acción sobrenatural de Dios en el mundo, a todo ordenamiento del plan de nuestra salud eterna llevado a cabo en el mundo, llama San Pablo *Misterio (mysterion)*. El vocablo no designa, pues, en primer término, 'verdades inescrutables', sino aquellas acciones y decisiones divinas que son inescrutables por ser libremente decididas por Dios y estar orientadas hacia la participación del mundo y especialmente del hombre en la vida y hasta en el ser divino. Lo incomprendible intelectualmente es una consecuencia necesaria, pero tan sólo consecuencia de aquel radical carácter del misterio como acción divina, como arcano de su voluntad. La interna unidad, signitiva y eficaz, entre el misterio de Cristo y los ritos litúrgicos, es a lo que de un modo más especial y estricto todavía, llamó San Pablo misterio."¹²³

Ésta es, de hecho, la perspectiva de análisis del argumento de la carta a los romanos que va a seguir Zubiri. Frente a todo el problema del moralismo y la teología de la redención-salvación, la teología del misterio de la deificación y la gracia, entendida ésta no como realidad moral sino como transformación ontológica. Cuando Pablo dice que no son las obras, sino la fe lo que salva, lo que está queriendo afirmar, en la interpretación de Zubiri, es que lo importante no es la dimensión moral, las obras, sino la transformación ontológica que se produce por la fe. Se trata, pues, de una interpretación de la carta a los romanos matizadamente distinta a la más clásica dentro del catolicismo, empeñada en leerla desde la teología de la justificación, y no desde la teología de la deificación.

Así se explica que Zubiri tome ya distancia desde el principio respecto del binomio pecado-redención, y escriba:

La teología latina parte, con San Agustín, del hombre interior y de sus aspiraciones y vicisitudes morales, especialmente de su ansia de felicidad; fue en buena parte su propia vida personal. En cambio, la teología griega considera más bien al hombre como un trozo - central, si se quiere - de la creación entera, del cosmos. Los conceptos humanos adquieren entonces matiz diverso. Así, el pecado, para un latino, es ante todo una malicia de la voluntad; para el griego, es sobre todo una mácula de la creación. Para el latino, el amor es una aspiración del alma, adscrita preferentemente a la voluntad; para el griego es, en cambio, el fondo metafísico de toda actividad, porque esencialmente todo ser tiende a la perfección. Para un latino el problema de la gracia va subordinado a la visión beatífica en la gloria, a la felicidad; para un griego la felicidad es consecuencia de la gracia entendida como deificación. La diferencia, como veremos, alcanza hasta la idea misma que nos formemos de Dios, desde nuestro punto de vista finito y humano.¹²⁴

Si se analiza el texto en profundidad, se ve que en él no se dedican más que muy pocas líneas al tema del pecado,¹²⁵ y que las palabras redención y salvación ocupan en ella un papel claramente secundario.¹²⁶

IV. La evolución posterior del pensamiento de Zubiri sobre la religión

A partir de los años cuarenta, las cosas empiezan a cambiar drásticamente. Zubiri abandona la terminología de "haber" y "ser", y la sustituye por la de "realidad" y "ser". No es un mero juego de palabras. Es un cambio de raíces muy profundas. Y de nuevo se produce en diálogo con Heidegger. Heidegger creía que la verdad originaria u original contiene no sólo patencia sino también revelación del

horizonte ontológico, que está dado como posibilidad. Zubiri no lo tiene tan claro a la altura de los años cuarenta. Su idea es que la trascendencia se da dentro de la propia patencia sensible, de la propia aprehensión sensible, y que por tanto no añade ninguna otra dimensión. El análisis de la propia aprehensión descubre ese orden trascendental que hace, como Heidegger dice, de horizonte. Lo cual no significa que lo ontológico no esté dado como posibilidad. Lo que Zubiri hace es diferenciar tajantemente entre el orden trascendental y el orden ontológico, cosa que no sucede en Heidegger. Éste es el punto en que comienzan a establecerse unas diferencias, que con el tiempo se harán insalvables. El orden ontológico sí es modal, y consiste en el modo como se actualizan las cosas en la realidad del mundo. El ser es siempre mundano, y consiste en el modo de actualización de las cosas en el mundo. Hay diferentes modos de actualización, que definen diferentes posibilidades. Está la actualización puramente natural o de potencias, la histórica o de posibilidades, y está la posible actualización de Dios. Esto define diferentes regiones ontológicas. Pero el orden trascendental no puede reducirse a esto. El orden trascendental está dado ya en el nivel de la pura aprehensión.

