

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**EL PROBLEMA TEOLOGAL
DEL HOMBRE EN XAVIER ZUBIRI**

D. José María Melero Martínez

Director: Dr. D. José Luis Villacañas Berlanga

2008

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	3
SIGLAS Y ABREVIATURAS	31

PRIMERA PARTE

Capítulo 1: APROXIMACIÓN HISTÓRICO-BIBLIOGRÁFICA	35
Capítulo 2: APROXIMACIÓN CONCEPTUAL AL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE	79

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3: ANÁLISIS HISTÓRICO EVOLUTIVO DE <i>EL HOMBRE Y DIOS</i>	125
Capítulo 4: FUNDAMENTALIDAD DE DIOS ACCESIBLE. VISIÓN SISTEMÁTICO- SINTÉTICA	203

TERCERA PARTE

Capítulo 5: EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES	243
---	-----

CUARTA PARTE

Capítulo 6: EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE: CRISTIANISMO	361
CONCLUSIONES	451
PRESENTACIÓN DE TESIS DOCTORAL CON MENCIÓN DE DOCTOR EUROPEO	465
BIBLIOGRAFÍA	491
ÍNDICE	523

INTRODUCCIÓN

1. EL FILÓSOFO ZUBIRI.

Xavier Zubiri Apalategui está considerado como uno de los pensadores más originales de nuestro tiempo. Su filosofía se sitúa en la senda abierta por Husserl y Heidegger. Nos ofrece una nueva visión de la inteligencia y de la realidad, a partir de la aprehensión primordial de la realidad.

Nació en San Sebastián el 4 de diciembre de 1898. Falleció el 21 de septiembre de 1983. Sus libros, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962) y la trilogía *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983) contienen lo mejor y lo más original de su pensamiento filosófico¹. Existen diversos criterios para clasificar la obra de Zubiri².

En relación con la filosofía de Zubiri se puede decir que:

a) Es un ejercicio dinámico de encuentro con la realidad difícilmente clasificable en los márgenes académicos. Son obras de filosofía que invitan a filosofar sin exigir fidelidades escolásticas.

¹ C. CASTRO, *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986; ID., *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, Málaga 1992; A. GONZÁLEZ, *Xavier Zubiri: vida y obra*, en: BP 37-42; J. COROMINAS-J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006. La biografía del autor. Un archivo incontable de datos sobre el filósofo y su obra, en adelante la citaremos con la sigla SS; X. ZUBIRI, *Etapas de mi filosofía. Prólogo a la edición inglesa de Naturaleza, Historia, Dios (extracto)*, en: BP 3-6; Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía V*, Alianza Editorial, Madrid 1984⁴, 3535-3537; A. MUÑOZ ALONSO-A. SAVIGNANO, *Zubiri Apalategui, X.*, en: *Enciclopedia Filosófica XII*, Bompiani, Milano 2006, 12489-12490; J. COROMINAS - J. A. VICENS, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008.

² En esta tesis sigo el de D. Gracia completado con el de J.L. Cabria Ortega, cfr. capítulo 1, “*Aproximación histórico-bibliográfica*” apartado nº 3, criterios de clasificación de la obra de Xavier Zubiri, las páginas 37-39.

b) Su pensamiento filosófico tiene una gran consistencia y analiza la mayor parte de los problemas fundamentales de la filosofía: metafísica, antropología, historia de las religiones, teoría del conocimiento, filosofía de la religión, teodicea. Su método va a la raíz de los problemas y tiene un alto nivel especulativo.

c) La recepción de Zubiri en la filosofía española contemporánea ha sido muy problemática. Su pensamiento se desarrolla a lo largo de setenta años en un intenso diálogo con los pensadores del momento. En el plano filosófico sus influencias fundamentales proceden de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger. Conocer su filosofía significa introducirse en problemáticas centrales de la filosofía contemporánea³.

d) Zubiri elaboró su filosofía desde un profundo estudio y conocimiento de las ciencias: física, matemáticas, biología⁴. Tuvo grandes profesores en Munich, Berlín y París que posteriormente se convirtieron en amigos con los que mantuvo una extensa correspondencia científica⁵. El mismo Ortega y Gasset declaró “Xavier Zubiri, uno de los hombres más sabios, si no el que más, de cuantos conozco”⁶.

³ J. MUGUERZA, *El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995, 19-31, también se puede ver L. JIMÉNEZ MORENO, *Impacto de la filosofía de Zubiri en la cultura española*, en: BP, 51-64.

⁴ Cursó estudios en la Facultad de Ciencias de Madrid, cfr., SS, 157-169. También L. FEITO GRANDE, *Zubiri y la bioética*, en: BP, 515-528.

⁵ Cfr. capítulo 1: “*Aproximación histórico-bibliográfica*” donde se pueden ver los conocimientos científicos que poseía así como los cursos que hizo, páginas 48-49.

⁶ Citado por J. M^a ALFARO, en: C. LUCA DE TENA, *El periódico del siglo: 1903-2003*, Ediciones Luca de Tena, Madrid 2002, 501, citado por SS 799, nota n^o 23.

Su amigo y discípulo Laín Entralgo reduce a tres notas principales la mentalidad de Zubiri: primera, el amor a la realidad; segunda, la exigencia de rigor; tercera, la búsqueda y la necesidad de fundamento⁷.

e) Después de su muerte en el año 1983 la investigación de su pensamiento ha experimentado un crecimiento continuo y prometedor. El número de tesis doctorales realizadas sobre él es muy grande y sigue creciendo día a día⁸.

En resumen los motivos de este trabajo son: la concepción dinámica de su filosofía, la amplitud y solidez de su obra, su posición en el panorama de la filosofía española del siglo XX, el carácter emergente de los estudios sobre su obra⁹.

f) ¿Por qué Zubiri? ¿Por qué el tema? Porque Zubiri tiene una visión “original” sobre estos temas y su pensamiento puede ser clarificador en la situación multicultural y multireligiosa que está viviendo nuestro mundo.

Del tema escogido se ocupó a lo largo de toda su vida de manera profusa y con muchas publicaciones en sus distintas etapas de la evolución de su pensamiento. Existe también un motivo añadido, la coincidencia afectiva con la problemática de su filosofía y la “actualidad” del debate *teológico* sobre estos temas y unos intereses personales míos largamente pensados.

⁷ P. LAÍN ENTRALGO, *Mi Xavier Zubiri*, en: BP 17-36, especialmente 28-31.

⁸ Cfr. SS 832 son más de setenta las tesis realizadas sobre Zubiri en estos años.

⁹ Cfr. D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2006, 12-14.

2. EL TEMA CENTRAL. EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE

La trilogía sobre *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón*, es la obra de madurez intelectual de nuestro autor. En ella aparece su concepción de la noología, una investigación sobre la inteligencia humana basada en el acto de intelección, considerándolo en y por sí mismo.

Las claves centrales de este pensamiento de madurez en expresión de D. Gracia son el punto de mira para analizar lo que Zubiri llama el problema teologal del hombre. En su totalidad son obras póstumas del autor publicadas por los discípulos.

El problema teologal para Zubiri se encuentra fundamentalmente en tres obras: *El hombre y Dios*, Dios presente en la realidad, fundamento último, posibilitante e impelente, “religado” a esa realidad, primer momento; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, la religación se concreta en religión, existe una pluralidad de estas a lo largo de la historia de la humanidad, su historicidad, evolución. Las “religiones” como concreción, institucionalización de la religación a la realidad, segundo momento; y en un tercer momento *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, lo específico del cristianismo en relación a las otras religiones, lo que él llama deiformidad, el hombre es un ser dei-forme, Dios está en nosotros, somos hijos de Dios, hemos sido conformados, formados desde la imagen del Hijo.

“*El problema teologal del hombre: Dios, religión y cristianismo*” es el título de un largo curso impartido en 1971-1972 en el Seminario de investigación “Xavier Zubiri”

dirigido por I. Ellacuría y con el que quería culminar su producción filosófica del que procederán los tres volúmenes de la trilogía *Inteligencia sentiente*¹⁰.

La dimensión teologal del hombre como desarrollo conceptual de la religación estructural de la realidad humana y de toda la realidad. El despliegue sistemático de esta experiencia teologal abarcará tres momentos: religación, religión y deiformidad. Religados al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios, he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre.

En palabras del propio Zubiri:

“Religados al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo” (HD 365).

Este problema teologal lo analiza desde el punto de vista *estrictamente filosófico*, por eso el autor tiene tanto interés en su primer libro de la trilogía teologal *El hombre y Dios* en mostrar que la religación es un *hecho* total, integral, natural. *Inteligencia sentiente*, logos teologal, logos teológico, es la gradación de los diversos logos que aparecen en esta trilogía con las características peculiares de cada uno de ellos.

¹⁰ Cfr. SS 817, nota nº 10. Los trabajos del “Seminario Xavier Zubiri” serán publicados en una revista que se crea, *Realitas*, cfr. SS 655 y 817 nota nº 9, *Realitas* I (1974) trabajos de los seminarios de los años 1971-1972, *Realitas* II (1976) trabajos de 1974 y 1975 y *Realitas* III-IV (1979) trabajos de los años siguientes.

En definitiva es el clásico problema de la razón y la fe, el tema del conocimiento de Dios, el problema de las religiones y el cristianismo, en suma la filosofía y la teología tan presente en el autor. Él quiere hacer una aportación estrictamente filosófica a estos problema teológicos clásicos, desde la noología que aparece en la *Inteligencia sentiente* y que se da en el acto de intelección.

3. OBJETIVOS.

Una vez aclarado el tema: *el problema teologal del hombre, en los escritos póstumos de Zubiri*, señalaré los objetivos de la presente investigación.

Primero. Presentar la bibliografía de Zubiri y delimitar el tema: *el problema teologal del hombre, en los escritos póstumos* que es donde el autor lo desarrolla de una manera completa y sistemática. También una aproximación conceptual al problema teologal del hombre.

