

La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri

Armando Savignano

Universidad de Trieste

Trieste, Italy

Abstract

This paper deals with Xavier Zubiri's philosophy of religion in light of his theory of religion and of the theological dimension of man. In this context Zubiri's anthropological and metaphysical conceptions are emphasized, in light of his intellectual evolution. Zubiri's approach is original with respect to the debate over the role of philosophical theology.

Resumen

El ensayo trata de la filosofía de la religión de Xavier Zubiri a la luz de la teoría de la religión y de la dimensión teologal del hombre. En este contexto se subrayan las concepciones antropológicas y metafísicas de Zubiri a la luz de su evolución intelectual. La actitud de Zubiri es original en consideración del debate sobre el papel de la teología filosófica.

I. Actualidad o inactualidad de la teología filosófica

Después de las críticas de Kant a la teología filosófica (o racional) parecería que el estatuto de esta tenía que considerarse definitivamente fallecido. En realidad Kant, con las clásicas distinciones entre teología trascendental (distinguida, a su vez, en teología del mundo y teología del ser) y teología natural (distinguida en teología física y moral)—ambas rigurosamente distinguidas con relación a la teología revelada—llegó a concluir que la demostración de la existencia objetiva del Ser supremo permanece para el uso simplemente especulativo de la razón una función negativa de grandísima ventaja para rectificar y purificar el conocimiento del Ser supremo de cada instancia antropomorfa. Nietzsche llegaba hasta las extremas consecuencias decretando, prácticamente, con el fin de la metafísica, la misma “muerte de Dios.”

Pero, como subraya J. Greisch,¹ sin duda es una “particular conformación de esta materia que ante todo se perseguía: en sustancia el discurso onto-teológico

sobre el Ser supremo, que Hegel ya declaraba como *caput mortuum*”. De eso es una contraprueba el despertamiento de interés para la teología filosófica sea en el mundo anglosajón con la así llamada “filosofía analítica”; sea en pensadores que tratan el tema de la existencia de Dios en diálogo con la tradición clasico-escolástica y la filosofía moderna;² sea, por fin, en una tendencia que quiere hablar de Dios, por decirlo así, “más allá de Heidegger,” más allá del ser y de la ontología.

En la filosofía analítica resultan importantes—más que la existencia o la no existencia de Dios—las cuestiones de adecuación y los criterios de validez relativos a las fórmulas sobre Dios. Como subraya J. L. Mackie³ el “verdadero milagro del teísmo” es el nuevo interés por la teología racional que tuvo que superar las críticas del empirismo y del neo-positivismo ante de ser de nuevo tomada en serio. Hoy, más que la problemática nietzschiana sobre la “muerte de Dios,” es decisiva la cuestión: ¿la creencia teísta es verdadera o falsa? Aunque Mackie cree en el ateísmo (sosteniendo la respetabilidad intelectual sea contra el neo-positivismo sea contra el

fideísmo), su planteamiento no es todavía sin sentido porque ejemplifica aquel nuevo acercamiento a la teología filosófica que, en sintonía con otros filósofos analíticos ingleses, procura de separarla de la “religión natural”. En un importante *excursus* histórico, Mackie estudia con cuidado sea las pruebas clásicas sea las versiones contemporáneas de las mismas, subrayando la claridad y hondura de las anteriores en relación con el “carácter ambiguo y a la oscilación entre posiciones incompatibles entre si de las contemporáneas, el que ha permitido a algún nuevo teólogo de encontrar amparo contra la crítica”; sea la condena de la teología racional por parte de Kant, el esfuerzo del que consistió en la transferencia de la problemática de las pruebas hacia la misma experiencia religiosa; este veredicto kantiano se ha aceptado, pero sin buscar una justificación racional del teísmo. En última análisis, Mackie afirma la tesis de la incoherencia lógica del teísmo, estimado irracional, que todavía se puede hacer coherente sólo a condición de sacrificar un aspecto básico de su visión del mundo: la noción del libre albedrío.

Este planteamiento es, por decirlo así, idealmente integrado por A. Kenny,⁴ que trata la problemática clásica de los atributos divinos, entre los que pone de relieve la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad, sea porque parecen trascender las diferentes confesiones religiosas, sea porque participan en manera más o menos directa en la diferencia entre Dios y las criaturas. Pues, por Kenny, la teología natural se constituye a partir de una doble disociación; de una parte, aquella que atañe a los conceptos de religión natural y teología natural; de la otra, la que atañe a la ‘crítica teológica’ y la ‘crítica filosófica’ de esta materia. En otros términos, el interlocutor principal de la teología filosófica no es ni la conciencia religiosa, ni la teología revelada, sino propiamente el filósofo, que es ante todo comprometido en rechazar el reto formulado por Carnap con su criterio empirista de significación, por el que fallece de sentido cada discurso “teís-

ta”, porque se refiere a una entidad sobre-empírica y trascendente toda experiencia. Kenny cree que esta posición desvía, porque se discurre sobre el sentido o no-sentido de una proposición tomada en si misma, mientras que el sentido depende de aquello de las expresiones de que está formada. Por eso Kenny cree que sea importante una investigación sobre los atributos divinos que ofrecen la posibilidad de expresar un lenguaje religioso eficaz. Condición mínima—y preliminar a la existencia o no-existencia de Dios—para que Dios tiene sentido es la coherencia de los atributos.