Sólo en este contexto se entiende la distinción zubiriana entre “realidad” y “ser”. En principio se corresponde con la heideggeriana entre el orden óptico y el ontológico. Pero hay ya algunas diferencias. La más importante es que la descripción de la realidad óptica va descubriendo a Zubiri matices que en Heidegger no están presentes. El más importante es, sin duda, su carácter trascendental, de forma que caracteres o notas que Heidegger predica del orden ontológico, como la mundanidad, en Zubiri van a aparecer ahora formando parte del orden trascendental dado en aprehensión. Orden trascendental y orden ontológico, que en Heidegger caminan unidos, se separan, pasando el primero al momento de mera patencia. Esto obligará a Zubiri a diferenciar en este momento de mera patencia dos niveles, uno talitativo, que es el único considerado por Heidegger, y otro trascendental. De esta forma, Zubiri rescata al orden tras-

cendental, sacándole del ámbito de la pura modalidad e incluyéndole en el de la realidad o *ousía*. Sigue dejando, empero, como ámbito de la modalidad el orden ontológico, al estilo heideggeriano. Por esta vía, poco a poco se va perfilando su metafísica o análisis de la realidad, junto o frente a una ontología o análisis del ser. En Zubiri se dan las dos cosas, pero no hay duda de que en su obra hay un traspaso de conceptos y términos que Heidegger elabora en el segundo plano, al primero.

En el Zubiri de 1935 esta evolución aún no se ha iniciado. Pero era interesante reseñarla, porque ésta le va a llevar a reinterpretar la religación de un nuevo modo, que ya no es ontológico sino trascendental. No hay duda de que para Zubiri la religación es un concepto trascendental, como lo es para Heidegger el de *yección*. Pero en el trabajo de 1935 Zubiri lo sitúa siempre en el orden modal o de la existencia; por tanto, en el orden del “ser”, no en el del “haber”. Ciertamente, algunas alusiones del artículo de la religación de 1935 suponen ya un enfrentamiento crítico con Heidegger en este punto, y en ese sentido puede decirse que ahí comienza la diferencia que con el tiempo acabará haciéndose abismal. En mi opinión, aquí está el comienzo del descubrimiento del orden trascendental del haber, es decir, de la realidad. La religación es el primer trascendental de la realidad descrito por Zubiri. Esto hay que decirlo con todo tipo de cautelas, porque a la altura de 1935 no tiene sentido hablar de trascendentales de la realidad, pero sí parece comenzar lo que con el tiempo acabará dando lugar a la que probablemente es su aportación más fecunda a la filosofía. Naturalmente, es un haber mundano, la religación nos religa a las cosas y al mundo. De ahí que mundo sea el otro gran trascendental de la realidad atisbado por Zubiri en este texto. Estamos religados a las cosas, pero no en tanto que tales cosas, sino a la realidad del mundo en cuanto tal.

Esto plantea a su vez el tema de la fundamentalidad de una nueva forma. Por fundamento no se entiende aquí lo que la ontoteología pensó siempre, que es necesario postular un ente que no sea contingente sino necesario, no temporal sino

eterno, etc. No se trata de un ente, de una cosa. A Dios no se puede llegar por la vía de la realidad-objeto sino de la realidad-fundamento. Aquí Zubiri es de nuevo deudor de Heidegger. El fundamento no es directamente Dios, sino el orden trascendental en sí mismo, es decir, el orden mundano. El fundamento es mundano, y la religación lo es al mundo. Si Dios es accesible, lo será en el mundo y sólo en el mundo. Tendrá que manifestarse en el mundo. No hay otro modo de llegar a él. Por eso a Dios no se puede llegar más que por su presencia en el mundo. Eso es lo que Heidegger llamó “deidad”, término que Zubiri utiliza en el texto de 1935, y que luego usa poco, sin duda porque le parecía demasiado heideggeriano. Lo va a sustituir por términos como el poder de lo real, etc.