Segundo. Analizar el hecho de la religación. Dios como fundamento de la realidad esta religado con toda la realidad. *Mostrar* las diversas vías de acceso a Dios que se han dado a lo largo de la historia y ver sus insuficiencias. La vía de la religación es la alternativa que propone Zubiri.

Tercero. Definir lo característico de la religión como institucionalización de la religación. Las religiones son concreciones de la religación. *Describir* la historicidad, la evolución de cada una de las religiones a lo largo de la historia de la humanidad y las coincidencias fundamentales de todas ellas.

Cuarto. Comparar lo original y específico del Cristianismo en relación con las otras religiones. Qué es lo que lo distingue de las demás.Cuál es la dimensión básica que la hace

diversa. Para Zubiri esta dimensión es la deiformación. Cristo es la religación subsistente, la revelación subsistente. *Sintetizo* la presentación del Cristianismo desde la deiformación.

4. LA ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN.

La investigación tiene cuatro partes muy diferenciadas que intenta desarrollar estos objetivos propuestos.

Primera parte. Aproximación histórico-bibliográfica y conceptual.

Dividida en dos capítulos

Capítulo 1: *Presentación histórico-biográfica* de la obra de Zubiri, aquí se encuentra su biografía, su bibliografía desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento. Los criterios para clasificar su obra. La obra publicada por Zubiri y su obra póstuma editada por sus discípulos. Las claves de la *Inteligencia sentiente*, obra de madurez del autor, donde está su visión de la noología.

Capítulo 2: *Aproximación conceptual al problema teologal del hombre*, un acercamiento a la trilogía teologal del hombre en los póstumos de Zubiri. Se aclaran términos claves como: teologal, teología, teoría teológica, teología teologal.

Segunda parte. El hombre y Dios.

Está centrada en el primer libro póstumo, *El hombre y Dios*. De los póstumos es el más pensado a lo largo de muchos años, el tema es el más elaborado desde su juventud y el editado con una revisión del autor casi total, en dos de sus partes había recibido la aprobación definitiva.

Capítulo 3: El libro: *El hombre y Dios*. Zubiri ofrece un examen detallado de las vías de acceso a Dios que se han dado en la historia: el argumento ontológico, la prueba cosmológica, la antropológica, viendo los principales representantes de cada una de estas vías. Aquí se muestra las insuficiencias de estas vías y la propuesta alternativa de la vía de la religación original del propio Zubiri, una vía basada en la experiencia. Realizo un recorrido histórico-evolutivo del concepto de religación en las obras del autor.

Capítulo 4: *La fundamentalidad de Dios accesible*, sintetizo el planteamiento de Zubiri sobre Dios, el hombre, la fe y las relaciones entre el hombre “y” Dios. Es una reflexión sistemática sobre toda esta problemática. Una síntesis del pensamiento del autor.

Tercera parte. El problema filosófico de la historia de las religiones.

Es el segundo de los póstumos sobre el problema teologal del hombre, más tardío que el anterior, más descriptivo, no tan elaborado y pensado. Por eso la metodología será otra.

Capítulo 5: Define las religiones como concreción de la religación. Analiza el politeísmo, monoteísmo, ateísmo como concreciones de la religación del hombre a la realidad. Vemos aquí la descripción de la historicidad de las religiones, los cambios, la evolución de las diversas religiones. Presenta los distintos tipos de monoteísmo hasta llegar al monoteísmo cristiano.

Cuarta parte. El problema teologal del hombre: Cristianismo.

El tercero de los póstumos de esta trilogía sobre el problema teologal del hombre. Es un libro que presenta al Cristianismo con una teología clásica, comúnmente aceptada por la mayoría de los teólogos es también el más voluminoso. En la manera de realizar esta

síntesis quizás pesa la acusación juvenil de modernista, su secularización y el deseo de no crearse nuevos problemas por razones teológicas.

Capítulo 6: Comparar lo original y específico del Cristianismo con las otras religiones. Qué es lo que lo distingue de las demás. Cuál es su dimensión básica que le hace diversa. Debemos ver lo específico del Cristianismo que para Zubiri es la deiformación. Cristo es la religación subsistente, la revelación subsistente de esta deiformación del hombre.

Finalmente los habituales capítulos de *Conclusiones y Bibliografía* de Zubiri y sobre Zubiri.

5. ASPECTOS METODOLÓGICOS.

La *metodología* utilizada en cada una de las partes de esta tesis es distinta. La especificaré detalladamente.

Primera parte.

Capítulo primero. Trato aquí de hacer un recorrido por toda la producción filosófica de Zubiri, los temas y las preocupaciones fundamentales de cada uno de los artículos y los libros del autor teniendo en cuenta los distintos periodos en los que se clasifica la obra: 1) *Etapa inicial*: que acaba con *Naturaleza, Historia, Dios* publicado en 1944; 2) *Etapa de maduración* (1945-1962) hasta la publicación de *Sobre la esencia* (1962), 3) *Etapa de madurez* (1963-1983) se inicia con la publicación de *Cinco lecciones de filosofía* (1963) y se concluye el 21 de Septiembre de 1983 con su muerte, meses después de la presentación de los primeros volúmenes de su trilogía sobre la intelección: *Inteligencia sentiente*.

Un apartado importante de este capítulo es la “autoría” de cada uno de los escritos póstumos que analizo en el trabajo, ya que todos ellos fueron publicados por sus discípulos.

Clarifico también la concepción de filosofía que tiene Zubiri: la filosofía es un saber *dinámico*, situado en un *horizonte* y cuyo objetivo es la *realidad* en cuanto trascendental. El sentido pleno se encuentra en la *Inteligencia sentiente* que acontece en tres modalidades: *aprehensión primordial de realidad*, la realidad actualizada de modo directo inmediato y unitario, en segundo lugar en el *logos* que actualiza lo que algo es “en realidad”, y en tercer lugar, la *razón* que actualiza lo que algo es “en la realidad” del mundo. Tres modalizaciones de la intelección humana.

La intelección sentiente ha sufrido evoluciones a lo largo de la obra zubiriana y queda reflejado en el análisis de los póstumos, que aunque posteriores en su publicación se corresponden con cursos dados con anterioridad a su obra de madurez, *Inteligencia sentiente*, y que en cada parte de la tesis voy puntualizando.

Capítulo segundo. Distingo de los términos teologal, teológico, teología teologal en Xavier Zubiri para poder analizar un concepto clave como “religación”¹¹. Lo teologal se define como el análisis filosófico de los hechos tal y como se actualizan en la aprehensión y es filosofía. La teología se entiende como teoría acerca de Dios como fundamento de lo descubierto en el análisis teologal. El análisis teologal queda a cargo del logos, mientras que la teoría teológica está a cargo de la razón, como los dos momentos capitales en el

¹¹ Cfr. capítulo 2, “*Aproximación conceptual al problema teologal del hombre*”, apartado nº 3, teologal, teológico, teología teologal pp. 98-109.

estudio de lo religioso a partir de la filosofía última de Zubiri¹², especialmente de su trilogía *Inteligencia sentiente*. La teoría teológica sería, como una especie de “teología natural” o mejor “teología racional”.

Aclaro el concepto “filosofía de la religión”, como disciplina filosófica que tiene por objeto esclarecer la naturaleza, el sentido, las implicaciones y el valor de la religión y sus relaciones con el resto de la cultura mediante una reflexión sobre el hecho de las religiones y una valoración crítica de las teorías a que ha dado lugar¹³. Será análisis por ser descripción de un hecho, el hecho de la religación inmediatamente actualizado en los actos humanos de intelección y accesibles a cualquiera desde la inteligencia. Su concepto de filosofía de la religión está más cerca de la fenomenología de la religión que de las filosofías explicativas de lo religioso.

Segunda parte.

Capítulo tercero. La lectura del libro *El hombre y Dios* ha sido realizada en un doble nivel: uno *histórico-evolutivo* y otro *hermenéutico-sistemático o sintético*. En el *histórico-evolutivo*, primer nivel de lectura describe cómo en la historia de la filosofía se han planteado los autores las diversas vías de acceder a Dios: argumento ontológico, argumento cosmológico, argumento antropológico¹⁴. Aquí se propone como alternativa a estas vías el concepto de “religación” dentro de su filosofía de la *Intelección sentiente*¹⁵. Muestro la evolución de este mismo tema en la obra de Zubiri. La trilogía sobre la

¹² Cfr. capítulo 2, pp. 104-105.

¹³ Cfr. capítulo 2, apartado nº 4, filosofía de la religión, pp. 110-113.

¹⁴ Cfr. capítulo 3 “*Análisis histórico-evolutivo del libro: El hombre y Dios*”, apartado nº 4, las pruebas de la existencia de Dios, pp. 157-171.

¹⁵ Cfr. capítulo 3, apartado nº 5, la religación trasfondo filosófico del concepto, pp. 171-183.

Inteligencia sentiente, construye una obra escrita con la pretensión de ser un mero “análisis de hechos” y no una construcción teórica. Esta opción que es de matriz fenomenológica fácilmente reconocible, hace que para comprender la obra sean insuficientes las repeticiones tanto literales del proceso analítico, como las valoraciones teóricas que pierden de vista el hilo conductor básico del texto¹⁶.

Capítulo cuarto. Es un segundo nivel de lectura: *hermenéutico-sistemático o sintético* sobre el libro *El hombre y Dios*¹⁷. Una síntesis donde el hombre aparece como animal de realidades, animal personal, absoluto relativo, inteligencia sentiente y Dios como fundamento último, posibilitante e impelente de la realidad, absolutamente absoluto. Dios como accesible y experimentado en la vida. El hombre “y” Dios sus relaciones e implicaciones mutuas.

Tercera parte.

Capítulo quinto. Zubiri compara y describe en esta tercera parte las distintas religiones.