En oposición al acercamiento de la filosofía analítica está tomando cuerpo una tendencia que, después de las críticas a la onto-teología y el veredicto de Heidegger, quiere hablar de Dios más allá del ser. Está de opinión diferente W. Kasper,⁵ que reconsidera el papel de la onto-teología porque piensa que la teología presupone “la cuestión metafísica del ser y tiene aquella en auge.” En la primera parte de esta obra, se afronta el tema de la teología natural en el ámbito de la tesis central que quiere mostrar como la respuesta a la cuestión moderna de Dios y al reto del ateísmo contemporáneo se funda sobre la confesión trinitaria cristiana, la que representa la “verdadera gramática de cada discurso teológico.” Kasper subraya tres acercamientos al problema de Dios: el primero, clásico-tradicional, que ya piensa a Dios como “respuesta a la cuestión del hombre,” y por eso empieza a tomar conciencia del carácter trascendental del problema de Dios; el segundo, actual, que Dios es inseparable de la secularización; por fin, el acercamiento teológico, que lleva de nuevo este problema en el ámbito del “misterio,” lo que equivale a comprender como el “misterio de Dios” sea una respuesta al “misterio del hombre”. Por la teología natural es imprescindible el tema del ateísmo, en comparaciones del que resultan, quizá, insuficientes sea la perspectiva dialógica (Vaticano II), sea la modalidad “dialéctica” de la teología protestante. Ocurre, pues, un nuevo plantea-

miento de la misma teología natural, la que debería ser también una teología fundamental, porque tendría el fin de argumentar sobre los presupuestos de una comprensión de Dios y de demostrar la “racionalidad interior a la fecundada en sí misma”. En este contexto, Kasper señala el carácter histórico de los diferentes modelos de teología natural, por el que a la época actual pertenece la tarea de poner de acuerdo la *fides ex auditu* y el carácter moderno de experiencia, lo que presume un serio examen y una asimilación de la original concepción de Rahner, que se funda en el concepto de “experiencia trascendental.” Tema importante para la teología natural así entendida es la relación entre Dios y el lenguaje humano. Su original concepción de la ontología, concebida como “interpretación del cumplimiento de la libertad” y de su representante lingüístico -la metáfora- hace de guía a las interpretaciones de las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios y parece fugar las dudas sobre el problema del lenguaje.

Como decíamos entre los representantes del rumbo que quiere argumentar “más allá del ser”, un papel original pertenece a E. Levinas el que en la conclusión a la prefación de la obra *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* afirma: “entender a Dios no corrompido por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos insegura de la de sacar el ser del olvido en el que sería caído en la metafísica y en la onto-teología”.⁶ Esta investigación sobre Dios “más allá de la esencia” está profundizada en la importante Introducción a la obra *Du Dieu qui vient à l'idée*, donde se pregunta sobre la “posibilidad de entender al término Dios como un término que tiene sentido”, también si esta “investigación fenomenológica está llevada independientemente del problema de la existencia o no existencia de Dios”, para buscar, no con el método de la “teología negativa”, de identificar a Dios antes de concluir por su existencia por la “vía fenomenológica.”⁷ En el ensayo importante, *Dieu et le philosophe* Lévinas rehúsa la perspectiva de la ontología existencial,

porque la alternativa entre el “ser y la nada no es la última”.⁸ Ocurre pues ir más allá cuidándose, pero, de evitar la alternativa entre un Dios cerrado al interior de la “expresión del ser”, un Dios encarcelado por la onto-teología; y un Dios que excluyera cada concepto, por tanto imposible y sin sentido para el hombre. Para evitar este dilema, Lévinas recurre a la noción de “significación (*signifiance*)” el contenido del que es el uno por el otro de la responsabilidad ética, por la que se pone de relieve que el amor es posible solo por la idea de Infinito”.

También admitiendo la exigencia de ir más allá del ser, la perspectiva de Marion se diversifica de la de Lévinas. Concluyendo la investigación desarrollada en la obra *L'idole et la distance*,⁹ Marion supera, en efecto, la hipoteca onto-teológica observando que la fe puede pasarse sin el ser.¹⁰ La teología filosófica se desarrolla a partir de un tema central, que se podría expresar según la fórmula de Schelling: la libertad de Dios frente a su “existencia” misma. Pues, la argumentación central que recurre toda la investigación tiende a definir la instancia por la que realizar esta “liberación”. Por eso, es fundamental mostrar, por una fenomenología del ídolo contrapuesto a la icón, que el ser es un “ídolo” conceptual. Refiriéndose a Heidegger, en efecto, Marion afirma que el “ídolo conceptual tiene un sitio, la metafísica; una función, la teología en la onto-teología; y una definición, *causa sui*”. Pero el ser, liberado de la metafísica, como dice Heidegger, no constituyera, tal vez, el último obstáculo para superar los ídolos y percibir el verdadero Dios. Como “más allá de la idolatría que es propia de la metafísica, trabaja otra idolatría que es del mismo pensamiento del ser en cuanto tal”, es imprescindible “ir más allá” del mismo Heidegger para continuar, de una manera aún más radical de Derrida y Lévinas, los que han buscado de “rehusar la diferencia ontológica por otra diferencia”. Esta radicalización de los esquemas conceptuales es posible si se ponen en acto dos instancias antitéticas que, de una manera positiva o negativa, son

“indiferentes a la diferencia ontológica”: soberbia y caridad.

