

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 8

ISSN 1538-5795

2006

***** Special Issue Devoted to Zubiri and Theology *****

Zubiri and the Imperative of Theology in the 21st Century

Editorial

La dimensión teológica del hombre en Xavier Zubiri

Armando Savignano

Xavier Zubiri y la crisis modernista

Jordí Corominas

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

Diego Gracia

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

Jesús Conill-Sancho

Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios

Germán Marquínez Argote

Relación de Xavier Anselmo Zubiri y
Dom Viktor Warnach durante 1935-1944

Guillerma Díaz Muñoz

“En torno al problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri

Ricardo Espinoza Lolas

Book Reviews

Editorial Review Board for Volume 8

Thomas Fowler	<i>President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA</i>
Antonio González	<i>General Secretary, Fundación Xavier Zubiri, Madrid</i>
Foundation Staff	<i>Fundación Xavier Zubiri, Madrid</i>

Special thanks to Mr. Robert J. Todd, whose generous contributions to the Foundation have made this issue of the Review possible.

Sponsors Sought for The Xavier Zubiri Review

The Foundation is seeking sponsors for future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, generous friends of the Foundation who could underwrite the modest cost of publishing and mailing the *Review*. If you are interested in this important work, please contact the President of the Foundation at your convenience, using the information on page 2. Thank you!

Subscription Information

The *Xavier Zubiri Review* is published annually as a service to the worldwide community of scholars interested in the philosophy of Xavier Zubiri. It is primarily an electronic journal, and all volumes are available for download in Adobe PDF format from the Foundation's website, www.zubiri.org/general/xzreview/xzreview.html. A limited number of printed copies is available for the most recent volume and some earlier volumes. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for \$US 20, postpaid. For further information, please contact the Editor by e-mail, editor@zubiri.org.

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri's philosophy for publication. Please see the "Call for Papers" on page 167 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 8

ISSN 1538-5795

2006

*** **Special Issue Devoted to Zubiri and Theology** ***

Zubiri and the Imperative of Theology in the 21 st Century <i>Editorial</i>	3
La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri <i>Armando Savignano</i>	5
Xavier Zubiri y la crisis modernista <i>Jordi Corominas</i>	17
Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944) <i>Diego Gracia</i>	59
De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri <i>Jesús Conill-Sancho</i>	93
Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios <i>Germán Marquínez Argote</i>	103
Relación de Xavier Anselmo Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944 <i>Guillermo Díaz Muñoz</i>	111
“En torno al problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri <i>Ricardo Espinoza Lolas</i>	147
Book Reviews	161
Call for papers	167



Entire contents © 2006 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.

Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

The Xavier Zubiri Foundation of North America is incorporated as a non-profit, charitable educational organization under the laws of the District of Columbia. It is recognized as a 501(c)(3) tax-exempt foundation by the Internal Revenue Service. The Foundation's purpose is to promote the work of Xavier Zubiri and expand awareness of his philosophy, especially in the English-speaking world.

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Phone 202-298-0495, Fax 202-338-9084

www.zubiri.org

Please direct all e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

Zubiri and the Imperative of Theology in the 21st Century

Editorial

The last issue of *The Xavier Zubiri Review* (2005) dealt with the challenge of science and Zubirian philosophy for the 21st century. This is one of the research areas delineated in our list of ten major issues, published in the 2004 issue of *The Xavier Zubiri Review*. The sixth and eighth challenges were a *comprehensive ethical theory* and a *systematic theology*. Neither of those goals has yet been achieved, but the essays collected in this volume, produced in cooperation with the Fundación Xavier Zubiri in Madrid and the Metanexus Institute in Philadelphia, reveal the ferment in the areas of theology and ethics, and demonstrate the importance of these subjects. Of course, theology does not now (and never really did) exist by itself; rather, it must interact with other areas such as science, philosophy, political theory, environmental and stewardship concerns, and economics. The essays in this volume show that Zubirian scholars are aware of these connections.

Armando Savignano discusses Zubiri's philosophy of religion in light of his theory of religion and of the theological dimension of man. God is discovered in the integral human person, not through any particular organ. He is not an impetus for action, but the ground for being and realizing oneself. It is only through religion, in which we are open to God, that we can speak of man's theological dimension.

Jordi Corominas next delves into the issue of the modernist crisis of the early 20th century, in which Zubiri as a young man was immersed. He discusses the situation of the Catholic Church in the 20th century vis-à-vis this crisis, and how Zubiri suffered through it but ultimately weathered the crisis. He covers Zubiri's early modernist positions and their theological evolution in light of the fathers of Vatican II. He covers the impact that this early crisis had on the development of Zubiri's philosophy, theology, and life. He concludes by asking if we have yet surmounted this crisis, and the role that Zubiri's thought can play with respect to it.

Diego Gracia also discusses the crises of Zubiri's early life, and the impact on him of the philosophies of life current in Europe in the early twentieth century. The aspiration of the human being to a full and endless life contrasts with the certain historical religious views, provoking another interior crisis for Zubiri. This crisis resolves itself through Zubiri's sojourn in Germany and his studies with Heidegger and others. He develops the notion of the religion of life as fundamental, its religion to what Christian theology expressed, through St. Paul, in the category of *mysterion*.

Jesús Conill-Sancho investigates a different aspect of Zubiri's thought during this same period. He notes that after 1931, Zubiri moves away from Ortega's ideas and toward his own conception of "personal religion," which he first expounded in a 1935 essay, "In Regard to the Problem of God." There, through his analyses of human subjectivity and human existence, Zubiri concludes that the person is even more fundamental than existence and life itself. Superseded-

ing the focus of Heidegger and Ortega, Zubiri develops his notion of our *implantation in reality* and the radical basing of religion in one's *personal life*. These themes will be of the utmost importance in Zubiri's mature thought, especially the grounding of the theological problem in religation.

Germán Marquín Argote next considers the question of why man is religious? He compares and contrasts the responses of Tillich and Zubiri, noting the similarities even though they were not acquainted either personally or through reading of each other's works. He attributes the similarities to the influence of Heidegger on both. He notes that Tillich stresses "the dimension of depth" wherein we are confronted with "that which concerns us unconditionally," whether we call it "God" or not. This is quite similar to Zubiri's notion of religation "to a power of the real which is ultimate, possibilitating, and impelling." It is from this fundamental experience of every human being that there arises a concern for the ultimate ground of our existence and the possible answers. These answers, for Zubiri, are the diverse religions that have existed throughout history, even including such negative forms as atheism, agnosticism and the present-day indifference to religion.

Guillerma Díaz Muñoz investigates the personal and spiritual relationship between Xavier Zubiri and Viktor Warnach during the period 1935-1944, at time when Zubiri was formulating some of his mature theological ideas. She also discusses the repercussions of an unpublished manuscript sent by Warnach to Zubiri in 1940 on Zubiri's subsequent essay, "On Supernatural Being: God and Deification in Pauline Theology".

Enzo Solari also is intrigued by the relationship of Zubiri and Heidegger with respect to theology. He notes that in spite of appearances, Heidegger's philosophy includes a series of theses about God, the sacred, religions and Christianity. Though he seeks to remain at least methodologically agnostic in *Being and Time*, he still raises the problem of God and of faith, albeit in a non-philosophical manner. Later he returns to look for the divine in the context of sacredness that defines it, and in the context of the threat to life inherent in the modern technological mentality. This suggests his influence on the strongly phenomenological philosophy of religion developed by Zubiri.

The Xavier Zubiri Foundation of North America hopes that this volume will be a stimulus to Zubiri scholars everywhere to redouble their efforts with respect to Zubiri, theology, and ethics. Interest runs high in this subject, and in fact there were so many articles of high quality submitted on the subject of Zubiri and theology that they could not all be published in this volume of the *Review*. The next volume will therefore be devoted to this same subject area. Contributions to it are of course welcome.

Thomas B. Fowler

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 theologal 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 religación 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 nietzscheana 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 transcendental.” 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 oblio 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 transcendente, 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) transcendente 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 transcende 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 transcendente 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, posibilitante 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 El 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 uno 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 transcendencia 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 fontanilidad en todo lo real, es el homólogo de lo que es la tensión teológica del hombre. La transcendencia de la realidad de Dios es una transcendencia 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 dialógica. 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 autentica 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 si 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.

Xavier Zubiri y la crisis modernista

Jordí Corominas

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

San Salvador, El Salvador

Abstract

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

Resumen

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

semejante es a los animales sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es mas peligroso todavía dejarlo que ignore lo uno y lo otro”¹⁰. Y es que al conocer los meandros por los que atravesó la aventura cristiana de Zubiri algunos de sus textos adquieren una nueva luz, plenamente contemporánea, que nos alcanza a los navegantes del siglo XXI.

I. El modernismo católico a inicios del siglo XX

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. El modernismo de Xavier Zubiri

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

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

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

2.1. Tesis asumidas por la teología postconciliar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

todo se revifica en nosotros. Un gran impulso arrebató los seres y las cosas. Por él nos sentimos levantados, arrastrados y transportados”³⁵.

Pero también aquí Zubiri parece recorrer un camino particular, más antropocéntrico que el de Bergson. Lo que según Zubiri intuimos es una dinámica de la vida que implica y clama por su trascendencia, por su victoria sobre el silencio, la muerte, las angustias y los sufrimientos humanos. En el fondo de todas las construcciones religiosas “hay la fe en que hay una realidad profunda y misteriosa de donde salen todas las aspiraciones y que es fuente de todo ser y de todo valor. Esta realidad se nos da en la intuición de lo divino, y la creencia en un Dios no es sino un resultado contingente”³⁶. Esta intuición de lo divino estaría en el origen de las creencias religiosas: “Desde el punto de vista intelectual entiendo que el hecho elemental que sirve de punto de partida de la religión es el optimismo tanto individual como social; es decir la creencia en que el universo y el hombre van en su evolución no a la destrucción ni al mal, sino que tarde o temprano llegarán a realizar su finalidad. Esta finalidad tiene sentido inmanente; es decir, se trata de desenvolver plena y armónicamente la vida presente, seguros de que la futura si existe, se nos dará por añadidura”³⁷.

4) Zubiri no se proponía esclarecer la inteligencia de la fe proporcionando pruebas objetivas. Simplemente se trataba de llevar el no creyente a hacer la experiencia de las posibilidades de vida que le ofrecía la religión católica: “Experiencia que es según sus principios el solo y verdadero fundamento de la fe”³⁸. La reivindicación de la experiencia religiosa en oposición al conceptualismo de la escolástica oficial como criterio decisivo de la relación del hombre con Dios fue general entre todos los acusados de modernismo.

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

gía al campo de la religión.

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

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

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

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

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

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

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

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

moral y religión cosmopolita, dará grandes luces para comprender la aclimatación del cristianismo en el imperio. No sabemos nada aún, pero por eso mismo no podemos admitir que la iglesia nos dé hecha una historia de la filosofía”⁵⁴.

8) Zubiri aceptaba la homogeneidad en la sucesión de los fenómenos que entrañaba el método histórico moderno y negaba la idea de un Dios “intervencionista” en el mundo natural e histórico: “Los milagros y las profecías no prueban nada. Un milagro para ser constatado como milagro presupone ya la fe. Es solamente por esta fe que uno puede entrar en la historia religiosa de la humanidad y leer la palabra de Dios”⁵⁵.

9) Zubiri criticaba la falta de pluralismo teológico y filosófico en el interior de la iglesia católica: “La uniformidad teológica que se quiere imponer como una ventaja, además de no tener ninguna realidad histórica ni psicológica, es un enorme inconveniente para la vida. Una cosa es creer en la Trinidad, otra admitir esta fantasía escolástica de las relaciones y las procesiones entre las personas divinas de que nos hablan los Concilios. Si para ser católico hiciera falta adherirse a una filosofía o una teología determinada, habría que renunciar para siempre a la iglesia. He aquí la fuente de la crisis religiosa que atravesamos todos más o menos. Hoy nos es imposible pensar la religión bajo estas formas envejecidas, muy buenas para un cierto tiempo, pero que no dicen nada al hombre del siglo XX. E incluso si estas teorías escolásticas fueran verdaderas hay una repugnancia intrínseca a que una sociedad cualquiera, en este caso la iglesia, crea tener la competencia para imponerla bajo pena de condenación eterna”⁵⁶.

2.2. Tesis rechazadas

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

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

elemental, es la creencia vivida en la trascendencia de la vida; es, si usted quiere, el optimismo. Esta necesidad fundamental de dar un sentido trascendente a la vida es la esencia de la religión”⁵⁷. Una vez establecido el hecho religioso elemental Zubiri distinguía en él dos dimensiones: una subjetiva y otra objetiva.

Subjetivamente lo religioso se experimentaría en una forma de conciencia que nos remitiría al carácter valioso y perfectible de lo real: “Creer que la vida es una cosa seria, siempre perfectible y nunca terminada, siempre susceptible de desarrollo en vistas de un ideal...; vivir y no sólo pensar este ideal de seriedad. He ahí la esencia de la religión desde el punto de vista subjetivo”⁵⁸. Esta dimensión subjetiva se manifestaría en cada uno a partir de una especie de “imperativo categórico”, de exigencia moral que comporta la propia vida: “He aquí la gran cuestión: ¿Cuál actitud debemos tomar ante la vida? [...] El diletante toma la vida como un hecho, que tiene sus causas, que se desarrolla en el tiempo, y que acaba por desaparecer. El diletante, pues, se deja vivir pasivamente. Por el contrario, el hombre serio toma la vida más como un problema que como un hecho, como el gran problema de la humanidad, problema cuyo secreto se esconde en las oscuras profundidades del esfuerzo. La vida no es solamente un hecho, sino más bien una cosa que se hace, que hace cada uno, no es un dato que se recibe pasivamente, sino, al contrario, una fuente de valores potenciales que hace falta explotar. No es una elección arbitraria la que nos otorga esta tarea, sino un imperativo absoluto, categórico que comporta la vida misma”⁵⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo mismo refiere en otra carta:

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

III. El abandono del modernismo (1928-1936)

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

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

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

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

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

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

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

a la primera⁹².

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

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

IV. ¿Conversión?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

su pasado modernista, su secularización y su reciente matrimonio con la hija de un reconocido agnóstico, sino de sus mismos intereses teológicos inquietantes para la ortodoxia: Pascal, Eckhart, la patrística griega, los estudios de la *École Biblique* de Jerusalén, la exégesis, la espiritualidad y la teología benedictina, la amistad con M. Schmaus cuya *Dogmática* (1939) arraigaba en la historia y utilizaba un lenguaje vivo y desacomplejado ante las filosofías contemporáneas que contrastaba con los manuales escolásticos. Pero Zubiri no era el único. Diversos teólogos católicos seguían caminos que la ortodoxia consideraba cuanto menos peligrosos: se interesaban por las cuestiones abiertas en la crisis modernista e intentaban tomarse en serio la confrontación con la filosofía moderna (fenomenología, existencialismo, etc.), el diálogo con la teología protestante y el redescubrimiento de la Biblia y de la patrística¹²⁰. Católicos como Congar, Danielou, De Lubac y Lyonnet, muy seguidos por Zubiri¹²¹, son algunos de los nombres de los que con su trabajo contribuyeron a abrir brechas en el antimodernismo radical de la iglesia y a preparar el Concilio Vaticano II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. ¿Superación de la crisis modernista?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

la encarnación misma es aquello que formalmente constituye la revelación suprema y donante de Dios a la humanidad¹⁵⁰. Pero esta iniciativa de Dios no tiene por qué ser pensada con esquemas extrínsecos: “Esta divinidad de Cristo no es una especie de teofanía o de rompimiento de las leyes naturales e históricas, al contrario. Significa que lo que Él hace y vive denuncia precisamente lo que Dios es”¹⁵¹. Este mismo planteamiento le lleva a sostener como buena parte de teólogos católicos una relación entre el cristianismo y las demás religiones que no es exclusivista, es decir que no afirma el valor único de la revelación en Cristo.

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

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

contrario, su manifestación discurre en el seno de los mecanismos normales de nuestro espíritu. Aunque Zubiri hable de “iluminación” se trata de un proceso psicológico y reflexivo que es ya en sí mismo «reviviscencia intelectual de la deformidad del ser humano» que incluye, por tanto, como constitutivo, la iniciativa divina¹⁵⁶. Como recalca Torres Queiruga “La revelación no ha de concebirse bajo el modo de Dios «que viene» a decir algo. Dios está ya siempre ahí: somos nosotros los que no lo advertimos. Por eso la revelación es siempre «caer en la cuenta». Y cuando caemos en la cuenta -aunque eso pueda suponer mucho esfuerzo-, somos conscientes de que es gracias a que él está queriendo revelársenos (análogamente a cuando comprendemos una explicación: la «actividad» de comprender, por mucho esfuerzo que suponga, implica por sí misma que sólo existe gracias a que alguien está explicando). Toda percepción de Dios -aunque no se la interprete así- es siempre revelación activa y libre por su parte”¹⁵⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

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

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

muy ligada al movimiento de renovación benedictino, es la asociación de una persona a un monasterio para participar de su espiritualidad.

¹⁰⁰ La orden terciaria es una asociación de laicos que quieren beneficiar del espíritu de una orden mendicante para buscar la perfección cristiana sin pronunciar sus votos. La fórmula es colectiva, menos individual que la oblación.

¹⁰¹ Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 19-II-1935, Archivo Diocesano de Barcelona, citada en X. Zubiri, *la soledad sonora*, op. cit., p. 318.

¹⁰² Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 22-II-1936, op. cit.

¹⁰³ Carta de X. Zubiri a Ll. Carreras i Mas, 19-II-1935, op. cit.

¹⁰⁴ Carta de X. Zubiri a Lluís Carreras i Mas, 22-II-1936, op. cit.

¹⁰⁵ Zubiri tiene efectivamente la edición de este año así como su *Manual de teología dogmática* publicado en 1939. Según Olegario González de Cardedal (cf. "Zubiri en París", *ABC*, 28, junio, 2006), esta obra "significa un corte en la comprensión subjetivista, experiencial y referida a los fenómenos extraordinarios que había prevalecido hasta ahora en Occidente, para arrancarla al individualismo y resituirla en el horizonte histórico, objetivo y bíblico del «misterio» o designio salvífico de Dios accesible en los sacramentos y en la vida comunitaria de la Iglesia."

¹⁰⁶ *Ibid.* Indudablemente Olegario González de Cardedal debe conocer con propiedad el asunto pues realizó su tesis doctoral *Misterio Trinitario y Existencia humana* (1965) prologada por Zubiri, bajo la dirección de Schmaus.

¹⁰⁷ "Me enseñó varias cartas, una de ellas de Schmaus, el decano de teología de Munich, donde le decía que consideraba su obra como extraordinariamente importante y como decisiva" (carta de I. Ellacuría a Luis Etxeandio, 22-3-1963, *Escritos filosóficos II*, 1ª ed., San Salvador, 1999 UCA Editores, p. 33). Schmaus le pidió a Zubiri autorización para utilizar sus manuscritos en sus clases de dogmática y llegó a proponerle la compra de una parte de su biblioteca, sobre todo de libros teológicos de la escuela franciscana de los siglos XIII y XIV, para financiarle un pre-

tendido viaje de éste a Alemania en 1954. Ignoro cuál era el motivo del viaje que al final no se realizó, pero el intento coincide con el inicio de un paréntesis de 4 años en la realización de sus cursos y con su intención de escribir un libro sobre la persona. ¿Pretendía reencontrarse con Heidegger? ¿Quería conocer de primera mano las últimas investigaciones de biólogos como Plessner, Ghelen...?

¹⁰⁸ Probablemente se refiere al benedictino Hermann Keller, miembro del movimiento de renovación litúrgica.

¹⁰⁹ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 403

¹¹⁰ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 467. Según Olegario González de Cardedal la categoría de "deiformación" habría sido introducida por la emigración rusa en Occidente y elaborada por los teólogos agrupados en torno al Instituto ortodoxo de San Sergio: "El nombre representativo de esa nueva teología griega es el de una mujer rusa, casada con el historiador francés Fernando Lot, de nombre Myrrha Lot-Borodine, con el estudio publicado en 1932-1933: «La doctrina de la deificación en la Iglesia griega hasta el siglo XX» cf. Olegario González de Cardedal, op. cit.

¹¹¹ X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 346

¹¹² Carta de X. Zubiri a Miguel Zubiri. 20-III-1936, Archivo de Fernando Zubiri

¹¹³ Carta de X. Zubiri a Carmen Castro el 23-III-1937 en el primer aniversario de su boda, citada en X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 347

¹¹⁴ Pascal, *Pensamientos*, op. cit.

¹¹⁵ ¿Conocía ya Zubiri algunos de los planteamientos de H. de Lubac? Esta cuestión de lo natural y sobrenatural será precisamente uno de los caballos de batalla de la "Nouvelle theologie":

¹¹⁶ Pascal, *Pensamientos*, op. cit., p. 10.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 11

¹¹⁸ "Su concepto, tan vago, es verdad, y, por tanto, tan mal entendido y mal usado, de "corazón". No significa el ciego sentimiento por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre." X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 136

¹¹⁹ X. Zubiri. *La soledad sonora*, op. cit., p. 512.

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

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

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

¹⁶⁰ Ibid.,

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

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

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

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

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

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

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

Books Available from The Xavier Zubiri Foundation of North America

The Xavier Zubiri Foundation of North America continues its publishing program by announcing the publication this year of the first volume of Zubiri's great theology trilogy,

Man and God

In a definitive translation by Joaquin Redondo, critically revised by Nelson Orringer and Thomas Fowler, copublished with University Press of America. Reserve your copy now! Price not yet established, but expected to be about \$40.

Recently published is Rafael Lazcano's comprehensive reference work,

Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri

which lists every known work on or by Zubiri, through mid-2005, with complete bibliographic data to facilitate easy reference. Each work is categorized thematically, and in addition there is a complete Index of Names. No library where Zubiri studies are undertaken is complete without this handy reference. \$30 in the United States, \$37.50 elsewhere, postpaid.

Also available from the Foundation is Zubiri's *magnum opus*,

Sentient Intelligence

presented in Thomas Fowler's definitive translation, one authorized by Zubiri himself before his death. Here the three volumes of the original Spanish edition, *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, and *Inteligencia y razón* are rendered together in clear English, with a complete integrated index covering all three parts. The book also features a comprehensive introduction and a detailed graphical reading guide to help the reader navigate this philosophical masterpiece. \$30 in the United States, \$40 elsewhere, postpaid.

A few copies of Zubiri's first book,

Nature, History, God

are still available as well. This book contains some of Zubiri's most famous and insightful essays. \$25 in the United States, \$35 elsewhere, postpaid.

If ordering by check, please send check denominated in U.S. dollars. You may also pay by credit card (VISA, Mastercard, or American Express)! Please give name, card number, and expiration date, and mail, fax, or email order form to:

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Fax: (+1) 202-338-9084

Email: orders@zubiri.org

Title	Quantity	Price	Total
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____
Grand Total for books:			_____
Please ship books to:			
Name: _____			
Address: _____			
City/State/Zip or Postal Code: _____			
Country: _____			
Phone Number: _____		Email address: _____	

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 harto 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 parece 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 pleni-ficada en pasividad infantil por sus influ-jos inmediatos”²⁵. La metafísica y la moral, dice acto seguido Schleiermacher, co-locan 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 dona-ción 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 intuitivo sobre el que intuye, de una acción origina-ria e independiente del primero, que des-pués es asumida, recopilada y comprendi-da por el segundo de una forma acorde con su naturaleza”²⁶.

Las tesis de Schleiermacher influye-ron decisivamente en el llamado protes-tantismo 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 empíri-ca del fenómeno religioso, promovió el de-sarrollo de disciplinas como la historia de las religiones (Max Müller, *Essay on Com-parative Mythology*, 1856; C.P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst*, 1876; Fus-tel 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'u-ne théorie générale de la magie*, 1904)²⁷ y la psicología de la religiosidad (William James, Sigmund Freud). El que muy fre-cuentemente los enfoques de estas cien-cias fueran no sólo positivos sino positivis-tas, hizo nacer por contraste poco des-pués, siguiendo la propia tradición de

Schleiermacher, la fenomenología de la religión, en autores como Nathan Söder-blom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler y Ge-rardus van der Leeuw. El caso más signifi-cativo es, sin duda, el de Rudolph Otto, quien publicó en 1899 una excelente edi-ción de los *Discursos* de Schleiermacher²⁸, y que en 1917 saca a luz su obra *Das Hei-lige*, que iba a ser fundamental para el desarrollo de la fenomenología de la reli-gión 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 irre-ductible a cualquier otro distinto de él mismo. También como Schleiermacher, dedica las primeras páginas de su libro a diferenciar claramente la experiencia reli-giosa 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. Úni-camente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyen-te por medio de sucesivas delimitacio-nes, hasta el punto de su propio ánimo, en donde tiene que despuntar, surgir y hacérsele consciente”³⁰. La experiencia religiosa es primaria, elemental, irreducti-ble 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 óntica 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 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”, “tradición”, “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 parágrafo 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 existenciales: 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 existencial 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 ju-

cio sumarisimo 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 noumeno 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 afirme 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 omnitudo 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 omnitudo del ente”. Esta negación no puede ser meramente conceptiva. 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 entreabren 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 revalador, 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 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 ónticas, 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 religiosoide, 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 óntica 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 sustento 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 ónticos. 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 *ousía*, *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 desenfocándose. 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 biqueando 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 *arrojo* 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, "factualidad". 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 factualidad. 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 "arroyo", 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 óntica 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 gálatas 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 religiosidad 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 incomprensible 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, signitativa 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 óntico y el ontológico. Pero hay ya algunas diferencias. La más importante es que la descripción de la realidad óntica 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'Institut 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 teodicea*, 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, Sígueme, 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: Martin 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 deificante': *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.

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

Jesús Conill-Sancho

Universidad de Valencia

Valencia, Spain

Abstract

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

Resumen

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

I. La religión de la vida

Religión vital y cultura en Ortega

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

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

aproximarse indefinidamente a su solución³.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vitalismo orteguiano en Zubiri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. La religión personal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

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

⁴ Ibid., p. 438.

⁵ Ibid., pp. 435 y 436.

⁶ Ibid., p. 436.

⁷ Ibid., p. 437.

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

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

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

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

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

¹³ O.C. I, p. 431.

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

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

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

Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios

Germán Marquínez Argote
Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia
Bogotá, Colombia

Abstract

Why is man religious? To this fundamental question Paul Tillich and Xavier Zubiri respond similarly. However, they did not know each other personally and apparently neither read the works of the other. The coincidence in their positions is without a doubt owing to the influence that Martin Heidegger exercised on their thought. First, both defend the method of correlation, according to which it is not possible to give answers to questions that nobody asks. Second, every question is born of a previous human experience that makes it possible and that gives it meaning. Granting this, in the case of the question about God, what is that previous experience? For Tillich it is nothing other than that “the dimension of depth” in which we are confronted with “that which concerns us unconditionally,” whether we call it “God” or not. For Zubiri, this fundamental experience stems from the fact of “religation to a power of the real which is ultimate, possibilitating, and impelling.” From this fundamental experience is born the concern for the ultimate ground of our existence and the possible answers, which are none other than the diverse religions that there have been throughout history, including other apparently irreligious forms of life such as atheism, agnosticism and the present-day indifference to religion.

Resumen

¿Por qué es religioso el hombre? A esta pregunta fundamental responden de manera parecida Paul Tillich y Xavier Zubiri. Sin embargo, no se conocieron personalmente y al parecer ninguno leyó las obras del otro. La coincidencia en sus planteamientos se deben sin duda a la influencia que M. Heidegger ejerció sobre el pensamiento de ambos. En primer lugar, los dos defienden el método de la correlación, según el cual no se pueden ofrecer respuestas a preguntas que nadie se hace. Y, en segundo lugar, toda pregunta nace de una previa experiencia humana que la hace posible y le da sentido. Esto supuesto, en el caso de la pregunta por Dios, ¿cuál es esa previa experiencia? Para Paul Tillich no es otra que “la dimensión profunda” en la que nos encontramos enfrentados a “aquello que nos concierne incondicionalmente,” lo llamémoslo o no Dios. Para Zubiri dicha experiencia fundamental tiene lugar en el hecho de la “religación al poder último, posibilitante e impelente de lo real”. De esta experiencia fundamental nace la preocupación por el fundamento último de nuestra existencia y las posibles respuestas, que no son otras que la diversas religiones que en la historia han sido e incluso otras formas de vida al parecer irreligiosas como el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia actual.