Presento unas *claves* mínimas para entender el libro *El problema filosófico de la historia de las religiones*: el hecho religioso, la historicidad y diversidad de las religiones. Utilizo un *método descriptivo*, y trato de exponer con la máxima fidelidad posible al texto, los contenidos y los conceptos del análisis que Zubiri hace del hecho religioso, de las religiones y del cristianismo. Haré aquí una lectura lineal, pegada al texto del autor. Así aparecen temas como la definición de religión, la historia de las religiones, la diversidad de

¹⁶ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo desde la noología de Xavier Zubiri*, 25.

¹⁷ Cfr. capítulo 4, “*Fundamentalidad de Dios accesible. Visión sistemático-sintética*”, pp. 223-241.

las religiones, la verdad religiosa, las vías para llegar a la divinidad: politeísmo o vía de la dispersión, panteísmo o vía de la inmanencia y monoteísmo o vía de la trascendencia. La evolución dentro de la vía del monoteísmo, donde el cristianismo es el último desarrollo del monoteísmo. El debate reciente sobre la “teología de las religiones” es la alternativa superadora al pensamiento del autor, desde el campo la teología.

Cuarta parte.

Capítulo sexto. La metodología de esta parte pretende *sintetizar* las claves para interpretar *El problema teologal del hombre: Cristianismo:* la fe, la religación y la deiformación, junto con los capítulos más sobresalientes de la teología clásica: Trinidad, Encarnación, Creación, Pecado, Redención, Sacramentos, Iglesia, Escatología, Evolución del dogma. Así mismo presento una clarificación de los distintos logos: logos filosófico, logos teologal, logos teológico. Resaltando la *aportación original específicamente filosófica* del Cristianismo desde sus claves y temas centrales.

Esta pluralidad de metodologías tan diversas viene motivada por las distintas partes del trabajo y los objetivos que se pretenden en cada una de ellas, determina y condiciona a su vez el uso diversificado de la Bibliografía.

Una parte importantísima del tiempo empleado ha sido la lectura directa de la obra zubiriana. Las lecturas sucesivas han sido contrastadas con obras escritas por expertos en cada uno de los temas. Tarea ardua, lenta y trabajosa realizada a lo largo de los años. El segundo nivel de la Bibliografía son los estudios monográficos sobre la religación, teodicea, fenomenología de las religiones, monoteísmo, teología católica que inciden en algunos de los puntos de interés del trabajo. Estudios que por cierto, recientemente están creciendo con progresión geométrica. En algunos momentos he tenido la sensación de tejer

destejiendo el texto anterior, y reproducir así el síndrome de Penélope, en palabras de Zubiri “desfallecí escudriñando la realidad”.

Más allá del ámbito de la filosofía zubiriana he realizado lecturas al hilo del trabajo sobre el método teológico, la teología después del Vaticano II, la teología de las religiones en su recientísima actualidad, la exégesis crítica de la Biblia. Mucho de este trabajo ni siquiera viene incluido en el elenco bibliográfico por la lejanía con el objetivo central de la tesis.

Ahora deseo hacer unas observaciones finales. He procurado ser lo más fiel posible a la literalidad del pensamiento del autor expresada en sus propias palabras. De aquí se deriva la abundancia de citas literales. Con relación a la bibliografía he intentado aportar de un modo austero la más significativa sobre todo la que clarifica el pensamiento de Zubiri o la que discutía con este. El aparato crítico es lo más ligero posible.

Las siglas utilizadas son las ya habituales y clásicas para citar las publicaciones del autor¹⁸. En las citas textuales respeto escrupulosamente los subrayados, las cursivas del

¹⁸ CLF Cinco lecciones de filosofía, Madrid 1999¹¹; DSH La dimensión histórica del ser humano, en: Realitas I, 11-69; EDR Estructura dinámica de la realidad, Madrid 1995²; ETM Espacio, Tiempo, Materia, Madrid 1996; FM Filosofía y Metafísica, en: SPFOE 179-214; HD El hombre y Dios, Madrid 1998⁶; HPM Hegel y el problema metafísico, en: NHD 267-287; HRI El hombre: lo real y lo irreal, Madrid 2005; HV, El hombre y la verdad, Madrid 2001; IL Inteligencia y Logos, Madrid 1982; IRA Inteligencia y Razón, Madrid 1983; IRE Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Madrid 1998⁵; NHD Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 2004¹²; NSI Nuestra situación intelectual, en: NHD 27-57; PE Primeros escritos (1921-1926), Madrid 2000; PFHR El problema filosófico de la historia de las religiones, Madrid 1994; PFMO Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Madrid 1995²; PJM Prólogo a “Historia de la Filosofía” de Julián Marías, en: SPFOE 301-314; PTHC El problema teológico del hombre: Cristianismo, Madrid 1999; RR Respectividad de lo real, en: Realitas III-IV, 13-43; SE Sobre la esencia, Madrid 1985⁵; SEAF Siete ensayos de antropología filosófica, Bogotá 1982; SH Sobre el hombre, Madrid 1998; SPF Sobre el problema de la filosofía, en: SPFOE 17-124; SPFOE Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Madrid 2002; SR Sobre la realidad, Madrid

autor así como los términos en la lengua original en que las cita aunque de lugar a disparidades, y otras veces estén transcritas al castellano.

6. LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI.

Se trata de situar la filosofía de Zubiri en la historia de la filosofía, atendiendo a cuatro círculos de contexto:

Principales influencias. Como veremos en el capítulo primero las influencias en su formación fueron: Juan Zaragüeta, José Ortega y Gasset, Edmund Husserl y Martin Heidegger; aunque trató con muchos filósofos y leyó una gran cantidad de obras de ellos, estos fueron cruciales.

Juan Zaragüeta, Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, profesor y rector del Seminario de Madrid, fue paisano y amigo de la familia. Fue decisivo en un primer lapso de tiempo en la vida de Zubiri, él lo envió a Lovaina a cursar los estudios de filosofía y a la Universidad Central donde conocería a Ortega y Gasset¹⁹.

2001; SSG Sócrates y la sabiduría griega, en: NHD 185-265; SSV Sobre el sentimiento y la volición, Madrid 1992. Otras siglas y abreviaturas: BP J.A. NICOLÁS-O. BARROSO (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004; AA.VV., *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1972-1973*, Madrid 1974; AA.VV., *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1974-1975*, Madrid 1976; AA.VV., *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1976-1979*, Madrid 1979; SS, J. COROMINAS-J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.

¹⁹ G. MARQUINEZ ARGOTE, *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina*, en: *Sobre filosofía española y latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1987, 241-301; ID., *El joven Zubiri y la escuela de Lovaina*, en: *Sobre filosofía española y latinoamericana*, USTA, Bogotá 1987, 243-301; A. PINTOR RAMOS, *Los años de aprendizaje de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 27 (2000) 302-305; M. VELA, *Juan Zaragüeta. Apuntes sobre su vida y su obra*: Anales de la real Academia de Ciencias Morales y Políticas 53 (1976) 271-297; Cfr. SS, 57-78.

En la Universidad Central la influencia de Ortega y Gasset fue decisiva para que Zubiri fuera puesto al día del ambiente cosmopolita que allí se respiraba. El nivel de apertura y conocimiento de la filosofía europea de aquella época tardará muchos años en recuperarse.

Ortega como maestro le introdujo en las nuevas tendencias filosóficas especialmente en la fenomenología. La relación posterior entre el maestro y el discípulo tiene una parquedad de detalles debido quizás al pudor de ambos²⁰.

La tercera influencia en la época inicial del pensamiento de Zubiri es la de Husserl. El primer contacto fue la tesina de licenciatura presentada en la Universidad de Lovaina y su tesis doctoral en la Universidad de Madrid, es una de las primeras obras en lengua no alemana sobre Husserl²¹. En el año 1980 el mismo Zubiri dijo que esta influencia estaba superada, en *Sobre la esencia*, esta superación parece total. Es indudable que el análisis del acto intelectual en *Inteligencia sentiente* está impregnado de un estilo fenomenológico. Es un tema debatido en la actualidad, aunque cada vez está más claro que la fenomenología constituye el humus general de su filosofía²².

²⁰ J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri*: Anales Valentinus 7 (1981) 59-84; A. PINTOR RAMOS, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 10 (1983) 55-78; S. YÁÑEZ ARTUS, *Huellas de Ortega en la filosofía de Zubiri*: Persona y Sociedad 16 (2002) 193-207; J. CONILL, *Ortega y Zubiri*, en: BP 483-497; cfr. SS, 79-92.

²¹ V. M. TIRADO SAN JUAN, *Zubiri y Husserl*, en: BP, 401-418.

²² A. PINTOR RAMOS, *Zubiri y la fenomenología*, en: Realitas III-IV, 389-565; ID., *La "maduración" de Zubiri y la fenomenología*: Naturaleza y Gracia 26 (1979) 299-353; J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *El "objetivismo fenomenológico" de los primeros escritos de Xavier Zubiri*: Anales Valentinus 10 (1984) 367-405; T. DASSÉ, *La philosophie de Xavier Zubiri (1898-1983). Son rapport critique avec la Phénoménologie*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1992 (tesis doctoral); V. M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 2002; ID., *Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía*, en: A. SERRANO DE HARO, (ed.), *La posibilidad*

La cuarta influencia es la producida en su estancia en Alemania entre los años 1928 y 1931 y fue decisiva para Zubiri. Allí vio las principales limitaciones de la fenomenología y entró en contacto con Heidegger, continuador y radicalizador de la fenomenología aparte de sucesor en la cátedra de Husserl. Zubiri se entusiasmó con la ontología de Heidegger, aunque posteriormente fue muy crítico con un punto decisivo: el primer plano lo pasa a ocupar la realidad aprehendida en el contacto directo con las cosas, relegando el ser a una actualidad ulterior²³.

Como señala Gonzalo Díaz, conocedor de la filosofía española, la actitud de Zubiri ante sus maestros no fue en absoluto escolástica, sino que los consideró iniciadores en la experiencia filosófica.