A la luz de esta breve análisis de las distintas tendencias de la teología filosófica de hoy, parece muy importante la contribución de Zubiri que, aun moviéndose en un ámbito histórico-cultural y con presupuestos filosóficos distintos de la moderna filosofía analítica, todavía pone de relieve con fuerza el papel central de la “justificación intelectual” (lógica) del problema de Dios, por la inteligibilidad del que ocurre una radical reforma del método filosófico que, vaya más allá de cada abstracción para situarse en y con la realidad, que, en una análisis rigurosamente metafísica, parece la noción originaria, anterior, por lo tanto, sea a la “esencia” de Husserl, sea al ser de Heidegger. Desde este punto de vista Zubiri convendría con aquella tendencia de pensamiento que quiere ir “más allá del ser” para descubrir, pero por un nuevo concepto de experiencia, no algo de indefinido, sino la realidad, a la que la persona humana, en virtud de la inteligencia sentiente, es por constitución abierta y en última análisis “religada” hasta culminar en una dimensión teologal.

II. La persona humana, estructuralmente religada

Zubiri ha trazado una metafísica de la realidad mundana, asignando un papel central a la persona humana. Esta aptitud personalista no comporta ningún antropocentrismo, porque todo el itinerario filosófico zubiriano respeta la rigurosa distinción de los ámbitos reales, y es abierta a la dimensión trascendente, religiosa y teística, porque la persona humana está en su estructura religada, en cuanto no es que “el hombre tenga religión, sino que es religión”. Para acertar en su totalidad y sin malentender esta impostación resultan necesarios los presupuestos epistemológicos, antropológicos y metafísicos, en relación con la particular visión de la filosofía de la religión, como ámbito estructural y metodológicamente adecuado para la significación del problema de Dios.

En el celebre ensayo, “En torno al pro-

blema de Dios,” el filósofo español habla del tema de Dios—no de la demostración de su existencia—para analizar, partiendo de la teoría de la religación, reflexivamente, el esquema conceptual y el contexto de interpretación adecuado en que aquel problema pueda ser inteligible para el hombre moderno que, diversamente del hombre de la edad media, ha puesto en discusión precisamente la misma posibilidad de un “espacio abierto” a la trascendencia, no concebida de una manera abstracta o teórica, sino como realidad. Zubiri muestra un sutil conocimiento de la cuestión radical de la inteligibilidad de Dios como preliminar a cada consideración demostrativa de su existencia, por lo menos para el mundo contemporáneo. Por eso recurre, para mostrar este espacio de inteligibilidad por el hombre del problema de Dios, a la indudable realidad de la religación.

A la simple análisis sobresale que el hombre es una realidad que tiene que realizarse, está *in fieri*; aunque sea “absoluto” en oposición a cada otra realidad, todavía lo es “relativamente”, porque se forma y configura en relación estructural con y en la realidad, a la que está estructuralmente abierto. Cada realidad, en efecto, es simultáneamente tal realidad (talidad) y real *simpliciter* (formalidad). No es la talidad (contenido), sino la formalidad que está formalmente abierta como realidad, que es respectiva. Por eso, apertura, respectividad, suidad, son aspectos transcendentales de lo real como tal (formalidad).

El mundo no es simple *factum*, sino estructura ontológica formal del ser humano. El hombre existe como persona que se realiza en la vida. Él recibe la existencia como algo impuesto: está vinculado a la vida. Por eso se empuja a vivir en y con las cosas, las que le ofrecen estímulos y posibilidades para realizarse. Más que lanzado en la existencia, el hombre se encuentra situado en las cosas para realizarse por medio de la complejidad del vivir. El hombre tiene necesidad de las cosas, pero no está sujeto a ellas para su vida, porque se apoya y funda sobre algo de lo que provie-

ne a él la vida. Este fundamento es lo que nos hace ser. Eso subraya la inconsistencia ontológica radical del hombre; no solo es nada sin las cosas y sin hacer algo con ellas, sino por sí no tiene fuerza para obrar, para realizarse. Esta fuerza no se identifica con nosotros mismos, bien si sentimos ella como nuestra. Por eso, el hombre descubre que además de las cosas, hay algo que las hace existir realmente.

La relación estructural entre el hombre y su inmersión en lo real se configura como poder de lo real. En el apoderamiento inexorable de este poder de lo real por la persona humana se configura la situación ontológica de “religación”. El fundamento, en efecto, no es idéntico a la causa, ni es algo abstracto, sino “raíz y apoyo” que tiene y sustenta en el ser. La “religación” es vínculo metafísico que no impide, todavía, la libertad estructural del hombre, porque no existe libertad auténtica sin fundamento. Pues, la libertad humana - que no tiene que confundirse con la de ejercicio y la de liberación- sería la máxima impotencia y desesperación sin la constitutiva “religación”. El hombre religado es, en efecto, el hombre libre a la máxima potencia. Siendo estructuralmente libre, el hombre tiene la posibilidad de elegir la forma en y con la que realizarse de una manera consciente y responsable, porque la “religación” ataña todas las cosas, aunque solo en la persona humana se actualiza formalmente.