Queda la otra dimensión, la ontológica. La dimensión ontológica es racional, es el modo como actualizamos o nos situamos ante las cosas en el mundo. Esos modos son racionales, y en tanto que tales no son nunca absolutos y pueden ser muy distintos entre sí. No está dicho que haya un sólo modo ontológico de actualizar la realidad. Por eso caben muchas posibilidades. El orden ontológico es el orden de las posibilidades. Una posibilidad es actualizar todo como mera naturaleza; otro, actualizarlo desde la posibilidad humana e histórica; y uno tercero es actualizarlo desde Dios. Son tres posibilidades distintas, que se han ido dando con mayor o menor fuerza en distintos periodos de la historia de la Humanidad. Ninguno anula

completamente a los demás. Por eso también respecto de Dios caben distintas posibilidades, que van de la negación absoluta propia del ateo, a la indiferencia del agnóstico y a la aceptación del creyente. El orden ontológico es racional, y por tanto en él caben siempre muchas vías, que difícilmente se anulan unas a otras. Donde no cabe discusión ninguna es en el plano previo, el de la aprehensión primordial del haber.

Y aquí viene la gran novedad aportada por Zubiri a la filosofía de la religión. Para Heidegger la progresión “santo”, “sagrado”, “divino”, “Dios” pertenece siempre y necesariamente al ámbito ontológico. Se trata, por tanto, de una “posibilidad” que el ser humano puede o no puede actualizar. Para Zubiri, por el contrario, la religación es algo previo, algo dado en patencia originaria, y que por ello pertenece a la experiencia primigenia de todo ser humano. La religación no tiene carácter modal, ni consiste en posibilidad; es previa a cualquier posibilidad y condición suya. Por eso cabe concluir que la religación de Zubiri no es el mero trasunto idiomático de la yección heideggeriana, sino un concepto que, proveniente de aquél, es claramente distinto. Zubiri ha iniciado ya su rectificación crítica de Heidegger, y ha comenzado a rescatar el orden trascendental para la causa del haber o de la realidad. La mundanidad y la religación pertenecen al orden del haber, y por tanto no consisten en mera modalidad o posibilidad. Son anteriores a toda posibilidad y condición suya.

Notas

¹ Jordi Corominas, Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.

² Cf. X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, *Revista de Occidente* 1935; 149: 129-159.

³ Cf. X. Zubiri, “Note sur la Philosophie de la religion”, *Bulletin de l'Institute Catholique de Paris*, 2a serie, 1937: 28(10), pp. 333-341.

⁴ Cf. Carmen Castro, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga, Edinford, 1992, p. 102.

⁵ Cf. X. Zubiri, “A la mémoire du P. Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique”, *Chroniques du Foyer des Etudiants Catholiques* 1938; 9, pp. 3-7.

⁶ NHD, 418.

⁷ NHD, 456.

⁸ Cf. Carmen Castro, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga, Edinford, 1992, pp. 94-104.