“No fue heredero ni continuador de la obra de ninguno de los pensadores con los que mantuvo una mayor proximidad intelectual, ni siquiera del mismo Ortega como alguna vez precipitadamente se ha afirmado, y que únicamente significaron para él otras tantas vías de aproximación y penetración en el patrimonio filosófico global de

de la fenomenología, Universidad Complutense, Madrid 1997, 234; J. CONILL, *La fenomenología de Zubiri*: Pensamiento 53 (1997) 177; ID., *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la postmodernidad metafísica*, en: Ortega y la Fenomenología, UNED, Madrid 1992. Cfr. SS, 195-215.

²³ A. PINTOR RAMOS, *Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri*: Revista de Filosofía 23 (1990) 150-186; R. MARTÍNEZ CASTRO, *La “inspiración ontológica” en la maduración de la filosofía de Zubiri*, en: A. ÁLVAREZ GÓMEZ-R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1996, 227-264; J. M. SAN BALDOMERO UCAR, *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1998, 109-167; J. E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica, Santiago de Chile 2000; R. ESPINOZA LOLAS, *“Sein und Zeit” como horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, en: BP 437-481; Cfr. SS, 195-215.

Occidente, y en cuya apropiación iba a establecer el punto de partida de su personal especulación”²⁴.

7. EL DIÁLOGO CON OTRAS FILOSOFÍAS.

El modo de citar que tenía Zubiri, libre y poco explícito, puede inducir a pensar erróneamente que su disposición al diálogo con otras filosofías es nula o inexistente. Sin embargo la lista de autores cuyo pensamiento expone, analiza, critica, matiza, puntualiza es enorme. Se puede afirmar que son muy pocos los filósofos de importancia a los que Zubiri no prestó la atención debida.

Su voluntad de verdad es el motivo principal del diálogo con otras filosofías y no la confrontación con las ideas de otros filósofos. Rivera Ventosa²⁵ distingue cuatro posicionamientos ante la metafísica clásica pero el esquema sería extrapolable a otras filosofías: 1) *asimilador*, en el que Zubiri integra en su pensamiento ideas procedentes de otras filosofías; 2) *plenificante*, frecuentemente ilumina los conceptos asimilados y los lleva a un nivel más radical; 3) *crítica*, cuando contrasta otras ideas con lo que él cree haber encontrado en la realidad; 4) *imposible*, cuando existe incompatibilidad total de una filosofía determinada con lo que la realidad impone.

Es difícil averiguar la influencia que otros autores ejercieron sobre Zubiri porque estas cuatro formas de posicionamiento se solapan. En los últimos años se han llevado a cabo investigaciones sobre la influencia de otros filósofos sobre la obra zubiriana: Suárez,

²⁴ G. DÍAZ DÍAZ, *Zubiri Apalategui Xavier*, en: *Hombres y documentos de la filosofía española*, VII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2003, 1006.

²⁵ E. RIVERA VENTOSA, *El diálogo de Zubiri con la filosofía clásica*, en: *Realitas III-IV*, 339-366.

San Agustín, Kant, Aristóteles, Leibniz, Hume, Hegel, Husserl, Bergson, Heidegger y Ortega²⁶.

8. EL IMPACTO DE ZUBIRI EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DE SU TIEMPO.

El impacto de la filosofía de Zubiri en la filosofía española pasó por etapas bien diferenciadas:

1) En el primer lapso, entre 1923, el año de la publicación de su tesis doctoral, y 1942, cuando renuncia a la cátedra universitaria, Zubiri se introduce en el panorama filosófico del país. Su tesis doctoral deslumbra por la profundidad, actualidad y madurez inusuales en aquel momento en las universidades españolas. Ofrece una excelente carta de presentación. Pese a su condición de clérigo se integró en el ambiente abierto y cosmopolita de la facultad de filosofía de Madrid. Es conocido por la calidad de sus clases y sus traducciones, así como por los artículos en *Cruz y Raya*.

2) En la segunda fase, desde la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1944, hasta que apareció *Sobre la esencia* en 1962. Su pensamiento está muy cuestionado por los

²⁶ C. BACIERO, *Presencia suareciana en la metafísica de Xavier Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 7 (1980) 235-246; J. ESTEBAS MARTÍNEZ, *Presencia de san Agustín en Zubiri*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1989 (tesis de grado); J. E. LUENGO RUBALCABA, *Zubiri y Kant*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998; J. M. SAN BALDOMERO ÚCAR, *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1998, 109-167; la panorámica más completa hasta el momento está en: BP 305-497, con una larga lista de autores; C. BACIERO, *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*, BP 323-335; M. MAZÓN, *Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri*, BP 305-321; J. A. NICOLÁS, *La interpretación zubiriana de Leibniz*, BP 337-352; J. A. MARTÍNEZ, *El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad*, BP 353-362; J. LUENGO RUBALCABA, *El rastro de Kant en Zubiri*, BP 363-375; A. PINTOR RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006, cap. IV, objetividad y realidad. La confrontación con Kant, 129-181; A. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Hegel, la madurez de Europa*, BP 377-399; V. M. TIRADO SAN JUAN, *Zubiri y Husserl*, BP 401-418; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Bergson y Zubiri*, BP 419-435; R. A. ESPINOZA LOLAS, *Sein und Zeit* como horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri, BP 437-481; J. CONILL, *Ortega y Zubiri*, BP 483-497.

ataques a su maestro Ortega. Su libro *Naturaleza, Historia, Dios* se retrasó un año por el trámite de la censura eclesiástica, y aunque fue el libro más vendido de esos años, se ignoró en cátedras y publicaciones afines al régimen político. Zubiri no respondió a estas críticas sino con trabajo constante en soledad y silencio.

3) En la tercera fase, con la publicación de *Sobre la esencia*, su filosofía es atacada en otro sentido. Si antes se le criticaba como existencialista, ahora se le considera un neoescolástico que trata de barnizar con un toque de modernidad problemas clásicos de nulo interés. El discípulo de Ortega parecía renegar de su maestro, lo que produjo un gran desconcierto. El autor se sentía más cómodo entre Aristóteles, el tomismo y la escolástica, que con sus maestros Ortega y Heidegger.

Estas dificultades se prolongaron durante años. La respuesta de Zubiri se realizó en cursos orales referidos al hombre y la realidad²⁷. Su difusión fue muy limitada, reducida al círculo de los asistentes. La trilogía *Inteligencia sentiente* que ofrece las claves para entender su metafísica tardará casi veinte años en aparecer.

En la filosofía española cobran protagonismo una nueva generación de filósofos interesados por el marxismo, el existencialismo, la filosofía analítica, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje. Esto dio lugar a lo que Muguerza llama el “caso Zubiri”²⁸. La filosofía de Zubiri parecía reservada a un grupo de iniciados, con un argot

²⁷ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad* (1966), *El hombre y la verdad* (1966), *El hombre: lo real y lo irreal* (1967), *Estructura dinámica de la realidad* (1968), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969-1970) todos ellos publicados póstumamente.

²⁸ J. MUGUERZA, *El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1999, 19-31; J. CONILL, *El sentido de la Noología*, BP 119 donde señala la posible vulnerabilidad de la filosofía de Zubiri: el carácter

ininteligible para el resto. Los seguidores adoptaron un tono panegírico, lo que no favoreció un estudio sereno y desapasionado. Algunos filósofos no comparten una visión tan positiva del autor como se puede ver en las recensiones a su obra cuando esta se iba publicando o en el momento de su muerte²⁹.

9. LA SITUACIÓN DEL PENSAMIENTO ZUBIRIANO EN LA FILOSOFÍA ACTUAL.

La situación ha cambiado sustancialmente, se conoce con mayor profundidad y su obra está más difundida. Todo ello debido a las razones que siguen.

En primer lugar, la labor de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, que ha coordinado la publicación de inéditos y póstumos del autor. También otras instituciones como la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de El Salvador, el Seminario Zubiri-Ellacuría de la Universidad Centroamericana de Managua y la Fundación Xavier Zubiri de Norteamérica. Para ver la influencia de Zubiri en otros países: EEUU, Francia,

extemporáneo de sus publicaciones lo subraya. A. PINTOR RAMOS, *Vigencia de la filosofía de Zubiri: Diálogo filosófico* 25 (1993) 65-70, sobre todo p. 68.

²⁹ E. LLEDÓ, “*La melancolía exuberante*”, *El País*, 22-IX-1983; J. SÁDABA, “Disidencias”, *Diario 16*, 15-I-1981, donde lo califica como “un filósofo atemporal”; “Zubiri, Xavier” en: M. A. QUINTANILLA (dir.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1976, “en los medios académicos y extraacadémicos de la filosofía conservadora, y sobre todo en Madrid, goza de gran prestigio. Su influencia sobre las corrientes más vivas de la nueva filosofía actual es prácticamente nula” p. 481. Una respuesta en otro tono es la de J. L. LÓPEZ ARANGUREN, “Hablemos de Zubiri” *El País*, 21-I-1981 “debo a Xavier Zubiri lo mejor o lo menos malo de mi ética” cfr. SS 677-694. 827-833.

Italia, Alemania, Chile, México, el Salvador, Colombia, Argentina, Rusia y hasta el lejano Japón³⁰ puede verse la obra colectiva BP 755-812.

La publicación de algunos inéditos ha permitido contextualizar el pensamiento del autor y se ha pasado de considerarlo un existencialista, neoescolástico, kantiano camuflado, a ver la influencia de la fenomenología de Husserl y de la ontología de Heidegger, aunque todo esto no le impidiera crear su propio pensamiento. A pesar de todo, hasta que no se publiquen y se estudien todos los inéditos no se podrán aclarar del todo algunos puntos oscuros.