“La *religación-religatum esse, religio*, religión en sentido primario—es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis*, *consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas.”¹¹

En este sentido ya los escolásticos hablaban de una *religio naturalis*, no como argumentación racional, sino como inclinación natural, como dimensión formal de la persona humana, por tanto, en el senti-

do de algo de constitutivo, no consecutivo. Queriendo traducir e interpretar esta fecunda -pero sólo esbozada- intuición escolástica, Zubiri subraya como no es la naturaleza como mecanismo de facultad, funciones y propiedad, sino la persona o, si se quiere, la naturaleza personal a ser religada.

Más que de religión natural, entonces, sería más conveniente hablar de religión personal, la que no se funda en un sentimiento, en la ética o en la praxis, sino es una “dimensión formal del ser humano. Religión, en cuanto tal no es ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser.”¹²

La religación descubre la raíz del fundamento de la existencia, porque pone de relieve que hay lo que vincula: 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. Inclusive el intento de negar toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad.”¹³

Si el hombre es religado y en la marcha intelectual - que no significa más que justificación intelectual- descubre la deidad, toma importancia particular la posibilidad del ateísmo, que no ataña sólo el aspecto práctico, sino rigurosamente teórico. Pues, el ateísmo, imposible sin la religación abierta a la deidad, consiste en cubrir, ocultar a la divinidad. Porque el hombre es constitutivamente libre puede vivir como “soltado” reputándose autosuficiente para su propia realidad y relativa realización. En la opción atea, la persona se funda en sí misma; practicando la soberbia, más bien sustituyéndose a Dios, actúa el “endiosamiento de la vida”. Pero la soberbia de la vida está a la base de cada pecado, sea personal, sea original (como muestra el cristianismo), sea histórico. En suma, por Zubiri, el ateísmo “ sólo es posible en

el ámbito de la deidad abierto por la religación. El hombre no puede sentirse más que religado o, bien, desligado. Por tanto, el hombre es radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado.”¹⁴

Con el descubrimiento de la deidad estamos sólo al primero estadio de una marcha real hacia Dios, bien si los otros momentos -la realidad divina y Dios- se fundan necesariamente el uno en lo otro a partir del vínculo religante. Zubiri muestra perspicaz conciencia que, para la posición del problema de Dios, es imposible aducir sólo evidencias empíricas, deducciones lógicas o razonamientos, porque este problema implica una radical revolución de los ordinarios esquemas conceptuales, para aclarar adecuadamente y sensatamente el horizonte y espacio de inteligibilidad de aquel problema, que no es uno de los tantos, sino aquel radical para el hombre. Por eso la marcha, bien implicando la integral persona humana -no una facultad suya- tiene que ser de índole rigurosamente intelectual, por tanto no de tipo sentimental, psicológico, ético, empírico, sociológico.

En la profundización de esta “justificación intelectual”, en un otro importante ensayo escrito al final de los años ’60, “Introducción al problema de Dios,” el filósofo español investiga sistemáticamente a la estructura de la marcha hacia Dios subrayando como la especulación no es la vía primaria de acceso a Dios; para confirmar eso hay que referirse a la religación, a la que no se llega “por un razonamiento, en el sentido de demostración ‘lativa’, sino que es una análisis discursiva, pero no es una ‘demostración’. Su término es simple ‘mostración’.”¹⁵ La abertura a la deidad -añade- se presenta a la persona humana como “enigma”; por eso la situación enigmática empuja inexorablemente el hombre a proceder más allá en el aclaración. Este segundo paso, “ya estrictamente demostrativo”, lleva a la realidad divina, que es causa (formal) trascendente y absoluta distinta rigurosamente del mundo. Todavía, el descubrimiento de la realidad divina como causa, permite otro paso, que pone

una interrogación no sobre el “qué”, sino sobre el “quien” sea esta causa: es Dios porque inteligente, queriendo, libre y pura donación por amor: otros tantos caracteres que marcan un riguroso teísmo. Por eso “ni la simple deidad, ni la realidad divina son, sin más, Dios. Sólo tenemos a Dios habiendo entendido la deidad como carácter de la realidad divina, y la realidad divina como carácter de la personalidad libre de Dios. Cada uno de estos tres pasos necesita ser intelectivamente dado en toda su complejidad y precisión.”¹⁶

Hasta ahora el problema de Dios se analizó, *quod nos* y, por decirlo así, *a parte objecti*, por lo que parece indispensable una análisis *a parte subjecti*. Desde esta perspectiva, el problema de Dios se presenta como “dimensión teologal del hombre”. En efecto, la realidad de la religación implica un camino real hacia el fundamento intrínseco del poder de lo real, cualquiera sea su forma de realización libremente elegida por cada hombre. Por la razón de que el acceso al fundamento es libre y, pues, en formas diferentes, pero en suma de manera intelectual, estas formas tienen que ser justificadas intelectivamente. Pues, este encuentro se verifica en todo el ámbito del poder de lo real, porque las cosas (reales) sin ser Dios (panteísmo) ni su emanación, todavía son reales sólo en Dios: o sea, son Dios ad extra en fuerza del acto libre de creación *ex nihilo*. Dios, en efecto, nos trascendente a las cosas, sino en la cosas. En este apoderarse sucede la comprensión intelectual de Dios.