I. Introducción

Para empezar, no estará de más adelantar una breve nota biográfica sobre ambos pensadores. Paul Tillich, hijo de

un ministro luterano, nació en Alemania en 1886. Estudió teología en Berlín, Tübinga y Halle. Fue ordenado ministro de la propia Iglesia en 1912. Poco después participó como capellán en la primera guerra

mundial. De 1919 a 1933 enseñó teología en varias universidades alemanas: Berlín, Dresden y Frankfurt. Destituido de su cátedra por oponerse al nazismo, emigró a Estados Unidos en 1933, haciéndose ciudadano norteamericano en 1940. Fue docente del Union Theological Seminary de Nueva York entre 1933-1955 y en las Universidades de Harvard y Chicago hasta su muerte en 1965. Ejerció una gran influencia en los Estados Unidos como predicador, profesor y autor de importantes obras filosóficas y teológicas, entre las cuales sobresale *Systematic Theology*, tres volúmenes publicados entre 1951-1953, que contienen la última síntesis de su pensamiento.¹

Doce años más joven que Tillich, Zubiri nació en 1898. Realizó estudios de filosofía en las Universidades de Lovaina y de Madrid, de la que fue profesor de Historia de la filosofía desde 1926. En 1928 viajó a Friburgo de Brisgovia, en donde asistió a las últimas lecciones de Husserl y primeros seminarios de Heidegger. A mediados de 1930 se trasladó a Berlín, donde conoció a los creadores de la nueva física: Heisenberg, Schrödinger, Einstein, etc. Retornó a su cátedra madrileña en 1931. A finales de 1935 viajó a Roma donde consiguió la secularización y contrajo matrimonio con Carmen Castro. Durante los difíciles años de guerra civil española residió en París. En la posguerra fue profesor en la Universidad de Barcelona, renunciando definitivamente a la cátedra universitaria en 1943. Su primer libro *Naturaleza, historia, Dios*, en el que se recogía parte de su producción anterior, apareció en 1944. A finales de 1962 publicó el controvertido tratado *Sobre la esencia* y entre 1980-1983 *Inteligencia sentiente*, su última y definitiva obra. El resto de sus escritos son en su mayoría publicaciones póstumas de los cursos extra-universitarios, tres de los cuales constituyen su trilogía teológica: *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Murió en Madrid en 1983.²

Tillich fue un teólogo que, impulsado por su propio método teológico, cultivó la

filosofía; Zubiri, en cambio, fue formalmente un filósofo, abierto a la teología. No se conocieron personalmente. En la biblioteca de Zubiri no figuran libros de Tillich, lo cual hace suponer que no leyó sus obras. Sin embargo, llama la atención hasta qué punto coinciden ambos pensadores en el planteamiento de algunas cuestiones, hecho explicable en parte por la relación discipular que ambos mantuvieron con Martín Heidegger a finales de los años veinte y primeros de los treinta. En este breve ensayo voy a exponer dos de estas coincidencias: primera, en cuanto al método teológico de la correlación entre respuestas y preguntas; segunda, en el modo de plantear el problema de Dios a partir del “análisis ontológico” de las estructuras del ser del hombre (Tillich) o del “análisis metafísico” de la realidad humana (Zubiri).

II. El método teológico de la correlación

La teología liberal protestante de finales del siglo XIX y principios del XX, cuyo máximo exponente fue Adolf von Harnack, había intentado una síntesis teológica inmanentista, que amenazaba con borrar las fronteras entre el mundo y Dios. Con lo cual, como escribe Zubiri, la revelación venía a ser “una especie de impulso espiritual de contenido indefinido, una magna ‘x’ que va plasmándose históricamente en contenidos y sentidos radicalmente heterogéneos [...] Fue la tesis del protestantismo liberal y del modernismo”³. Ya en el siglo XX, Karl Barth y Rudolf Bultmann se enfrentaron al anterior evolucionismo inmanentista, tratando de restablecer las fronteras entre lo humano y lo divino. Pero, pendulando al extremo contrario, los nuevos teólogos terminaron creando un abismo entre fe y razón, religión y revelación, hombre y Dios. Esta escisión es palmaria ante todo en la obra de Barth, cuya tesis central defendía la oposición radical entre religión y revelación, hasta el punto de negar que el cristianismo fuera una religión: “Las tentativas humanas por alcanzar a Dios constituyen la religión, a la que se opone la revelación divina [...] Nada hay en el hombre, tomado como hombre,

que le dé la posibilidad de reconocer a Dios como Dios”⁴. Bultmann, por su parte, se propuso purificar la fe cristiana de las múltiples adherencias mitológicas, provenientes de circunstancias histórico-culturales, mediante el método de la desmitologización del mensaje cristiano. “La Desmitologización es no sólo una exigencia del hombre moderno (que ya no puede creer en el universo milagroso del Nuevo Testamento), es ante todo una exigencia de la misma fe. Creer en Dios a partir de fenómenos intramundanos, aunque milagrosos, sería sólo creer en el hombre. Una tal fe sería una fe humana demasiado humana”⁵. En esta forma la fe cristiana quedaba en buena medida desconectada de la realidad histórica de Cristo. Al respecto, critica Zubiri que “Bultmann ha querido minimizar esta realidad histórica [...] Ciertamente, él cree que es derogable casi todo en el sentido “histórico” del vocablo: la presencia en la eucaristía, la resurrección de Cristo, etc. Pero ha tenido por lo menos el valor de hacer ver que todas estas realidades tienen una dimensión teologal. Lo que pasa es que una dimensión teologal que esté desconectada de una realidad histórica se pierde en el vacío”⁶.

¿Es posible una fe cristiana sin soporte racional alguno, tal como lo postulaba Barth, o desasida, al modo de Bultmann, del contexto cultural en el que aparece la figura del Cristo histórico? Paul Tillich, el tercer gran teólogo protestante del siglo XX, daba respuesta a esta doble pregunta buscando una tercera vía que integrara ambos extremos sin confundirlos: “La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esta verdad eterna debe ser recibida”. De aquí la importancia que Tillich otorgaba tanto a la filosofía como a las ciencias sociales y de la cultura, por considerarlas herramientas necesarias para interpretar las estructuras fundamentales del ser humano. Ofrecer *a priori* al hombre respuestas teológicas desconectadas de sus preocupaciones existenciales, sería predicar *super tecta*. Por tanto, el método de la teología no pue-

de ser otro que el de “la correlación entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorevelación divina”⁷.

¿Qué pensaba Zubiri a cerca de los anteriores planteamientos? Basta echar un vistazo a los escritos de su época madura para ver que rechazaba tanto el naturalismo de la teología liberal como el sobrenaturalismo de Barth y Bultmann, al tiempo que expresaba su conformidad con el método teológico de la correlación de Tillich. Hay un texto zubiriano de 1971, que confirma nuestra tesis: “Los grandes teólogos del protestantismo actual (Bultmann, Tillich, Barth) han roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad. Lo ha visto el propio Paul Tillich, que a última hora ha tenido que salir otra vez por los fueros de la ontología, diciendo que de alguna manera hay que contestar a la pregunta qué es Dios en sí mismo y qué es el hombre en sí mismo. Evidentemente. ¿Cómo se va a mover la teología simplemente en el reino de la pura fe?”⁸.

Zubiri tenía asumida como propia la tesis de la correlación entre hombre y Dios, razón y fe, religión y revelación, realidades ciertamente distintas, pero conexas y correlativas: “La revelación, escribía Zubiri, sería formalmente inoperante, por muy transcendente que sea, si en una o en otra forma no estuviera dirigida a y acogida en alguna dimensión del hombre, que despierta precisamente en la revelación y en la que la revelación se aloja”; y añadía a continuación que la revelación en tanto que manifestación de Dios al hombre es en alguna forma palabra, “pero como palabra es justamente un correlato de la voz radical de la conciencia, de la que he tratado en otro lugar. La revelación dice siempre algo a lo que el hombre es antes de recibirla”⁹.

Concluyendo, para ambos pensadores toda respuesta teológica debe estar siempre en correlación con una previa experiencia de Dios, que se manifiesta en sus propias estructuras ontológicas o metafísicas del hombre. Por lo mismo, filosóficamente hablando, es necesario preguntarse por esa dimensión humana de la cual nace

la pregunta teológica o la cuestión de Dios. Como vamos a ver, ambos pensadores coinciden de nuevo, aunque con matices distintos, en sus análisis sobre este problema fundamental.

III. Estructura formal de la pregunta por Dios

En *Sein und Zeit*, libro que ambos pensadores leyeron apenas aparecido en 1927, abordaba Martín Heidegger la pregunta por el sentido del ser, no sin antes hacerse cuestión sobre la pregunta en general. “Todo preguntar, escribía Heidegger en *Ser y Tiempo*, es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca [...] Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión. Todo preguntar *por...* es en alguna manera un interrogar *a...*”¹⁰. Dos años más tarde pronunciaba en la Universidad de Friburgo la famosa lección inaugural del curso 1929, *Was ist Metaphysik?*, a la que Zubiri asistió y tradujo en 1933. Pues bien, en *¿Qué es metafísica?* añadía Heidegger que “ninguna pregunta metafísica puede ser preguntada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *el mismo envuelto en ella*” [...], concluyendo que “el preguntar metafísico tiene que ser totalitario y debe plantearse siempre desde la situación esencial en que se halla colocada la existencia interrogante. Nos preguntamos *aquí y ahora, para nosotros*”¹¹.

En efecto, si analizamos una pregunta cualquiera, llegamos a una conclusión paradójica: Cuando preguntamos sabemos lo que preguntamos, pero al mismo tiempo ignoramos lo preguntado. Toda pregunta encierra un momento de no-saber que desencadena la pregunta y un momento de pre-saber que la orienta y le da sentido, porque todo preguntar tiene una dirección que le viene de lo preguntado. Lo preguntado en alguna forma se adelanta a la pregunta como algo presabido y al mismo tiempo ignorado, algo que deseamos y a veces necesitamos saber. Aceptando como válidos estos análisis heideggerianos, concluye Tillich que solamente “se puede plantear la cuestión de Dios, porque se da

un elemento incondicional en el acto mismo de plantear la pregunta”¹².

También el joven Zubiri afirmaba, bajo clara influencia heideggeriana, en su famoso ensayo “En torno al problema de Dios” de 1935, que “la cuestión de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esta cuestión *ha de plantearse*, mejor dicho, *está ya planteada*”¹³. Para ambos pensadores la cuestión acerca de Dios nace de una previa experiencia humana que la hace posible. ¿En qué consiste dicha experiencia teológica?

Según Tillich, todo hombre, por el hecho de serlo, está “sujeto al poder de una preocupación última, sea o no sea consciente de tal poder, lo admita o no lo admita para sí y para los demás”. Y añade que, de manera especial, sienten dicha preocupación los grandes filósofos: “Sin una preocupación última su filosofía carecería de pasión, seriedad y creatividad. Donde quiera que miremos en la historia de la filosofía, encontramos ideas y sistemas que pretenden tener una significación última para la existencia humana. Ocasionalmente, la filosofía de la religión expresa abiertamente la preocupación última que se oculta detrás de un sistema”¹⁴. Esta preocupación, que se apodera de nuestras vidas, tiene que ver con una dimensión de nuestro propio ser personal, que Tillich califica de “dimensión de profundidad”. ¿Qué significa esta palabra?

“Cuando la empleamos en sentido espiritual, escribe Tillich, la palabra ‘profundo’ posee dos significados. Significa lo contrario de ‘superficial’ o lo contrario de ‘alto’. La verdad no es superficial, es profunda. El sufrimiento es profundidad, no altura. La luz de la verdad y la oscuridad del sufrimiento, son, las dos, profundas... ¿Por qué la verdad es profunda? ¿Y por qué el mismo símbolo espacial se emplea para ambas experiencias? En torno a estas preguntas giran nuestras reflexiones”¹⁵. Cuando, buscando la verdad o aguantando el dolor, tocamos la profundidad de nuestro ser, es entonces cuando

tenemos el primer encuentro real con Dios, aunque no lo reconozcamos en forma expresa.

“Esa profundidad, prosigue Tillich, es la que pensamos con la palabra *Dios*. Y si la palabra no tiene para vosotros mucho significado, traducirla entonces, y hablad de la profundidad de vuestras vidas, del origen de vuestro ser, de aquello que os atañe incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto, tenéis quizá que olvidar algunas cosas que aprendisteis sobre Dios; quizás, incluso, la palabra misma. Porque cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de él”¹⁶.

Sin competir en belleza literaria con el gran escritor que fue Tillich, Zubiri describe con mayor rigor filosófico dicha “experiencia teologal”, a la que le dio el nombre de “religación” desde su primer ensayo de 1935 titulado “En torno al problema de Dios”. A propósito, escribe Andrés Torres Queiruga: “El tema de la religación sin duda el más ligado con el nombre y con la obra de Javier Zubiri [...] La precoz y brillante entrada de la religación en la publicidad filosófica hizo de ella un punto de referencia inexcusable [...] Zubiri le consagró una atención sostenida, enriqueciéndola siempre con nuevos matices y perspectivas. De hecho, todo su tratamiento del problema de Dios está en gran medida determinado por ella”¹⁷.

En sus primeros análisis sobre la religación el joven Zubiri depende de dos tesis fundamentales de la ontología de Heidegger: que hombre es un ente abierto al ser de las cosas y de sí mismo y que en dicha apertura lo ve todo bajo la luz del ser. Mientras Tillich aceptó de por vida este planteamiento ontológico, Zubiri en sus escritos de madurez describirá el acontecimiento metafísico como apertura del hombre a la realidad de las cosas y de sí mismo, de manera que todo lo que conoce el hombre, lo conoce bajo la formalidad trascendental de realidad. El ser en adelante será una actualidad segunda, que supone la realidad.

Esto supuesto, Zubiri afirma que el hombre en su apertura a la realidad, lejos de experimentarse como un ser “arrojado” a la existencia, se siente un ser “religado” al poder último de lo real bajo tres aspectos: a) como fundamento último de su ser personal; b) como inagotable cantera de posibilidades para su propia realización; c) como instancia que le impone la obligación de realizarse y le impele a ello. En esta triple forma el hombre se siente “apoderado” por el poder último de lo real para realizarse como realidad formalmente “propia” o personal. A este poder último, posibilitante e impelente, al que nos sentimos religados, es a lo que llama Zubiri “deidad”. Pero deidad, aclara Zubiri, no es todavía Dios, sino la vía que nos puede conducirnos a Él.

La religación, en cuanto vía de acceso del hombre a Dios, es “la actualización de lo que fundamental y religadamente me hace ser: es la actualización de la poderosidad de lo real, esto es de la deidad. Y como esta actitud ante la realidad como tal subyace en todo acto personal, quiere decirse que en todo acto personal, aún en el más modesto, subyace precisamente esta vivencia oscura, larvada, incógnita generalmente, muerta en el anonimato, pero real, que es justamente la experiencia de la deidad”¹⁸. En todo acto personal tiene el hombre “la experiencia de ser libre ‘en’ la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad animalmente experimentada es justamente la experiencia de Dios”¹⁹. Solamente un ser que es libre “en” la realidad, puede asumir la tarea difícil y riesgosa, pero ante todo gozosa, de hacerse persona. De aquí que en su etapa madura pudiera escribir Zubiri este bello texto en el que describe la forma primordial del encuentro con Dios en la plenitud de la vida:

El hombre no se encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste con-

cepto de Dios. Es cierto [...] que apelamos a Dios cuando truena. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios, y 'está' efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber, en el hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya²⁰.

Según Tillich "la conciencia de la finitud entraña una conciencia del infinito. El hombre sabe que es finito, que está excluido de una infinitud que sin embargo le pertenece. Es consciente de su potencial infinitud al tiempo de ser consciente de su real finitud. Si fuese en la realidad lo que es esencialmente, si su potencialidad fuese idéntica a su realidad, no surgiría la cuestión del infinito"²¹. Zubiri, por su parte, afirma con no menos fuerza que Tillich, que "el hombre es una manera finita, entre otros muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente. Y lo que llamamos naturaleza humana no es otra cosa que ese momento de finitud, que puede ser múltiple y vario, pero que en el caso del hombre es una estructura determinada. El animal de realidades es el momento de finitud, con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios"²². En otras palabras dirá Zubiri que en tanto que persona el hombre es un ser "relativamente absoluto", que tiene que realizarse apoyado, posibilitado e impulsado por una realidad "absolutamente absoluta".

Si los anteriores análisis sobre la experiencia teologal son válidos, entonces hay que preguntarse cómo es posible la despreocupación e indiferencia actual frente al supuesto problema de Dios. "El hombre actual, escribe Zubiri, se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios

positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios"²³. ¿Cómo es ello posible? En este punto coinciden de nuevo los análisis de ambos pensadores. La despreocupación y la indiferencia actual frente al problema de Dios no se debe tanto a una supuesta imposibilidad de "descubrir" a Dios en el fondo de nuestro propio ser, cuanto a la posibilidad que tiene el hombre de "encubrir" en alguna forma la presencia de Dios en la profundidad de la religación.

Tal encubrimiento es posible, según Tillich, debido a la tentación, que hoy más que nunca sufre el hombre, de deslizarse en la superficie de los hechos, perdiendo de este modo el contacto con la vida profunda: "La corriente de noticias de cada día, las oleadas de propaganda diaria y la marea de las convenciones y sensaciones, tienen a nuestro espíritu apresado. El ruido de esta agua de bajo fondo nos impide escuchar el tono de la profundidad". En estas circunstancias, el ateísmo es posible por andar perdido el hombre y alienado en la superficialidad de la vida, hasta el punto de poder decir o pensar: "*La vida no tiene profundidad, la vida es superficial, el ser mismo es sólo superficie*". Sólo cuando podáis decir esto en toda su seriedad, seréis ateos; si no, no lo seréis. El que sabe de la profundidad, sabe de Dios"²⁴.

También Zubiri piensa que la forma suprema de desligación, que es la despreocupación, se origina en la posibilidad que tiene el hombre de instalarse en la "facticidad" de su propia vida. Pero señala Zubiri que la despreocupación puede adoptar en unos casos la forma impropia de una vida frívola, personal, disuelta en la mera superficialidad de las cosas y, por tanto, alienada; y en otros casos la despreocupación presenta una forma seria, honesta y responsable de vivir, pero sin buscar nada más allá de la vida misma. Piensa Zubiri que no se puede subestimar esta segunda actitud, sino todo lo contrario: "Desentenderse del problema del fundamento de la vida, no es sinónimo de

frivolidad. Puede ser, y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema de su fundamento. Tanto menos cuanto la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios. Aquí se trata, pues, de una actitud, absolutamente seria²⁵. ¿En qué consiste el desentenderse, cuando no es una actitud frívola, sino seria?

En *Hombre y Dios* ha escrito Zubiri profundas reflexiones sobre el agnosticismo, ateísmo clásico y la indiferencia actual. Junto con el teísmo, estas tres actitudes posibles tienen que ver con la religación, siendo por lo mismo en algún modo fenómenos religiosos. Sobre la naturaleza de la indiferencia o desentendimiento de tantos hombres actuales sostiene Zubiri que “en su aparente negatividad, esta actitud nos descubre algo esencial de la voluntad de fundamentalidad. Porque el hombre no se desentiende de Dios como se desentiende de un problema científico o especulativo, o de realizar algo práctico, como un viaje, esto es, por falta de curiosidad o de capacidad. La versión “hacia” la fundamentalidad es, en efecto, algo inexorable” [...] El despreocupado, sigue diciendo Zubiri, no es que viva la vida frívolamente sin responsabilidad, sino “lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir. Su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida. Opta por despreocuparse de un Dios que entiende como indiferente, precisamente por su voluntad de vivir”²⁶.

IV. En conclusión

Tanto Karl Marx como Sigmund Freud pensaron que el fenómeno religioso tiene

unas raíces patológicas de origen bien social o sicoanalítico. En consecuencia, el porvenir de la religión no podía ser otro que el de su desaparición el día en que la humanidad supere dichas patologías: la explotación del hombre por el hombre y el complejo de Edipo²⁷. En cambio, como hemos visto, tanto Tillich como Zubiri piensan que, aunque el hombre pueda vivir patológicamente la religión, ésta en sí misma no es una patología que haya que erradicar de la vida humana, sino algo radicado en su dimensión más profunda o última, la religación. Desde esta perspectiva, las diversas religiones históricas, incluida la cristiana, son siempre respuestas a un problema previo que tiene el hombre por el hecho de serlo. De aquí que concluyan ambos autores, que mientras el hombre sea hombre en una u otra forma será siempre religioso. El agnosticismo, el ateísmo y la despreocupación son respuestas a un problema de raíces antropometafísicas. La historia de las religiones es la plasmación de la experiencia humana de la religación en múltiples formas históricas.

De los anteriores análisis podemos concluir con Erich Fromm que “no hay cultura en el pasado, y parece que no va a ver cultura en el futuro que no tenga religión. El estudio del hombre nos permite reconocer que la necesidad de un sistema común de orientación y de un objeto de devoción está profundamente arraigado en las condiciones de la existencia humana. La cuestión no es de *religión o no religión*, sino de *qué clase de religión*, si una que contribuye al desarrollo del hombre de sus potencias específicamente humanas o una que las paraliza”²⁸.

Notas

¹ TILlich, Paul. *Teología sistemática*, 3 vols. Traducción de Damián Sánchez Bustamante. Salamanca, Ed. Sígueme, 1982. Otras obras suyas traducidas al español, citadas en este

trabajo: *La dimensión perdida: Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao, Desclee, 1970; *Filosofía de la religión*. Buenos Aires, Ed. Megápolis, 1973.

- ² Citamos con sus siglas convencionales, las siguientes obras de Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios (NHD)*. 10 ed., Madrid, Ed. Alianza, 1994 *El hombre y Dios (HD)*. Madrid, Ed. Alianza, 1984; *El problema filosófico de la historia de las religiones (PFHR)*. Madrid, Ed. Alianza, 1993; *El problema teológico del hombre: Cristianismo (PTC)* Madrid, Ed. Alianza, 1997. Ver la estupenda biografía de Zubiri, escrita por Jordi COROMINAS y Albert VICENS. *Xavier Zubiri. Soledad sonora*. Madrid, Taurus, 2005.
- ³ *PTHC*, pp. 575-576.
- ⁴ VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Barcelona, Herder, 1981-1992, t. III, p. 733.
- ⁵ *Ibidem*, t. III, pp. 744-745..
- ⁶ *PTHC*, pp. 59 y 89.
- ⁷ VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t. III, pp. 749-752.
- ⁸ *PTHC*, p. 74.
- ⁹ *PTHC*, p. 69.
- ¹⁰ HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. Trad. por Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, p. 28.
- ¹¹ HEIDEGGER, Martín. *¿Qué es metafísica?*. Trad. por Xavier Zubiri, en *Cruz y Raya*, 6 (1933) pp. 83-115.
- ¹² TILLICH, *Teología sistemática*, t. I, p. 269.
- ¹³ *NHD*, p. 423; *HD*, p. 12.
- ¹⁴ TILLICH, *Teología sistemática*, t. I, p. 42.
- ¹⁵ TILLICH, *La dimensión perdida*, pp. 107-122.
- ¹⁶ *Ibidem*, pp. 107-122.
- ¹⁷ TORRES QUERUGA, Andrés. *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia, Tirant lo Blanch 2005, p. 49.
- ¹⁸ *PFHR*, p. 53.
- ¹⁹ *HD*, p. 330.
- ²⁰ *HD*, p. 344.
- ²¹ TILLICH, *Teología sistemática*, t. I, pp. 266-267.
- ²² *HD*, p. 327.
- ²³ *HD*, pp. 11-12.
- ²⁴ TILLICH, *La dimensión perdida*, p. 58.
- ²⁵ *HD*, p. 275.
- ²⁶ *HD*, pp. 279-280..
- ²⁷ Ver repuestas de K. Marx y de S. Freud a la pregunta ¿por qué el hombre es religioso?, en MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *Filosofía de la religión*. 2ª. Ed. Bogotá, El Búho, 2005, c. II, pp. 27-38.
- ²⁸ FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Ed. Psiqué, 1967.

[Editor's note: Professor Marquínez is now retired.]

Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944¹

Guillermo Díaz Muñoz

*Instituto de Enseñanza Secundaria de Madrid
Madrid, Spain*

Abstract

This article illustrates the personal and spiritual relation between Xavier Zubiri and Victor Warnach during the period 1935-1944. It also shows the repercussions which an unpublished manuscript sent by Warnach to Zubiri in 1940 had on Zubiri's essay, "Supernatural Being: God and Deification in Pauline Theology".

Resumen

Este artículo muestra la relación personal y espiritual de Zubiri-Warnach en el periodo 1935-1944 y la repercusión que tiene un inédito de la *Mysterientheologie*² que éste envía en 1940 a aquél en "El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina" (1944)³.

I. Datos biográficos y bibliográficos de la relación Zubiri-Warnach

A. Encuentro en San Anselmo de Roma durante 1935-1936

A finales de octubre de 1935, Zubiri va a Roma. Acaba de finalizar el curso *Helenismo y Cristianismo*, impartido durante 1934-1935, en la universidad de Madrid, en torno a la problemática suscitada por la *Escuela de Historia de las Religiones* sobre la relación del misterio cristiano con los misterios helenísticos. Su profundización a través de fuentes exige el aprendizaje de lenguas orientales. Y éste es su propósito en ese viaje, además de ponerse a disposición de la Sagrada Congregación de Sacramentos respecto a su secularización. El 18 de enero de 1936, el Papa Pío XI accede ("benigne annuit") a su petición y le otorga la dispensa. Se formula el *rescripto* / n. Prot. 1190/35 de la S. Congregación de Sacramentos, en el que, declarándose *válida* la ordenación sacerdotal, se le concede la *dispensa* de todas las cargas inherentes a la ordenación sacerdotal, incluida la obligación del celibato. La curia de Madrid se lo comunica el

15 de febrero de 1936. De este modo, sin impedimento canónico alguno, el día 23 del mes siguiente, contrae matrimonio con Carmen Castro, en la Iglesia carmelita de Santa Maria in Transpontina.

Zubiri mantiene una estrecha relación con el benedictino orientalista Dom Luis Palacios, profesor del Centro Universitario benedictino de San Anselmo, y con dicho Centro. Ahí, en 1909, Dom Casel había defendido su tesis doctoral sobre la Eucaristía en San Justino, en la cual ya esboza su intuición básica de la *Mysterientheologie*. En ese momento, consta en el *Calendarium Collegii S. Anselmi de Urbe pro anno scholastico 1935-1936* que imparten docencia, además de Dom L. Palacios (lenguas orientales): el monje de S. Joseph Gerleve Dom A. Stolz (Teología dogmática), el monje de S. Marini Beuronensi Dom B. Baur (Teología dogmática, donde trata el *Sacrificium Missae*) y el monje lacense Dom M. Thiel (de filosofía de 1929 a 1958 y quien será decano de la facultad de filosofía de 1940 a 1951). Asimismo, en ese curso está matriculado, como alumno interno, el benedictino lacense, Dom Warnach (en Teología IV y doctorado de Filoso-

fia), quien será fiel discípulo de Casel y 'el' filósofo de la *Mysterientheologie*.

A Zubiri y a Warnach les une su inquietud por los problemas filosóficos que plantea la *Mysterientheologie*, y en concreto en torno a los malentendidos que ha suscitado la noción central de "actualización" aplicada a la obra redentora. Les une también su espiritualidad benedictina centrada en la vida litúrgica. En efecto, nuestro autor pensó hacerse oblat benedictino, lo que explica que estén en el Archivo de Zubiri (AZ) los estatutos *Pia unione degli oblato e delle oblate dell'Ordine di s. Benedetto Sotto il patrocinio di Santa Francesca Romana. Statuti e Indulgenze* (Roma, 1935). Ahora bien, este propósito se vio interrumpido por la situación en que el matrimonio se ve envuelto, desde julio de 1936 en que se produce el levantamiento franquista contra la II República en España. Zubiri es acusado de comunista y es vigilado. El matrimonio tiene que salir de Italia y llega a París el 8 de septiembre de 1936, donde permanecerá hasta su regreso a España el 2 de noviembre 1939. Se vinculan a la Abadía benedictina Santa María de París, perteneciente a la Congregación de Solesmes, pionera del movimiento litúrgico francés. Tras el período de noviciado-oblat durante el año 1937-1938, realizan su Profesión de Oblatura benedictina el 26 de diciembre de 1938. Zubiri adopta el nombre monástico *Anselmo*, el cual evoca su renacer espiritual en San Anselmo de Roma y constituye el programa y resumen de su entrega personal a Dios, según la vía anselmiana *fides quaerens intellectum*. Como el santo benedictino del s. XI, Anselmo Zubiri se acercó con *corazón e inteligencia* al misterio de Cristo, consagrándose a Dios y a los demás a través del trabajo intelectual.