En relación con los estudios de la obra de Zubiri, hay que destacar un ritmo rápido en la publicación de los póstumos. En poco más de veinte años se han publicado catorce. Algunas afirmaciones anteriores han de ser matizadas desde estos libros, como por ejemplo la vertiente antropológica de la intelección humana una vez que se ha publicado *El hombre y la verdad*, inédito hasta 1999³¹. Cuando se acabe la publicación estas dificultades serán atenuadas. Hoy día muchos autores no repiten lo que dice Zubiri sino que intentan llevar la

³⁰ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Actualidad de Zubiri en América Latina: Cuadernos de filosofía latinoamericana* 91 (2004) 97-113, Bogotá, Colombia; H. SAMOUR, *Zubiri y el Salvador*, BP 755-761; A. M. G., *Presencia de Zubiri en Colombia*, BP 763-764; R. A. ESPINOZA LOLAS, *Zubiri y su acogida en el pensamiento chileno*, BP 765-769; F. DANIEL JANET, *Sobre la recepción de la filosofía de Zubiri en México*, BP 771-777; S. L. BRUSINO, *Zubiri en Argentina*, 779-784; T. B. FOWLER, *Una historia concisa de investigaciones y publicaciones sobre Xavier Zubiri en América del Norte*, BP 785-789; A. SAVIGNANO, *La recepción en Italia de la filosofía de la religión de X. Zubiri*, BP 791-799; ID., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada 2008; P. SECRETAN, *Zubiri y la cultura francesa*, BP 801-804; N. KINOSHITA, *Xavier Zubiri en Japón*, BP 805-812; E. DUSSEL, *La teoría de la verdad en Zubiri y sus necesarias mediaciones*, BP 585-598; D. GARCÍA SABELL, *La actualidad de Zubiri*, en: A. ÁLVAREZ GÓMEZ-R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago, Servicio de Publicaciones, Santiago 1996.

³¹ J. A. NICOLÁS, *La teoría zubiriana de la verdad*, BP 129-147.

fecundidad de su pensamiento a cuestiones no tratadas por él. Son cada día más numerosas las publicaciones “desde Zubiri”.

Un capítulo aparte de esta difusión de Zubiri lo tienen la gran multitud de tesis doctorales defendidas en el Universidad Pontificia de Salamanca, la Universidad Pontificia de Comillas y la Universidad Pontificia Gregoriana por citar algunas que están estudiando a Zubiri desde todos los puntos de vista posibles³².

10. INSERCIÓN EN EL PANORAMA FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO.

La situación de Zubiri en el pensamiento contemporáneo está marcada por su libro *Sobre la esencia* y su difícil recepción. La noología de la *Inteligencia sentiente* es difícilmente relacionable con otras teorías acerca de la inteligencia, la razón y el conocimiento humano en general. Esto se debe en gran medida a la posición enormemente crítica de Zubiri ante otras filosofías, sobre todo su rechazo de la visión concipiente de la inteligencia común a la historia de la filosofía occidental. Su texto no deja entrever indicios de coincidencias o similitudes con otras filosofías³³.

Algunas coordenadas fundamentales las podemos definir así: más allá de la fenomenología, reísmo frente a realismo e idealismo, monismo noológico frente a dualismos, razón impura frente a razón absoluta, verdad y realidad.

³² Los días 28-29 de Octubre de 2004, la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas celebró la *Commemoración de un centenario*, con un subtítulo muy elocuente, *la actualidad de su pensamiento*.

³³ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 284-287.

Las coordenadas que estructuran su filosofía las podemos ver:

1) *Más allá de la fenomenología.*

La filiación de la noología es la fenomenología. No es difícil apreciar la influencia de la fenomenología en la trilogía *Inteligencia sentiente* en temas como la intención de atenerse a los hechos, a los datos, prescindiendo de elaboraciones conceptuales previas. En la noción de aprehensión primordial, resuenan connotaciones de la intención husserliana; la preferencia por la descripción y el análisis; la afirmación del carácter autónomo de las cosas respecto a quien las percibe. A pesar de todo esto Zubiri se distancia de Husserl en muchas ocasiones a lo largo de su obra, fundamentalmente al pasar del objeto a la realidad. Al descubrir que la realidad es dada como formalidad, Zubiri desplaza a planos superiores la conciencia y la relación sujeto-objeto. Como tantos otros filósofos formados en el movimiento fenomenológico, acaba siendo un fenomenólogo heterodoxo, la puesta en práctica del método fenomenológico le conduce a conclusiones distintas a las de su maestro Husserl³⁴.

2) *Reísmo frente a realismo e idealismo.*

Zubiri se distancia de las posiciones clásicas de realismo e idealismo. Su punto fundamental está en la diferente imagen de la realidad. Ambas teorías ven la realidad como

³⁴ A. PINTOR RAMOS, *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía 21 (1994) 245-284; J. CONILL, *El sentido de la noología*, BP 117-128; M. GARCÍA BARÓ, *La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri*, en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 73-102.

una zona de cosas externa al sujeto, mientras que para Zubiri es una formalidad aprehendida sentientemente; una reidad que da lugar al reísmo³⁵.

3) *Monismo noológico frente a dualismo.*

Zubiri rechaza toda oposición entre el sentir e inteligir. La mera actualidad de lo real acontece en la inteligencia humana mediante un acto uno y único. Es una visión unitaria de la inteligencia que se podría llamar “monismo noológico”.

4) *Razón impura frente a razón absoluta.*

En el ámbito de la razón Zubiri se distancia de doctrinas absolutas. La razón zubiriana es impura por su carácter sentiente, es decir no surge asépticamente de sí misma. En cuanto surge de la realidad y desemboca en ella se trata de una razón limitada. En esto coincide con algunos análisis contemporáneos sobre la debilidad de la razón que preconiza *il pensiero debole*. Zubiri añade un elemento más, pues la razón es capaz de progresar y madurar en el conocimiento de la realidad mundanal.

³⁵ Frente a los intentos de Zubiri de desmarcarse del realismo y del idealismo no faltan autores que lo sitúan en una u otra perspectiva: R. HERNÁNDEZ RUBIO, *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Universidad del País Vasco, San Sebastián 1995 (tesis doctoral); J. VILLANUEVA, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Eunsa, Pamplona 1995; I. ZORROZA HUARTE, *La fuga de la meditación. Construcción zubiriana del realismo*, Universidad de Navarra, Pamplona 2001 (tesis doctoral); ID., *La filosofía de lo real en X. Zubiri*, Universidad de Navarra, Pamplona 2003. Los que lo entienden en clave idealista: L. P. WESSELL, *El realismo radical de Xavier Zubiri: valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992; ID., *El “de suyo” mismo es también “algo”. Algo sobre la fundación idealista del realismo zubiriano*: Estudios Filosóficos 137 (1999) 25-47; ID., *¿Es el “de suyo” zubiriano realidad primordial? Meditaciones críticas de un idealista*: Revista Agustiniiana 40 (1993) 3-37; Cfr. SS 832, reidad, reísmo, realidad.

5) *Verdad y realidad.*

La concepción de la verdad expuesta en la *Inteligencia sentiente* presenta unos rasgos sumamente peculiares que la distinguen de la mayor parte de las teorías vigentes de las filosofías del siglo XX. Para Zubiri la verdad atañe sobre todo a la intelección, no a la afirmación. No incide primariamente en la lógica, el lenguaje o la interpretación. Aquí reside también su escaso interés por estas disciplinas tan en boga en el siglo XX.

La verdad de la intuición, en cuanto que es dada por la realidad, no procede de una coherencia interna lógica. Tampoco coincide con la imagen de verdad de los realismos, ya que la adecuación de la inteligencia y la realidad es tan sólo un horizonte inalcanzable de logos y de razón. Por eso se concede más solidez a la razón a medida que se aleja de lo particular. Para Zubiri es lo contrario: el avance en las fases de la verdad implica debilidad, ya que la actualización en una de las líneas posibles conlleva una pérdida de la riqueza de la realidad³⁶.

³⁶ Cfr. J. A. NICOLÁS, *La teoría zubiriana de la verdad*, en: BP 129-147.

SIGLAS DE LAS OBRAS DE XAVIER ZUBIRI*

CLF	<i>Cinco lecciones de filosofía</i> , Madrid 1999 ¹¹ .
CUVI	<i>Cursos universitarios. Volumen I</i> , Madrid 2007.
DSSH	<i>La dimensión histórica del ser humano</i> , en: <i>Realitas I</i> , 11-69.
EDR	<i>Estructura dinámica de la realidad</i> , Madrid 1995 ² .
EM	<i>Escritos menores (1953-1983)</i> , Madrid 2007.
ETM	<i>Espacio. Tiempo. Materia</i> , Madrid 1996.
FM	<i>Filosofía y Metafísica</i> , en: SPFOE 179-214.
HD	<i>El hombre y Dios</i> , Madrid 1998 ⁶ .
HPM	<i>Hegel y el problema metafísico</i> , en: NHD 267-287.
HRI	<i>El hombre: lo real y lo irreal</i> , Madrid 2005.
HV	<i>El hombre y la verdad</i> , Madrid 2001.
IL	<i>Inteligencia y Logos</i> , Madrid 1982.
IRA	<i>Inteligencia y Razón</i> , Madrid 1983.
IRE	<i>Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad</i> , Madrid 1998 ⁵ .
NHD	<i>Naturaleza, Historia, Dios</i> , Madrid 2004 ¹² .
NSI	<i>Nuestra situación intelectual</i> , en: NHD 27-57.

* Los datos completos de todos los libros se encuentran en la Bibliografía al final de la tesis.

- PE *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid 2000.
- PFHR *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1994.
- PFMO *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1995².
- PJM *Prólogo a “Historia de la Filosofía” de Julián Marías*, en: SPFOE 301-314.
- PTHC *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999.
- RR *Respectividad de lo real*, en: Realitas III-IV, 13-43.
- SE *Sobre la esencia*, Madrid 1985⁵.
- SEAF *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá 1982.
- SH *Sobre el hombre*, Madrid 1998.
- SPF *Sobre el problema de la filosofía*, en: SPFOE 17-124.
- SPFOE *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid 2002.
- SR *Sobre la realidad*, Madrid 2001.
- SSG *Sócrates y la sabiduría griega*, en: NHD 185-265.
- SSV *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992.
- TDSH *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Madrid 2007.