Apoderándose del poder de lo real en la forma libremente elegida, el hombre cumple la experiencia fundamental que Dios es trascendente en las cosas y que la persona humana es en cualquier manera Dios: es Dios humanamente, es decir es formalmente y constitutivamente experiencia de Dios. Bien siendo, claramente, abismal la diferencias entre el hombre y Dios, la persona humana, en la experiencia fundamental, incluye este hasta conformarse a el. Esta forma de apoderamiento del absoluto por parte del hombre (relativamente absoluto), más que ser una intelección

verdadera, es una realización experimental de la realidad humana propia en Dios. Religación, camino intelectual, experiencia no son tres momentos sucesivos, sino cada uno de ellos se funda en el anterior y constituyen, por tanto, una unidad intrínseca y formal, en que consiste, al final, la estructura de la dimensión teologal del hombre. La realización de ella en el hombre es la experiencia teologal.¹⁷

III. Relación entre antropología y teología

Estas perspectivas originales necesitaban de profundizaciones y precisiones para eliminar incertidumbres y equívocos sobre las relaciones entre antropología y teología, sobre el tema decisivo del ateísmo, sobre la aclaración de la misma marcha real hacia Dios: otras tantas cuestiones que el libro póstumo, *El hombre y Dios* (1984) contribuye a aclarar si no a disolver.

Estos presupuestos han provocado problemas e incertidumbres. Ante todo la función epistemológica parece resolverse en la individuación de los criterios de adecuación y de inteligibilidad del problema de Dios; es prueba de eso el papel de la “religación” que, de alguna manera, hace increíble la falsedad del teísmo prefigurando una solución positiva de ello. Eso parece configurar una aporía que está por debajo del experimento zubiriano, también si común a la mayor parte de la filosofía de la religión actual. Esta aporía podría ser así formulada: por un lado el problema de Dios no se puede poner inteligiblemente fuera de un adecuado contexto interpretativo: por otro lado, los criterios internos de adecuación parecen tales de hacer evidente la solución del problema o de impedir lógicamente a las cuestiones de validez sin más de manifestarse. Esta aporía se hace más acuda, pero no menos fecunda, si se examina la estructura de la marcha real hacia Dios la análisis de la que no muestra sólo “los criterios de inteligibilidad del problema de Dios, sino predetermina la solución de ello, o mejor, indicando los criterios de inteligibilidad de la cuestión

mete ya las condiciones de la solución del problema de la verdad”. Esta dificultad, bien considerando que el filósofo español se mueve dentro de una perspectiva lejana de la actual filosofía analítica en cuanto en fin es un “metafísico” riguroso abierto al teísmo, es todavía fecunda si se considera que, quizá la circularidad subentendida a la argumentación zubiriana no es una carencia sino una positiva característica interna a la cuestión.

En *El hombre y Dios*, que es un tratado original de filosofía de la religión, el pensador español diferencia con rigor la “justificación” de la realidad de Dios de las pruebas de su existencia—ella es la extensión del poder de lo real y de su fundamento. Las pruebas, en cambio, quieren dar forma rigurosa al proceso intelectual, que no se funda en ideas, sino en un hecho real, la voluntad de fundamentalidad; y además afronta el problema del “acceso” del hombre a Dios, para señalar la distancia de toda aptitud pragmática y también “realista”, sea en sentido ingenuo sea crítico.

En oposición a toda reducción antropológica, a toda apelación al papel superior de la voluntad o del dinamismo intelectual, el problema de Dios no atañe un más allá o nada fuera del mundo, sino toca el fundamento último, posibilitante y impelente de las cosas y de la persona humana “en la” realidad. Dios, en efecto, constituye la solución al enigma del fundamento del poder de lo real por la “explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación,”¹⁸ como sobresale también de las pruebas clásicas y modernas de la existencia de Dios.

Pues, Zubiri juzga insuficientes sea el acercamiento antropológico que cosmológico, porque si este no llega a un Dios posibilitante y impelente, aquello no llega a Dios como ultimitad de lo real. Sólo la vía de la religación puede coger a Dios realmente, porque implica la vía antropológica y cosmológica por eminencia, ya que la indudable religación es la “estructura respectiva de lo real” y, por tanto, es algo de eminentemente humano y cósmico al

mismo tempo.¹⁹ De aquí la original aptitud zubiriana que quiere demostrar como Dios sea última realidad, possibilitante y impelente, y, sobre todo, absolutamente absoluta. Dios, con referencia a mi vida no es, además, realidad objeto, sino realidad-fundamento. Por eso, “mi ‘relación’ con Él no es una ‘consideración’ teórica sino una ‘intimación’ vital. Sólo el fundamento es término de religación. La distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial. Dios es, pues, fundamento y sólo por serlo puede en algún momento convertirse en objeto para mí. Por ser fundamento, su presencia en mí es en cierto modo dinámica; es el dinamismo religante.”²⁰ Dios no es el ‘totalmente otro’ (K.Barth), ni es primariamente auxilio para la acción, sino que es fundamento para ser como autor, actor a agente; en suma Él es fundamento de mi libertad, del proyecto de mi vida y de la ejecución de mis actos.