La base de la vida espiritual del monje Warnach y del oblat Zubiri –según consta en las *conferencias espirituales e instrucciones* impartidas a los *novicios-oblatos*, que hallamos en el AZ– se centra en la Santa Regla de San Benito. Buscan verdaderamente a Dios, lo cual significa tener con Cristo una vida, voluntad y fin: *ut in omnibus glorificetur Deus*⁴. Les mueve un

deseo de mayor perfección y afecto especial hacia el Patriarca San Benito, ofreciéndose a Dios, a la Virgen y a San Benito. Su distintivo y auténtico amor a la liturgia radica en la virtud de la religión, *religare*, o unión de modo 'real' a Dios. Transforman su vida en sacrificio, identificándose con Cristo, en quien la ofrenda fue incesante y el sacrificio perfecto. Todo en ellos converge hacia el centro de la liturgia: el sacrificio de la misa, que se esforzarán por vivirla y vivir de ella, pues realiza la unión "real" con Cristo, fuente de deificación. Su oración está orientada hacia la forma litúrgica de la Iglesia. El espíritu de *caridad* es el carácter fundamental de su espíritu benedictino, y de modo particular han de prestar ayuda, además de corporal y espiritual, también intelectual, urgente por la poca gente que la vive y la abundancia de principios erróneos. Además de vivir la misa, se dedican su estudio, tanto desde el punto de vista teológico como litúrgico, para comprender mejor qué es y qué opera, y así unirse más a Cristo. Éste es el espíritu y propósito de la *Mysterientheologie* de Warnach y de "El ser sobrenatural" de Zubiri.

En conclusión, la biografía de Zubiri en el período de 1935-1944 descubre una relación personal y también espiritual entre él y Warnach. Su centro intelectual gravita sobre el misterio celebrado y vivido, ante todo en el sacrificio de la santa misa, que expresan en sus teologías del misterio.

B. Inédito de Warnach enviado a Zubiri en 1940

Warnach envía en 1940 a Zubiri, según constatamos en su Archivo, un escrito inédito, de 70 cuartillas mecanografiadas, bajo el título: *Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*⁵. En la hoja inicial figura: el nombre y su condición de monje benedictino, Fr. Viktor OSB; la fecha con el dato del tiempo litúrgico pascual y el año, Ostern 1940; y la exclamación *Lumen X^{ti}!* En la hoja final, una lacónica despedida *Gruß Viktor*. Consideramos que su autoría se debe, sin du-

da, al filósofo de la *Mysterientheologie*, Dom Viktor Warnach, con quien continúa la relación desde 1935. No sabemos sus razones al dejar dicho inédito a Zubiri antes de su publicación, pero esta fuente de primera mano de *Mysterientheologie*, de uno de los principales teólogos del misterio y discípulo de Casel, es prueba fehaciente de que, previo a concluir SSDD, Zubiri la conoce, así como a su autor⁶.

El plan completo de esta síntesis de la *Mysterientheologie* de Warnach aparece en el índice, pero en el ejemplar de Zubiri sólo tiene desarrollados: la introducción, *Gegenstand und Aufgabe der Mysterientheologie*, y el primer capítulo, *Das Urmysterium*. Esta circunstancia ha exigido reconstruir la historia del texto. Una carta de Warnach a Dom A. Olivar⁷ muestra que, a final de agosto de 1939, el autor ha debido interrumpirlo en *Exkurs über Zeit und Ewigkeit*. Su razón es la dificultad que ofrece, desde la filosofía aristotélico-tomista, la cuestión suscitada por la *Mysterientheologie*: ¿cómo es posible que un hecho sucedido en el pasado se haga actual 'aquí' y 'ahora' en la acción cultual? Él va a redefinir -a la luz de las fuentes neotestamentarias y de la patrística griega-: 'tiempo', 'historia', etc.

Los problemas resultan verdaderamente difíciles, aunque mi trabajo se limite de momento al Nuevo Testamento. Se trata aquí, sobre todo, de cómo en la Biblia se concibe la historia y el tiempo (...). Ya que el misterio de la salvación es un hecho divino realizado en la historia y que, de otra parte, rompe las fronteras de lo temporal, ... puede hacérsenos, por consiguiente, presente en todo tiempo en el misterio cultual y en la fe (...). El misterio cultual es, por ende, una misma cosa con el misterio de la salvación (es la obra de la salvación); sólo la forma en que aparece la acción de Dios, escondida en el misterio es diferente.

El texto -dirá Warnach- está concluido en 1941, y estuvo a punto de publicarse en 1968.

... terminado ya en 1941, pero que por circunstancias adversas no publicado todavía, titulado *Das Christus-mysterium. Ein Entwurf der Mysterientheologie nach dem Neuen Testament*. A pesar de todo, el trabajo aparecerá próximamente en Edidt. Patmos, Düsseldorf; véase espec. II, 5.⁸

Pero no se publicará hasta 1977, ya póstumo, bajo el título *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick*⁹, en una edición preparada por el destacado teólogo del misterio de su Abadía de Maria Laach, Dom B. Neunheuser. Éste, en el prefacio alemán, indica que Warnach habría propuesto a principios de 1940 su primer esbozo, a modo de testamento, por si moría en la guerra, en la que participaba como sanitario -esto explica que en el fragmento que posee Zubiri haya referencias a otros capítulos del índice-. A causa de la guerra, halló dificultades insuperables para obtener el permiso de imprenta. Tuvo nuevas posibilidades tras el Concilio Vaticano II en 1967-68. Trabajaba sin descanso en el manuscrito, para adaptarlo a la nueva situación y publicarlo como manual de teología. A penas le quedaba alguna anotación y abreviar alguna parte, cuando le sorprendió la muerte¹⁰.

Si bien es verdad que, en el Archivo de Zubiri, al menos en el material accesible, no consta la versión entera de 1941, ni otros datos de la relación Warnach-Zubiri, no cabe duda de que el inédito CMG hallado ahí está relacionado con SSDD, pues éste lo concluye en 1943 y es una síntesis de teología del misterio.

Ofrecemos de modo paralelo los índices del trabajo de Warnach según el inédito de 1940 (que no alude a las páginas) y el de su publicación de 1977, que conserva lo esencial.

<i>Das Christusmysterium in der Geschichte. Ein Aufriß der Mysterientheologie nach dem neuen Testament</i> ¹¹	<i>Christusmysterium. Dogmatische Meditationen.</i>
ÜBERBLICK	<i>Ein Überblick.</i>
ZUR EINFÜHRUNG: Gegenstand und Aufgabe der Mysterientheologie I. DAS URMYSSTERIUM 1. Der ewige Ratschluß Gottes 2. Das Agapemotiv • Exkurs über die drei Grundmotive des christlichen Denkens. 3. Christus als Mittelpunkt des Kosmos • Exkurs über Zeit und Ewigkeit	1. Das Urmysterium (pp. 27-66) 2. Das Schöpfungsmysterium (pp. 67-100)
II. DIE HEILSGESCHICHTE 1. Der Mensch und die Sünde 2. Das Heilswerk Christi 3. Das Mysterium der Kirche	3. Der Mensch und das Mysterium der Bosheit (pp. 101-124) 4. Das Heilswerk Christi (pp. 125-150) 5. Das Mysterium der Kirche (pp. 151-174)
III. DIE HEILSWIRKLICHKEIT 1. Das Kultmysterium 2. Christus in uns 3. Die Vollendung in Christo	6. Das Kultmysterium (pp. 175-228) 7. Das Heilsmysterium (pp. 229-240) 8. Die Heilsvollendung (pp. 241-257)

Tabla 1. Los índices del trabajo de Warnach según el inédito de 1940 y el de su publicación de 1977

La exposición de la *Mysterientheologie* de Warnach contiene ideas, algunas subrayadas por Zubiri en su ejemplar, que se reflejarán en SSDD, a saber: el objeto y tarea de la teología del misterio; la perspectiva de *mysterium* en sentido paulino; la vinculación de liturgia y misterio de Cristo (*Christusmysterium*); la presencia misteriosa de los hechos de salvación de Cristo bajo los símbolos del culto; el sentido de *Theo-logia* como el hablar de Dios a los hombres; el misterio primordial (*Urmysterium*) como misterio del ágape, que abarca la creación y la salvación; el sentido metafísico-místico de los motivos del

pensamiento cristiano: *ágape-charis-doxa*¹²; el *ágape* como el ser de Dios, etc.

Esta fuente bibliográfica tiene interés para contextualizar no sólo la teología del misterio de Zubiri, sino también su filosofía, pues plantea la cuestión especulativa suscitada por la *Mysterientheologie*: ¿hasta qué punto hay presencia de la obra redentora en el culto, si la “actualización” (*Vergegenwärtigung*) es sólo mental, y no presencia ‘física’ y ‘real’ de la única e irreplicable obra de redención, esto es, “presencia de los misterios” (*Mysteriengegenwart*)? El problema de la “actualización” en la liturgia lleva a nuestro oblató benedictino a un

denodado esfuerzo por redefinirlo, más allá de la fenomenología.

II. Convergencias entre la ontología del inédito de Warnach y “El ser sobrenatural” de Zubiri.

A. Reviviscencia del Ágape como “misterio del ser” en los Padres griegos

SSDD de Zubiri contiene, además de la mística del misterio, una metafísica del ágape. Si en la primera es deudor sobre todo de O. Casel, en ésta lo es del filósofo de la *Mysterientheologie*, V. Warnach¹³. Se explica por su posesión del trabajo CMG, y por su inspiración común en la patrística

griega –o latina de inspiración griega–.

Zubiri, al igual que Warnach, interpreta la expresión bíblica *Dios es Ágape* (1 Jn 4,8.16) de modo metafísico. La refieren a la naturaleza interna de la divinidad, al interno ser de Dios. Dado su contexto y estructura, excluyen una interpretación metafórica, sentimental o moral –que atribuya a Dios una tendencia o actitud buena hacia nosotros–. Ese sentido metafísico lo apoyan en el uso del verbo “permanecer”, μένειν, en Juan y en Pablo. Véanse paralelamente los textos de Zubiri y Warnach, que hacen patente su planteamiento similar:

A lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de que Dios es amor, <i>agápe</i>. La insistencia con que vuelve la afirmación, lo mismo en San Juan (por ejemplo, Jo. 3,31; 10,17; 15,9; 17, 23-26; 1 Jo. 4,8), que en San Pablo (así 2 Cor. 13,11; Ef. 1-,6; Col. 1,13, etc.), y la energía especial con que se emplea el verbo μένειν, permanecer (“permaneced en mi amor”), son buen indicio de que no se trata de una vaga metáfora, ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también.¹⁴	...vielmehr bezeichnet Agape das innere Wesen der Gottheit überhaupt: „Gott ist Agape“ (1 Jo. 4,8). Dieses johannäische Wort kann nach dem Zusammenhang, in dem es steht (vergl. eb. 4,16) und auch nach der Struktur der Formel selbst nicht heißen: Gott hat liebevolle Gesinnung zu uns, oder Gott ist liebenswürdig; sondern Sein innerstes Sein, Seine Wesenswirklichkeit ist ewig strömende und zugleich ursprünglich geeinte AGAPE. ...¹⁵ Nichts kennzeichnet nun eindringlicher den ontischen Charakter dieser Aussagen als das in ihnen so häufig vorkommende Zeitwort “Bleiben” (μένειν, bes. Bei Joannes, aber auch bei Paulus, z. B. 1Kor. 13,13).¹⁶
--	--

Tabla 2. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el carácter óntico de la expresión bíblica *Dios es Ágape*.

Ambos conciben la esencia divina, en tanto que *ágape*, como algo que, eterna y primordialmente, está fluyendo y, por tanto, es extática y efusiva. Su estructura unitaria es *efusión del amor*, que se desenvuelve en tres órdenes: en su vida divina (procesiones), en su proyección ‘ad extra’ (creación) y en la donación de Sí a la creación para asociarla a su vida personal (en-

carnación y deificación). De este modo, se esclarece que el misterio de la voluntad de Dios, o misterio primordial (*Urmysterium*), consiste en esta unidad “cíclica” del *ágape*, en despliegue y en retorno, en y por Cristo, a la unidad trinitaria originaria y activa del *ágape*¹⁷. Esta concepción del *ágape* de Warnach y de Zubiri recupera la unidad de *oikonomia* en los Padres griegos.

Procesiones trinitarias, creación y deificación, no son sino los tres modos metafísicamente distintos de la efusión del ser divino entendido como amor. Tal fue la mente de los Padres griegos.¹⁸	... Und doch, eben weil Gott Die Agape ist, darum ergießt sich Sein geheimnisvolles Leben auch nach außen. Denn diese Liebe ist schöpferisch und will neue Liebe zeugen, sie ist Wahrheit und will sich offenbaren, sie ist Einung und will das Gezeugte vereinen. In der Schöpfung und Offenbarung und Heimholung strömt die göttliche Agape in das Nichts hinein und kehrt wieder zu Gott zurück nach unerforschlichem Ratschluß. Dieser Ratschluß, durch den erst Geschichte überhaupt gesetzt und in ihrer Entwicklung bestimmt wird, ist das Urmysterium der Agape, das sich in der erhabenen OIKONOMIA der Schöpfung und Heilsgeschichte entfaltet, ein Drama, das nur Gottes Geist erdenken konnte.¹⁹
---	--

Tabla 3. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la unidad “cíclica” del *ágape*

Zubiri, como Warnach, sostiene de modo enérgico que esta unidad radical de las acciones divinas como *ágape* no es un *monismo panteísta*. Tan errónea es esta

interpretación como el *dualismo deísta*. La unidad del *ágape* supera ambos extremos, pues exige la distinción (no separación) de sujetos que se aman²⁰:

... Contra toda posible forma de emanatismo, el Nuevo Testamento y los Padres griegos insisten temáticamente en este carácter trascendente del acto creador frente a las procesiones inmanentes que producen las personas divinas. ... los Padres griegos no pierden de vista la unidad radical de las acciones divinas que se reducen (perdónese esta expresión) a su <i>agápe</i>, a su amor. La diferencia está en que <i>ad intra</i>, esa <i>agápe</i> es el ser mismo divino, mientras que <i>ad extra</i> es el imperio con que liberalmente quiere producir otras cosas. (...) Como este acto, aunque esencialmente distinto de las procesiones trinitarias, es, sin embargo, un acto de la misma <i>agápe</i>, los Padres griegos ven en la estructura del acto creador la traducción (si se me permite el vocablo) de la vida trinitaria al orden del mandato.²¹	Eben diese „Weite“ der Agape –latitudo caritatis– zeigt uns, daß eine wahre Vergöttlichung des Menschen sehr wohl möglich ist ohne jede Vermischung und Verschmelzung im Sinne eines unpersonlichen Pantheismus. Unleugbar geht das tiefste Sehen der Menschheit nach einer Alleinheit in Gott. Es ist ein Grundthema des indogermanischen Denkens, nicht minder lebendig in der deutschen Mystik wie in der russischen Theologie. Es ist aber auch das eigentliche Anliegen des Menschgewordenen Gottessohnes, dem Er selbst im „hohepriesterlichen Gebete“ so eindringlichen Ausdruck verleiht, wenn Er immer wieder darum bittet, „dass alle Eines seien“ (Jo. 17,21...).²² Diese überaus geheimnisvolle, unergründlich tiefe und reiche Einheit aller mit und in Gott läßt uns gerade die christliche Agapeidee wenn auch nur Ahnungsweise erfassen. In ihr ist erst die das gesamte Geistesleben der Menschheit beunruhigende Alternative: Monis-
--	---

	mus oder Dualismus (bzw. Pluralismus) in einer höheren Synthese „aufgehoben“.²³ ... und zwar ist in Ihm nicht nur der sichtbare, sondern auch der unsichtbare Kosmos der Geister vereinigt (vgl. Eph. 1,22 ...); denn in Ihm wohnt die „Fülle“, das PLEROMA alles göttlichen wie geschaffenen Seins (Eph. 1, 23;...), sodaß man Ihm mit der Theologie des christlichen Ostens –freilich unter Aufschaltung jeglichen Pantheismus –als die „Alleinheit“ bezeichnen kann. Infolgedessen ist es Christus, Der alles wieder in Sich als dem „Haupte“, also auf über aus innige und organische Weise zusammenfaßt (Eph. 1,10). Alles soll Er durch Sich und in Sich zur einzig wahren Einheit in Gott und damit zur „Vergöttlichung“ (θεοσις) emporführen. Die Kreatur, ohne allerdings aufzuhören Kreatur zu sein, geht durch Christus in Gottes Unendlichkeit ein und wird somit in ihrer Begrenztheit positiv „aufgehoben“ und erfüllt.²⁴
--	---

Tabla 4. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el *ágape* como modo de superar el monismo panteísta y el dualismo deísta

Zubiri, de igual modo que Warnach, traduce el significado de “ágape” en el Nuevo Testamento y en la tradición griega por “amor”, en sentido pleno. No como acto de una facultad (voluntad, sentimientos o sentidos), sino como dimensión

metafísica de la realidad, anterior a toda especificación en facultades. Compete a la voluntad o sentimiento en cuanto “reales”. Ágape es “acto” (en sentido amplio) del ser, sea de Dios o del hombre²⁵.

Para el Nuevo Testamento y la tradición griega la <i>agápe</i> no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. ... se trata de tomar la <i>agápe</i> en su primaria dimensión ontológica y real.²⁶	Verstehen wir doch im allgemeinen unter „Liebe“ einen gefühlsmäßig oder gar sinnlich bestimmten Akt des Willens, dem eher der griechische Terminus „Eros“ entspräche, d.h. jenes begehrende Ausgerichtetsein auf ein Gut, das man selbst nicht besitzt²⁷. Indessen ist sie nicht die Tat oder Auswirkung irgendeines besonderen Seelenvermögens, etwa des Wollens oder Fühlens, sondern ein „Akt“ (im weiteren Sinne) des ganzen Menschen (Mt. 22,37; Mk. 12,30.33; Lk. 10,27; vgl. 1Kor.13, 8-13), hauptsächlich seines tiefsten, alle geistigen Seelenkräfte, wie Verstand und Wille,
--	--

	zu höherer, überbewußter Synthese vereinigenden Personkerns der in der Heiligen Schrift meist PNEUMA genannt wird (z.B. Röm. 1,9; ...). ²⁸
--	---

Tabla 5. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el “ágape” como acto del ser

Distinguen el *ágape* cristiano del *eros* del clasicismo griego²⁹, sin oponerlos totalmente³⁰, y concediendo a aquél un alcance profundo y religioso. El *eros* saca al amante “fuera de sí” para *desear* algo que le falta y perfeccionarse; y, en este sentido, se busca a sí mismo. Por el contrario, el *ágape* lo lleva “fuera de sí”, libremente por efusión sobreabundante de la plenitud de su ser³¹.

El planteamiento metafísico de SSDD se comprende bien desde los supuestos de CMG. Warnach parte ahí de que la filosofía es incapaz de resolver completamente “el problema del ser”, puesto que no puede revelar sus primeras raíces, ya por la inevitable tautología del lenguaje.

Ahora bien, considera que ella puede seguir confirmando la idea de ser de los Padres griegos³² y de los primeros tiempos del cristianismo³³. Y esta función es la desempeñada tanto en CMG como también en SSDD.

Zubiri, y anteriormente Warnach, advierten en el Nuevo Testamento cierta metafísica latente, con buen cuidado de no reducirlo a “libro de texto de metafísica”. Redescubren en él el aspecto óntico del *ágape*. Así, conciben el ser, en sentido pleno, a partir de ‘categorías’ bíblicas y de la Tradición griega –y no de “escuelas” filosóficas– como *unidad pneumática* de una persona³⁴:

Cuando el Nuevo Testamento, pues, nos dice que Dios es amor, <i>agápe</i>, los griegos entendieron a una la afirmación en sentido estricto y rigurosamente metafísico. Ello supone una cierta idea del ser y de la realidad, sin entender la cual podría tenerse la impresión de que en la especulación patristica no hay sino elevaciones místicas para una piedad vaporosa. Nada más lejos de la realidad. Si se quiere, la piedad y la oración de los Padres griegos tienen un sentido estrictamente metafísico. Es el equívoco a que aludía en la nota introductoria. Para comprender el punto de vista de los Padres griegos, detengamos un momento nuestra atención sobre su idea del ser.³⁵	Wenn wir das ontische Moment in dem Agapeverständnis des N.T. so sehr betont haben, so wollten wir dieses keinesfalls zu einem „Lehrbuch der Metaphysik“ herabwürdigen. Ebenso liegt es uns vollkommen fern, das Agapemotiv zu einem abstrakten „Begriff“ zu verflüchtigen. Indessen käme es einer Leugnung des Logos in der Heiligen Schrift gleich, wollte man eine gewisse latente Metaphysik von vornherein ausschalten. Allerdings liegt ihr nicht die Lehre irgendeiner philosophischen Richtung oder „Schule“ zugrunde, vielmehr wird sie lediglich von den göttlichen „Kategorien“ her bestimmt. Eher müßte man demnach die christliche Seinsidee aus dem Agapemotiv ableiten, als umgekehrt ihr einen rein philosophischen Begriff unterlegen. Und tatsächlich scheint diese Auffassung des Seins als pneumatische Einheit einer Person in sich selbst der Geisteshaltung, wie sie sich in der Bibel und in der Überlieferung der Urkirche kundgibt, am meisten zu entsprechen.³⁶
---	--

Tabla 6. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la metafísica latente en el Nuevo Testamento.

Previamente, señalan la insuficiente idea de ser desde modelos de la filosofía griega:

a) *Ser de cosas materiales* -“sustancia” muerta o masa física (interpretación materialista)-: “estar ahí”. Su carácter plenario es la “estabilidad” (abstracto de “está”), opuesto al movimiento, que es imperfección. Ser, estabilidad e inmovilidad son sinónimos.

b) *Ser de seres vivos* -energía mecánica o vital (interpretación dinamística)-:

operación interna del vivir, “inmanente”, mejor que mutación. Su perfección pende de su carácter móvil u operante.

Frente a estas nociones de “ser”, generales y vacías, obtenidas según el método de abstracción, recuperan una noción de “ser” como realización concreta y personal: algo “es” en la medida en que “está unido consigo mismo”. El modelo es “la unidad vivencial-pneumática” de la persona, y en última instancia de un Dios vivo y personal, cuyo ser es *ágape*.

¿Qué entendieron los griegos por realidad? Los dos modelos en que constantemente se ha fijado el pensamiento griego al tratar de este problema son las cosas materiales y los seres vivos. (...).

Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en “estar”. En primer lugar, en el sentido de “estar ahí”, encontrarse efectivamente. De aquí que la “estabilidad” sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que “está”. (...) Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad sinónimo de inmovilidad.

Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto del ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en él hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir. (...) Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación y nos quedamos con la simple *operación* interna del vivir, comprendemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente, más bien que como mutación. Aristóteles llama así el ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste el ser. En este sentido el ser será tanto más perfecto cuanto más móvil, cuanto más operante”.³⁷

Für den christlichen Denker ist das Sein nichts Dinghaftes, keine tote „Substanz“ oder gar körperliche Masse, wie dies der Materialismus wahrhaben wollte. Auch kann sich der Christ nicht zur dynamistischen Auffassung bekennen, der gemäß das Sein mechanische oder vitale Energie sei. Andererseits ist ihm das Sein nicht bloß ein allgemeinster und damit nichts sagender Begriff, wozu der Weg der Abstraktion führt; vielmehr bedeutet es für ihn eine durchaus konkrete, ja personale Erfüllung in lebendigem Selbstbesitz: in dem Grade „ist“ etwas, als es mit sich selbst eins geworden. Der Typus des „wahren“ Seins ist für ihn nicht, wie es die profane Philosophie vorgibt, das physisch=materielle „Ding“, aber auch nicht eine rein „ideale“ Gegebenheit, sondern die lebendig= pneumatische Einheit der Person in sich selbst, letztlich die ewige Wirklichkeit des „lebendigen“ und persönlichen Gottes, dessen Sein eben die Agape schlechthin, also vollkommenste Einheit und Freiheit besagt.³⁸

Table 7. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la insuficiencia de la idea de ser

Zubiri advierte el equívoco del vocablo aristotélico *enérgeia*, que los latinos vertieron por “acto”. Su comprensión varía según el modelo de ser³⁹. Desde el primero, es actualidad -*está siendo*- de una potencia; y desde el segundo, actividad -*está siendo*- como primaria y radical operación por el que las cosas son algo que se realiza. De ahí, dos nociones de Dios: según Aristóteles, Dios es puro acto, *enérgeia*, entendido como: actualidad pura y perfecta, y actividad pura y subsistente; según los Padres griegos, Dios es la plenitud del ser como acción. *Theós* designa primariamente operación, no naturaleza (deidad). De la concepción del ser pende la de causalidad:

a) Según el ser de las *cosas físicas*, predomina la causa eficiente, y su modelo es el choque: el efecto es recibido en un *substratum*.

b) Y, según la generación de los *seres vivos*, adquiere relieve y centralidad la causa formal, que absorbe la eficiente y final; y su modelo es la imitación formal: el efecto es “reproducción” de la causa. La forma de la causa se asimila y “re-produce”, a su modo, en sus efectos. La vida del progenitor es unidad unificante que por plenitud se desborda en sus *dynámeis* y se reproduce. Los Padres griegos hacen corresponder al carácter extático o efusivo del ser el proyectivo de la causa. En la ‘generación’ se produce una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera. Lo producido es “re-producido”, que refleja y denuncia el ser del progenitor. Lo decisivo es la ‘imitación’ en el efecto de su causa. El hijo es reproducción del padre, y éste está presente en el hijo, como relucencia

suya⁴⁰. De los diversos modos de presencia derivan consecuencias importantes para comprender el ser⁴¹.

Descubrimos que SSDD ofrece un *análisis fenomenológico* de la *estructura del ser finito* según los Padres griegos – quienes siguen la terminología de su tiempo- que es muy similar a la de CMG. Exponen dicha estructura en tres momentos -de los que derivan los “transcendentes” (verdad, bondad y unidad)-:

1. El *sujeto* o *substrato* (*hypokeímenon*), que recibe o responde a la forma.
2. La *forma* (*morphé, eídos*), que da contenido y estructura al sujeto. En ella reluce la *idea ejemplar* del logos divino. De ella resulta: lo “verdadero” como revelado o reconocible del ser (estructura, luz, belleza); y “el bien” como subjetividad o interioridad de la forma, que fundamenta la valoración y desiderabilidad de la cosa.
3. El *ser* o *unidad* originante y originaria del sujeto por su forma. Representa la *unificación* de esos momentos, o la mutua penetración que se efectúa cada vez de forma única. La *forma* (en sí general) otorga el contenido y determina al *sujeto*. Éste asumiendo la *forma*, la transforma en “esta” forma concretamente realizada. Ambos encuentran su “realización” en la *integridad del ser*. El *uno* representa la autonomía (unidad consigo mismo) y, a la vez, la comunidad (unidad con los demás) del ser (integridad). La forma se hace idéntica consigo misma en el “ser diferente” del sujeto, de modo absoluto (S=F) en el ser divino; o relativo (S+F) en el un ser creado.

La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se me permite la expresión) en “alguien” (sujeto), y las ideas se proyectan en este

So zeigt die phänomenologische Analyse im Wesensaufbau des Seienden eine ursprüngliche Zweiheit auf: das empfangende bzw. tragende Subjekt und die Inhalt wie Gestalt gebende Form (Idee). Diese beiden einander polar gegen-überstehenden Momente sind nicht etwa dinghaft

alguien haciendo de él un “algo” (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre <i>el que es</i> y <i>lo que es</i>. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (<i>ontótes</i> la llamaba Alejandro de Afrodisia) del ser finito es la unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que se es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una ‘tensión’ interna, correlato del arrastre ascensional, del éros hacia Dios. Por esto, el ser es acción. Los Padres griegos adoptaron el vocabulario usual. El sujeto es el substrato (<i>hypokeímenon</i>); lo que él, es la forma (<i>morphé, eídos</i>); y el ser de la cosa consiste en la unidad originante y originaria del sujeto por su forma, en la que reluce la idea ejemplar del logos divino. El ser finito es una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar.⁴²	noch auch rein abstrakt denken; sie sind vielmehr tatsächliche Gegebenheiten „vor“ dem Sein –ein objektiv = metaphysisches „a priori“. Das Sein selbst stellt die jeweils einmalige Vereinigung, bildlich gesprochen die gegenseitige Durchdringung jener beiden Momente dar, die einander in ihrer Polarität positiv „aufheben“ und sich auf diese Weise zu einer Einheit „ergänzen“. Die „an sich“ allgemeine Form verleiht den Inhalt und bestimmt dadurch das als solches völlig leere und indifferente Subjekt; indem aber das Subjekt die Form aufnimmt, begrenzt es dieselbe und macht sie zu „dieser“ konkret verwirklichten Form. Freilich erhält diese nur unter der Bedingung Subjektivität, daß sie ihre Allgemeinheit, die ihr in ihrem „An-sich-Sein“ zukommt, aufgibt, während das Subjekt seine inhaltliche Erfüllung nur dann empfängt, wenn es seine unendliche Aufnahmefähigkeit (Indifferenz) opfert. Jedoch finden beide durch diese „Selbstentäußerung“ ihre eigentliche „Vollendung“ in der Ganzheit des Seienden. Dieses ist somit nichts anderes als die subjektiv gewordene Form, mit anderen Worten. Die Identität der Form mit sich selbst im „Anderssein“ des Subjekts, die entweder eine absolute sein kann (S=F): göttliches Sein, oder eine relative (S+F): geschaffenes, kontingentes Sein.⁴³
--	--

Tabla 8. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la estructura del ser

Para ambos autores, el ente finito consiste en la *unificación* entre *el que es* (sujeto) y *lo que es* (forma). Su ser es *operación* o esfuerzo por ser el que es, por mantenerse en sí mismo. Es ‘tensión’ interna del *eros* hacia Dios; o acción dirigida hacia su forma ejemplar⁴⁴. El ser es “uno” como *actividad originaria unificante*. Las notas y los actos son expansión, afirmación actual y plenaria de su primitiva *unidad*. En este sentido, la ‘forma’ es *agathón*, “bien ontológico”, en que cada ser consiste, y en el que reluce su bondad ideal y divina. La plenitud de esta ‘forma’ se expresa en su *dynámeis*, que denuncia, por irradiación, su bien ontológico, siendo, por tanto, su *dóxa* y su *alétheia*.