OTRAS SIGLAS Y ABREVIATURAS

- BP J. A. NICOLÁS-O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004.
- SS J. COROMINAS-J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid 2006.
- Realitas I AA.VV., *Realitas. Seminario Xavier Zubiri, I. Trabajos 1972-1973*, Madrid 1974.
- Realitas II AA.VV., *Realitas. Seminario Xavier Zubiri, II. Trabajos 1974-1975*, Madrid 1976.
- Realitas III AA.VV., *Realitas. Seminario Xavier Zubiri. III-IV. Trabajos 1976-1979*, Madrid 1979.

CAPÍTULO 1

APROXIMACIÓN HISTÓRICO-BIBLIOGRÁFICA

1. PRESENTACIÓN.

En este capítulo presentaré los estudios sobre la biografía de Zubiri, los criterios para clasificar su obra y las etapas del pensamiento del autor. Es un recorrido por sus libros subrayando las coincidencias temáticas con el objetivo de esta tesis: *el problema teologal del hombre*.

El problema teologal consiste en cómo el hombre se interroga por el fundamento de la realidad al que provisionalmente llama Dios. Lo teologal se refiere a una dimensión de la realidad humana anterior a toda revelación y teología. Esta dimensión sería un saber *puramente filosófico*. Por tanto es tarea del filósofo.

También aclaro el problema de los póstumos y su valoración ya que las fuentes para abordar el tema son todos libros póstumos: *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997)

Posteriormente sitúo el pensamiento de Zubiri en la cultura española actual, la recepción, aceptación y valoración de su obra.

2. LA SITUACIÓN ACTUAL DE LOS ESTUDIOS BIOGRÁFICOS SOBRE ZUBIRI.

Los estudios biográficos sobre Zubiri se encontraban hasta la magna biografía *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, en un estadio precario. El autor era poco propenso a hablar de sí

mismo y menos aún a publicar testimonios personales. Son muy raras las alusiones autobiográficas¹.

Está inédito todavía buena parte del abundante y rico material, como los apuntes personales, el texto de sus cursos orales y una amplia correspondencia, que sería imprescindible para hacerse cargo de su trayectoria vital².

Se cuenta con el valioso testimonio de los dos libros de su esposa Carmen Castro³ y con artículos de amigos y discípulos⁴. Son casi todos monografías que se centran sobre todo en sus años de formación⁵. Otros estudios intentan abarcar toda su trayectoria vital y acaban siendo una recopilación genérica de datos⁶. Esta situación ha mejorado con la

¹ *Prólogo* a NHD 9-17 y una breve reseña incluida en la traducción inglesa, reproducida por C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, Málaga 1992, 163-164.

² En la Fundación Xavier Zubiri de Madrid con sede en el que fue su domicilio particular durante años, puede ser consultados buena parte de los textos originales de los cursos, grabaciones orales y material diverso. Cfr. también el reciente libro de entrevistas de J. COROMINAS-J. A. VICENS, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008.

³ C. CASTRO *Biografía de Xavier Zubiri*; ID., *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986 además de varios artículos de valor testimonial.

⁴ Una relación exhaustiva de los mismos hasta 1993 puede verse en R. LAZCANO, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniiana, Madrid 1993, 197-229. Una recopilación reciente de testimonios y otros escritos bio-bibliográficos se encuentra en BP 3-94.

⁵ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina*, en: *Sobre filosofía española y latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1987 241-301; A. PINTOR RAMOS, *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica: La Ciudad de Dios* 199 (1986) 311-326; ID., *Los años de aprendizaje de Zubiri: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 291-331; J. COROMINAS, *Zubiri en el periodo de la guerra civil*, en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 1-23.

⁶ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Trayectoria filosófica de Xavier Zubiri: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 17 (1983) 11-23; J. L. ALVARADO PISANI, *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)*, en: AA.VV., *Voluntad de vida (Ensayos filosóficos)*, Seminario Zubiri-Ellacuría-Universidad Centroamericana, Managua 1993, 117-128; J. M. SAN BALDOMERO ÚCAR, *El significado de la vida y la filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983. In memoriam en el centenario de su nacimiento: Príncipe de Viana* 60 (1999) 705-754; G. DÍAZ DÍAZ, *Zubiri Apalategui, Xavier*, en:

publicación de la primera biografía intelectual completa, a cargo de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens⁷. Complemento de esta es la base de datos denominada *La soledad sonora*, que recopilará todas las informaciones relativas a la vida y la obra de Zubiri, cfr. <http://www.zubiri.net>.

Mi intención es establecer los momentos más significativos del pensamiento del autor a través de sus obras. La búsqueda irá guiada por el tema central de mi investigación, “*el problema teológico del hombre*”.

3. CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN DE LA OBRA DE XAVIER ZUBIRI.

Los criterios para clasificar la obra de Zubiri se pueden agrupar en cinco.

1) Dos lapsos: “fenomenológico” y “metafísico”. La filosofía de Zubiri procede de la fenomenología en la que fue introducido por Ortega y Gasset. Aunque la suya es una filosofía original. No es un fenomenólogo ortodoxo, pues se distancia de la visión idealista de Husserl y de la instalación de Heidegger en el plano del sentido⁸.

Hombres y documentos de la filosofía española, VII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2003, 1002-1038; A. GONZÁLEZ, *Xavier Zubiri: vida y obra*, en: BP 37-43; F. GONZÁLEZ DE POSADA, *Introducción*, en: X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (edición abreviada), Tecnos-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2004, 19-82.

⁷ J. COROMINAS-J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006. Esta biografía proporciona un interesante panorama de la España del siglo XX y nos ofrece claves para entender la evolución intelectual de Xavier Zubiri. Una obra importante que hay que tener en cuenta en cada uno de los periodos intelectuales del autor ya que ofrece una gran multitud de datos.

⁸ D. GRACIA, *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, en: J. I. TELLECHEA IDÍGORAS (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, 73-137; ID., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986; ID., *Zubiri y la crisis de la razón*, en: A. ÁLVAREZ GÓMEZ - R. MARTÍNEZ CASTRO, (eds.), *La filosofía de Zubiri en el*

Existen autores que distinguen entre “lapso” y “etapa”. Lapso sería una sucesión de acontecimientos entre dos límites cronológicos determinados, mientras que la etapa es la cualidad de un lapso determinado⁹. Así la trayectoria intelectual de Xavier Zubiri tendría: Primer lapso (1898-1942) desde su formación inicial hasta la renuncia a la cátedra en 1942 y la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1944. Segundo lapso (1942-1983), sus principales obras serían: *Sobre la esencia*, (1962) y la trilogía *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). La

contexto de la crisis europea, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1996, 39-51; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993; ID., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994; ID., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1996 (3 ed.); J.J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri*: Anales Valentinus 7 (1981) 59-84; ID., *El “objetivismo fenomenológico” de los primeros escritos de Xavier Zubiri*: Anales Valentinus 10 (1984) 367-405; J. CONILL, *El animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991; ID., *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La postmodernidad metafísica*, en: J. SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la Fenomenología, Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, 272-312; ID., *La fenomenología en Zubiri*: Pensamiento 53 (1997) 177-190; ID., *El sentido de la Noología*, en: BP, 117-128; ID., *Ortega y Zubiri*, en: BP 483-497; A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993; ID., *El problema de la teología en Zubiri*: Cultura de Guatemala 1 (1996) 97-121; V. M. TIRADO SAN JUAN, *Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía*, en: A. SERRANO DE HARO (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid 1997, 217-245; ID., *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2002; ID., *En torno al sujeto de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad*, en: BP 553-567; T. DASSÉ, *La philosophie de Xavier Zubiri (1893-1983). Son rapport critique avec la Phénoménologie*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992 (Tesis Doctoral); A. PERIS SÁNCHEZ, *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la filosofía de Zubiri*, Universidad de Murcia, Murcia 2005.

⁹ La distinción es de Zubiri cfr. el *Prólogo* NHD 12, 13, que remite a *Sobre el tiempo*, curso oral impartido en 1970 y publicado íntegramente en ETM 207-329. Distingue dos etapas: la primera que coincide con el lapso 1932-1944 su influencia fundamental es fenomenológica y su inspiración es la filosofía de las cosas (NHD 14), la segunda (1944-1983) “rigurosamente metafísica” y su inspiración común la realidad en cuanto tal como fundamento del ser (NHD 15). Los otros criterios amplían estas dos etapas por verlas muy condensadas.

distinción en dos lapsos tiempo estaría marcada por esta diferencia, el primero de gran actividad y relevancia pública y el segundo de trabajo filosófico callado y solitario.

2) La segunda clasificación la hacen algunos autores según las obras escritas y así se distinguirían tres etapas: La primera dividida a su vez en dos: hasta 1923 *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1921) su tesis doctoral, hasta 1944, *Naturaleza, Historia, Dios*, recopilación de artículos de esta época, 2) Etapa de maduración hasta 1962 *Sobre la esencia*, su gran obra metafísica 3) Etapa de madurez hasta 1983 *Inteligencia sentiente*, la trilogía que mejor expresa su pensamiento de madurez¹⁰.

3) Desde el punto de vista de la evolución intelectual del autor 1) hasta 1923, fase de iniciación, 2) hasta 1942 fase de maduración, 3) hasta 1962 fase de madurez, 4) fase de plenitud¹¹.

4) Un cuarto criterio de clasificación, busca la inspiración común en un lapso determinado, y así tendríamos tres etapas: 1) de 1921 a 1928, etapa de inspiración fenomenológica-objetivista y con clara influencia de Husserl, 2) de 1928 a 1944, etapa de inspiración ontológica y bajo el influjo de Heidegger, 3) de 1944 a 1983, etapa de inspiración metafísica, en la que Zubiri va más allá de Husserl y Heidegger y elabora su

¹⁰ Este es el criterio que emplea J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 18-30.

¹¹ Cfr. F. LLENÍN IGLESIAS, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Seminario Metropolitano, Oviedo 1990, 14-16; también I. ELLACURÍA, *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, en: *Realitas* II, 82-99; D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 19-117; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 31-56.

filosofía¹². Este criterio es el más parecido al utilizado por Zubiri en el *Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios* 9-17.