Todo eso no anula la radical diferencia entre el hombre y Dios, porqué estamos frente a una tensión teológica, por la que, como “el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios y que esto ‘no-ser-Dios’ sea un modo de ser ‘en Dios’. Y, en rigor metafísico, esta estructura no es una delimitación, sino por el contrario, una implicación especial: una tensión constituyente, una tensión que yo llamaría *tensión teológica*.”²¹ El hombre tiene algo de divino, en el sentido precisamente que inclina a la realidad absolutamente absoluta, eso no implica una limitación de su libertad, más bien eleva aquella a la máxima potencia y eficacia. Dios, en efecto, no es de este lado “mera *natura me naturas*, sino *realistas me reificanas*. Porque hacer mi Yo es constituir mi realidad en la figura de mi ser, esto es, hacer que mi realidad sea *realitas in essendo*. Esto hacer que yo sea mi Yo, que yo sea mi ser relativamente absoluto, es esencial a la función de Dios. Dios es formalmente *quoad nos*, la realidad absolutamente absoluta que ‘hace ser’ relativamente absoluto.”²² En fin, la estructura funcional de Dios en la vida es”: fundamento (y no obje-

to), lo es de su plenitud (y no de su indigencia) y lo es en forma de tensión dinámica (y no de yuxtaposición).”²³

Pero no todo el mundo reconoce esta función de Dios -que, a diferencia del hombre, no es persona porque vive, sino es viviente porque es persona - como en la opción atea.²⁴ No es que el hombre en esta situación no tolere de no ser Dios, pero es que surge en él una radical deficiencia de tensión, es decir, casi una “fatiga de lo absoluto”, una “fatiga teológica”, por el que se libra del tomar continuamente posición, con relativa reducción de Dios a mero objeto entre tantos y, por tanto, indiferente al hombre.

Frente a las cosas reales Dios es *realitas fundamentalis* autodonante; lejos de ser desde una perspectiva animista un espíritu subyacente a las cosas, o de configurarse como causa eficiente, Dios es causa formal intrínseca a las cosas; eso no anula toda distinción, sino niega sólo cada separación física y metafísica: es la trascendencia de Dios en la realidad.²⁵ Abismarse en las cosas equivale, por lo tanto, trascender a ellas desde el interior para ser “en” Dios o, al contrario, ir a Dios quiere decir penetrar más en las mismas cosas. De aquí la crítica a los opuestos extremos del panteísmo -frente al que tiene que subrayarse que Dios hace posible sólo que las cosas sean realidades diferentes de Él, o sea las funda dando a ellas alteridad- y de las diferentes formas de agnosticismo, frente a las que tiene que afirmarse que Dios no está lejano, externo y extraño a las cosas, sino incluye a ellas formalmente. Esta presencia de Dios en las cosas y en el mundo hace posible que el sea *Realitas fontanalis*, el correlativo de la que es la tensión teológica. “En el caso especial del hombre, es lo que constituye lo que he llamado tensión teológica; la mera fontanalidad en todo lo real, es el homólogo de lo que es la tensión teológica del hombre. La trascendencia de la realidad de Dios es una trascendencia fundanal.”²⁶

Para borrar todas dudas y incertidumbres sobre las insinuaciones de aptitud subjetivista, Zubiri observa que es inelu-

dible analizar el tema del acceso del hombre a Dios. Este ‘acceso’ es diferente de la accesibilidad que, *a parte Dei*, atañe todas las cosas, en las que Dios está presente por transcendencia interpersonal, lo que no sólo excluye todo antropomorfismo, sino está a fundamento de toda perspectiva auténticamente diálogica. Las formas ostensivas de esta relación interpersonal no se notifican tan a la vista, sino a lo oído y, sobre todo, a lo tacto: si, en efecto, las cosas ‘remitan’ a Dios, más que dejarse ver, la realidad absolutamente absoluta se hace sentir y se manifiesta como presencia en tanteo. Pero la accesibilidad de Dios llega a la cumbre en la verdad real, que es donación de realidad y de verdad para mi realización personal.

El acceso de Dios, *a parte hominis*, configura, por la accesibilidad de Dios, ya un acceso incoativo en la forma de pretensión, lo que constituye la esencia teologal de la religación. Desde el punto de vista formal, el acceso del hombre es entregarse y confiarse a Él no de una manera pasiva, sino activamente como respuesta al dono de Dios. Confiarse a Dios produce en el hombre respeto y devoción, súplica y asilo, hasta la realización de una condición de comunión, en fin de auténtica causalidad interpersonal, que está a fundamento de la dimensión teologal del hombre. La fe, que es confiarse del hombre a Dios, es *credere in Deum*, porque envuelve dinámicamente la integral persona humana. La relación entre el hombre y Dios no es abstracta, sino concreta, real y vital, así que el hombre es formalmente experiencia de Dios, porque se funda en Él, de una manera que, cuando realiza su ser, hace experiencia de la *realitas fundamentalis*. Las maneras de esta experiencia atañen la voluntad de fundamentalidad y el *factum* de la libertad, por el que el hombre está libre no sólo “de” y “por”, sino “en” Dios. La unidad de esta experiencia implica una rigurosa causalidad interpersonal, como funcionalidad de lo real.²⁷ Eso permite defender la distinción (no la separación) entre el hombre y Dios por la que somos delante a una implicación personal

dinámica, o sea a una tensión teologal. Esta unidad dinámica constituye la esencia metafísica de la unidad teologal entre el hombre y Dios.²⁸