Warnach y Zubiri recuperan el sentido metafísico que, en los Padres griegos, poseen: “unidad”, “verdad” y “bondad”⁴⁵. El “ser” de las cosas consiste en “unión interna” con lo que ellas tienen. Esta unidad es actividad unitaria y originante dirigida a realizar su “forma”, que es su “bien”, *agathón*, y su “verdad” ontológica. En los seres finitos la unidad es ‘tensión’, que se realiza en “dis-tensión”, “extensión” y “pre-tensión”. Realidad es realización, “llegar efectivo”, tender a ser sí mismas, *éros*. Unidad y bondad definen la constitución interna del ser y no “pasiones” o afecciones consecutivas al mismo⁴⁶. Warnach explicita la correspondencia de los transcendentales y los motivos

bíblicos más importantes: verdad / *doxa*, bien / *charis*, y unidad / *ágape*. Véase el

texto de Warnach, subrayado por Zubiri en su ejemplar, y la huella en éste.

La forma así entendida es el <i>agathón</i>, el bien ontológico en que cada ser constitutivamente consiste; y en él reluce su bondad ideal y divina. De la plenitud de esta forma son expresión sus <i>dynámeis</i>, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, <i>enérgeiai</i>. En la <i>dynamis</i> se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la <i>dynamis</i> es su <i>dóxa</i> y su <i>alétheia</i>. Tal es la estructura del ser finito.⁴⁷	Aus den Momenten, die das Seiende innerlich aufbauen; Subjekt, Form und Einheit zwischen beiden, lassen sich nun die drei „Transzendentalien“, d. h. die Grundeigenschaften des Seienden als solche ableiten. Zunächst folgt aus der Form das „Where“ als die Wesenhaftigkeit und Offenbarkeit bezw. Erkennbarkeit des Seienden (Gestalt, Licht, Schönheit). Dann gibt sich das „Gute“ als die Subjektivität oder Innerlichkeit der Form kund, worin die Werthaftigkeit und Begehrwürdigkeit der Sache begründet ist. Schließlich stellt das „Eine“ die Eigenständigkeit (Einheit mit sich selbst, In=sich=stehen, „Substantialität“) und Gemeinschaft (Einheit mit anderen, Solidarität) des Seienden (Ganzheit, Person) dar. Es muß uns wohl auffallen, daß diesen Transzendentalien jene drei Motive zugeordnet sind, die wir im Vorausgehenden als dem Doxamotiv zusammen, das „Gute“ mit der Charis und das „Eine“ mit der Agape.⁴⁸
---	--

Tabla 9. Comparación de Zubiri y Warnach sobre el sentido metafísico de los transcendentales

La *unidad* consigo mismo, en que consiste el “ser”, es mayor en el ser más perfecto. En el ser vivo, cada “propiedad” es “propia” en mayor grado que las propiedades físicas en un mineral, pues él se recoge en sí mismo y se realiza en su

“propiedad”⁴⁹. Pero sólo Dios es absolutamente *Él mismo*, y, por tanto, es ‘ser’ en sentido absoluto. Las criaturas “se tienen” a sí mismas sujetas al cambio. El ser les corresponde por *participación* y *comunión* con Dios.

La manera como una cualidad es “propia” de un ser vivo, la “propiedad” del ser vivo, consiste en que desde ella éste se recoge en sí mismo, y se realiza a sí mismo en aquélla. La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo “es” en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad. El ser es “uno”, pero no como simple negación de división, sino como actividad originaria unificante. De	Ihm allein kommt das Sein im absoluten Sinne zu, den Geschöpfen nur in abgeleiteter Weise durch Anteilnahme und Gemeinschaft mit Ihm. Denn nur Er ist unbedingt Er Selbst (Exod. 3,14f.; Der „Ich bin“; vgl. Mal. 3,6; Js. 41,4; 43,10f.; 48,12); die Geschöpfe dagegen „haben“ sich lediglich in mehr oder weniger vollkommener Weise und sind daher der Wandelbarkeit unterworfen.“⁵¹
--	---

aquí la función especial de la unidad como carácter ontológico. Dicho desde otro punto de vista: el ser consiste en la unidad consigo mismo, tanto mayor cuanto más perfecto sea el ente en cuestión. ⁵⁰	
---	--

Tabla 10. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la unidad del ser en las criaturas y Dios

La verdadera realidad no es este mundo terrestre, espacio-temporal y limitado, “este cosmos”, sino el “otro” mundo, el “reino de Dios”. Su modelo no son “ideas” abstractas ni “cosas concretas”, sino el carácter *pneumático-personal*⁵². En virtud de su ‘ser’, cada viviente está triplemente unificado: consigo mismo (intimidad metafísica); con su progenitor (unidad de origen); y con su especie (comunidad). La estructura del ser es, pues, la articulación de *intimidad, originación y comunicación*. El ser es: ser de *sí mismo*, ser *recibido* y ser *en común*⁵³. De aquí se sigue que la criatura sólo *en* Dios, en la comunidad de *ágape* con Él, se posee “a sí misma” y alcanza su plena realización. Esta interpretación del ser es próxima a la de “ágape”. La filosofía se queda en esta profundización del ser como *unidad de ágape*, sin poder llegar a la realidad divina como prototipo de todo ser. Ahí radica su insuficiencia, que no alcanza de modo inmediato este verdadero y único saber⁵⁴.

Warnach y Zubiri explican la actividad unificante del ser vivo, en que se despliega su vida, siguiendo la terminología de los Padres griegos:

- a. *Ousía* (ser): el ser como tesoro unitario de su riqueza, escondida e insondable en sí misma; es fuente (*pegê*) y principio (*arkhê*). No es mero correlato de una “definición esencial”, sino *actividad del ser* en cuanto *raíz unitaria* de sus notas⁵⁵.
- b. *Dynámeis* (potencia): manifestación o expresión, analítica y actual, de este tesoro unitario; plenitud de su potencia vital o expansión externa del ser.

La mayor o menor riqueza de vida conduce a un despliegue más o menos rico de perfecciones.

- c. *Enérgeiai* (acto): virtuosidades en que el ser vivo vive y ejecuta sus actos. Es expresión patente de sus potencias. Más que *complemento de la potencia*, significa la *última expansión y expresión* de la actividad originaria en que consiste el ser vivo.

La potencia de un “ser” es verdad, o manifestación de éste; y el acto, ratificación de aquélla. Ambos, potencia y acto, son expansión o efusión de aquello en que el ser consiste y en que está presente por relucencia formal. Así, ‘potencia’ y ‘acto’ son:

1. *Dóxa*, que es la interna *unidad de verdad y gloria*. Esta manifestación patente es, desde lo manifestado, su verdad, *a-létheia*, revelación: y, desde su publicidad, proclamación de su *bonum*, su *gloria*.
2. *Eikón* (imagen). Por *proceder de* la esencia es semejanza (*homoíoma*), y, por *dejarla relucir en ella*, su *verdad primaria u ontológica*. El *ser eikonal* revierte a la esencia de quien es semejante, y es la última expresión de la *unidad del ser* consigo mismo⁵⁶. Los actos consisten en volver a sí mismo: *marcha hacia lo mismo* (*epí-sodis eís hautó*)⁵⁷.

Extraen de la estructura del ‘ser’ - *unidad* entre sujeto y forma- la *jerarquía ontológica de los seres*. La perfección ontológica pende del grado de *unidad*, o *mismidad íntima*, del ser.

De aquí se siguen dos consecuencias importantes. La primera es la idea de la jerarquía ontológica de los seres según su mayor o menor perfección formal. Como esta perfección es la expresión de una unidad, la gradación ontológica coincide con la mayor o menor mismidad íntima del ser.⁵⁸	Fener ergibt sich aus der Auffassung des Seins als der Einheit zwischen Subjekt und Form die Hierarchie der Seinsstufen auf die beiden Wichtigsten ...⁵⁹
--	--

Tabla 11. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la jerarquía ontológica de los seres según su unidad

En el caso del ser terrenal, el *sujeto* que recibe la *forma* está sometido a las dimensiones de espacio y tiempo (o historia)⁶⁰. En el índice de CMG figura un *excurso sobre la interpretación de la historia cristiana*, pero no está desarrollado. Lo esbozamos según su publicación⁶¹. Adopta la *concepción bíblica* del tiempo (y cosmos), que supera la *monista* y *dualista*⁶². La historia es una curva descendente y ascendente: todo viene de Dios, subsiste en Él y retorna a Él. Su fin es la *unidad* del hombre y Dios, que comporta la acción de Dios *con* la humanidad *en* el tiempo, esto es, la realización del eterno misterio originario. El *eón* de Dios⁶³ eleva y redime el mundo en su limitación espacio-temporal. Mundo e historia posibilitan la realización *-oikonomia-* del misterio originario. El misterio posee un lado temporal-histórico y otro sobretemporal-divino; es unidad en *tensión* entre el mundo trascendente de Dios y el mundo

inmanente terreno⁶⁴. Cuando el tiempo sea superado, el misterio estará cumplido. Desde aquí se comprende la visión sintética en CMG del espacio y tiempo como dimensiones fundamentales y limitadas de la posibilidad subjetiva de la *forma*, que deben ser 'satisfechas positivamente, para encontrar, desde la 'separación' material, la *unidad* 'en sí misma'.

También Zubiri concibe de modo positivo *el tiempo y el espacio* en tanto que son el *ámbito en que se circunscriben las posibilidades de la acción* en que consiste el ser. Afectan a la *acción tensional del ser*, haciendo de ella *ex-tensión y dis-tensión* en sentido activo: la espaciosidad y la temporeidad, desde las que se recoge y se repliega el ser en *interna unidad*. Apunta la existencia de modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio. Véase de Warnach un texto subrayado por Zubiri en su ejemplar y el de éste.

Aquí, tiempo y espacio no son entidades geométricas, sino algo que afecta a la acción formal del ser haciendo de ella, no simplemente una tensión, sino una extensión y una dis-tensión en sentido activo: la espaciosidad y la temporeidad, desde las que se recoge y se repliega el ser en interna unidad. Tiempo y espacio son así el ámbito en que están circunscritas las posibilidades de la acción en que el ser consiste. Por esto hay muchos modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio. No insisto más aquí.⁶⁵	Das "Andere" als Subjekt des relativen Seins ist das vierdimensionale Raum-Zeit-Kontinuum. Raum und Zeit erweisen sich, wie noch im Sinne des N.T. dargelegt werden soll (vgl. den Exkurs zum nächsten Kapitel über die christliche Geschichtsauffassung) als die begrenzenden Grunddimensionen der subjektiven Möglichkeit, die überwunden bzw. positiv „ausgefüllt“ werden müssen, damit die Form aus dem materiellen „Auseinander“ zur Einheit, eben „zu sich selbst“ komme.⁶⁶
---	---

Tabla 12. Comparación de Zubiri y Warnach sobre la función del espacio y tiempo en el ser terrenal.

Zubiri se refiere a la noción neotestamentaria de “cosmos”, como sistema de posibilidades –u obturaciones– que las cosas ofrecen, por la situación en la cual se encuentra el hombre para realizar su persona⁶⁷. Le compete un tiempo propio, denominado *aion*, *eón*, o “siglo” (1 Cor. 2,6). No es vacía duración indefinida, sino plazo de tiempo internamente limitado y calificado, en el que la creación se extiende. Tiene comienzo (*arkhé*), consumación (*télos*) y plenitud. También *eón* ha llegado a significar conjunto de las cosas como teatro de la existencia humana, de modo análogo a cosmos (1 Cor. 3,19; 2,6)⁶⁸. El modo de “ser” de la creación visible es ser a la vez espaciosidad y temporeidad cósmicas; a diferencia del ser de Dios que es pura inmensidad y eternidad, plena posesión de sí mismo. Entre la eternidad divina y la limitación temporal de lo creado, está el otro *eón*, propio del otro mundo⁶⁹. No hay separación entre este *eón* y el otro *eón*. Este *eón* recibió en Cristo su plenitud; el otro *eón*, la vida eterna, está ya incoado en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación y el imperio exclusivo del otro *eón*⁷⁰.

Warnach y Zubiri, subrayan como niveles más importantes en la *jerarquía del ser* según su *unidad íntima*: Dios y los seres terrestres⁷¹.

- a. En la cúspide, el ser divino, *unidad subsistente* e intimidad infinita. Su forma es su sujeto. Significa *suprema unión* en sí mismo: el “estar en sí” absoluto. Es acción pura, absoluta autoposesión, mismidad misma, persona subsistente, *éros* y *agápe* subsistentes. Es raíz del ser, que en él se

entiende desde la bondad. La infinitud de su mismidad es infinitud de su éxtasis personal⁷². Tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*). Dios es naturaleza tenida por *identidad radical* en la persona. Su *unidad* metafísica es su éxtasis, o *amor*. Y en la pureza de su acto se expresa la absoluta *unificación* de todos los atributos con su ser (intimidad metafísica). Las potencias o propiedades (*dynámeis*) explicitan el tesoro escondido de la infinita riqueza de su ser; son su *verdad* y revisten el carácter personal de Dios.

- b. El universo visible o *ser terrestre*, que es material. Tiene tres órdenes: cuerpos (*sôma*), seres vivos y hombre. Su *forma* “tiene” “otro” como sujeto, con el que constituye *unidad* relativa: “el estar para sí” contingente. La *forma* está recibida en un *sujeto* caracterizado por una *interna exterioridad*; por ello se *extiende* espacio-temporalmente. La actividad del *acto* tiene más carácter de actualidad, virtualidad y ‘pretensión’ que de acción, virtuosidad y unidad primaria del ser. En sus actos, el ser vivo consiste en *estar llegando* de carácter metafísico, que incluye hasta el “haber llegado”, es *la actividad que se autoafirma*. La *unidad*, desplegada en *éros*, tiende a realizar de modo dinámico su bien, cuya primacía sobre el ser es imperfecta.

Transcribimos el texto de Zubiri y el de Warnach, subrayado por Zubiri en su ejemplar:

En la cúspide, Dios, unidad subsistente e intimidad infinita. Después, formas cuya unidad se despliega y recoge en alteridad de notas internas: son los ángeles. Finalmente, el universo visible cuya estructura vamos a indicar a grandes rasgos.

Las cosas que tienen materia son unas,

... die göttliche und geschöpfliche haben wir schon hingewiesen. Beim göttlichen Sein „ist“ die Form ihr eigenes Subjekt, was höchste Einheit in sich selbst (Identität) besagt: das absolute „In=sich=Sein“ (...) Daneben aber ist noch eine dritte Möglichkeit gegeben: die Form besitzt überhaupt kein eigenes Subjekt, sondern „west“ entweder in Gottes Geist oder als

como todo ente, por su principio formal, pero aquí se introduce una nueva dimensión. En estos seres la forma está recibida en un sujeto caracterizado por una interna exterioridad; la alteridad es aquí exterioridad; la distinción, distancia. En consecuencia, la forma se extiende en el tiempo y en el espacio. (...) Estas cosas materiales son de tres órdenes.⁷³	verwirklicht in den konkreten Dingen; sie hat eigentlich kein echtes Sein, sondern nur ein „Gelten“ als Idee „an sich“.⁷⁴
--	---

Tabla 13. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la jerarquía del ser divino y creado.

Ambos, siguiendo la visión neotestamentaria y de la patrística griega, conceptúan la gradación de los *seres creados*, según su carácter entitativo o perfección ontológica:

1. Los *seres inanimados* son ínfima de gradación.
2. Los seres vivos tiene *unidad natural*.
3. En el hombre, su naturaleza y dotes individuales están *en él*, y son *suyos*. Hay relación entre naturaleza (algo tenido, *lo que es*) y persona (el que tiene, *el quién*). ‘Ser’ significa primariamente *subsistencia* -personal o no-. La *unidad* personal es principio y forma suprema de *unificación* de naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona o *subsistencia* personal. El *ser personal* está referido constitutivamente a alguien de quien recibió su naturaleza, Dios, y que pueda compartirla, los otros hombres. Se expande y difunde por la perfección personal de lo que *ya es*. Es la donación, *ágape*, que nos lleva a Dios y a los demás hombres.

Distinguen tres niveles del *ser contingente* o modos del ser material, sobreentendiendo la concepción del espacio y del tiempo derivada del NT:

- a. Cuerpos (*soma*) o *existencia física*, sometida al espacio y tiempo. Significa primariamente la manera como la *unidad del ser* tiene realidad en

los *límites circumscriptivos y definitivos que le impone su “extensión”*. Su *unidad* se consume en el repliegue consecutivo a su primaria *extensión*. La materia es el ente somático.

- b. Seres vivos o *existencia orgánica*, sobre-espacial, no sobre-temporal. La vida es unidad presente a la vez en todas las partes del cuerpo y que preside activamente la constitución del cuerpo. Es *unidad* idéntica en todos los puntos de su espacio vital.
- c. Hombre o *existencia espiritual o pneumática-personal* que por su espíritu absorbe y trasciende originariamente el espacio y el tiempo en la *unidad quiescente* de su persona. “Trasciende” el espacio y el tiempo, si bien está unida al espacio y al tiempo *per accidens* por su cuerpo. Es unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es, sobre-espacial y sobre-temporal.

Warnach, como Zubiri, pone de relieve la correspondencia entre estos niveles del ser creado y las tres “ideas constitutivas” del pensamiento joánico: Luz (*phós*), vida (*zoé*) y *pneûma*. No designan primariamente tres sustancias, sino tres modos de ser -cada uno absorbe el anterior en unidad mayor-, consistentes en tres proyecciones formales *ad extra* de Dios (no emanaciones como para el gnosticismo).

Dios es *luz, vida y espíritu*, de modo eminente y principal. Esquemáticamente:

- a. Ser de los cuerpos: *luz (phós)*; consiste en su presencialidad en el mundo por la luz –en la cual reluce el ser divino–.
- b. Ser de seres vivos: *vida (zoé)*; consiste en una presencialidad que es vivir, como proyección *ad extra* de la vitalidad divina.
- c. Ser personal: *espíritu (pneûma)*; consiste en estar presentes en el mundo como personas en virtud de una proyección creadora de Dios, llamada *pneûma*.

Warnach y, con él, Zubiri subrayan el *equivalente en el ámbito antropológico*, siguiendo la *estructura de la esencia del hombre* según el NT (1Tes. 5.23), de estos niveles de ser y su correspondiente idea constitutiva del pensar neotestamentario. En el hombre se dan a las tres dimensiones de la creación visible, no como “sustancias” especiales (tricotomismo).

1. Espíritu (*pneûma*) como centro immanente-transcendental o divino. Este hombre “interior”, pneumático, hereda el Reino (1Cor. 15.50). Abarca

originariamente la totalidad del tiempo, que despliega esa superior *unidad transtemporal*. Es *eikón* o imagen de Dios. Es el fondo personal del ser humano, su bien y su principio. De él emergen las facultades con que traza su vida en *unidad íntima* consigo mismo.

2. *Alma (psique)* como principio de animación y de vida. Está en todo el cuerpo, pero como portador de la vida temporal se desarrolla en el tiempo de su historia natural.
3. *Cuerpo formado (soma)*, cuya aparición espacio-temporal es la *sárx* física. Tiene como modo de realidad vital la *carne (sárx)*.

Transcribimos el texto de Warnach –subrayado por Zubiri en su ejemplar– y el de SSDD. Se advierte la misma estructura e ideas: primero se refiere a los tres niveles del ser creado, segundo recoge la noción neotestamentaria que designa al ser de cada uno de esos niveles, y tercero alude a su equivalente en la estructura antropológica tal y como ésta aparece en el Nuevo Testamento (menciona la misma cita paulina, 1 Tes. 5.23).

En primer lugar, los cuerpos (*soma*). Soma no significa en primera línea la simple materia pasiva e inerte, sino la manera cómo la unidad formal del ser tiene realidad en los límites circunscriptivos y definitivos que le impone su “extensión”. Lo que llamamos materia es el ente somático. En rigor hay que entender la materia desde el *soma*, y no el *soma* desde la materia. Una observación esencial, que habrá que recordar cuando tratemos de la deificación.

Vienen después los seres vivos cuya vida es una unidad que está presente a la vez en todas las partes del cuerpo. A diferencia de los simples cuerpos en que su unidad se consuma en el repliegue consecutivo a su primaria extensión, en los seres vivos, por el contrario, la unidad preside activamente a la constitu-

Demgemäß kann man folgende drei Stufen des kontingenten Seins unterscheiden:

1. die körperliche, anorganische Daseinsweise, die sowohl dem Raum als auch der Zeit unterworfen ist
2. die organische, die zwar als solche überraumlich, aber nicht über zeitlich ist, und

ción del cuerpo. La vida es por esto, en cierto modo, sobre-espacial; pero no sobre-temporal.

Finalmente, el hombre, que por su espíritu absorbe y, por tanto, trasciende originariamente el espacio y el tiempo en la unidad quiescente de su persona. La vida es una unidad idéntica en todos los puntos de su espacio vital. La persona es una unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es, no sólo sobre-espacial, sino también sobre-temporal.

El Nuevo Testamento designa con precisión al *ser* de estas cosas: el ser de los cuerpos es luz (*phós*); el ser de seres vivos, es su vida (*zoé*); el ser personal es espíritu (*pneûma*). *Phós*, *Zoé*, *Pneûma* fueron para el gnosticismo emanaciones de Dios. Para el Nuevo Testamento son tres proyecciones formales *ad extra* de Dios, en el sentido ya explicado.

Dios es luz, vida y espíritu de un modo eminente y principal. Las cosas están ante todo en el mundo, y lo que confiere a ellas, este su modo de ser puramente “presencial”, es la luz; en ella y por ella reluce el ser divino (Ef., 5,13, b). Pero los seres vivos se hallan presentes en el mundo no sólo por su mero “estar”; su ser no es estar, sino vivir; la vida es en este sentido una proyección *ad extra* de la vitalidad divina. Finalmente hay entes que no sólo están y viven, sino que su presencialidad consiste en ser personas. Es lo propio de los espíritus. Dios en cuanto persona es lo que les confiere este modo de ser por una proyección creadora llamada *pneûma*. *Phós*, *zoé*, *pneûma* no designan primariamente tres sustancias, sino tres modos de ser. Más todavía: estos tres modos de ser no se excluyen; por el contrario, cada uno supone el anterior, absorbiéndolo en una unidad más alta. Observación esencial para todo sistema de metafísica. No insistamos.

En el hombre se dan a la vez tres dimensiones de la creación visible: que “el

3. die geistige oder genauer pneumatisch =personale, die als solche Raum und Zeit „transzendiert“, wiewohl sie per accidens durch den Körper an Raum und Zeit gebunden sein kann.

Diesen Stufen des geschaffenen Seins entsprechen die drei „konstitutiven Jdeen“ des neutestamentlichen, insbesondere johannäischen Denkens: Licht (PHOS), Leben (ZOÉ) und PNEUMA. Sie finden ihr Gegenstück auch auf anthropologischem Gebiet, insofern als der Wesensaufbau des Menschen nach dem NT (besonders 1 Thess. 5, 23) drei Gegebenheiten –freilich nicht im Sinne von gesonderten „Substanzen“ (Trichotomismus) - umfaßt:

1. den gestalteten Leib (SOMA), dessen raumzeitliche Erscheinung die körperliche SARX ist,
2. die Seele (PSYCHE) als Träger des zeitgebundenen Lebens und
3. das PNEUMA als dem immanent=transzendenten oder Gotthaften Personkern.

Der Heiligen Schrift geht es vor allem um den „inneren“, pneumatischen Menschen, nicht um „Fleisch und Blut“, die das Reich nicht besitzen können (1Kor. 15,50; vgl. ebend. 6,13; 2Kor. 4,16). Daher hat das „Sarkische“ und „Psychische“ als solches kein „wahres“ Sein, wenn nicht positiv „aufgehoben“ und erfüllt im Pneuma als dem eigentlich „Bleibenden“ (vgl. unten III, 3).⁷⁶

espíritu (<i>pneûma</i>) vuestro todo entero, y el alma (<i>psyké</i>) y el cuerpo (<i>sôma</i>) se conserven sin tacha en el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo” (1 The., 5,23). El hombre tiene un cuerpo cuyo modo de realidad vital se llama <i>carne</i> (<i>sárx</i>). Tiene un alma (<i>psykhé</i>) como principio de animación y de vida, que está en todas las partes del cuerpo, pero que se desarrolla en el tiempo de su historia natural. Tiene un espíritu (<i>pneûma</i>), que abarca la totalidad de los momentos del tiempo, pero originariamente: el tiempo no es sino el despliegue de esa superior unidad transtemporal. Por esto el espíritu es a su modo eterno. Es lo que permanece en el hombre, y por tanto su único verdadero ser. Es él, entre todas las criaturas, aquélla que más se asemeja a Dios, su predilecta criatura, <i>eikón</i>, imagen suya. Esta imagen es el fondo del ser humano, su bien y su principio. De él emergen sus facultades de todo orden, y con ellas traza su vida en unidad íntima consigo mismo, en su fondo personal. No olvidemos esta estructura al hablar de la gracia”.⁷⁵	
--	--

Tabla 14. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la visión neotestamentaria y de la patristica griega de gradación de los modos de ser y su unidad en el hombre.

Warnach y Zubiri subrayan que en el espíritu personal se manifiesta de modo eminente el carácter originariamente unitivo del amor. Dios “creó el ser” en el mundo y todo en él desde su ágape, como “llamada” en la nada a la existencia. “Todo se hizo por la Palabra y nada se hizo sin ella”. Así, el espíritu es “vocación”, “ser llamado”; su ser pende de su “voca-

ción divina”. Es constitutivamente ente *vocacional*. Este tender, o *de-pender*, es el destino: Dios, como destino del espíritu, se halla inscrito en el sentido de su ser. Esta concepción -dada la estructura de la *causalidad formal*- no es *panteísta*. Transcribimos el texto de Warnach, subrayado por Zubiri en su ejemplar, y el de éste.