5) Quinto criterio se centraría en las “cuestiones fundamentales” que preocuparon a Zubiri, y según este criterio es posible señalar tres etapas: 1) de 1928, al nuevo horizonte filosófico, 2) de 1931 a 1944 el problema filosófico radical, 3) de 1945 a 1983, la estructura de la filosofía¹³.

En esta tesis combinaré el criterio de Cabria con la edición de las obras póstumas para hacer una presentación bio-bibliográfica de Zubiri. Así distinguiré primera etapa (1913-1944), etapa de maduración (1945-1962) con *Sobre la esencia*, y etapa de madurez (1963-1983) con la trilogía *Inteligencia sentiente*. Después estudiaré los escritos póstumos (1983-2007) donde se situaría “el problema teológico del hombre” dividido en tres apartados “*El hombre y Dios*” (HD 1984) con el tema clave de la religación; “*El problema filosófico de la historia de las religiones*” (PFHR 1993) cómo la religación se da en las distintas religiones y “*El problema teológico del hombre: Cristianismo*” (PTHC 1997) lo específico del Cristianismo: la deiformidad. Hay que hacer aquí mención en esta primera parte de la tesis de la “autoría” de los póstumos¹⁴. Luego en el estudio particularizado de cada una de estas obras veré el proceso redaccional hasta su posterior publicación así como

¹² A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 31-56; D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, 74-77; E. SOLARI, *La filosofía de la religión de Xavier Zubiri. Presentación, contextualización y evaluación*: Revista Agustianiana 128 (2001) 517-635, especialmente, 577-579.

¹³ D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 33-117; ID., *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, en: J. I. TELLECHEA IDÍGORAS (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, 19-117.

¹⁴ Cfr. Capítulo 1, “Aproximación histórico-bibliográfica”, apartado nº 7, los escritos póstumos de Zubiri, pp. 71-74.

los criterios que se han seguido. Aunque publicados posteriormente se remiten a cursos anteriores a 1983, es decir a *Inteligencia sentiente*, y deben ser vistos a la luz del pensamiento definitivo del autor expuesto en esta trilogía y no al revés.

4. PRIMERA ETAPA. FORMACIÓN E INSPIRACIÓN FENOMENOLÓGICA.

Esta “primera etapa” se inicia en 1913 con la publicación de un texto breve en la revista del colegio y termina en 1943, fecha de publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*. Vista en su conjunto se puede apreciar al menos dos periodos. El primero se acaba en 1923 con la publicación de su tesis doctoral y el segundo se inicia con su vuelta de Alemania en 1932 fecha en que se prodigan sus artículos y actividades académicas. En el centro se sitúan los años en que el joven Zubiri prepara sus oposiciones a cátedra e inicia sus clases como profesor en la Universidad Central de Madrid. El mismo autor califica el intervalo temporal 1932-1944 como “una etapa de mi vida intelectual” (DE 11)¹⁵.

4.1. Años de formación y primeros escritos (1913-1931)

La situación cultural, social, política y religiosa de la España de principios de siglo, como la de la Europa de entreguerras, es el marco en el que se despierta el interés de Zubiri por la filosofía, la teología y las ciencias.

¹⁵ Las siglas siguientes corresponden a artículos de X. ZUBIRI no reseñados en las siglas de las obras del autor: SOG, *A modo de salutación*, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y Antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid 1967, VII-VIII; AH, *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, en: NHD 355-391; DE, *Dos etapas. Prólogo a la traducción inglesa*, en: NHD 9-17; EDP, *En torno al problema de Dios*, en: NHD 417-454; SSDD, *El ser sobrenatural: Dios y la edificación de la teología paulina*, en: NHD 455-542. Estas siglas son las utilizadas en los el capítulo 1 y el capítulo 2.

Tres generaciones se suceden en la vida cultural española: la del 98, la del 14 y la del 27. En terreno filosófico diríamos: Unamuno, Ortega y Gasset y Zubiri. De otro lado están los filósofos fieles al tomismo -clérigos en su mayoría-, y los más innovadores son neoescolásticos de inspiración lovaniense: M. Arnáiz (1867-1930) y J. Zaragüeta (1883-1974)¹⁶. Preocupados más por los "enemigos de la fe": positivismo, materialismo, pragmatismo, historicismo, idealismo y especialmente el krausismo, que por hacer una filosofía a la altura de los tiempos¹⁷.

Las dos orientaciones confluyen de alguna forma en Zubiri. Por una parte como hombre de Iglesia, recibió una formación filosófica y teológica de tintes neoescolásticos¹⁸;

¹⁶ A. PINTOR RAMOS, *La neoescolástica ante la filosofía actual. El caso de C. Arnáiz*: La Ciudad de Dios 199 (1986) 489-512; ID., *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*: La Ciudad de Dios 199 (1986) 311-326; ID., *Los años de aprendizaje de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 27 (2000) 291-331; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina*, en: *Sobre filosofía española y latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1987, 241-301; J. COROMINAS, *Zubiri en el periodo de la guerra civil* en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 1-23; M. VELA, *Juan Zaragüeta. Apuntes sobre su vida y su obra*: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 53 (1976) 271-297; A. LOPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid 1970, 186-196; Cfr. SS 57-109.

¹⁷ El krausismo introducido por Julián Sanz del Río (1814-1869) quien en su estancia en Alemania conoce la filosofía de K. C. Krause (1781-1832), filosofía definida por C. VALVERDE, *Los católicos y la cultura española*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, BAC, Madrid, 1979, cfr. 475-573. como "sistema nebuloso y sibilino de panteísmo o panenteísmo racionalista, epígono del idealismo, que desemboca en una visión de la humanidad como las más alta esencia de Dios (...) da normas de conducta ética, social y filantrópica" 474. Una visión panorámica del krausismo en A. HEREDIA SORIANO, *El krausismo español. (Apunte histórico-bibliográfico)*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 2 (1975) 377-409; L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Bosquejo de la historia de la filosofía española*, en: J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona 1960, 444-447; A. GUY, *Histoire de la philosophie espagnole*, 202-207. La influencia del krausismo en la Institución Libre de Enseñanza puede verse, M^a D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea*, 40-43; 50-56; 59-66; 92-99; 138-141.

¹⁸ R. AUBERT, *La théologie catholique. Durant la première moitié du XXe siècle* en: R VANDER GUCHT-H. VORGRIMLER (eds.), *Bilan de la théologie du XXe siècle*, Paris 1970, 423-478; E. VILLANOVA,

en Lovaina admiró los aires de la neoescolástica que allí se practicaba¹⁹. Por otra parte como discípulo de Ortega y Gasset y de los librepensadores de la época, más influenciados por la fenomenología que venía de Alemania, se adscribirá con entusiasmo a esta corriente cuando asista a las clases de Husserl y Heidegger (1929-1931) (DE 13-15)²⁰.

Los primeros escritos son de carácter escolar. Son cinco breves notas-artículos del colegial Zubiri entre 1913-1914 que aparecieron en la revista *La Aurora de la vida* del colegio de los marianistas de San Sebastián²¹.

La tesina de licenciatura *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure* (1922), fue dirigida por Léon Noël, (PE 393-451). La tesis doctoral defendida el 21 de Mayo de 1921: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1921) (PE 68-333) no coincide con el objeto de mi estudio, aunque hay afirmaciones que tienen a Dios

Historia de la teología cristiana, III, Herder, Barcelona 1992, 601-605, 902-905; M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, BAC, Madrid 1989; M. GESTEIRA, *La evolución de la teología en España*, Razón y Fe 211 (1985) 42-57; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Situación de la teología española*: Salmanticensis 29 (1982) 5-41; N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Antecedentes de la teología postconciliar*: Burgense 34 (1993) 11-39. En 1920 se traslada Zubiri a Roma con la intención de obtener el doctorado en teología, que consiguió mediante un examen extraordinario en el *Collegium Studiorum Universitatis*, que era una ficción jurídica que dependía directamente del Vaticano sin infraestructura académica. Desapareció tras los Pactos de Letrán en 1929, cfr. SS 104-105.

¹⁹ Su formación marcada por la *Aeternis Patris*, para la acogida de esta encíclica véase A. HUERGA, *La recepción de la Aeternis Patris en España*: Scripta Theologica 9 (1979) 535-560; N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Antecedentes de la teología postconciliar*, 11-39.

²⁰ La influencia de Ortega en Zubiri puede verse en los siguientes autores: J.J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri*: Anales Valentinus 7 (1981) 59-84; A. PINTOR RAMOS, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 10 (1983) 55-78; S. YÁÑEZ ARTÚS, *Huellas de Ortega en la filosofía de Zubiri*: Persona y Sociedad 16 (2002) 193-207; J. CONILL, *Ortega y Zubiri*, en: BP 483-497; ID., *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 93-101.

²¹ C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 66-67. En uno de ellos "El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino" (1914) acaba con la frase "¡Volvamos a Santo Tomás!". Cfr. SS 35-55.

como sujeto o predicado (ETFJ 167, 173). También son abordados la creencia y adhesión (cfr. ETFJ 145-156). El aspecto psicológico del juicio conduce a plantear la credibilidad y la creencia, lo que lleva a un discurso sobre la adhesión. La teología sería la solución teórico-racional a la creencia, el ateísmo la negativa²². Del tema de la fe se ocupa el primer libro póstumo *El hombre y Dios* (cfr. HD 193-304).