A la luz de este planteamiento, se puede decir que la religación -cuya esencia es precisamente la tensión teologal- el camino intelectual y la experiencia de Dios representan la dimensión teologal del hombre. Así encuentran solución las sospechas y unas alusiones sobre las relaciones entre antropología y teología, con especial referencia a presuntas consonancias con las del planteamiento llamado “vuelta antropológica”, también por la circunstancia de que el ensayo sobre el problema teologal del hombre (1975) se insertó el libro dedicado a K. Rahner. En realidad, hasta de aquella época Zubiri mantenía firme la diferencia entre investigación teológica - que es esencialmente geocéntrica—y la dimensión teologal, porque esa última sólo es fundamento del saber teológico y no el mismo saber teológico; además, bien siendo una dimensión humana, es verdaderamente aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra “fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de la antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal.”²⁹ La antropología, en efecto, cobra su pleno sentido en el ámbito de la metafísica de lo real, porque, bien siendo suya la persona humana, está últimamente en la realidad.

IV. Filosofía de la religión

Las muchas maneras y dimensiones de esta experiencia humana de Dios a nivel individual, social e histórico constituyen la historia de las religiones.³⁰ La religión, en efecto, es la plasmación de la relegación, porque en final siempre asume los caracteres de una visión de Dios, del hombre y del mundo.³¹ Entre las religiones históricas, Zubiri muestra que el cristianismo es la verdad formal y radical de todas las religiones, porque es la suprema

experiencia teologal, en cuanto que no existe forma más elevada de ser humana que la deiformidad. “El cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad ‘radical’, pero además ‘formal’ de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica, sino teologal del cristianismo.”³²

La filosofía de la religión no atañe una investigación psicológica, historico-sociológica de la experiencia religiosa; ni se pone sólo a nivel intelectual o de emoción; pero, bien no descuidando estos aspectos subjetivos-objetivos, argumenta *ex professo* acerca del constitutivo ontológico (también si Zubiri después se expresó en otros términos) de la misma religión. La filosofía de la religión es distinta de la apologética, del estudio comparativo de los fenómenos religiosos, porque se limita a considerar la religión “desde el punto de vista del ser” para enunciar las categorías de aquella particular y irreducible forma de vida. La función de la filosofía de la religión así entendida es el análisis de las religiones como forma del ser humano en relación al Ser supremo en la dimensión personal, social e histórica, para plantear el tema importante de la verdad de la religión en el sentido de determinar las condiciones por las que una religión es *vera religio*.

Zubiri establece un íntimo nexo entre teología filosófica y filosofía de la religión, porque se mueve a nivel dinámico-estructural a la búsqueda de categorías del fenómeno religioso que encuentra en la realidad indudable de la relegación. El camino real hacia Dios es ininteligible sin presuposiciones de tipo antropológico-metafísico y de criterios epistemológicos y hermenéuticos.

La originalidad de la contribución zubiriana a la filosofía de la religión consiste en poner en luz el elemento estructural-categorial, también si no rehúsa las contribuciones de la historia de las religiones, de las ciencias humanas y de la misma teología para aclarar la peculiar constitución de aquella forma de vida irreducible

a otras formas de saber y de experiencia, en la conciencia profunda de la origen misteriosa y trascendente de la religión misma -por lo menos de las formas mono-teístas- y del papel del cristianismo. A empezar de la dimensión teologal del hombre y en el contexto de la distinción entre “teología” y “teologal” el filósofo español sugiere también la función de la teología fundamental, que no tendría que configurarse más como una investigación sobre los *preambula fidei* o como estudio introductorio a la teología sagrada, sino atañerá precisamente el espacio de inteligibilidad y la significación del problema de Dios para el hombre. De esta manera, la teología filosófica constituirá un momento central de la teología fundamental, la que es en orgánica conexión con la filosofía de la religión por la constitutiva realidad de la “religación”.

Para coger con profundidad este hecho indudable - no una teoría, como el filósofo español subraya continuamente - es importante considerar: 1) la experiencia de la crisis espiritual del hombre moderno y contemporáneo en conexión con la falta de metodología de querer comprender fenómenos meta-objetivos con categorías y esquemas objetivos, lo que implica inevitablemente un estilo de pensar paradójico; 2) la consiguiente necesidad de una nueva conversión de nuestra manera de pensar y de nuestra actitud hacia lo real. Eso empujó a Zubiri a sugerir (en un celebre ensayo de 1942, “Nuestra situación intelectual”) una solución a la actual crisis, dando a la inteligencia una función diferente de las propuestas por el maestro Ortega.3) La instalación del hombre en la realidad, al que está abierto, y de su configuración como ser personal, libre, responsable, también si relativamente absoluto. 4) En fin, la experiencia de la actitud humana radical que es la relegación al poder de lo real.