En el espíritu personal se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: replegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios. Esa voz en la nada que es el acto creador, esa “llamada” al ser, es en el caso del espíritu algo especial; no es una simple llamada, es una “vocación”. Aquí lo llamado no sólo “es llamado”, sino que “consiste en ser	„Letztlich ist es die Agape gewesen, aus der heraus Gott die Welt und alles in ihr „zum Sein erschuf“ (Weish. 11,25). Gewiss ist sein Schaffen ein „Rufen“ ins Dasein, ein allmächtiges Sprechen in das Nichts hinein, das Er so zum Träger für die in Seinem Geiste wesenden Ideen machte: Gott „rief das Nichtseinde als Seiendes“ (Röm. 4,17; vgl. Ps. 32 (33), 9; 148, 5 f; Js. 41, 4; 48,12f.). Die Schöpfung ist et-
--	---

llamado”; de suerte que su ser pende de su “vocación divina”. El espíritu no sólo tiene destinación, y no sólo tiene vocación, sino que es formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser. Para evitar toda falsa interpretación panteísta, baste recordar la estructura de la causalidad formal que hemos indicado ya varias veces.⁷⁷	was, was durch das „Wort“ gesetzt ist, gleichsam ein „Satz“, den Gott ausgesprochen hat, dessen Subjekt eben das Nichts und dessen Prädikate die göttlichen, ewigen Ideen sind. „Alles ist durch das Wort geworden und nichts war ohne Es von dem, was geworden ist“ (Jo. 1,3; vgl. Kol. 1,16f.; Hebr. 1,2). Wegen dieser Verknüpfung mit dem Logos könnte man meinen, das eigentliche Motiv sei die mit dem Logos verwandte Doxa (gloria)“.⁷⁸
---	--

Tabla 15. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al espíritu personal

El misterio deificante es *la unidad* de Cristo-cabeza con su Iglesia-cuerpo⁷⁹. En ésta se comunica *el ágape de Cristo* y se reproduce la unidad del ágape trinitario

en todo el género humano redimido⁸⁰. Es el motivo de la oración sacerdotal de Cristo:

De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “<i>ut consummati sint in unum</i>”; “<i>sed unos</i> como el Padre y Yo somos unos”. Es la unidad ontológica de la Trinidad <i>ad extra</i>.⁸¹ Esta unidad deificante del amor es ya una realidad, (...) Su confirmación y su plenitud en visión, en posesión inamisible de la Trinidad será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios.⁸²	Indessen ist die Ágape nicht bloß die ἀρχή jeglichen Geschehens, sie ist auch das Ziel (τέλος), auf das alles hingeeordnet ist. Sie ist dies vornehmlich deshalb, weil es zu ihrem Wesen gehört nicht nur neues Sein in „Ähnlichkeit“ schöpferisch zu zeugen, sondern auch zwischen Schöpfer und Geschaffenem Einheit und Gemeinschaft zu stiften. Gottes Liebe überläßt das von Ihr Gezeugte nicht einfach seinem eigenen Schicksal, sondern erhält es beständig und führt es zu Sich als der Erfüllung zurück. Wie wir im Anschluß an die Heilige Schrift bereits aufzuzeigen versuchten, ist die Ágape gerade dadurch das letztlich vollendende TELOS, daß sie alles ohne jedwede monistische Verschmelzung zu einer höchst vollkommenen, die persönliche Freiheit aber nicht beeinträchtigenden Einheit in Gott, in der „Anteilnahme an der göttlichen Natur“ (2 Petr. 1,4) und an Seinem innertrinitarischen Leben erhebt. „Auf das alle Eines seien, wie Du Vater in Mir und Ich in Dir, daß alle im Einem vollendet seien ... und die Ágape, mit der Du Mich geliebt hast, in ihnen sei und Ich in ihnen“, mit diesen wahrhaft heiligen Worten beschließt der scheidende Herr das hohepriesterliche Gebet für Seine Kirche (Jo. 17, 21-26). So vollendet sich die
--	---

	große Weltsymphonie mit ihren manigfaltigen Akkorden und Motiven in dem „Ein-klang“ der dreieinigen Agape, der von Ewigkeit zu Ewigkeit durch alle Sphären des Seins in wundersamer Harmonie ertönt. ⁸³
--	--

Tabla 16. Comparación de Zubiri y Warnach en torno a la unidad del ágape trinitario en el hombre redimido.

Volvemos al comienzo del planteamiento de SSDD y de CMG de que el gran tema del misterio paulino es el misterio de Cristo. El ser sobrenatural pende de la posición de Cristo en el conjunto del universo⁸⁴. Nuestros autores nos ponen ante el misterio de Cristo revelado en Efesios 1⁸⁵ y en 1Col, 1,12-20⁸⁶. Desarrollan la imagen paulina de Cristo-cabeza (*kephalé*) de la creación y de la Iglesia. Él, en virtud de su muerte y resurrección, posee un cuerpo glorioso, que constituye la raíz de una glorificación y una transfiguración que será comunicada por su Iglesia al hombre y a la creación natural entera⁸⁷. Como *kephalé* de la Iglesia es *principio de vida* para todos y cada uno de los hombres, y el *género humano* unitariamente considerado. A Cristo- “cabeza” corresponde ser *principio de vida orgánicamente unificada*, que se expande, “plasma” la diversidad de miembros, los “articula” y los “mantiene” compactos. En estos tres aspectos se actualiza el principio vital como *unificante*. Por la gracia sacramentalmente obtenida somos incorporados a Cristo y en Él y por Él hechos hijos de Dios, participando de su naturaleza. El amor de Cristo transforma nuestro ser – su unidad consigo, con su origen y con los demás-, absorbiéndolo en *unidad* suprema y trascendente que confiere intimidad superior y sumerge en el Padre. El ágape es el ser “nuevo” en Cristo, que nos mantiene unidos como “nueva creación”.

B. La tríada ágape-khâris-pneûma

A la luz de CMG de Warnach, mucho más explícito, advertimos que SSDD de Zubiri estructura todo ser y acontecimiento desde la tríada *ágape-kharis-*

*dóxa*⁸⁸, según su sentido neotestamentario⁸⁹ e interpretación óntica de los Padres griegos. Esta tríada alumbra el misterio de la creación y de la salvación desde distintos puntos de vista.

Esta tríada subyace en las otras tríadas expuestas: *niveles del ser creado*, sea en la *razón ontológica* o *antropológica*, las *ideas constitutivas* según el pensar neotestamentario. Warnach explicita su correspondencia con “las virtudes divinas”: *fe, esperanza y caridad*; y con los actos principales de relación con Dios manifestados en el campo fenomenológico-religioso: *veneración, gratitud, alabanza*. Por último, refiere esta trilogía a los *caracteres ónticos del ser divino* y, en cuanto participación suya, al *ser sobrenatural* o redimido.

En primer lugar, CMG recupera el sentido neotestamentario de *dóxa* según la interpretación óntica de los Padres griegos⁹⁰, frente al sentido *abstracto* que tiene en las lenguas clásicas⁹¹. Warnach define *dóxa* como la *manifestación o revelación activo-pasiva* de una fuerza interna (o potencia esencial interior)⁹², o *imagen originaria (causalidad ejemplar)*. Es el “cuerpo” del ser, en que se manifiesta, se expresa y se da a conocer. De ahí su conexión con *la luz*. En tanto que manifestación (irradiación) del ser oculto es “*veritas ontológica*”, en que se funda la verdad lógica. *Dóxa* es en el NT afin a *logos y gnosis*.

De modo similar, Zubiri define *dóxa* como el cuadro *explícito* de las perfecciones de la esencia. Son las potencias y actos del ser, que *denuncian* por irradiación lo que el ser era ya y el bien interior en que consiste la cosa. Es la *interna uni-*

dad entre verdad – *a-létheia*, manifestación o revelación- y gloria -proclamación de su *bonum*-. Por ser *expresión* de la esencia, es ya *semejanza* suya -no como

relación externa, sino como *asimilación interna*;- y, por ser semejanza de la esencia, es *manifestación* suya, imagen, o *eikón*, según los griegos:

De la plenitud de esta forma son expresión sus *dynámeis*, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, *enérgeiai*. En la *dynamis* se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la *dynamis* es su *dóxa* y su *alétheia*.⁹³

De aquí una doble denominación. En primer lugar, potencias y actos dan a entender, *denuncian* lo que el ser era ya: es a lo que los griegos llamaron *dóxa*; esta manifestación patente a los ojos de todos es, desde el punto de vista de lo manifestado, su verdad, *a-létheia*, revelación. Y desde el punto de vista de su publicidad es una proclamación de su *bonum*, su *gloria*. De ahí la interna unidad entre verdad y gloria como *dóxa*. En segundo lugar, tomando el contenido de la *dóxa* en sí mismo, resulta ser el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Por esta relación puede llamársele *semejanza* de ésta; pero no una semejanza como relación externa, sino una asimilación interna. Por el hecho de ser expresión de la esencia, es ya una semejanza suya; y por ser semejanza de la esencia es una manifestación suya. A esta semejanza los griegos llamaron *eikón*, imagen. Por proceder de la esencia (*ektypoma*) es ya una semejanza (*homoíoma*), y por dejar relucir en ella a la esencia es una verdad suya, nos la hace visible (*ekphantoriké*) y nos la muestra (*deiktiké*). La verdad así entendida no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser. El ser eikonal nos revierte a la esencia de quien es semejante, y, por tanto, es la última expresión de la unidad del ser consigo mismo.⁹⁴

An all diesen Verknüpfungen zeigt sich uns der exemplarisch=manifestative Charakter der DOXA. Die Offenbarungsfunktion ist im Verein mit der Bildursächlichkeit die wesentliche Leistung des Doxaphänomens, was freilich keineswegs in einem abstrakten Sinne verstanden werden darf, sondern durchaus real=seinshaft aufzufassen ist, zumal da ein dynamisch=energetisches Moment als Hintergrund stets mitgegeben ist. Gewiß bedeutet Doxa nicht das Sein selbst, auch nicht die Seinsmächtigkeit als solche, vielmehr das meist spontane, also ausdrucksstarke Hervortreten des „Inneren“ in die „äußere“ Erscheinung, sei es als Urbild (Ausstrahlung) oder als Abbild (Widerschein, Abglanz). (...) Infolgedessen besagt Doxa soviel wie die „Wahrheit“ (ἀλήθεια = „Unverborgenheit“; vgl. z. B. Röm 3,7; Jud. 24), eben weil es die Offenbarung eines an sich verborgenen Seins darstellt. Von dieser Auffassung der Doxaidee aus wird auch verständlich, warum dieses Wort oft auf Phänomene des Erkenntnislebens bezogen wird und somit eine gnoselogische Note annimmt. Doxa ist ja das sich offenbarende Sein, die „veritas ontologica“, die im Erkennenden eine Doxa als subjektive „Meinung“ o „Achtung“, d. h. „veritas logica“ hervorruft. DOXA, LOGOS und GNOSIS sind deshalb verwandte Begriffe.⁹⁵

Tabla 17. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al sentido óntico de *dóxa*.

Dentro de la Santísima Trinidad, Warnach hace corresponder la *dóxa* a la Persona del Hijo. Cristo es la *dóxa* del Padre. Es irradiación luminosa y bien formada de la realidad divina, así como revelación ejemplar primordial de Dios en la creación⁹⁶. Considera la redención desde la *gloria*, que se irradia desde el Padre de la luz y retorna a la fuente originaria, a través de la *glorificación* operada en los hombres redimidos en Cristo y a través de su *transfiguración* fundada en su *conformación* con la gloria del Hijo. Así *el círculo* se cierra de nuevo: *Procede de Dios* y acogida por el hombre, en su *conocimiento*, retorna a su origen por la *glorificación*. Describe la historia del mundo bajo el punto de vista *ejemplar-causal* de la manifestación o revelación (o del ser-manifiesto). La *dóxa* –*glorificación* de Dios y *transfiguración* del hombre- es fruto del misterio, conservado en ella como *misterio superado*.

Zubiri también se refiere al Hijo como *dóxa* y *alétheia* del Padre. Su carácter personal es ser *eikón* del Padre. Su impronta en el alma, en virtud del Espíritu Santo, es *eikón* (imagen) y *homoiosis* (semejanza) del Padre. Cristo recuperó su carácter *glorioso*, su *dóxa*, tras su muerte, resurrección y ascensión. Un anticipo fue su “transfiguración” en el Tabor, donde aparece resplandeciente: es la idea de luz (*phós*) expresando la *gloria de Dios*, o *dóxa*. En Él y por Él, los hombres redimidos y la creación tienen incoada esta ‘*glorificación*’ o *dóxa*. El ciclo del *misterio deificante* se cierra de este modo: La *gloria*, *resplandor* o *relucencia*, en tanto que cualidad *intrínseca* de Dios, que está en el Hijo, y que Él imprime en el hombre redimido retorna al Padre como *reconformación* gloriosa del hombre transfigurado en el Hijo en virtud de la presencia *actual* de la vida trinitaria en él:

El Hijo es la definición misma del Padre, su *dóxa*, su *alétheia*. Por esto decía San Juan “quien ha visto al Hijo ha visto al Padre”, a pesar de que nos dijera que “a Dios nadie le había visto”. A Dios, en cuanto puro principio del Padre, no. Pero precisamente lo que hay en Él está exhaustivamente expreso y explicado en el Hijo. Y ésta es la razón personal de Este. Por esto pudo decir San Ireneo, según volveremos a recordar, que el Hijo es la definición divina de Dios. Pero dejemos de lado, por el momento, el ser eikonal del Hijo.⁹⁷

El Espíritu Santo produce la presencia del Hijo, que imprime al hombre su ser divino, por el cual vive en amor revertido al Padre. Se comprende ya, desde ahora, que la impronta que el Hijo produce en el alma sea un *eikón*, una imagen y una *homoiosis*, una semejanza de Dios, porque lo propio y personal del Hijo es ser *eikón* del Padre.⁹⁸

A consecuencia de su muerte y resurrección, Cristo adquiere la glorificación. Recordemos que la *dóxa*, el res-

Diese endzeitliche Offenbarung der göttlichen Doxa bringt die Erfüllung und Aufhebung des „Mysteriums“ mit sich, das in gewisser Hinsicht den Gegenbegriff zu Doxa bildet. Obwohl das Mysterium jene Verklärung zum Ziel hat und zugleich auch verwirklicht, wird es doch in dem Grade, als dieses Ziel erreicht wird, als solches überwunden. Die himmlische Doxa ist zwar die Frucht des Mysteriums; dieses aber hat in ihr selbst keinen Platz mehr, es sein denn als aufgehobenes. So schließt sich wieder der Kreis: Die vom Schöpfer ausgegangene Herrlichkeit kehrt in der Verherrlichung und Verklärung des in Christo erlösten Menschen zu ihrem Ursprung, dem „Vater der Lichter“ (Jak. 1,17), zurück. Das Wort DOXA beschreibt demnach mit seinen verschiedenen Bedeutungen, zwischen denen –scholastisch gesprochen- eine „*analogia attributionis*“ besteht, das gesamte Weltgeschehen unter dem exemplarursächlich = gnoseologischen Gesichtspunkt der Offenbarung. Von daher dürfte ersichtlich werden, welche wichtige Rolle das Doxamotiv nicht nur im Schöpfungswerk, sondern vor allem

plandor o relucencia, es una cualidad intrínseca de Dios. La parquedad de los datos neotestamentarios en este punto justifica la prudencia con que hay que tratar el problema. Los padres griegos le consagraron mucha atención, debido precisamente a sus luchas con gnósticos y maniqueos, para quienes la salvación del hombre tenía sentido físico.”⁹⁹ Con su resurrección y ascensión se realiza la figura de su ser glorioso. (...) por Cristo, y a modo de Cristo, la creación entera tiende a una transfiguración futura y gime por ella.¹⁰⁰ La <i>dóxa</i>, la gloria que difunde el ser divino y que está en el Hijo, toca al hombre y le imprime su color. Como el color no existe sin la luz, ni recíprocamente, tampoco puede existir esta reconfiguración sin la presencia actual de la vida trinitaria en el hombre, ni recíprocamente.¹⁰¹	in der Heilsgeschichte übernimmt.¹⁰²
---	--

Tabla 18. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al misterio de Cristo

Zubiri adopta el sentido bíblico *kháris*¹⁰³, frente al *psicológico o moral* de las lenguas modernas. Su significado básico es: *efecto agradable, o momento subjetivamente gratificante del bien*, proyección de la bondad de Dios que se dona libremente a la interioridad llena de vida *que responde con gratitud*. Así la *donación divina de su bondad óptica* acogida por la voluntad humana *retorna* a la fuente en *acción de gracias* dichosa; instaurándose una comunión viva (amistad) entre Creador y creatura. *Kháris* tiene *carácter dinámico-vital*: es causa eficiente y final, fuente rebosante y refugio sereno de la vida. Es influjo de la *interioridad* viva, que estimula la voluntad y sentimiento del otro, que conduce a una participación mediante un poseer beato. Todo ser, por libre participación, nace de la omnipotencia de la voluntad divina, bondad infinita, para retornar hacia ella en una gratitud alegre. La *kháris* verifica esta unión con Dios, sin ser todavía la unión en sí, o á-

gape.

Nuestro autor recoge las acepciones de *kháris* en San Pablo: *grato, gratuito, gracioso y gratitud*, haciendo hincapié en el sentido óptico de *donación graciosa de la vida de Dios* que transforma el cosmos, elevándolo a un nuevo ‘eón’. Describe el proceso descendente de la omnipotente voluntad divina, que es bondad infinita; y el ascenso de retorno de la creación y salvación, desde un aspecto voluntarista, a la unión con Él con gozosa gratitud. La vida divina es en Cristo donada ‘graciosamente’ a las personas, dejándoles la *impronta de la naturaleza divina*. Al *proceder de Dios*, por vía de impresión y expresión formal, es verdadera *semejanza* con la naturaleza divina. Por recibir naturaleza deiforme, *somos* hijos de Dios. Por la gracia, nuestra vida está “injertada” en Dios, es una vida sobrenatural consecutiva a nuestra deificación. Es *real*, pero no constitutiva: es *kháris*, gracia.

San Pablo emplea este término situándolo en cierto modo en la doble perspectiva del Antiguo Testamento y de la <i>koiné</i> helenística. En ambos casos el término de gracia envuelve por lo menos cuatro acepciones fundamentales: lo grato, lo gratuito, lo gracioso (en el sentido de gracia o favor benévolo) y la gratitud (en el sentido de acción de gracias). El Antiguo Testamento asocia a la idea de gracia las de fidelidad, verdad y vida, e introduce la metáfora de la luz. San Pablo, con matices personales, usa los términos griegos que traducen los del Antiguo Testamento, pero insiste más especialmente en el sentido de “don gratuito de Dios”, y en el de “ser gratos a Dios”. De momento no nos interesa sino la gratuidad. Es una donación graciosa de la vida personal de Dios. (...) la gracia, para San Pablo, transforma el cosmos entero y lo coloca en un nuevo <i>eón</i>.¹⁰⁴ En la efusión divina constitutiva de la Encarnación Dios da su propio ser personal a una naturaleza humana. Por su medio ha querido comunicar su vida a las personas humanas, y esta comunicación deja en ellas la impronta de la naturaleza divina; es la <i>kháris</i>, la gracia.¹⁰⁵ Como esta impronta procede de Dios mismo, por vía de impresión y de expresión formal, es una semejanza con la naturaleza divina, y, por tanto, al recibir nosotros una naturaleza deiforme, somos realmente hijos de Dios. La deificación del hombre es real, pero, si se quiere, accidental: es algo añadido al ser humano, pero nada constitutivo suyo: es lo que justifica el nombre de <i>kháris</i>, gracia.¹⁰⁶ Pero por la gracia hay una inserción de nuestra vida entera en Dios. Es lo que San Juan expresó con la metáfora del injerto. La posesión de la gracia es, por tanto, rigurosamente hablando, una vida sobrenatural consecutiva a nuestra deificación.¹⁰⁷	Erheben wir uns nun von diesen mehr philologischen und phänomenologischen Betrachtungen zur theologischen Zusammenschau, so werden wir feststellen, daß auch die Charis mit ihren Bedeutungs-gliedern das Schöpfungs –und Heilswerk Gottes unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nämlich dem wirkursächlich = voluntaristischen beschreibt: aus Gottes allmächtiger Willensmacht, die aber zugleich unendliche Güte ist, geht alles Sein durch frei gewährte Anteilnahme hervor und strömt zu Ihm in freudiger Danksagung zurück. Es ist die Charis, die diese Vereinigung mit Gott bewerkstelligt; aber sie besagt noch keineswegs die Einnung selbst.¹⁰⁸
---	--

Tabla 19. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al sentido óntico de *kháris* y el misterio de Cristo

Por último, Zubiri adopta el término *ágape*. Subraya su originalidad y centralidad en la revelación del NT¹⁰⁹. Connota: la realidad óntica de Dios (1Jo 4,8.16), el amor de Dios y de Cristo por los hombres y por la Iglesia, el amor con que el hombre vuelve Dios; el amor al prójimo -de modo especial a los enemigos o pecadores-, la comunión de los creyentes -Iglesia- con Dios y con Cristo, la realidad de la salvación en cuanto unión con Dios.

La curva marcada por el motivo del *ágape* es, como en la *dóxa* y la *kharis*,

descendente y ascendente. El *ágape* trinitario, que desciende a los hombres en la creación y en la historia de la salvación, *retorna* a su origen, el Padre. En y por Cristo estamos unidos en todos y en todo lo que es Dios, cumpliéndose las palabras del apóstol: *Que Dios sea todo en todos* (1Cor. 15,28). El *ágape* insta una comunión plena, sin confusión de personas. Infunde en nuestra intimidad, o ser personal, la verdadera paz, la unificación, que es la perfección¹¹⁰.

Y, por tanto, la forma personal de la unidad, que es el amor de la *agápe*, se convierte en unificación de nuestro ser mismo con Dios Padre por el amor. Por esto pudo decir San Juan que la vida eterna está en el amor. Y en aquel espléndido himno metafísico y teológico al amor que San Pablo dedicó a los Corintios nos dice: "El amor no falla nunca: es eternidad."¹¹¹

Die göttliche Agape ist uns aber im Gottmenschen Jesus Christus leibhaftige Gegenwart geworden. Er vereint schon in Seiner Person die beiden Naturen Gottheit und Menschheit (es dürfte von der Auffassung des Seins als Agape auch auf das Geheimnis der hypostatischen Union Licht fallen-), und als der Erlöser soll Er uns aus der Trennung von Gott und von einander, sowie aus der eigenen Zwiespätigkeit heimführen zur Einheit in Gott. Darum wird Er „unser Friede“ genannt, „der das Zweigeteilte verbindet“ (Eph. 2,14; vgl. Kol. 1,20) (...) und Sie in uns durch die Gottes- und Bruderliebe fruchtbar werden lassen, werden wir „vollendet“ zu „Einem Leibe“ in der Einheit der Kirche. Diese ist der himmlische, von Gottes Agape errichtete Bau, dessen unerschütterliche „Grundfeste“ (1Kor. 3,11) und dessen alles zusammenfassender „Schlußstein“ Christus Selbst ist (Eph. 2,20 ...). In Ihm sind wir tatsächlich „alle Einer“ (Gal. 28). Stärker kann wohl die personale Einheit aller in Christo nicht zum Ausdruck gebracht werden. Wie persönlich = Konkret auch diese Gemeinschaft ist, so ist sie doch von allumfassender Weite. Durch und in Christo sind wir vereint mit allen und allem, was Gottes ist. So weitet sich die eng begrenzte Existenz des Einzelnen in die Unendlichkeit Gottes aus, während andererseits eben in der Agapegemeinschaft Christi das große Wort des Völkerapostels seine letzte Verwirklichung und Erfüllung findet: „Daß Gott alles in allem sei“ (1Kor. 15,28).¹¹²

Tabla 20. Comparación de Zubiri y Warnach en torno al sentido óntico del *ágape* trinitario y el misterio de Cristo.

En síntesis, el ciclo de descenso de Dios y de retorno a Dios se manifiesta según los tres motivos óntico-bíblicos: *dóxa, kháris y ágape*. En todas las cosas y formas se descubre la misma tríada de motivos, relacionados entre sí. De ellos, el prioritario es el *ágape*, que fundamenta y alumbró los demás. Es ya realidad, pero en germen. Su plenitud será la vida eterna en la gloria, en posesión de la Trinidad:

En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios.¹¹³

Warnach de modo explícito pone en correspondencia con los motivos bíblicos-metafísicos los momentos fenomenológicos, las funciones metafísicas, los equivalentes antropológicos y una analogía trinitaria¹¹⁴. Está en Zubiri sin tematizar.

- a. *Dóxa* corresponde al *ser sarcástico-somático*, y se relaciona con la *fe*; el Dios que se manifiesta poderosamente en la *dóxa* es *venerado* por los hombres.
- b. *Kháris* corresponde al *ser orgánico-psíquico*, y se relaciona con la *esperanza*; los hombres responden con *gratitud* a la generosa *kháris* de Dios.
- c. *Ágape* corresponde al *pneûma*, y se relaciona con la *caridad*; el objeto de su *alabanza* (amor) es el *ágape* de su creación y redención.

Dice Warnach:

Jedenfalls wird man nicht umhin können, jenen drei Motiven eine grundlegende und zugleich umfassende Geltung zuzuerkennen, obgleich in ihnen nicht starre, mit mathematischer Genauigkeit anwendbare „Prinzipien“ zu sehen sind, sondern lebensvolle Leitideen, die uns in ihrem organischen Zusammenwirken die innere Ordnung

und Geschlossenheit der christlichen Geisteswelt verbürgen (vgl. zum Ganzen Anlage A). Alle Seinsbereiche stehen trotz ihrer eigentümlichen Struktur in innigstem Zusammenhang miteinander. In allen noch so mannigfaltigen Dingen und Gestalten begegnen wir dem gleichen Dreiklang der Motive, die selbst wieder aufs engste untereinander verbunden sind; ist doch das Seiende in seinem innerlichsten Kern nichts anderes als die in sich stehende, personhaft=pneumatische Agapeinheit, die sich als Mächtigkeit bzw. Güte in der lebendigen Charis auswirkt und als Wahrheit durch die lichte Doxa offenbart. Daraus wird auch ersichtlich, wieso alle drei Motive unter den verschiedenen Gesichtspunkten das eine große Weltgeschehen beschreiben, das von Gott seinen schöpferischen Ausgang nimmt und in Ihm seine letzte Erfüllung findet.

Es kann nunmehr kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß dem Agapemotiv gegenüber den anderen beiden Grundmotiven der Primat zufällt. Es bietet uns ja die tiefste Einsicht in alles Seinde und Geschehen, da es an den innersten Kern der Wirklichkeit, an die Wurzeln des Seins selbst führt. Das Urmysterium ist also in seinem eigentlichsten Grunde „*Mysterium der Agape*“ (vgl. Klem.v.Alex. Quis div. Salv. 37,1).¹¹⁵

Transcribimos al final el anexo de Warnach, *Anlage A*¹¹⁶, donde plasma de modo esquemático las tríadas que estructuran el ser y su manifestación, según la fundamental de *Ágape-Kháris-Dóxa* (y en el fondo la estructura de la funcionalidad de las Personas divinas). Y se ofrece un esquema de las tríadas de SSDD, con inspiración en esta fuente.

En continuidad con esta concepción se halla la conceptualización posterior de Zubiri de la Santísima Trinidad¹¹⁷; así como de las tríadas de su filosofía madura¹¹⁸.

III. Proyección filosófica

La metafísica de Zubiri no es ajena a la *Mysterientheologie* de Warnach que, inspirada en fuentes bíblicas y en la ontología de los Padres griegos, alumbrará de hecho, al menos en parte, la génesis de importantes nociones filosóficas zubirianas.

Se impone la tarea de mostrar cómo este contexto litúrgico es ineludible para

comprender el alcance de la categoría de *actualización* en nuestro oblato benedictino, equivalente a *Vergegenwärtigung* – representación- o *Gegenwärtigmachung* – presente actual- central en la *Mysterientheologie* de Warnach. Los dos filósofos pueden considerarse metafísicos del *misterio del Ágape*, y ambos contribuyen a esclarecer la noción de ‘actualización’ y sus malentendidos y la aplican a los *sacramentos* y la *Tradición*, donde siguen la concepción de Odo Casel.