⁹ De hecho, el texto de 1944, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología pau-

- lina”, está escrito en la perspectiva de la *Mysterientheologie* desarrollada por Odo Casel y Viktor Warnach.
- 10 B. Pascal, *Pensamientos*, ed. X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, n° 273, p. 58.
 - 11 B. Pascal, *Pensamientos*, ed. X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, n° 278, p. 58.
 - 12 B. Pascal, *Pensamientos*, ed. X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, n° 277, p. 58.
 - 13 B. Pascal, *Pensamientos*, ed. X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, n° 282, p. 58.
 - 14 B. Pascal, *Pensamientos*, ed. X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, n° 283, p. 59.
 - 15 B. Pascal, *Pensamientos*, ed. X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, Prólogo, p. 10.
 - 16 Cf. Juan Antonio Estrada, *La imposible teodiceia*, Madrid, Trotta, 1977.
 - 17 Cf. James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1967.
 - 18 Cf. D. Hume, *Historia natural de la religión* (1757), Madrid, Tecnos, 1992; D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca, Sigueme, 1974.
 - 19 Cf. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1969.
 - 20 Cf. Schelling, *Antología*, ed. José L. Villacañas Berlanga, Barcelona, Península, 1987, pp. 245-286.
 - 21 De estas conferencias se hizo una edición poco después de la muerte de Hegel. El texto crítico de las conferencias de 1821 no ha aparecido hasta hace pocos años, publicado por Walter Jaeschke, Ricardo Ferrara y Peter C. Hodgson. Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza, Vol. 1, 1984; vol. 2, 1987; vol. 3, 1987. En español hay otra edición de la introducción y primera parte, realizada por Arsenio Guinzo, G.W.F. Hegel, *El concepto de religión*, Madrid, FCE, 1981.
 - 22 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997, p. 572.
 - 23 Cf. Friedrich D.E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990.
 - 24 *Sobre la religión*, ed. cit., p. 24.
 - 25 *Sobre la religión*, ed. cit., p. 35.
 - 26 *Sobre la religión*, ed. cit., p. 38.
 - 27 Cf. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.
 - 28 Cf. F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. In der ursprünglichen Gestalt* hg. von R. Otto, Göttingen, 1899.
 - 29 Cf. Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980. Zubiri siempre criticó que el término alemán que sirve de título al libro, *das Heilige*, se tradujera al castellano por “lo santo” en vez de “lo sagrado”. En lo que sigue usaremos siempre este segundo término.
 - 30 R. Otto, *Lo santo*, p. 16.
 - 31 Al explicar el carácter intuitivo del fenómeno religioso, Otto escribe: “En mi libro *La Filosofía de la religión de Fries y Kant y su aplicación a la Teología* he establecido en su verdadero sentido la doctrina de la 'intuición', tal como se encuentra en las obras de Fries y Wette” (*Lo santo*, p. 194).
 - 32 Para estos dos conceptos, cf. I. Kant, *K.r.V. B* 18-22. R. Otto se refiere a ellos en *Lo santo*, cap. 15, pp. 155-160 y cap. 22, pp. 225-228.
 - 33 Cf. M. Heidegger, “A propósito del segundo discurso de Schleiermacher ‘Über das Wesen der Religion’”, y “Sobre Schleiermacher ‘Der christliche Glaube’ y la fenomenología de la religión en general”, en *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 232-237 y 246-249.
 - 34 M. Heidegger, “Lo santo”, en *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 250-51.
 - 35 M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1985, p. 288.
 - 36 Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, p. 51.
 - 37 Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
 - 38 M. Heidegger, “Was ist Metaphysik?”. Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1929 in der Aula der Universität Freiburg i. Br., erscheinen 1929 bei Friedrid Cohen, Bonn; seit der 4. Auflage 1943 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main. 9. Auflage 1965. Recogido por Heidegger en 1967 en el volumen *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, pp. 1-19.
 - 39 M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”. Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag: Ergänzungsband zum

- Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 1929, pp. 71-100. Zugleich erschienen als Sonderdruck bei Max Niemeyer, Halle (Saale); seit der 3. Auflage 1949 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main. 5 Auflage 1965. Recogido por Heidegger en 1967 en el volumen *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, pp 21-71.
- 40 M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", in *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, p. 21.
- 41 F-W. von Hermann, *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 32.
- 42 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 229, nota 1.
- 43 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 228.
- 44 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 189.
- 45 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 228.
- 46 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 190.
- 47 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 190.
- 48 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971, p. 50.
- 49 F-W. von Hermann, *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 1997.
- 50 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 24, ed. de F.-W. von Hermann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975.
- 51 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 17.
- 52 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 19.
- 53 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 19.
- 54 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 19.
- 55 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 23.
- 56 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 107.
- 57 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 107.
- 58 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 108.
- 59 M. Berciano, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1990.
- 60 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, pp. 196-7.
- 61 Hegel, *Wissenschaft del Logik*, Introducción.
- 62 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 191.
- 63 Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 216.
- 64 *Wegmarken*, p. 2; trad. X. Zubiri, *¿Qué es metafísica?* ed. de Jaime Hoyos-Vázquez, Bogotá, El Buho, 1992, p. 16.
- 65 *Wegmarken*, p. 2; trad. Zubiri, p. 17.
- 66 *Wegmarken*, p. 4; trad. Zubiri, p. 19.
- 67 *Wegmarken*, p. 6; trad. Zubiri, p. 22.
- 68 *Wegmarken*, p. 8; trad. Zubiri, p. 24.
- 69 José Luis L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, P. II, cap. IX, p. 289.
- 70 *Wegmarken*, p. 9; trad. Zubiri, p. 27.
- 71 *Wegmarken*, p. 12; trad. Zubiri, p. 30.
- 72 *Wegmarken*, p. 17; trad. Zubiri, p. 37.
- 73 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 190.
- 74 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 67.
- 75 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 67.
- 76 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 68.
- 77 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 75.
- 78 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 74.
- 79 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 75.
- 80 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 93.
- 81 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 98.
- 82 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 106.

- 83 M. Heidegger, *De la esencia del fundamento, en ¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1988, p. 107.
- 84 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §31, p. 163.
- 85 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 196.
- 86 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 196: "Si se toma la expresión 'cura' - en contra y a pesar de la advertencia explícitamente dada de que no se trataba de una característica óptica del hombre - en el sentido de una apreciación idológica o ética de la 'vida humana', en vez de tomarla como denominación de la *unidad estructural* de la trascendencia finita del *Dasein*, no se podrá evitar la confusión."
- 87 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 190.
- 88 N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*. Madrid, Gredos, 1985.
- 89 NHD, 434.
- 90 NHD, 434.
- 91 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 199.
- 92 NHD, 423.
- 93 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §43, p.p 225-6.
- 94 NHD, 420-21.
- 95 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §44 p. 251.
- 96 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §429 p. 153.
- 97 NHD, 423-4.
- 98 NHD, 424.
- 99 NHD, 424.
- 100 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §12, p. 68.
- 101 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §29, p. 152.
- 102 NHD, 425.
- 103 NHD, 425.
- 104 Me refiero a la crítica del modo no ontológico ni personal de entender la vida que se encuentra en NHD, 424-426.
- 105 NHD, 427, nota.
- 106 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §44, p. 249.
- 107 M. Heidegger, "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'" in *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, p. 107.
- 108 NHD, 429.
- 109 NHD, 431.
- 110 NHD, 431.
- 111 NHD, 432.
- 112 NHD, 436-445.
- 113 NHD, 441.
- 114 NHD, 442.
- 115 Sobre el fundamento en NHD, cf. p. 429 y ulteriores.
- 116 Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005.
- 117 Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Friburgo, W. S., 1920-1921. Dos carpetas: I. Methodische Einleitung, 44 pp.; II. Phänomenologische Explikation Konkreter religiöser Phänomene im Anschlurs an Paulinisch Briefe. 85 pp.
- 118 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 108.
- 119 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 204.
- 120 Cf. José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, Barcelona, 1995, pp. 16ss.
- 121 NHD, 457.
- 122 Guillermina Díaz Muñoz, 'El misterio deifificante': *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*. Tesis doctoral. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. [see her article in this issue of the *Xavier Zubiri Review*].
- 123 NHD, 461.
- 124 NHD, 458-9.
- 125 NHD, 527-8.
- 126 NHD, 531-2.