El problema de Dios atañe una revolución de los ordinarios esquemas conceptuales no sólo a nivel antropológico-epistemológico, sino sobre todo metafísico, para buscar de comprender que Dios no es

un ser entre tantos, la manera de existencia del que es parecida a la de los entes. No hay que extender el concepto de ser para colocar a Dios, que sería de esta manera la otra parte de un puente con la existencia humana y mundana. Es pues un grave problema comprender significativamente el predicado de la existencia cuando se refiere a Dios, también si igualmente hay que afirmar con fuerza que Dios tiene ciertamente una relación con lo que existe, por el hecho de que las cosas que tenemos las creó Él *ex nihilo*. Esta realidad se puede expresar con cierta paradoja no solo lingüístico sino en la dirección de una superación de la ontología afirmando que el ser supone el haber, o en los términos de la metafísica de lo real : como el ser se funda en la realidad (verdadero transcendental) así Dios es realidad subsistente, por lo tanto su entidad se configura, *quoad nos*, como realidad fundamental. Con eso Zubiri no sugiere un indeterminada actitud “mística”, sino quiere sólo subrayar que tal vez, para la inteligibilidad de Dios, hay que hablar de una super-analogía, en cuanto su realidad es radicalmente diferente frente a la relación de los entes al interior de una analogía extra-divina.

El hombre no necesita llegar a Dios con alguna órgano particular, ni por el sentimiento - pena el deslizamiento en aptitudes psicológicas y subjetivas-; ni por el mero conocimiento - porque eso llevará a la abstracción y al intelectualismo, mientras Dios se descubre en la persona humana integral, también si su justificación será de tipo intelectual -; ni por la acción o la praxis- en cuanto Dios no es sólo un incremento para la acción sino sobre todo fundamento para ser y realizarse. En fin, so se trata de practicar un método de la inminencia (Blondel) o de la trascendencia para llegar a Dios, porque cuanto hay de Dios en el hombre (y en el mundo) sólo es religación, en la que estamos abiertos a Él (deidad) por lo que podemos hablar propiamente de “dimensión teologal” del hombre.

A la luz de la constitutiva religación de la existencia en general y de la humana en particular, descubierta por la filosofía de la religión, es claro que el problema teológico, fundamento de lo teologal, es ineludible si es verdad que cuanto existe nos se dió. Lo que existe, en efecto, lo tenemos en don libre y gratuito por lo que es esencial a la religión una teología.

Notas

- ¹ Vease la reseña de J.Greisch en *Revue de sciences philosophiques et Théologiques*, 1983, pp. 443-453
- ² Cfr. O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Dusseldorf 1983; B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983; U. Neunschwander, *Gott in neuzeitlichen Denken*, 2 vols., Gütersloh 1977.
- ³ J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982.
- ⁴ A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford 1979.
- ⁵ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- ⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris 1978.
- ⁷ E. Levinas, *Du dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982.

- ⁸ E. Levinas, “Dieu et le philosophe,” en *Du Dieu qui vient à l'idée*, op. cit.
- ⁹ Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977.
- ¹⁰ Cfr. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.
- ¹¹ X. Zubiri, “En torno al problema de Dios,” 1935, en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1942, 1963, 5 ed., Madrid: Editora Nacional, pp. 361-399, en part. p.373.
- ¹² *Ibid.*, p. 374.
- ¹³ *Ibid.*, p. 375.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 393.
- ¹⁵ Xavier Zubiri, “Introducción al problema de Dios,” en *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 357.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 360.
- ¹⁷ Xavier Zubiri, “El problema teologal del

- hombre,” 1975, en *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, pp. 369-383.
- ¹⁸ Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 134.
- ¹⁹ Ibid., pp. 127-130.
- ²⁰ Ibid., p. 159.
- ²¹ Ibid., p. 161.
- ²² Ibid., p. 162.
- ²³ Ibid., p. 163.
- ²⁴ Sobre el tema del ateísmo, véase A. Savignano, “X. Zubiri e il realismo dell’attualità,” en *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Milano-Genova 2005, pp.204-239.
- ²⁵ Zubiri, *El hombre y Dios*, op.,cit., p. 174.
- ²⁶ Ibid., p. 177.
- ²⁷ Ibid., p. 350.
- ²⁸ Ibid., p. 355.
- ²⁹ X. Zubiri, *El problema teologal del hombre*, op. cit, p. 382.
- ³⁰ Vease Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993.
- ³¹ No es este el lugar para analizar la original perspectiva sobre la filosofía de la religión de X. Zubiri, “Note sur la philosophie de la religion,” en *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris* (1937), pp. 334-341. Sobre este tema, vease A. Savignano, “In memoriam. Xavier Zubiri. Una filosofía della religione,” en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXVI (1984), págs. 409-426. Id., “La recepción en Italia de la filosofía de la religión de X. Zubiri,” en *Balace y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*, Granada 2004, pp.791-801.
- ³² X. Zubiri, *El problema teologal del hombre*, op. cit., p. 38. Vease ,Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri 1997.