Motiv	Phänomenolog. Grundmomen	Transzend. Character	Metaphys Funktion	Antropolog. Entsprechung	Trinitarische Analogie
DOXA	<i>Offenbarg.</i> bzw. Erscheing. einer <i>Wesenswirklichkeit</i> , aktiv (Herrlichkeit, Urbild) oder passiv (Abglanz, Ruhm, Verklärung)	<i>Wahrheit</i> (Form, Idealität) als Wesenhaftigkeit u. Erkennbarkeit des Seins (Licht, Schönheit – PHOS, ALETHEIA), “Objektivität”	<i>Bildursächlichk.</i> (EIKON) u. <i>Erleuchtung</i> (exemplarischmanifestativ)	<i>Leib</i> (SOMA) - <i>Erkennen</i> (GNOSIS) u. Sprache (Logos), sei es in der Schau o. im Glauben; Akt der <i>Anbetung</i> u. Verherrlichung	<i>Der Sohn</i> als gezeugtes “Wort” und als Bild Gottes, die Offenbarung u. der Ausdruck des Vaters
CHARIS	Angenehme (subjektiv’ erfreuende) <i>Wirkung innerer Mächtigkeit</i> , entw. aktiv als Mitteilung o. passiv als Teilhabe	<i>Gutheit</i> (subj. Innerlichkeit) als Werthaftigkeit u. Begehrenswürdigkeit des Seins (<i>Leben</i> , ZOE, Macht, DYNAMIS, Anmut), “Subjektivität”	<i>Wirk- u. Zielurs.</i> (ARCHE; TELOS), organ. -psychische Dynamik Belebung u. Beseelung	<i>Seele</i> (PSYCHE) – Streben u. Genießen (Wille, Gefühl, Leidenschaft), Tugend der Hoffnung; Akt der Danksagung	<i>Der Heilige Geist</i> als der Hauch u. “Duft” Gottes, Der die Vereinigung zw. Vater u. Sohn u. der Menschen mit Gott bewirkt (Heiligung)
AGAPE	<i>Seinshaft-personale</i> (pneumatische) <i>Einheit</i> in sich selbst u. mit anderen: Freiheit-Gemeinschaft, Vollkommenheit. Fremderfüllung	<i>Einheit</i> (ENOTES) als Eigenständigkeit in sich u. Offenheit für andere (Hingabe, Opfer), “Bleiben” u. <i>Gegenwart</i> , “Inmanente Transzendenz” (PNEUMA)	Ontisch-pneumat. Seinszusammenhang, schöpferisch u. einend (Verwandlung), ganzheitl.	“Geist” (PNEUMA, SYNEIDESIS) als Personkernhöh. Einheit v. Erk. u. Wollen-pneumat. Erfahrung (Mystik), “göttliche Liebe” – Lobpreis	<i>Der “Vater”</i> als die ureine, zeugende Agape (Gotteskindschaft)

Tabla 21. Sumario de la teología de Warnach

Motivo Bíblico-Metafísico	Momento básico Fenomenológico	Carácter Transcendental: Tres modos de ser o proyecciones formales <i>ad extra</i> de Dios en la creación visible. (No emanaciones).	Función metafísica: Tres modos de estar presente el ser extático de Dios en la realidad.	Equivalente antropológico: Proyección liberal de la vida trinitaria en el hombre: <i>Irradiación ad extra</i> del ser extático de Dios en el hombre. (No panteísta)	Donación deificante: Efusión liberal de la Ágape divina a la creación para asociarla a su vida personal. Progresiva <i>relucencia</i> su-ya. (No panteísta)	Analogía trinitaria: Efusión interna natural de la Ágape divina en Tres Procesiones (maneras como Dios vive personalmente, en 'una' naturaleza).
Ágape <i>Puro Amor personal</i> <i>Éxtasis del ser</i>	Carácter originariamente unitivo del amor. Acto del ser entero, no de alguna facultad: de la voluntad o sentimiento (seria <i>éros</i>).	<i>Unidad en que consiste el Ser</i> : actividad unitaria y originante. <i>Pneuma, espíritu</i> : el ser personal. Su unidad abarca originariamente la totalidad de los momentos del tiempo. Es a su modo eterno.	<i>Ousía</i> : el ser como riqueza unitaria. Fuente, <i>pegé</i> , y principio, <i>arkhe</i> . Causa unificadora del ser óntico-pneumática.	Espíritu humano (<i>pneuma</i>). Unidad originaria trans temporal. Permanente, verdadero ser. <i>Fondo personal</i> , donde se juntan y emergen las facultades, con que traza su vida en unidad <i>intima</i> y <i>ontológica</i> consigo mismo, con su origen y con los demás. Su unidad es "pretensión". Ente vocacional: Su destino es Dios.	El espíritu humano tiene el amor <i>personal</i> y como tal difusión y efusión. Es unidad deificante del amor consigo mismo, con los demás y con Dios.	<i>El Padre</i> . Personificación de la <i>ousía</i> del ser divino, fuente de la <i>dynamis</i> . Propiedad personal: infinita riqueza escondida de su Ser. <i>Fontanal. Innascibilidad</i> como <i>pege</i> y <i>arkhe</i> , fuente infinita y principio metafísicamente primario de su riqueza. Unidad subsistente desde el principio, plena y sobreabundante. Éxtasis infinito.
Doxa <i>Gloria</i>	Cuadro explícito de perfecciones, potencias y actos que <i>denuncian</i> la esencia radical.	<i>Interna unidad de Verdad ontológica, Alétheia</i> , (manifestación patente del ser) y <i>gloria</i> (proclamación de su <i>bonum</i>). <i>Phos, luz</i> : Ser de los cuerpos (soma) o manera cómo la unidad del ser tiene realidad en su extensión.	<i>Dynamis</i> : Expansión externa, expresión analítica y actual de las riquezas o perfecciones del ser. Causa de la <i>semejanza</i> , asimilación interna, o del ser <i>eikón</i> , imagen. El ser <i>eikonal</i> nos revierte a la esencia de quien procede, y que <i>reluce</i> en él.	El cuerpo (<i>soma</i>) del hombre. Su modo de realidad vital se realiza como <i>carne (sárx)</i> . Su unidad es 'extensa'	<i>Revelación</i>	<i>El Hijo</i> : Personificación de la <i>dynamis</i> del Padre. Ser engendrado. Razón personal: ser <i>dóxa, alétheia, eikón</i> , del Padre. Expansión, expresión revelación definición o manifestación explícita y exhaustiva de la fecunda esencia oculta del Padre.
Kháris <i>Gracia</i>	Lo grato, gratuito, gracioso y gratitud.	<i>Bondad. Zoé, vida</i> : el ser de los seres vivos. Es unidad presente en todas las partes del cuerpo, sobre-espacial, pero no sobre-temporal.	<i>Enérgeia</i> : Ratificación, ejecución de sus actos, como expresión de la actividad originaria del ser. <i>Pura actualidad</i> . Causa de la efectividad y del fin, <i>Arche</i> y <i>Télos</i> .	Ánima (<i>psykhé</i>), como principio de animación y de vida, que está en todas las partes del cuerpo, pero se desarrolla en el tiempo de su historia natural. Su unidad es 'dis-tensa'.	La vida divina imprime en el hombre su <i>huella</i> , y de ésta emerge la <i>vida sobrenatural</i> del cristiano, al unisono con la vida trinitaria de Dios. La gracia nos hace ser divinos.	<i>Espíritu Santo. El Vivificador. Reversión</i> divina del Hijo al Padre. Espíritu de la <i>dynamis</i> . Personificación de la <i>enérgeia</i> del ser divino. Razón personal: <i>ratificación</i> de la manifestación del Padre por el Hijo, <i>ejecución efectiva</i> de lo expresado

Tabla 22. Sumario de la teología de Zubiri

Notas

- ¹ Este trabajo es uno de los aspectos de mi tesis doctoral de Teología, “*El Misterio deificante*”. *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, defendida el 28 de junio de 2005 en la Universidad Pontificia de Salamanca. Un extracto de la misma está publicado por dicha universidad en la colección tesis en 2006.
- ² A veces se denomina en singular, teología *del misterio*, y otras veces en plural, teología *de los misterios*, acentuando la riqueza de “misterios”. Preferimos la visión desde su unidad, en definitiva, el misterio del ágape.
- ³ Siglas SSDD, en *Naturaleza, Historia, Dios* (siglas NHD), Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 455-542.
- ⁴ La obra filosófico-teológica del oblato Zubiri está impregnada de su *búsqueda de Dios*; así puede interpretarse, por ejemplo, su noción de ‘la’ realidad presente ‘en’ todas las cosas reales, como la presencia transcendente de Dios ‘en’ –no ‘a’– las cosas reales.
- ⁵ Se cita con las siglas CMG.
- ⁶ En las fechas que Warnach escribe CMG está en Herstelle con Casel. Parece lógico que éste, al menos por Warnach, tenga conocimiento de Zubiri. Curiosamente, unos meses antes de publicarse NHD, alude a Ortega y Gasset a propósito de la “vuelta al misterio” de su tiempo: “Ich las vor kurzem eine Broschüre von dem Spanier Ortega y Gasset, wo nun dieser gewiß nicht kirchliche Mann nachweist, daß die Zeit der ‘Wissenschaftlichkeit’, die im 16. Jh. begann, heute abgelöst werden wird”, Brief an G.K. 16.05.1944, en A. NAWAR, *Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels*, Peter Lang, 1998, p. 37.
- ⁷ Carta de Warnach del 31 de agosto de 1939, desde el monasterio de Herstelle (donde estaba Casel), al monje de Montserrat Dom Alejandro Olivar, quién asistió a sus cursos de filosofía en Maria Laach durante 1936-1939. A. OLIVAR, “El Misterio del culto cristiano en el pensamiento del joven Viktor Warnach”, *Mysterium et Ministerium. Miscelánea en honor del profesor Ignacio Oñatibia Audela en su 75 cumpleaños*, Vitoria, 1993, pp. 116-129, p. 126s. Él mismo, a quien nos remitió Dom Manuel Garrido Boñano, nos ha atendido y proporcionado amablemente esta referencia biográfica y bliográfica.
- ⁸ V. WARNACH, “Realidad simbólica de la Eucaristía”, *Concilium* 40 (1968) 593-617, p. 616.
- ⁹ Editorial Verlag Styria, Graz. Traducción italiana, *Il Mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, a cura di B. Neunheuser, Roma 1983.
- ¹⁰ “Anfang 1940 legte er einen ersten Entwurf vor, gleichsam sein ‘Testament’, wenn er im Kriege, als Sanitäter eingezogen, fallen sollte. Mitten im Abwehrkampf der Mittelfront in Rublaßforderte die ‘Reichsschrifttumskammer’ bei der 10. Panzerarmee ein Gutachten betreffend einer Druckerlaubnis an. Doch waren die kriegsbedingten Schwierigkeiten nicht zu überwinden.
In der nachkonziliaren Atmosphäre boten sich 1967/68 neue Möglichkeiten. Warnach arbeitete unermüdlich am Manuskript, um es, der heutigen Situation angepaßt, als Handbuch für den Theologischen Grundkurs herauszugeben, wie ihn die neue Studienordnung vorsieht. Der Tod hat ihm die Feder aus der Hand genommen.” O.c. p. 12.
- ¹¹ La versión conservada por Zubiri posibilita un estudio comparativo con la de 1977. Algún texto se halla casi sin variación en ésta. Sería interesante analizar si alguna modificación se debe al influjo de nuestro autor.
- ¹² Cf. A. NYGREN, *Agape und Eros*, Göttingen, 1930. En la edición segunda de 1955 cita en la introducción a Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951. Nygren critica la proyección que éste hace de la idea neotestamentaria de ágape en una metafísica del ser, o.c. p. 14.
- ¹³ La influencia de éste es mayor donde abundan consideraciones filosóficas: los puntos: *III. El ser de Dios, IV. Procesión, V. Creación*, y en la última reflexión sobre la unión deificante del Ágape en el ser sobrenatural. Cf. V. WARNACH, “Amor”, *Conceptos Fundamentales de la Teología*, I, Madrid, 1966, pp. 72-97; y *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, pp. 5-8.
- ¹⁴ SSDD 463.

- ¹⁵ CMG 12.
- ¹⁶ CMG 41.
- ¹⁷ "Das Urmysterium umfaßt demnach beides: den Schöpfung=, wie den Heilsplan", CMG 15.
- ¹⁸ SSDD 463.
- ¹⁹ CMG 13.
- ²⁰ Cf. "Die Agape als personales Ereignis", V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, pp. 277-331.
- ²¹ SSDD 493s.
- ²² CMG 44s.
- ²³ CMG 45.
- ²⁴ CMG 66.
- ²⁵ En las Escrituras PNEUMA es esta realidad íntima del ser humano (Mt. 22,37; Rom 1,9). Es la profundidad divina del "hombre interior", como "algo incógnito", que, a diferencia del "yo" "natural" y "psíquico", está abierto a Dios. Es paradójicamente "algo immanente-transcendental", lo más personal del ser humano.
- ²⁶ SSDD 464.
- ²⁷ CMG 36
- ²⁸ CMG 36s.
- ²⁹ Cf. V. WARNACH, "Sexus, Eros, Agape", *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, o.c, pp. 456-471.
- ³⁰ El agape tiene carácter espiritual-metafísico; y el eros, emocional-voluntarista. "Verbinden" und "Binen" in jenem seinshaft = pneumatischen Sinne, der zugleich Befreiung und Vollendung besagt, das ist also die Wesensaufgabe der Ágape. Darin muß auch wohl der entscheidende Unterschied zum emotional=voluntaristischen Eros gesehen werden (anders A. Nygren)." CMG 50.
- ³¹ Cf. CMG 36 y SSDD 464 ss.
- ³² Está implícito en sus palabras: "La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos. Sobre todo esta reviviscencia es urgente, tratándose de teología neotestamentaria: la teología griega se pliega maravillosamente a la marcha misma de las expresiones bíblicas." SSDD 459.
- ³³ "Die menschliche Philosophie wird zwar als solche das "Problem des Seins" niemals endgültig lösen; schon die unvermeidlichen Tautologien der Sprache verhindern dies. Die Philosophie kann aber die urchristliche Seinsidee weithin bestätigen, obschon sie ihre letzten Wurzeln nicht aufzudecken vermag." CMG 53. Aquí hay unas claves para una nueva lectura de la filosofía de Zubiri sobre la realidad y el ser.
- ³⁴ Cf. V. Warnach, "Agape und Sein", *Agape....*, pp. 247-271. Es sugerente para esclarecer términos centrales en el pensamiento zubiriano: "mundo" y "cosmos", como "unidad de respectividad".
- ³⁵ SSDD 465.
- ³⁶ CMG 50 f.
- ³⁷ SSDD 466 s.
- ³⁸ CMG 52.
- ³⁹ Cf. SSDD 470.
- ⁴⁰ La presencia real de la "causa" en su "efecto" remite a la perspectiva paulina de que somos, nos movemos y vivimos en Dios, o joánica: "permaneced en mi amor". "... al fenómeno de la unidad del Agape se une el de la "presencia"; con lo que también representa una especie de "unidad", que es un encuentro óntico de dos realidades dentro de una cierta esfera de ser. Significativo por ello es la mutua relación entre sujeto/objeto, porque de algo sólo se puede afirmar la existencia si está en relación con otro. (...) Si el Agape constituye el verdadero centro del ser, también significa su presencia. Por ejemplo: donde está el Agape de Dios, está Dios mismo; pero esta presencia es salvífica sólo "para" aquél que a su vez está "en" el Agape". CMG 51s.
- ⁴¹ SSDD 471.
- ⁴² SSDD 496s.
- ⁴³ CMG 54.
- ⁴⁴ En SE la intuición básica permanece. La esencia es "unidad primaria de sus notas", "unidad intrínseca a la cosa misma", "unidad necesitante", "unidad principal de la cosa real". Es la verdad de la realidad. Es unidad

de “co-herencia” per se. “La unidad esencial no es unidad ni de conjunción, ni de inherencia, ni de sustancia. Es, ciertamente, una unidad per se, pero no de sustancia. Es unidad “entre” notas, pero no de inherencia. Así como la sustantividad es algo superior a la dualidad sustancia-accidente, así también la unidad esencial es una unidad de tipo superior: es justo unidad de sistema.” SE 296.

⁴⁵ Cf. “El pulchrum y los demás transcendentales”, SSV 386-391.

⁴⁶ Cf. SSDD 473.

⁴⁷ SSDD 497.

⁴⁸ CMG 55.

⁴⁹ “La esencia cerrada es sólo ‘materialmente’ suya. El animal, sobre todo el superior, es un primordium de esencia abierta; es esencia ‘cuasi-abierta’. Por eso el animal no tiene sino individuación; es ‘suyo’ pero tan sólo ‘materialmente’, esto es, sólo como individuo transcendental. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya ‘formal y reduplicativamente’; no sólo se pertenece, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio ‘ser-suyo’. Es su realidad en cuanto tal lo que es ‘suya.’” SE 504. “El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado suidad, el ser ‘suyo’. Esto no sucede a las demás realidades.” HD 48. “La suidad constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la personación.” HD 49.

⁵⁰ SSDD 468.

⁵¹ CMG 53

⁵² “Von dieser Seinsidee aus wird die christliche Weltsicht entscheidend bestimmt. Es wird von daher auch ersichtlich, warum das geschöpfliche Sein erst in Gott, in der Agapegemeinschaft mit Ihm ganz „zu sich selbst“ und damit zur Vollendung kommt. Die wahrhaft seiende Wirklichkeit ist uns keineswegs die irdische, die raumzeitlich begrenzte Welt, „dieser Kosmos“, dessen Gestalt vergeht (1 Kor. 7,31; vgl. Röm. 8,19-22; 2 Petr. 3,6 f.; 1 Jo. 2,17), sondern die „andere“, himmlische Welt, das „Reich Gottes“ oder das „Himmelreich“, wie sie in der Heiligen Schrift genannt wird. Sie besteht weder in abstrakten „Ideen“, noch in „greifbaren Dingen“ – „was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz eindringt, hat Gott denen bereitet, die Ihn

lieben“ (1Kor. 2,9); vielmehr trägt sie einen wesenhaft pneumatisch=personalen Charakter, weil sie eben die „Welt Gottes“ bzw. Der „Engel“ und der „Heiligen“, d.h. der in Christo „vollendeten“ und verklärten Menschen ist. Um diese einzig wahre und „bleibende“ Gotteswirklichkeit geht es dem Christentum, um keine andere. Im Vergleich zu ihr ist alle „Herrlichkeit“ dieser Welt eitel und leer, höchstens ein Gleichnis und eine Verheissung, die erfüllt werden will.“ CMG 53.

⁵³ Cf. SSDD 474 s.

⁵⁴ “Wir sehen nun ohne weiteres, wie nahe verwandt diese Seinsauffassung mit der vorhin entwickelten Agapeidee ist, wiewohl durch die Deutung des Seins als Agapeeinheit die philosophische Betrachtung nicht allein wesentlich vertieft, sondern auch positiv „transzendiert“ wird auf die „andere“ Gotteswirklichkeit hin als dem Urtyp jeglichen Seins. Darin liegt aber die Aporie des rein profanen Denkens begründet, daß ihr dieser einzig wahre Hintergrund nicht unmittelbar zugänglich ist.“ CMG 54.

⁵⁵ Cf. la crítica zubiriana a “La esencia como correlato real de la definición”, SE 75- 96.

⁵⁶ Zubiri recuerda la diferencia de *eikón* / *imago*. *Imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en sentido eikonal *similitudo*, *imago*, *ac derivatio*, distinto del ejemplarismo occidental.

⁵⁷ Zubiri define vida como ‘poseerse’. El dinamismo de la mismidad consiste en dar de sí adecuadamente, no ser jamás lo mismo para poder ser siempre el mismo, cf. EDR 170-183.

⁵⁸ SSDD 497.

⁵⁹ CMG 55.

⁶⁰ Cf. ETM 11-332. El dinamismo consiste en poder dar de sí aquello que la realidad es plenariamente, cf. EDR 316. El tiempo es “plenificación entitativa de la realidad”, 310.

⁶¹ En el esquema enviado a Zubiri figura el punto *Exkurs über Zeit und Ewigkeit*, no desarrollado. Su concepción del tiempo e historia conforme a la noción neotestamentaria aparece en *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen ein Überblick*, en: “Gott und die Geschichte”, 80-89; y “Die Wirklichkeit des Mysteriums in der Geschichte”, 90-93. Cf. V.

Warnach "Die Geschichte als Entscheidung vor Gott", *Liturgie und Mönchtum* 1 (1948) 52-66.

⁶² Alude al desarrollo sucesivo de las concepciones *monista* y *dualística*. La primera evalúa la temporalidad positivamente como atributo del ser; y la eternidad es duración ilimitada, sin principio ni fin. La segunda ve la temporalidad como negación del verdadero ser; y la eternidad como *atemporalidad* absoluta. Es diferente su representación de Dios. Para la monista es aquél que mueve; para la dualista la realidad estática.

⁶³ Para Dios, todo tiempo y lugar están presentes en una "contemporaneidad". En Él no hay antes y después, pasado y futuro. Dios es "sempiterno sin tiempo" (San Agustín), no rigidez muerta, sino contemporánea vida intensísima y quietud absoluta.

⁶⁴ Zubiri ve la realidad como *unidad* (podría decirse "misteriosa") de dos dimensiones: una concreta-específica, su contenido, y otra transcendental-inespecífica, la formalidad de realidad.

⁶⁵ SSDD 498.

⁶⁶ CMG 56.

⁶⁷ Cf. SSDD 502.

⁶⁸ Cf. SSDD 502s.

⁶⁹ Cf. SSDD 503.

⁷⁰ Cf. SSDD 542.

⁷¹ Warnach señala después de Dios, los ángeles: *formas cuya unidad se despliega y recoge en alteridad de notas internas*. Y Zubiri añade una forma que no posee ningún sujeto propio, sino que "habita" en el espíritu de Dios, o se realiza en las cosas concretas; tiene "un valer" como idea "en sí".

⁷² Sólo un ente infinitamente íntimo puede ser infinitamente comunicable. "Cada realidad es respectiva, y según esa respectividad cada realidad es un momento del mundo. Como cada cosa es activa por sí misma, resulta que en esta respectividad están las cosas dando de sí. Pues bien, la constitutiva respectividad de un dar de sí es lo que temáticamente he llamado tantas veces éxtasis. El éxtasis es pura y simplemente la respectividad de un dar de sí. Cada una de las esencias reales da de sí, y en tanto en cuanto este dar de sí está constitutivamente referido respectivamente al resto de la realidad del mundo, cada una

de esas realidades sustantivas es constitutivamente extática. El éxtasis es pura y simplemente la respectividad del dar de sí. La causalidad es un constitutivo éxtasis precisamente porque es la estructura misma del dar de sí en respectividad." EDR 318. "Y se es tanto más causa cuanto se sea más extático. (...). Y la libertad es la forma suprema de causalidad, porque es la forma suprema del éxtasis" EDR 319.

⁷³ SSDD 497s.

⁷⁴ CMG 55.

⁷⁵ SSDD 498-500.

⁷⁶ CMG 56s.

⁷⁷ SSDD 500s.

⁷⁸ CMG 59.

⁷⁹ Cf. SSDD 538-542. Entre 1941-1946, Casel habló sobre *Ekkesía como Cuerpo pneumático de Cristo*. Una selección en *El Misterio de la Iglesia*, 1964. Cf. pp. 153-220.

⁸⁰ No creer en la Iglesia es como negar la Trinidad en su operación deificante, cf. SSDD 541; y cf. O. Casel, *El Misterio de la Iglesia*, o.c., pp. 195 s.

⁸¹ SSDD 540.

⁸² SSDD 541.

⁸³ CMG 62.

⁸⁴ Cf. SSDD 463.

⁸⁵ Warnach cita Ef., 1,3-12 y Zubiri Ef., 1, 9-10.

⁸⁶ Citado en SSDD 505s. y CMG 64s. "Y El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea El quien ocupe el primer lugar entre todas las cosas, porque plugo a Dios hacer habitar en El toda la plenitud, y que por medio de El reconciliase consigo todas las cosas, pacificando con la sangre de su cruz tanto las que están sobre la tierra como las que están en los cielos" (Col, 1,12-20)". Esta mediación de Cristo es propia de su naturaleza divino-transcendental, y también de su humanidad-divinidad. Warnach indica que el Logos podría ser "el primogénito antes de toda creación", pero no "el primogénito de entre los muertos". Si el Dios-hombre es principio, centro y fin de la historia, ¿no deberíamos suponer su "preexistencia", encarnación "celestial", en relación íntima con la creación? Pero la Revelación no permite re-

- bajar la realidad histórica de la Encarnación a “docetismo” cf. CMG 65ss. y HC 243s. (y HC 111 s.).
- ⁸⁷ Cf. SSDD 517.
- ⁸⁸ La alusión a estas realidades aparece en la *epístola de San Pablo a los Romanos* „en torno“ a la cual gira SSDD. En SSDD, *Agápe* aparece 23 veces, *kharis* 3 veces y *doxa* 9 veces.
- ⁸⁹ Cf. V. Warnach, “Die heilige Trilogie”, *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick*, 33-55..
- ⁹⁰ Cf. V. Warnach: CMG 17-25.
- ⁹¹ Como: ‘opinión’ subjetiva (punto de vista, doctrina, prejuicio), consideración objetiva de alguien (fama, reputación, honor) o en sentido peyorativo (apariencia, ‘ilusión’ o ‘alucinación’).
- ⁹² *Dóxa* en NT: 1. “brillo” de la luz o del ser divino, 2. “magnificencia” de la persona, 3. “gloria” de alguien, 4. “glorificación” o “alabanza”, 5. “transfiguración” del estado redimido. Frecuentemente se relaciona con: “poder” y “fuerza” (*dynamis*); “revelación” e “iluminación”; “imagen”, en sentido de extrinsecación concreta de la esencia; y “cuerpo” como ‘corporeidad’ o ‘soma’, esto es, manifestación hacia el exterior de una realidad esencial interior personal.
- ⁹³ SSDD 497.
- ⁹⁴ SSDD 475s.
- ⁹⁵ CMG 23.
- ⁹⁶ Cf. CMG 24. Según San Pablo, Cristo es “manifestación del Dios que no se ve” (Col. 1,15).
- ⁹⁷ SSDD 489.
- ⁹⁸ SSDD 520.
- ⁹⁹ SSDD 516.
- ¹⁰⁰ SSDD 517.
- ¹⁰¹ SSDD 524.
- ¹⁰² CMG 25.
- ¹⁰³ *Kháris* en el NT: 1. *encanto o aquello que es agradable, amable*; 2. *bondad óntica* (forma parte de la esencia de Dios); 3. *benevolencia, favor, acción benéfica*; 4. *don de la gracia y gratitud o agradecimiento* en el sentido de *eucaristía*; 5. *alegría y amistad*; unido a amistad se acerca al amor de sentimiento o deseo (*eros*).
- ¹⁰⁴ SSDD 520.
- ¹⁰⁵ SSDD 518.
- ¹⁰⁶ SSDD 520.
- ¹⁰⁷ SSDD 526.
- ¹⁰⁸ CMG 31s.
- ¹⁰⁹ Raramente aparece en la literatura pagana no influida por la Biblia y en el AT no se desarrolla en toda su profundidad, moviéndose todavía en la línea de la *kharis*.
- ¹¹⁰ El ágape es acto o mejor la extrinsecación de todo el hombre, desde su núcleo óntico y personal más profundo, que unifica toda la energía espiritual del alma en una síntesis superior que en el NT viene denominada como ‘pneuma’. Por ello posee un carácter pneumático-óntico.
- ¹¹¹ SSDD 527.
- ¹¹² CMG 50.
- ¹¹³ SSDD 541s.
- ¹¹⁴ „Dieser Stufenordnung des geschöpflichen Seins, sei es im allgemein ontologischen oder im anthropologischen Verstande, sind nun jene drei Grundmotive zugeordnet, die auch ihrerseits mit den soeben genannten „konstitutiven Ideen“ zutiefst zusammenhängend: das sarkisch=somatische Sein trägt lichthafte Doxacharakter, während dem organisch=psychischen die lebendige Charis zukommt und das Pneuma der naturgemäße „Ort“ der Agape ist (siehe oben Seite 22,30 f.; 36 f.). Weiterhin stehen die drei behandelten Motive mit der Trias der „göttlichen Tugenden“: Glaube, Hoffnung und Liebe in naher Beziehung (1Kor. 13,13; Kol. 1,4 f.; 1 Thess. 1,3; 5,8; 1 Tim. 1,14), wie ihnen auch die religions=phänomenologisch feststellbaren Grundakte der Gottesverehrung jeweils zugehören: der in der Doxa machtvoll erscheinende Gott wird von den Menschen angebetet, Seiner schenkenden Charis antworten sie in der Danksagung und Seine Schöpfer – und Erlöseragape ist der Gegenstand des Lobes (Liebe).“ CMG 57. Cf. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, o.c., 475 s
- ¹¹⁵ CMG 58 s.
- ¹¹⁶ CMG 71. El texto original tiene letras poco legibles por el paso del tiempo.
- ¹¹⁷ “El Padre como realidad absolutamente absoluta es la suidad de la realidad en cuanto principio. Actualizado en la verdad real

que constituye su Hijo es la suidad de la realidad en cuanto verdad. Y esta verdad real expresa por identidad la realidad radical y primaria, la realidad 'árquica' que constituye la realidad del Padre. Esta identidad es justamente el Espíritu de la Verdad. Y es, desde el punto de vista de la fe, una tercera suidad: el Espíritu Santo. El Espíritu Santo como suidad es la actualidad de la identidad de la verdad y de la realidad. Por esto podía decir san Buenaventura en otro contexto que el Padre es inchoatio Trinitatis y que el Espíritu Santo es completio Trinitatis. El Espíritu

Santo es compleción de la Trinidad." HC 136.

- ¹¹⁸ Véase como sugerencia: 1) *Padre*/ Ágape/ realidad/ ultimidad/ efectividad/ empuje hacia la efectividad/ acatamiento-adoración/ aprehensión primordial de realidad. 2) *Hijo*/ Dóxa/ ser/ posibilitación/ manifestación/ empuje hacia la perfección/ súplica/ inteligencia campal y mundanal. 3) *Espíritu Santo*/ khâris/ intimidad o reversión/ impelencia/ fidelidad/ empuje hacia la seguridad/ refugio/ comprensión.

“En torno al problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri

Ricardo Espinoza Lolas
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Abstract

The present article investigates the keys that facilitated the profound change in Zubiri's thought with respect to the problem of God, utilizing his recently published biography. We come to realize that Zubiri's crisis, which occurred when he was very young, expresses the failure in a way of an entire horizon of philosophical understanding that stretches from the Greeks to the present time. This failure has led to the result that man—who is actually in reality—no longer truly understands himself, and with that failure the world loses all meaning and becomes inessential. Man has continued to lurch amid the things of the world and in this way God, if He exists, has turned into the great unknown that exceeds us, even in the very character of objectivity where everything acquires its meaning, including man. However, none of these conceptions radically thinks about God as a problem. Zubiri had to sojourn in Freiburg in order to advance not only with respect to philosophy, but in respect to life itself; his faith was strengthened thanks to Heidegger..

Resumen

El presente artículo busca indagar, en la biografía de Zubiri recién publicada, cuáles fueron las claves que posibilitaron en él su cambio más profundo en torno al problema de Dios. Y en esto nos daremos cuenta de que la crisis de Zubiri, cuando era muy joven, expresa el fracaso mismo de todo un modo, de un horizonte de comprensión filosófica que arrastra al hombre desde los griegos a la actualidad. Tal fracaso ha llevado a que el hombre que está en la realidad ya no se comprenda verdaderamente y con ello el mundo pierde toda significación y se vuelve inessential. El hombre se ha quedado dando tumbos en medio de las cosas y en esto mismo Dios, si lo hay, se nos ha vuelto ya en el gran extraño que nos excede, ya en el carácter mismo de la objetividad donde todo cobra sentido, incluso el hombre. Sin embargo, ninguna de estas concepciones piensan radicalmente a Dios como problema. Zubiri necesitó transitar por Freiburg para salir adelante no solamente en lo que respecta a la filosofía, sino en lo más propio de su vida; su fe se fortaleció gracias a Heidegger..

I. Introducción

Gracias a la excelente y renovada biografía de Zubiri titulada: *Xavier Zubiri. La soledad sonora* de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens los estudios zubirianos cambiarán y de hecho ya lo están haciendo; ya no es lo mismo afirmar lo que se decía cuando se interpretaba la filosofía de Zubiri sin saber varios asuntos fundamentales de la vida del pensador. Muchos estu-

dios han envejecido, otros nos parecen errados en sus orientaciones, algunos radicalmente equivocados y otros superficiales. Por lo general, se empezaba a estudiar el pensamiento de Zubiri desde su primer libro *Naturaleza, Historia, Dios* (libro que es una compilación realizada por el propio autor de distintos trabajos suyos entre los años 1933-1944); tal libro fue publicado en 1944 cuando el filósofo ya tenía unos 45 años de edad.

La Biografía de Zubiri constituye en sí misma un antes y un después para la investigación seria del autor; algo similar a lo que aconteció con la biografía de Descartes, de Nietzsche, de Heidegger y en especial eso sucede con los grandes autores. Por fin podemos saber o confirmar lo que ya intuíamos de Zubiri, a través de nuestros estudios, en lo más propio de su vida y en particular a lo sucedido antes de la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*, pues esto era fundamental, ya que ahí, más que por lo anecdótico de una vida personal, se fraguó el pensamiento filosófico maduro del autor.

Un tema, por ejemplo, que es fundamental en Zubiri (y en cierto sentido el único tema que enraíza todo su pensamiento) a lo largo de su vida como filósofo es el tema de Dios, ya que este tema atraviesa toda su obra y preocupación a lo largo de décadas. Se han publicado varios inéditos del pensador español que son estudios en torno al problema de Dios (incluso se ha identificado a Zubiri como un filósofo de las religiones o, simplemente como un filósofo “cristiano”); se han realizado muchos artículos, monografías, libros, etc. de distintos estudiosos que investigan el pensamiento de Zubiri en torno al fenómeno religioso, pero solamente ahora nos podemos hacer cargo de la génesis misma de este problema; y en ello creemos que las siguientes palabras tan sentidas y vividas de un joven filósofo español de 23 años de edad pueden ser buen modelo para comenzar a repensar lo más propio de este pensamiento:

El Evangelio toma ante la vida presente una actitud de desprecio para no mirar más que a la vida futura. Se nos pone como modelo a Jesús, y hay que tener un poco de buena voluntad para creer que aprecia la vida presente quien dice que no tiene donde recostar su cabeza. Lógicamente interpretado, el Evangelio tiende a hacer del mundo una cartuja en la que los habitantes esperan el advenimiento de la vida futura. La concepción de la vida debe ser la contraria. Se la debe con-

siderar como el gran bien que por el momento poseemos, y nuestro primer imperativo es desarrollar positivamente esta vida. Una cartuja es en el fondo un acto de fe en el budismo. La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente¹.

Estas palabras pueden dejar perplejos a muchos que filosofan en estos tiempos, pues al parecer “Dios” ya no es tema para el pensamiento, menos un “problema” que conmueva toda nuestra existencia. Además, pueden sonar estas frases como palabras de un Nietzsche (de su última etapa), pero están dichas por Zubiri en su juventud; escritas en una extensa carta autobiográfica el día 19 de marzo de 1922. Son palabras que surgen del corazón mismo del pensador y pueden sonar tan extrañas para muchos que se acercaron a la obra de Zubiri desde *Naturaleza, Historia, Dios*, esto es, desde una obra que fue publicada en 1944 y bajo un horizonte ontológico heideggeriano. Es decir a 22 años después de esas palabras del joven filósofo. Y si pensamos en esos lectores, que son muchos, que han llegado en estos últimos años a estudiar a Zubiri desde el horizonte abierto por su gran trilogía de la inteligencia titulada: *Inteligencia sentiente* (1980-1983); para ellos les puede sonar absolutamente extraño esas “añejas” palabras del filósofo de la actualidad, de la formalidad de realidad. En estos últimos textos se puede ver que explícitamente no aparece Dios, ni como problema.

A Zubiri a lo largo de las décadas ya en España, ya en Latinoamérica se le ha leído de múltiples formas. Unas veces como neoescolástico, otras como fenomenólogo, otras como heideggeriano, algunas veces como filósofo de las ciencias, otras como filósofo de las religiones, unas como “el” discípulo de Ortega, otras como “el” maestro de Ellacuría, unas como filósofo “cristiano”, otras como un “metafísico”, etc., etc. Ahora creemos que también es legítimo leer a Zubiri como “nietzscheano”; en cierta forma, Zubiri es otro filósofo del

martillo:

En su juventud, Zubiri recitaba de memoria en alemán, como jaculatorias antes de una larga travesía, fragmentos de la obra de Nietzsche *Así habló Zaratustra*. Al final de su singladura, en los últimos años de su vida, le gustaba declamar solemne las primeras líneas del libro: 'Yo estoy saciado de sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel y tengo necesidad de manos que se extiendan. ¡Bendice, oh Sol, la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias'².

Zubiri vivió "en torno al problema de Dios", al igual que Nietzsche. Al igual que todo una pléyade de pensadores europeos en una época de cambios absolutamente vertiginosos; desde el siglo XIX al XX el hombre se vuelve en un "tránsito", un tránsito por el "ocaso" del siglo. Desde Nietzsche (y tendríamos que pensar en esos dos gigantes del pensamiento que lo precedieron que fueron Schelling y Hegel) a Heidegger, pasando por Kierkegaard, Marx, Dilthey, Bergson, Unamuno, Freud, etc., etc., Dios era sentido como el problema de Dios. Un problema que constituía las entrañas mismas de Europa. Ya con Nietzsche sabíamos que ni la metafísica ni la teoría del conocimiento podrían ser lo que fueron por tantos siglos. La filosofía no se dejaba atrapar en categorías metafísicas de ninguna especie, puesto que la realidad ya no podría ser pensada nunca más desde un rasgo puntual, sincrónico, vacío, unilateral, un rasgo como si estuviera por fuera de la propia realidad, una realidad dinámica, en devenir, que fluye, histórica, en libertad y a veces caótica, una realidad que atraviesa todos los referentes: los realismos, los idealismos se desmoronaban a finales del siglo XIX, y con ellos se desmoronaba toda una cosmovisión, todo un modo de entender las cosas.

Pero tampoco la realidad podía ser dicha de un modo en que ella misma queda-

ba escindida y en tal escisión se levantaba la dualidad de lo sensible que buscaba ser juzgada y en ello sintetizada por algún carácter de aparente universalidad; un decir, que en verdad, no tocaba a la cosa misma, pues se colocaba metodológica y críticamente por fuera de ella a dictar lo que ella era o, lo que de ella debíamos esperar o, lo que ella tenía que ser para el hombre, etc. ¡Esto ya no es posible!... La gran crítica nietzscheana se lo había llevado todo. Pero ¿qué le quedaba al europeo? ¿Un mero "positivismo" como la única herramienta con lo cual se pueden levantar las ciencias sociales? ¿Era el positivismo ese "Gallo" que nos despertaría o por el contrario nos hundiría más y más en el abismo? El positivismo, como ya lo sabemos, no era nada más y nada menos que una "relación de medida", una regla que permitía medir al hombre; y como para medir, utilizando la regla, siempre se necesitan dos: el hombre se volvía en el duplo sujeto-objeto; y nacía la "realidad" como eso que "está ahí ante" el sujeto fuente de toda medición, de todo conocimiento; la realidad, así escindida, se volvía en objeto de cuantificación y, por ende, funcionaba como el horizonte de objetivación en donde el hombre experimenta lo que es. Sin embargo, esto era la antípoda misma del propio Nietzsche en su crítica radical a la civilización occidental. Todo era platonismo o, si se quiere, platonismo vulgar, es decir, cristianismo; en el fondo, nihilismo, voluntad de nada, de negación de la vida, de la vida inmanente, en el propio presente, con su Sí que la afirma incluso en el No del dolor. En Nietzsche no hay positivismo alguno, no hay "relación de medida".

¿Cómo es posible pensar filosóficamente después de Nietzsche? ¿Cómo es posible la filosofía después de Nietzsche? ¿Cómo es posible la metafísica? ¿Cómo la teoría del conocimiento? ¿Cómo es posible el tema de Dios? En definitiva, ¿cómo es posible pensar el problema de Dios sin positivismo desde ese horizonte "bruscamente" esculpido por el martillo nietzscheano?

Nietzsche señalaba que solamente cree-

ría en un “dios bailarín”; tras ese tipo de Dios anda Zubiri caminando de modo muy errático.

II. El joven filósofo-sacerdote

Este joven filósofo, que ha llegado a Madrid, que todavía no cumple los 24 años y que está ordenado como sacerdote es Zubiri. El extracto que inicia nuestro texto en la Introducción está tomado de una larga carta de 13 folios que Zubiri envió al Obispo de Madrid don Leonardo Eijo y Garay el día 19 de marzo de 1922. El motivo de la carta, en síntesis, es buscar la comprensión del monseñor antes las graves acusaciones que se han vertido sobre él (de un amigo-discípulo), acusaciones que han llevado al Obispo a excomulgar a Zubiri, pues sus herejías son de las más graves (no se podía ser un creyente y un modernista a la vez); la carta cuenta su propia e íntima vida y señala el calvario que ha sido para él cargar con la cruz de su propia fe en tiempos que la duda lo corroe y en tiempos que la deuda hacia sus padres y su sociedad le impide rectificar el camino (como debiera haberlo hecho desde muy joven).

¿Por qué Zubiri no puede creer de buena fe en Jesús? ¿Para qué filósofos creyentes en tiempos de sordo ateísmo?

Se nos pone como modelo a Jesús, y hay que tener un poco de buena voluntad para creer que aprecia la vida presente quien dice que no tiene donde recostar su cabeza.

¿Por qué el testimonio de sus padres no son fundamentos para fortalecer la propia fe de Zubiri? ¿En qué ha fallado la enseñanza de Zubiri a lo largo de los años que en el fondo no han permitido que él pueda creer? ¿Por qué Zubiri no puede estar en paz consigo mismo mientras no esté en paz con la realidad? ¿Es la filosofía la que sembró la duda en el sacerdote español? ¿Fue Kant? ¿El modernismo? ¿Su propia debilidad de carácter para enfrentar a sus padres, amigos, etc.?

Si damos por hecho la buena fe, que siempre por lo demás debemos dar como

hecho para entender e interpretar acabadamente a un autor (y a lo que sea), de las palabras de Zubiri. Y si creemos que realmente él quiere creer pero no puede, y se siente como un muerto en vida, pero sin las fuerzas de enmendar su vida radicalmente por el temor de no poder enfrentar ni a sus padres, ni a su sociedad y sobre todo a sí mismo, entonces quedémonos en lo dicho anteriormente en esta carta y tomemos la primera sentencia del texto:

El Evangelio toma ante la vida presente una actitud de desprecio para no mirar más que a la vida futura.

Y ahora tengamos presente la última sentencia de ese extracto de la carta:

La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente.

Si leemos con calma y serenamente, ¿no vemos el espíritu de Nietzsche en estas palabras? Nietzsche, al final de su vida cuando ya estaba dejando el mundo de la cordura, nos decía con fría claridad:

¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrando en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida³.

Y a veces con vehemencia nos señalaba:

“El concepto de Dios –Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu – es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evaluación descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transformación y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del ‘más acá’, de toda mentira del ‘más allá’! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!⁴.

¿Cómo es posible pensar después de Nietzsche y en esa Europa en tránsito, en camino hacia ningún lugar? ¿Cómo ese Dios-Nada, negador de la vida, anti-vida puede enraizar al hombre? ¿Cómo ese Dios sustancia, concepto que funciona como el conocimiento que nos juzga y que se juzga a sí mismo nos puede indicar algo a nosotros? ¿Cómo un Dios construido como sustancia desde el juicio se nos puede volver en un problema? ¿Cómo ese Dios positivo, esto es, horizonte de objetividad, trama de nihilidad, relación de medida de todo lo que hay puede indicarnos hacia donde transitamos? ¿Cómo es posible el hombre, cualquier hombre, Zubiri en Europa a comienzos del siglo XX? ¿Cómo es posible el hombre y el mundo a comienzos del siglo XX? En definitiva, ¿cómo es posible Dios? ¿Un Dios que no me sea indiferente, friamente indiferente?

Zubiri es muy claro cuando señala tajantemente que al ser ordenado sacerdote el 21 de septiembre de 1921 sentía el paso de la nada por su vida; ésta se vaciaba:

Nunca he sentido mayor indiferencia que ese día⁵.

¿Cómo es posible no sentir más esa indiferencia que suena casi de tipo sartreana? Es posible simplemente como "problema", pero cómo se piensa el problema si nos hemos quedado sin nuestros "utensilios conceptuales" que hemos utilizado por siglos para pensar las cosas. Estamos en aporía, Zubiri estaba en existencial aporía. No podía salir del abismo. No encontraba la salida. La creyó ver en Kant, en los modernistas, en las ciencias sociales (en especial francesas), en Ortega, en las ciencias naturales, en sus infatigables y numeroso estudios siendo muy joven, pero, en verdad, no encontraba la salida. Creemos que "En torno al problema de Dios", el artículo de 1935, fue la salida. Antes del tema de la realidad, estaba el tema del hombre, de un hombre que está en el mundo (*In-der-Welt-sein*), pero que está siendo en el mundo porque está implantado en él (esta inflexión del pensamiento de Heidegger es la gran contribución de Zubi-

ri: no solamente se está en el mundo sin que para estarlo precisamente se debe ya estar implantado en él):

El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como un problema científico o vital, algo que en última instancia podría o no ser planteado, sino que es un problema *planteado* ya en el hombre por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia⁶.

En cierta forma, Zubiri de la mano de Heidegger salió del túnel. Un túnel que ni el propio Heidegger vio claramente. Y que a él mismo lo sumergió por años. Zubiri sale tempranamente del túnel de la mano de Heidegger, pero Heidegger no se pudo dar la mano a sí mismo para salir. Pero ese es otro asunto a estudiar. "En torno al problema de Dios" fue la salida, es decir, la religación fue la salida y de allí su filosofía de la realidad en tanto sustantividad (no sustancia) y en tanto inteligencia sentiente (no juicio).

Zubiri estaba en crisis permanente de fe; pero su crisis no es solamente su crisis personal, ésta es el reflejo individual, social e histórico de una Crisis, de una crisis que toca a Europa ya en 1922; crisis de posguerra, de pos-siglo, de pos-positivismo, esto es, de pos historicismo y psicologismo desde la mano del método científico. Una crisis que toca muy hondo al ser humano, así como lo tocaba a él mismo, pues lo pone en cuestión en lo más radical de su realidad. Una realidad que no se deja categorizar en el horizonte de la sustancia y que no se deja decir desde el logos apofántico. Ni el pensamiento de Aristóteles ni el pensamiento de Kant, en todas sus modalidades y caras a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pueden dar con la realidad; ¡Ya no! Todo eso ha sido como ha dicho Nietzsche la "Historia de un Error". Y, entonces, nos hemos quedado en aporía, pues cómo podemos hablar del hombre, cómo del mundo y en definitiva cómo de Dios. Dios no tiene que tener nada que ver ni con la sustancia ni con el juicio. Si hay Dios, si se da Dios, si

acontece la experiencia Dios, si se apropia Dios en cada uno de nosotros dejando al hombre en lo más propio de sí, esto es, en su libertad que lo constituye estando mortalmente en el mundo, entonces no podemos nombrarlo desde el horizonte ni del realismo ni del idealismo. Dios no puede ser ningún tipo de ente, de cosa, de objeto que “esté ahí” ante nosotros. Ante “eso” es imposible creer. ¿Quién cree en un Dios de la objetividad que se dé como horizonte de inteligibilidad para que el hombre se vuelva hombre? Pero tampoco Dios puede ser un fondo oscuro, que esté como lo que no se puede sentir y que se postula desde el fideísmo de algo necesario, que todo lo inunda, por ser lo de suyo inefable y excedente del hombre. Luego ¿cómo pensar a Dios, si lo hay, si se da, allende la sustancia, allende el juicio? Esta fue la tarea de Zubiri a lo largo de su vida:

Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades. [...] La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica⁷.

Estas palabras las pronunció Zubiri, con casi 85 años, el 15 de mayo de 1983 para la presentación de los libros *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Ya había pasado unos sesenta y dos años de la carta de Zubiri al obispo de Madrid Eijo y Garay. Y después de tanto tiempo ¿qué había sido lo que dio con cierta serenidad a este espíritu en permanente crisis llamado Xavier Zubiri? Lo que sucedió, dicho de forma tajante y clara, fue lo que se sintetizó, se plasmó por primera vez en el artículo “Entorno al problema de Dios” de 1935 en *Revista de Occidente*. Desde este problema pudo luego liberarse tanto de la sustancia como del juicio.

Si la vida intelectual de Zubiri acontecía dinámicamente como liberación, en-

tonces ¿de qué se liberaba? ¿Cuál era la liberación? ¿Cómo acontecía esto? No es poco liberarse del carácter de sustancia, pues éste tiene tal carga semántica depositada a lo largo de los siglos que se volvía casi en una tarea titánica. ¿Cómo pensar sin el carácter sustancial? ¡Esa era la tarea más difícil!... Y el otro problema tan o más radical que el de la sustancia era ¿cómo pensar? ¿Cómo pensar de un modo no judicativo? ¿Es posible pensar sin juzgar y en ello no buscar el conocimiento que necesita ser fundamentado? Así es como Zubiri vivía aislado y en constante problematización a lo largo de toda su vida.

III. En torno al problema del problema

Mis ideas cada vez más inclinadas a lo que pudiéramos llamar el borde de lo admisible, colocaban mi espíritu en crisis continua⁸.

El espíritu de Zubiri vive en crisis permanente. ¿Por qué? Son sus ideas las que lo llevan de un lado para otro; las ideas más propias de este joven sacerdote lo están destrozando, esto es, su talante netamente filosófico (talante que les cuesta entender a algunos críticos de Zubiri a la hora de leer ciertos aspectos de la vida personal del autor). La problematización de sus ideas irrumpe en su vida. Pero ¿qué es el carácter de “problema”? ¿En qué consiste lo “problemático”? Lo dice claramente en ese bello trabajo de 1933 “Sobre el problema de la filosofía”, publicado en dos números de *Revista de Occidente* (115 y 118). Este trabajo está en clave eminentemente heideggeriana, pero con tintes muy propios de este joven filósofo:

El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido, aun tiempo, las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a ‘ver’ y ‘entender’. Sólo cuando ha comenzado a ver y a entender ha podido tropezar con algo que ‘no se ve bien’. Lo oculto, lo encubierto, en cuanto tal, sólo es po-

sible dentro de un campo visual, y sólo entonces puede el hombre proponerse 'verlo bien', al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque *limita*, *encubre*, y porque encubre, puede hacer *des-cubiri*, esto es, llegar a la verdad, a la *aletheia*. Sólo entonces puede el objeto presentarse como 'nuevo', como 'difícilmente' compatible con los demás, como 'contradictorio' consigo mismo: es la contradicción que hay en *verlo*, sin *verlo*; en *verlo* cubierto por los demás. Así es posible el 'problema'; así es posible que algo sea problema para una época⁹.

Este texto aunque no lo nombre Zubiri está pensado íntegramente desde Heidegger. Y no solamente desde *Sein und Zeit* de 1927, sino que creemos que está pensado desde el curso que Zubiri tomó de Heidegger entre 1928-1929 titulado: *Introducción a la filosofía*¹⁰. Pues es allí donde Heidegger empieza ya a trabajar en su *Kehre*, ante sus propios alumnos y amigos, y para ello tiene que dar un "paso atrás" en el mismo análisis existencial del *Dasein*. No es suficiente solamente describir al *Dasein* como existente, esto es, como siendo en el mundo mortalmente (*Sein und Zeit*); sino lo que se tiene que pensar es el horizonte mismo del tiempo en donde se da el *Dasein* únicamente como siendo en el mundo (no olvidemos que la Tercera Sección, titulada *Tiempo y ser*, de la Primera Parte de *Ser y tiempo* Heidegger nunca llegó a escribirla, no lo podía hacer desde el análisis existencial; y en ella era, en esta Tercera Sección, donde se cumplía desde el inicio de la Primera Parte la orientación que constituía al libro mismo). La Primera Parte de *Ser y tiempo* se titula: "La interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser". Lo único que está en el libro de Heidegger, libro inconcluso, esto nunca lo podemos olvidar cuando analizamos esta gran obra, es "La interpretación del *Dasein* por la temporeidad" (como estar en el mundo y

como mortal), pero "La explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser" que corresponde a la Tercera Sección fue lo que no se escribió y era lo más decisivo.

Sin embargo, ¿cómo pensar esto que de inmediato se nos olvida, se nos oscurece, se nos vuelve opaco, se encubre por el mero hecho de estar siendo en el mundo? El paso atrás comenzó siendo por el tema de la verdad (de allí la célebre conferencia de Heidegger: *De la esencia de la verdad* y todos los estudios acerca de la verdad que realizó en la década del 30); el *Dasein* existe nos dice en el parágrafo 12 de *Sein und Zeit*:

El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe¹¹.

Pero existe porque de antemano el *Dasein* está a la luz de la verdad; es ella la que eminentemente existe; ella es formalmente pura salida, pero en tanto que tal se encubre. Véase, por ejemplo, el excelente Capítulo Tercero de *Introducción a la filosofía* titulado: "Verdad y Ser. De la esencia original de la verdad como desocultamiento"¹².

Creemos que Zubiri entendió brillantemente el giro heideggeriano; incluso más, asistió a él y lo vio en los propios cursos del filósofo alemán. Es por eso que creemos que Zubiri le puso una nota al pie a este pasaje de la verdad y el problema en "Sobre el problema de la filosofía". La nota dice:

De este sentido de la verdad como descubrimiento ha hecho Heidegger el centro sistemático de toda su ontología, tal como se halla ya desarrollada (en forma muy amplia, bien que aún incompleta), en *Sein und Zeit*, 1927, pp. 212-230. Su pensamiento puede resumirse así: La verdad 'existe' ¹³.

Zubiri en esta nota se refiere obviamente al brillante parágrafo 44 de *Sein und Zeit*

(lo cita por su propia edición alemana que tenía¹⁴): *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*. Es el parágrafo de la verdad como *aletheia*, donde Heidegger comienza a señalar ese momento radical que tiene la verdad que en su mostrarse se oculta. Pero si nos damos cuenta con detención, lo dicho por Zubiri es su propia interpretación de lo que está sucediendo con el pensamiento heideggeriano; más que una mera constatación de cierto pasaje de *Sein und Zeit* (el pasaje “en torno al problema de la verdad”), pues en tal pasaje no se dice del todo lo que indica el pensador español, pero sí en el curso de 1928-1929 *Introducción a la filosofía* podemos ver cómo Heidegger está realizando un esfuerzo titánico de pensar desde el análisis existencial de *Sein und Zeit* algo, que en el fondo, no se deja pensar en ese tipo de análisis; pues es “problemático” pensarlo así. En este curso es el propio Heidegger el que señala que:

La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz*, existir, y ésta es la forma en que (o como) algo así como existencia o *Dasein* es¹⁵.

Este texto que es fundamental para nuestra interpretación pareciera que es de Zubiri, pero es de Heidegger. Y creemos que cuando Zubiri asiste a este curso ya tuvo todo lo necesario para comenzar a gestar su propia filosofía. Es Heidegger el que está pensando desde el giro hacia el propio fundamento que da al *Dasein* su carácter de existencia; Zubiri dirá implanta a la existencia (la religación).

De allí que Heidegger vea como necesaria la “destrucción de la historia de la filosofía”, que parte con la propia destrucción de *Sein und Zeit*, como único medio posible para dar un “salto” (*Sprung*) de otro modo a un pensamiento radicalmente distinto, a veces lo llama poético, como única salida viable a la aporía misma de la escritura que paralizó desde dentro de sí misma a *Sein und Zeit*. Heidegger asistía con su propio libro en la medida que trabajaba en él a los límites mismos del pensar occidental, por lo menos eso es lo que piensa él del pensamiento que se intentó abrir en su

libro ya célebre, pero que fracasó en su intento.

Y si nos percatamos, aquí ya radica qué es pensar “en torno al problema...”, es el nuevo modo de pensar que interroga en repetición (*Wiederholung*), cuando la fenomenología ya no puede más, se tiene que repetir la experiencia originaria, pero cómo se hace esto, repensando históricamente la verdad misma, pero la verdad no es algo que porta ciertos contenidos más o menos “profundos”; la verdad no es ninguna tabla de normas originarias y eternas. La verdad está pensada en su radicalidad como desvelamiento. Por esto se dice tajantemente: la verdad existe, existe como historia del ser, historia de envío, de modos de ser. No es que lo dicho en *Sein und Zeit* sea erróneo, nunca se ha dicho eso sino que es inesencial. Es todavía “onto-teología”. Pues el *Dasein* existe porque la verdad existe. Heidegger lo muestra así en el curso de 1928-1929, lo muestra de modo interrogativo:

Y, ¿qué clase de acontecimiento tiene que producirse, es decir, qué es lo que pasa, qué es lo que tiene que pasar, para que el ente venga a parar en un ocultamiento, venga a quedar oculto?, ¿en qué forma ‘es’ este ocultamiento del ente, con el que tiene que pelear todo conocimiento en tanto hallazgo de la verdad, en tanto que descubrimiento del no-ocultamiento, es decir, en tanto que descubrimiento del quedar algo desoculto, es decir, en tanto que poner al descubierto el no ocultamiento, en tanto que descubrir un no ocultamiento?¹⁶.

Heidegger ha dado el paso atrás, hacia la verdad misma que en su verdatear da al *Dasein* su estar en el mundo. Y este desplazamiento dinámico del *Dasein* desde su estar en el mundo a su verdad es lo que mienta toda esta dialéctica de lo claro-oscuro, del encubrimiento-desvelamiento del problema. Problema es el nombre mismo como se siente la aporía misma de la verdad en su movimiento retráctil (*Vorhaltenheit*), que como existe, como se da, se cubre en razón de dar al *Dasein* su pro-

pio ser, su estar en el mundo como mortal.

Problema y verdad son dos nombres para nombrar ese paso atrás en el *Dasein* mismo, de este Heidegger que gira sobre sí mismo; es un paso si se quiere a su fundamentación que de algún modo está sentida en el instante mismo que se está en el mundo siendo. Y este es el carácter problemático de la verdad que tiene totalmente "perturbado" a Zubiri. Lo tiene casi en el delirio, en el dolor permanente. ¿Cómo pensar después de la crítica nietzscheana y sin sustancia ni juicio? ¡Aquí ya lo vemos con claridad! En su carácter de problema se mienta la verdad en lenguaje de este Heidegger, Zubiri allí mismo ve a Dios. Pero ya no es un Dios que se dice como sustancia y en un decir judicativo que funciona como *Deus ex machina* para todos los sistemas filosóficos; sino un dios-experiencia, un dios-verdad, un dios-problema. "En torno al problema", es en torno al problema de la verdad, en torno al problema de Dios. Y pensar en torno al problema de Dios es repensar, repetir la experiencia originaria de fundamentación del hombre. El hombre no solamente está arrojado en el mundo sino que tiene que estarlo, esto es, está implantado en el mundo tendiendo que estar en él. Aquí Zubiri ha visto la salida, de la mano de Heidegger, como lo hemos dicho, se ha dado cuenta de que la puerta ha estado siempre abierta, pero no la había visto (ese es el carácter de verdad, de un Dios que se da como lo que está en la implantación, esto es, lo problemático).

Luego tenemos que "entorno al problema..." es el modo mismo de pensar que ya no es el de Husserl y su fenomenología, sino que es de este Heidegger en su propia crisis que vive en Freiburg (que ya venía de muy joven y se acentúa en Marburg y que podemos en ciertos aspectos ver como similar a la de Zubiri; en cuanto "al problema de Dios"). Y este modo de pensar, que es en torno al problema, de inmediato lanza al hombre a un detrás de sí mismo, por decirlo de alguna manera, y ese detrás de sí mismo mienta la verdad, y allí mismo ve Zubiri la posibilidad radical de interro-

gación por Dios. Como lo plenario mismo que está siendo en la implantación del hombre que existe. Si pensar es pensar en tanto en torno al problema, ese pensar piensa en torno al problema de la verdad en Heidegger y en Dios en Zubiri. Y esto mismo es la religación:

El problema de Dios es el problema de la religación¹⁷.

Creemos que la religación es, si se quiere, la primera idea filosófica de Zubiri en su madurez (cuando publica el artículo en el año 1935, Zubiri tiene 36 años); una idea que atraviesa toda su vida, ya que de allí se pensará la realidad como formalidad y la inteligencia como actualidad más adelante. Y desde esta idea matriz que es la religación, que nace desde "aguas propiamente heideggerianas" de pensamiento, es como Zubiri deja la crisis (su crisis personal); ahora puede estar en paz consigo mismo mismo, con su mundo, y puede después sinceramente creer en Dios. Pues:

El hombre no sólo no es nada sin cosas [Heidegger de *Sein und Zeit* de 1927], sino que por sí mismo no 'es'. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que la hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas [aquí también está presente Ortega] sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser [Heidegger de *Einleitung in die Philosophie* de 1928]¹⁸.

Desde la carta a Eijo y Garay han pasado 13 años en la vida de Zubiri y esos años no han pasado en vano. ¿Qué ha pasado durante ese período? Ha pasado, entre otras cosas, como lo hemos visto: ¡Heidegger! Ha sido el tránsito de Heidegger por la vida de Zubiri. Un Heidegger en Freiburg, un Heidegger único haciendo clases como nunca nadie las hizo antes que él en Alemania. Es "el Mago de Messkirch", como llamaba Karl Löwitz a Heidegger, el que hizo entrada en la proble-

mática vida de un Zubiri atormentado y en continua crisis de fe; y fue quién le dio el horizonte por donde enfrentar sus propios temores e inseguridades. Esos temores en un temple anímico como el de Zubiri se podían combatir solamente por medio de la filosofía y ella no estaba a la altura de los tiempos. Fue Heidegger el que la llevó a sus límites y le abrió al pensamiento una nueva posibilidad, la que Zubiri llamó primariamente “religación”.

IV. En torno al problema de Dios

En 1935 Zubiri publica en *Revista de Occidente*, N° 149, el ya célebre texto “En torno al problema de Dios”. Es este texto el que luego se extiende en 1936, en Roma, para su publicación en *Recherches philosophiques*, pero que Zubiri desestimó por encontrar la traducción totalmente horrosa. El texto ampliado es el que aparece luego en 1944 en *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD) y es el texto que ya se ha convertido en todo un clásico. El texto en NHD se amplía en especial en el parágrafo II donde se puede ver claramente la raíz heideggeriana de la religación como también su diferencia, pero una diferencia con *Sein und Zeit*.

Quedémonos en el texto incipiente de 1935, pues no podemos realizar en este artículo un trabajo detallado y crítico de ambos textos para señalar las variantes entre ellos y qué sería lo propiamente filosófico que se actualiza en NHD (texto que es de 1936). Miremos el texto en algunos aspectos a la luz de ese joven Zubiri que vivía constantemente en crisis.

¿Por qué Zubiri no cree del todo? ¿Qué pasa con su creencia? ¿En qué cree? ¿Cómo cree? ¿Cómo no puede creer con la formación que ha tenido desde su infancia? ¿En qué radica el problema que angustia a Zubiri por varios años? Son muchas preguntas que intentaremos resolver en este artículo, pero que ya lo hemos indicado ya anteriormente. El texto de *Revista de Occidente* consta de treinta páginas y se divide en siete apartados, cada uno muy bien articulado con el antecesor. Escrito el trabajo con mucho cuidado se

puede ver una organización lógica explicativa del texto que no deja grietas a la argumentación a favor de otro modo de enfrentar el tema de la existencia de Dios, pues formalmente disuelve esta dificultad acerca de probar ya a favor ya en contra si Dios existe. Y lo disuelve en este modo de pensar en torno al problema de Dios. Este nuevo modo de enfrentar el problema es, en definitiva, el único modo en que el propio Zubiri puede creer. Puesto que su crítica a la religión ha sido radical, tanto como la de Nietzsche, y es una crítica que se mueve en la articulación: hombre y Dios; tal articulación no se deja trazar en categorías ni realistas ni idealistas ni fenomenológicas, etc. Pues todas ellas no han salido del todo del problema de la sustancia y del juicio (lo que Zubiri llama en *Inteligencia sentiente* como “entificación de la realidad” y “logificación de la inteligencia”).

Veamos un detalle del texto que es crucial para ver explícitamente cómo Zubiri resuelve no solamente el problema de Dios, sino el problema de la filosofía y, lo más importante, su propio problema de inquietud permanente en la problematidad misma de la vida:

La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida [...] Atados a la vida, no es sin embargo, la vida la que nos ata. Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*¹⁹.

Y Heidegger señala rotundamente en el curso de 1928:

La existencia es esencialmente en la verdad²⁰.

Y Heidegger es más explícito en el parágrafo 28 titulado “Verdad óntica y verdad ontológica. Verdad y transcendencia de la existencia”²¹. Este parágrafo creemos que es muy importante para entender a Zubiri

en el comienzo de su filosofar de la mano de Heidegger y la religación, pero será un inicio que permanecerá toda la vida en el pensamiento del filósofo español, hasta la conceptualización de la realidad como formalidad de realidad o formalidad de actualidad. Por ejemplo, allí se nos indica:

... en la esencia de la existencia o Dasein radica un *sen-en-la-verdad* más original, o a la inversa: la esencia misma de la existencia o Dasein debe ser aprehendida de forma aún más radical atendiendo a esta verdad más original que representa la comprensión del ser, de forma tan radical que podamos decir: el hombre es aquel ente cuya esencia, es decir, a cuya constitución o estructura de ser o índole de ser, pertenece esencialmente algo así como *Seinsverständnis*, es decir, algo así como comprensión del ser... La *Existenz* o el existir sólo es posible en su raíz en (y a través de) la comprensión del ser²².

El Dasein tiene raíz en la verdad misma, es ella que en su ocultarse permite, deja libre el espacio mismo del Dasein. Es el Dasein a la luz de lo que da el "ahí" (*Da*) mismo de su ser para existir. Esta articulación es lo que está mentando la religación. Zubiri lo señala así:

... el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que 'hay' y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que 'hay' que hacerse y 'ha' de *estar* haciéndose. Además de cosas 'hay' también lo que hace que haya²³.

Zubiri trabaja en la senda misma abierta por Heidegger, pues el filósofo alemán lo indica de la siguiente forma:

Tenemos que tratar de aprehender en su esencia la proto-acción (o acción original) del dejar-ser el ente, es decir, tenemos que preguntar por su base, por su más íntima posibilidad, para poder hacernos alguna idea acerca de

qué es lo que pasa en tal proyectar el ser. A tal fin vamos a empezar arrojando provisionalmente y desde lejos alguna luz sobre ese abismo²⁴.

Heidegger ya estaba en lo mismo, tratando de iluminar ese abismo (*Abgrund*) para ver cómo esa proto-acción es la que libera, deja espacio para que el hombre en su existir sea, esté siendo en el mundo. A esto es lo que llama Zubiri "lo que hace que haya". La religación versa acerca de ese "hace que haya", esa proto-acción que abre al hombre desde su ser para que sea en el mundo, y lo sea como iluminador de él. Zubiri es más arriesgado que Heidegger. Su vehemencia lo lleva de inmediato a ver en este carácter de la religación a Dios, pero no es un Dios de fundamentación teológica filosófica; esto para nada es lo que piensa Zubiri. La verdad, la religación da el paso atrás del pensamiento que indaga por el hombre que es, que existe en facticidad, que es en el mundo por estar arrojado, pero que se siente, se comprende como dejado ahí en lo abierto, como implantado en el mundo. En la religación se desliza Dios, en la verdad originaria se desliza la nada de ente, el abismo. Zubiri lo dice así:

Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que 'hay' cosas, así también el estar religado nos descubre que 'hay' lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo *Dios*, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero²⁵.

Si nos damos cuenta Zubiri ha dado sutilmente un paso más que Heidegger, el paso del Abismo a Dios. ¿Es legítimo este paso? Creemos que para la radical inquietud en la que vivía Zubiri en este paso más allá se jugaba su propia existencia. No podía seguir esperando y dejando que aconteciera la radicalidad misma del Abismo; en el propio Abismo sonaba ya lo más propio que nos acontece y nos apropia

aquí y ahora; y nos apropia en plena libertad. A lo mejor ya estaba incoado en estos años, entre 1928 al 1935 no solamente el pensamiento maduro de Zubiri en torno a la realidad como formalidad del “de suyo”, del “de suyo” en actualidad, sino que ya sonaba cercanamente el *Ereignis* (que Heidegger explícitamente muestra en 1936 en los *Beiträge*), pero esto es otro asunto a estudiar²⁶.

V. Conclusión

¿Qué mienta “En torno al problema de Dios”? ¿Qué nos indica la biografía de Zubiri? Al parecer se resuelve en la medida que comprendamos qué nos señala el carácter de “problema”.

Si viajamos con la imaginación y nos transportamos a Freiburg a comienzos de 1930, veremos que Zubiri está inquieto, no se siente bien; está incómodo en el “mundo heideggeriano”, pues radicalmente no es “su” mundo (Zubiri tendrás que construir el propio; lo que también se le vuelve tortuoso). Heidegger es una gran “figura” filosófica, así como lo era Ortega para los españoles. Pero en el caso de Heidegger ser una “figura” reconocida en todo Europa lo había llevado rápidamente a la cumbre del Olimpo no solamente de las ideas sino sobre todo de la vanagloria. El filósofo alemán vive en la distancia y es inaccesible para muchos (también para su propia familia); entre ellos Zubiri.

Ante este panorama, Zubiri se decide, por una parte, a marcharse de Freiburg, pues en Berlín puede encontrar la ciencia que necesita para fortalecer el pensamiento desde la rigurosidad de este saber (un saber que está pasando por unos de los momentos más importantes de la historia) y, por otra parte, a escribir una carta a Heidegger para mostrarle su malestar. No puede entender cómo una vida, la de Heidegger, puede disociarse entre la filosofía y la cotidianidad. Él no busca interés informativo, ni curiosidad al estar al lado de Heidegger; él busca al filósofo, que como tal, puede abrir el mundo desde otro modo de pensar, pero un mundo en el diálogo,

en la palabra, en la acogida con el otro.

Esta carta que envió Zubiri a Heidegger el 19 de Febrero de 1930²⁷ tiene un tono un tanto de reproche y frustración, pero a la vez es cercana y busca en un último momento, ante la eminente partida hacia Berlín, la posibilidad de dialogar (Heidegger al leer la carta de inmediato invitó a cenar a su casa a Zubiri, fue una cena despedida²⁸); se dice en ella cómo un sincero afecto, por su parte, no ha podido fraguar una amistad de corazón entre ellos y esto, en gran medida, porque el distanciamiento del filósofo alemán es radical. En esta carta, Zubiri se sincera y señala de sí mismo un aspecto que es fundamental para interpretar su pensamiento y que indica la senda de nuestra interpretación:

Durante toda mi vida... sólo he conocido una emoción que me ha conmovido: la emoción del puro problematismo. Desde muy joven he sentido dolor de ver cómo todo se transforma en problema. Pero este dolor no era en sí mismo doloroso... Más bien este dolor era la fuente, en el fondo la única fuente hasta ahora, de verdaderos gozos. Me aferré positivamente a este carácter problemático de la existencia²⁹.

El asombro de Zubiri que lo mueve a filosofar no es el griego; tampoco el medieval y menos el moderno. Es el propio problematismo de las cosas el que lo tiene en tensión. Ese problematismo es el que lo ha llevado a resolver la gran aporía en que estaba él, su tiempo, su mundo. La aporía nietzscheana de cómo es posible filosofar sin sustancia y sin juicio se disuelve, finalmente en la vida de Zubiri, transitando por Freiburg y de allí cobra incipiente cuerpo en la religación, que es un primer estadio en su lenta pero rigurosa marcha conceptual durante décadas, la que terminará brillantemente con la formalidad de realidad en los años ochenta. Y es en la religación donde Zubiri se vuelve hacia Dios, se vuelve con fe verdadera. No es un Dios sustancia, no es un Dios que se dice desde el juicio; es un Dios que tiene algo

de "bailarín", algo de la experiencia radical que nos implanta en la existencia. Si Heidegger se quedó en el Abismo, Zubiri da el paso necesario de ir transitando en el Abismo... Es posible que la vehemencia que mueve a Zubiri a "caminar sobre el Abismo" sea por el temor de haberse consagrado a la nada. Como lo indicábamos al inicio de este escrito, en esa tremenda carta que alguna vez escribió Zubiri siendo

muy joven:

Cuando oí que el Obispo nos invitaba a dar el paso decisivo me adelanté sin titubear; nos prosternamos ante el altar; se cantaron sobre nosotros las letanías de los santos: el gran error de mi vida estaba consumado. Tenía miedo de haber sacrificado mi vida a la nada.

Notas

- ¹ Ibid., pp. 144-145 (Carta de X. Zubiri a L. Eijo y Garay, 19-III-1922).
- ² Ibid., p. 21.
- ³ Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 1980, p. 131.
- ⁴ Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 1990, p. 43.
- ⁵ Corominas, J. y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 120.
- ⁶ Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002, p. 227.
- ⁷ Corominas, J. y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., p. 704.
- ⁸ Ibid., p. 713.
- ⁹ Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, op. cit., pp. 28-29.
- ¹⁰ Cf., Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001.
- ¹¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 79.
- ¹² Cf. Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 77- 131.
- ¹³ Ibid., p. 29.
- ¹⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Verlag, Halle a. d. S, 1927. En la traducción corresponde a. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 233-250.
- ¹⁵ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 163.
- ¹⁶ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 88.
- ¹⁷ Zubiri, X., *Sobre problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., p. 227
- ¹⁸ Ibid., p. 224.
- ¹⁹ Ibid., p. 224.
- ²⁰ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 163.
- ²¹ Cf., pp. 216- 227.
- ²² Ibid., pp. 217-218.
- ²³ Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, op. cit., p. 225.
- ²⁴ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 219.
- ²⁵ Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, op. cit., p. 226.
- ²⁶ Véase, de Espinoza, R., "Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: El problema del Ereignis", en *Zubiri frente a Heidegger*. Libro de próxima aparición editado por Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza.
- ²⁷ Véase, Corominas, J., y Vicens, J. A., *Biografía de Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., pp. 212-214.
- ²⁸ Véase, de Espinoza, R., "¿Por qué Herr Kollege no ha hablado usted antes'. La crítica de Zubiri a 'Sein und Zeit'". Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, (España), 31, 2004, pp. 201-249.
- ²⁹ Corominas, J., y Vicens, J. A., *Biografía de Xavier Zubiri. La soledad sonora*, op. cit., pp. 54.

Book Reviews

Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Caja Duero, paperbound, 2006, 257 pp, 16€.

This book is another superb contribution to Zubiri scholarship by Antonio Pintor-Ramos, arguably one of the greatest Zubiri scholars of today. The book is an in-depth investigation of some critical issues of Zubiri's thought, with emphasis on their historical context. Included are the influence of pragmatism on Zubiri, the relationship of Zubiri and Kant, and the (frustrated) reception accorded Zubiri's metaphysics, primarily centering around *Sobre la esencia*. The primary focus of this book is the early development of Zubiri's thought, and the problems that arose in connection with some of Zubiri's first works, though Zubiri's later, mature thought is discussed as well. The present book nicely complements Pintor-Ramos' other books on Zubiri, including *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, *Realidad y sentido: Desde una inspiración zubiriano*, and *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*.

As usual in Pintor-Ramos' work, the writing is precise, insightful, well-researched, and exhibits great attention to detail without being pedantic in the least. Manifest at every turn is his broad and deep acquaintance with the history of philosophy, especially contemporary philosophy, and with the corpus of Zubiri's work. This makes a careful reading of the text necessary but very rewarding. The book unquestionably belongs in every Zubiri library.

The discussion of pragmatism and its influence on is very deep and very broad. Though Zubiri dismissed pragmatism, positivism, and historicism early in his career, with an acute observation in *Naturaleza, Historia, Dios* that is still valid today, Pintor-Ramos looks for influences of these currents of thought in Zubiri's mature work, not as theories Zubiri would ever embrace, but as influencing sentient intelligence, especially Zubiri's emphasis on its physical basis.

Curiously, when discussing one branch of pragmatism, logical positivism and the Vienna Circle (*Wiener Kreis*), Pintor-Ramos does not mention the most famous of the ideas of that anti-metaphysical school, namely the Verification Principle, according to which the meaning of a statement is its method of verification. Since metaphysical statements cannot be verified—so the argument ran—they are therefore meaningless. Unfortunately, the Verification Principle itself could not be verified, leaving a massive contradiction at the heart of the school, a blow from which it never recovered. Nor does he discuss the nominalist tendencies of most of the pragmatists, and Zubiri's implied critique of nominalism, which comes out clearly in his writings on mathematics and Gödel's theorem. However the purpose of the book is not to discuss and critique the ideas of these schools, but to look for their influence on Zubiri, who never mentions the Verification Principle in his work (though he must have been aware of it). Evidently Zubiri thought it unworthy of attention.

Indeed, Zubiri's thought was always in the metaphysical direction [p. 148], in contrast to the anti-metaphysical beliefs of the pragmatist and positivist schools. Note that for the continental philosophical tradition, including Husserl and Heidegger, what is most real is related to the mind; whereas for the anti-metaphysical schools, physicalist in character, exactly the opposite belief obtains: the mind and its thoughts are *least* real.

Throughout the course of the book, Pintor-Ramos reviews the ideas of many of today's writers on Zubiri, including many who have published books on Zubiri. Because of his great desire to avoid false interpretations, Pintor-Ramos is especially careful to criticize efforts that distort Zubiri's views, or which do not have a solid basis in his writings. At the same time, he also realizes that any living philosophy must have new developments and new applications, and writings about a philosopher's work cannot be just a sterile analytical and expository exercise.

The long chapter on Zubiri and Kant shows that Zubiri recognized the problems which Kant addresses, problems that stem in large measure from Hume's philosophy; but he also knows that a solution to these problems requires a rethinking of all of Kant's (and Hume's) assumptions, and thus an entirely new philosophy. Zubiri's key observation is that—in opposition to Kant—we do have direct contact with reality; our most fundamental experience is not mediated by synthesis according to the categories. With this, everything changes, including the notion of transcendental and the influence of finitude/nihilism. Pintor-Ramos notes: "Here, in my opinion, is the unbridgeable gap separating Zubiri from Kant: philosophy is the study of the transcendental realm, and this transcendental is *given impressively* as a form of all the contents of an impression...[p. 176]...Zubiri...says something which for Kant is inconceivable: if there is a transcendental dimension it must be "given" with each thing and, since all of our ways of access to things are sentient, the transcendental realm is not of a conceptual nature, but must be sensed...the distance between Zubiri and Kant does not come down to important theoretical differences, but is grounded in different beliefs about how we are installed in existence..." [p. 180]. In a sense, Zubiri succeeded because he did not ask as much of intelligence as others: rather than require it to deliver to us things as realities, he was content with something much more modest. Thus, the transcendental is "that which is universalizable to all things, is given in sensing," rather than being. [p. 176] Pintor-Ramos elaborates: "the sentient character of *all* reality prevents equating it with the totality of the real and, if that reality as transcendental is given, it will be the same transcendental order that delimits an intramundane space for metaphysics..." [p. 177]. Zubiri, of course, took much from Kant, especially the notion that philosophy cannot give us new information about the things of the world—that is the job of science, and the distinction between the two was not fully appreciated until Kant. Zubiri also took another idea from Kant—not discussed in this book, but very important—namely that we can know ourselves in a way that we can never know things. Specifically, we can know ourselves as substances in something approximating the traditional manner, which has the consequence for moral philosophy that we can ascribe causality in the traditional sense to our actions. Knowledge of causality in that sense, as Zubiri has argued, can never be ascribed to the things of the world.

The final chapter deals with the "frustrated reception" accorded Zubiri's philosophy after the publication of *Sobre la esencia* (1961). Pintor-Ramos points out that the book became what he terms a *libro-isla*: "a book within which it is possible to move with sufficient clarity, but travel out of which is dangerous because we do not know the pillars on which the island rests, nor do we have a sufficiently clear view of the situation to establish connections with the rest of the philosophical planet." [p. 192]. This problem was only resolved with the publication of *Inteligencia sentiente*, of course; but Pintor-Ramos delves into the reasons why Zubiri experienced so many difficulties at the time, many of which center on the fact that he directed the book at Neo-Scholastics and others assumed to have a thorough background in classical philosophy. Terminological difficulties also played a part; and the very title of the book led many to believe that it was just another version of Neo-Scholasticism. As Pintor-Ramos notes, the book is solid but incomplete. Outside of Spain Zubiri's work was little known because few philosophers of international stature had come from Spain after Suarez, so no one looked to Spain for philosophy. Of course, Zubiri is not a "Spanish", but a truly international philosopher, who happens to be Spanish, and part of the mission of the

Xavier Zubiri Foundation of North America is to make his thought known in the empiricist-oriented Anglo-Saxon world. This chapter also includes a long discussion of Zubiri's notion of *verdad real* and the difficulties of understanding it based solely on *Sobre la esencia*. Of course it could not be understood except in light of *Inteligencia sentiente*.

Thomas B. Fowler

* * *

Jordi Corominas and Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Madrid: Taurus, 2006, 917 pp. with photos, paperbound, 28.50€

Miguel de Unamuno wrote in *Del sentimiento trágico de la vida* that to understand a philosopher's positions one must first understand the philosopher, the man of flesh and bone, he whose life is being played out in his philosophy. Corominas and Vicens have achieved this in *La soledad sonora*, a book which gives us, with great detail yet in a very readable manner, the flesh and bone of Xavier Zubiri. While clearly beneficial for a wider audience, this book is ideal for those who are already familiar with Zubiri's writings but need to learn more about the man who wrote them. I can personally say that the light this book shed on the philosopher's life and historical situation made me more greatly appreciate Zubiri's writings.

This book is not a mere introduction to Zubiri; very few of the 900+ pages address any specific theme in Zubirian philosophy. What the book *does* offer, however, is a rich account as to why Zubirian themes are what they are, and this approach makes it a wonderful addition to any Zubirian's library. It is an equally helpful resource for anyone interested in 20th Century Spanish and European history because the authors have taken great care in describing the political and intellectual climate of both Spain and Europe in the first half of the 20th century. In short, this is a book about a man and his times, and how a man and his times bring forth such a rich philosophical system as we find in Zubiri.

The book is divided into three main parts, each of which could be a book unto itself. The first part of the book, "El dolor de verlo todo transformarse en problema," covers Zubiri's life and times, from his birth in 1898 to 1931. It consists of thirteen chapters, each devoted to the major stages of Zubiri's education. Of particular importance in this part of the book is the intellectual crisis that ensued as Zubiri was torn between his own modernist sympathies and the Church's anti-modernist stance. This crisis was so acute that it had somatic consequences, plaguing Zubiri's education with illness. He received an excellent Catholic education nonetheless (though he would sneak modern philosophers and pragmatists to read at night) and passed the *bac*. He then entered seminary, where the crisis worsened to the point that he left for the Universidad Central, where he was able to pursue modern thought as a student of Ortega y Gasset (he even wrote an 80-page *trabajo* on pragmatism). Zubiri traveled to Louvain, where he studied. While at Louvain, he earned his Doctorate of Sacred Theology degree from the Gregorium in 1920. He received his *license* at Louvain, his *doctorado* in philosophy from the Universidad Central, and was ordained a priest, all in 1921. However, due to some heterodox beliefs expressed by Zubiri in a letter while he was at Louvain, he was briefly excommunicated in 1922. In 1923 he began teaching at the Universidad Central, becoming a *catedrático* in 1926. After an intense personal relationship with María Zambrano in 1927, and desiring to not actively participate in his office as a *sacerdote*, Zubiri went to Germany in 1928 to study with the great German thinkers: Husserl, Heidegger, Sommerfeld, Schrödiger, Zermelo, Einstein, and

Planck. It is in Germany that Zubiri met Américo Castro and his daughter Carmen, with whom Zubiri fell in love. This love for Carmen sets the stage for a major moment of Zubiri's life.

The second part of the book, "No hacemos sino comenzar," covers Zubiri's life and times from 1931 to 1945, and is composed of fifteen chapters. This part of the book is full of information concerning the Second Republic, the Spanish Civil War, and the Second World War, and is a great resource for those interested in such topics. It also focuses on Zubiri's departure from the priesthood and his professorship at the Universidad de Barcelona. Upon returning to Madrid in 1931, rumors were already in circulation about Zubiri and Carmen's relationship. Zubiri became involved in the journal *Cruz y Raya*, whose first edition was published in 1933. It was also in 1933 that Zubiri requested to leave the priesthood. In 1934 Zubiri was released of his priestly duties, but not from the vow of celibacy. He would later be released from those vows in 1936, the year in which Zubiri married Carmen. In order to prevent a scandal, the Zubiris moved to Rome. Their stay was short, however, as the Italian government expelled them from the country due to foreign policy changes by Mussolini's government. They went to Paris in the same year. After the Spanish Civil War came to an end in 1939, the Zubiris returned to Spain. Living in Barcelona, Zubiri joined the faculty at the Universidad de Barcelona. In 1941 Zubiri renounced his chair there, never to officially teach in a university again. In 1942, the same year Zubiri finished *Naturaleza, Historia, Dios*. It would take two years for the book to get through the censors, but it was published, *Nihil obstat*, at the end of 1944. During that process, the Zubiris returned to Madrid.

The third part of the book, "Desfallecí escudriñando la realidad," consists of nine chapters that cover Zubiri's life and times from 1945 to his death in 1983. In 1945 Zubiri was encouraged by friends to offer the now famous *cursos privados*, beginning with "Ciencia y realidad: Introducción al problema de la realidad." In 1946 the Zubiris went to the United States to visit Carmen's father Américo Castro, who had immigrated there in 1944 after having been deported from Spain for rebelling against the *Dictadura*. Back in Spain, with the encouragement of Juan Lladó and the Banco Urquijo's financial backing, the Sociedad de Estudios y Publicaciones was created. The society funded not only Zubiri's private courses but also the work of other independent scholars. In 1950 he rejected a proposal to teach at the Universidad de Chile on behalf of the Spanish government (and the 75,000 peseta salary) because he did not want to bind himself with the Franco regime. Zubiri continued to teach his own courses throughout the 1950s. In 1961 Zubiri met Ignacio Ellacuría, a young Jesuit who was writing his doctoral thesis on Zubiri's work, and their philosophical relationship would continue for the rest of Zubiri's life. In 1962 Zubiri published *Sobre la esencia* which was an immediate success in the bookstore, but the academic reception was ambivalent, primarily due to the book's density of thought. Zubiri continued teaching his private courses throughout the 1960s. In 1967 Ellacuría was sent to El Salvador to serve as a professor at the Universidad Centroamericana, the Jesuit university in San Salvador (he would be assassinated there in 1989), but was allowed to visit Zubiri for several months each year. In 1970 Zubiri met the current director of the Fundación Xavier Zubiri, Diego Gracia. The Seminario Xavier Zubiri, a colloquium series dealing with a variety of philosophical topics presented by a variety of speakers, was created in 1972. 1975 marked the end of the *Dictadura*, followed by the coronation of Juan Carlos I (who had attended one of Zubiri's lectures on the question of space in 1973). In the last years of the decade, Zubiri started to write *Inteligencia sentiente*, his noological trilogy. The first volume was published in 1980, the second in 1982, and the final volume in 1983. In 1980 Zubiri was diagnosed with intestinal cancer, and three years later he died, on September 21, 1983. His final words were "En esta vida ... uno está solo, y no es de extrañar que muera solo" (705).

This book contains much more than what is presented here; it is very thorough and well-detailed, even including passages from letters and reconstructed dialogues

based on testimonials. The authors have taken great care to introduce the reader to the real Zubiri, whose grand intellect was the by-product of a *soledad sonora*. Although *sonora* means clarity, it also connotes harmony. The book excels at showing the life and historical impulse that led Zubiri to such a clear, harmonious philosophical view.

BRAD ELLIOTT STONE

Loyola Marymount University

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its ninth edition, which will be published late in 2007. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered, though the issue, like this one, will concentrate on Zubiri and theology. All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically, as an e-mail attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 October 2007 to be considered for this issue. Authors should also include a brief biography and a photograph, or be prepared to supply them after acceptance of their paper for publication.

We are also seeking Zubiri-related books to review. If you wish to have your book reviewed in these pages, or if you would like to serve as a book reviewer, please contact the editor at the address below, or send an e-mail message.

Please send papers and books to review to:

Editorial Board, *Xavier Zubiri Review*
Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Address for electronic submission: editor@zubiri.org