En la *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega y Gasset, Zubiri publica dos recensiones. La primera sobre el libro de P.L. Landsberg *La Edad Media y nosotros* (1925) (PE 371-381) contempla unitariamente la idea de orden en el sentido agustiniano y el "ejemplarismo divino" ve que "el mundo entero está destinado a Dios". En ella se destaca que "La filosofía no es para San Agustín tanto una ciencia como una actitud contemplativa ante sí mismo y ante el cosmos" ya en esta reseña leemos que "En la escala superior de esta contemplación amorosa se halla la Fe, que lejos de ser un sentimiento, es la forma superior del conocimiento"²³. La segunda sobre el libro *Psicología* (1926) (PE 383-391) de F. Brentano al que convierte "en padre de toda la filosofía contemporánea" (PE 391). La fe en esta reseña es obra de Dios y "forma última del conocer" superior a todo conocimiento filosófico.

Tenemos también dos artículos creativos que son recensiones y pretenden ser originales. El primero de ellos *Crisis de la conciencia moderna* (PE 335-358) que sólo tardíamente ha sido incluido en los elencos bibliográficos. Zubiri se negaba expresamente a que se incluyera en el listado de sus obras, signo inequívoco de que no aceptaba la

²² J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri* 57, cfr. ETFJ 152.

²³ X. ZUBIRI, *Recensión a La Edad Media y nosotros*, 254.

totalidad de lo publicado, quizás por la defensa de la neoescolástica, ya que este será uno de los calificativos que más veces se utilizará para definir su pensamiento y con el que no estará de acuerdo. Sólo después de su muerte ha sido incluido²⁴. La teología en él, supone un "plus" de contenido y una plenitud en el saber del hombre. La teología es el complemento necesario para una "filosofía integral" donde quepa la vida además de la verdad a ejemplo de San Agustín y Santo Tomás.

El segundo artículo *Filosofía del ejemplo* (PE 359-369), fue recuperado en 1984 por Carmen Castro, su mujer, al ordenar los archivos para actualizar la bibliografía²⁵. Este breve artículo trata de aplicar a la pedagogía las categorías de la fenomenología, en especial el uso de la intuición intelectual como medio de educación a través del ejemplo, que es "instrumento esencial de la educación intelectual"²⁶.

En resumen: Zubiri se presenta al iniciar su carrera, entre Juan Zaragüeta y Ortega y Gasset, entre la neoescolástica y la fenomenología, entre las nuevas ciencias, la filosofía y la teología, entre el sacerdote y el profesor universitario, un hombre de encuentro: se mueve en la encrucijada. Es un admirador de San Agustín, y hace referencias no demasiadas explícitas a la teología, la que conoció en su época, la escolástica, fiel al dictado de la *Aeterni Patris* (1879) y con la *Summa Theologica* y sus comentarios como texto fundamental. Esta uniformidad eclesial se da también en el autor. Quiere ver el

²⁴ A. PINTOR RAMOS, *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*, 313.

²⁵ C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 123-129; A. PINTOR RAMOS, *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*, 313; ID, *Realidad y verdad*, 75-76; J. G. POUT SOTO, *Un artículo desconocido de Xavier Zubiri. De la inteligencia intuitiva a la intelección sentiente*: Revista de Filosofía (Chile) 31-32 (1988) 83-93; Cfr. SS 195-242.

²⁶ X. ZUBIRI, *Filosofía del ejemplo*, 1926, 293, referencias al ejemplarismo. Cfr. PE 359-369.

mundo "desde" Dios y no sólo desde la autonomía del mundo: es una cosmovisión novedosa del cristianismo. Con todos estos saberes va al encuentro de dos grandes pensadores de la época moderna: Husserl y Heidegger²⁷.

4.2. Años de inspiración fenomenológica y su superación (1932-1944).

En realidad sería más exacto hablar del año 1931 como la época en que Zubiri se reincorpora a la docencia. Ese año pronuncia una conferencia *Hegel y el problema de la metafísica*, publicada en la revista *Cruz y Raya* (1933).

Se mantiene la fecha de 1932 por ser la de la publicación de *Goethe y la idea de Naturaleza*, su primer artículo después de largos años de silencio. Seis años de silencio en medio de los cuales se sitúa su estancia durante tres cursos académicos en Alemania, en Friburgo de Brisgovia primero y después en Berlín. Ya en 1928 había viajado a Alemania por motivos de estudio. Carmen Castro añade a esos motivos, problemas de salud²⁸. Allí asistió a las últimas clases de Husserl y a las primeras de su sustituto Heidegger.

Zubiri elaboró su filosofía desde un profundo conocimiento de las ciencias: física, matemáticas, biología²⁹. Tuvo grandes profesores en Munich, Berlín y París que posteriormente se convirtieron en amigos con los que mantuvo una extensa correspondencia científica. Hay que destacar entre otros los siguientes: el matemático

²⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas. Holzwege*, Editorial Losada, Buenos Aires 1979; G. STEINER, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México 1983; también P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, Granada 1979, en las páginas 151-155 señala las ambigüedades del pensamiento husserliano.

²⁸ C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 85; Cfr. SS 195-242.

²⁹ Cursó estudios en la Facultad de Ciencias de Madrid, cfr. SS 157-169. También L. FEITO GRANDE, *Zubiri y la bioética*, en: BP 515-528.

Gödel³⁰, el físico Oppenheimer que lo felicita por ser uno de los pocos filósofos que conoce a fondo la física moderna³¹; el matemático más importante de toda la historia de la matemática española Rey Pastor se encuentra entre sus amigos³². En París, Joliot e Irène Curie premios Nobel de química en 1935, le admiten en sus clases y prácticas de laboratorio³³. El físico Blas Cabrera le presenta a Louis de Broglie premio Nobel de física en 1926, Zubiri seguirá un curso con él y lo llamará desde entonces “mi maestro”³⁴. En Berlín, Einstein, Planck, Bohr, Sommerfeld, Schrödinger le enseñan la gran revolución de la física contemporánea. Estudia con todos ellos³⁵. También con Heisenberg el autor del principio de indeterminación³⁶. El mismo Ortega y Gasset parco en elogios declaró “Xavier Zubiri, uno de los hombres más sabios, si no el que más, de cuantos conozco”³⁷.

De Alemania traerá una inspiración fenomenológica de la que se convierte en un apasionado propagador, una sólida formación científica que será su modo de acercarse a la realidad y un desafío para el saber filosófico. Viene con la urgencia de "abrir el libre espacio del filosofar", intenta hacer, lo que él llama, una "filosofía pura que no sea más que pura filosofía" (SPF-II 117). Comienza constatando que la filosofía occidental después de

³⁰ Cfr. SS 792; G. DÍAZ MUÑOZ, *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1995 (Tesis Doctoral).

³¹ Cfr. SS 622.

³² Cfr. SS 582. 800.

³³ Cfr. SS 424.

³⁴ Cfr. SS 391 y 424.

³⁵ Cfr. SS 217-219.

³⁶ Cfr. SS 219; también T. B. FOWLER, *Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX*, en: BP 197-208.

³⁷ Citado por J. M^a ALFARO, en: C. LUCA DE TENA, *El periódico del siglo: 1903-2003*, Ediciones Luca de Tena, Madrid 2002, 501, citado por SS 799, nota nº 23.

Grecia es esencialmente teológica en *Hegel y el problema de la metafísica* (1933). Profundiza la misma cuestión en *Sobre el problema de la filosofía* (1933), aplicando la categoría husserliana de "horizonte" dice que desde san Agustín estamos y nos movemos en el horizonte del cristianismo y la nihilidad (cfr. SPF-II 114), y concluye que la filosofía europea no ha nacido ni vivido de sí misma (SPF-II 117). En *La Nueva Física. Un problema de filosofía* (1934) desarrolla el tema de la ciencia y sus desafíos al pensar filosófico. *Filosofía y Metafísica* (1935), es un estudio de tres breves obras clásicas de fenomenología donde Zubiri presenta al público español sus rasgos fundamentales. Las obras son: *La filosofía como ciencia* de E. Husserl, *Ordo amoris* de M. Scheler y *¿Qué es la Metafísica ?* de M. Heidegger. Cuando este artículo aparece en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) el autor cercena las referencias a la fenomenología, que suenan como signo claro de su evolución e intento de superación³⁸. Quiere ser una introducción a la fenomenología, considerada como "una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento" (DE 13) y el artículo *En torno al problema de Dios* (1935) será un intento de colocar desde los nuevos parámetros el tema de Dios y, correlativamente, el del hombre³⁹.

En aquellos años entró en contacto con Heidegger, continuador de la filosofía de su maestro Husserl. Zubiri asumió inicialmente la ontología heideggeriana, aunque luego fue

³⁸ Un comentario acertado de este estudio en D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 85-94. Desaparecen las páginas 9-13, 17-19, 20-22, 59-60.

³⁹ D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 94-98; A. PINTOR RAMOS, *Dios como problema en Zubiri*, 3-32.

muy crítico en un punto decisivo: el primer paso es ocupar la realidad apprehendida en el contacto inmediato con las cosas, relegando el ser a una realidad ulterior⁴⁰.

A la pregunta ¿Qué es filosofía? ¿Cuál es su objeto? no puede darse respuesta sino poniéndose a filosofar (cfr. NHD 151, 155). La primera labor como filosofía occidental se halla enclavada entre el "cientificismo" y una "teologización". "Solamente cuando (la filosofía) sea (pura filosofía) podrá permitirse el lujo de averiguar qué tiene que hacer frente a la ciencia, al arte, o a la religión" (SPF-II 56).

Los años 36-39 en España y 39-45 en Europa cercenaron este dinamismo intelectual. El interés del autor en esta época está marcado por los problemas religiosos. Los textos que conservamos de sus años de exilio (1936-1939), salvo el artículo periodístico *Ortega, maestro de filosofía* (1936) y la nota necrológica *À la mémoire du P. Lagrange O.P. docteur de la tradition biblique* (1938) hacen referencia a la filosofía de la religión o la teología. Otros textos aparecidos póstumamente son fragmentos de unas cartas desde Roma a mosén Carreras i Mas y un proyecto de investigación sobre los manuscritos de filosofía española que se encuentran en la Biblioteca Nacional de París.

⁴⁰ A. PINTOR RAMOS, *Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri*: Revista de Filosofía 23 (1990) 150-186; R. MARTÍNEZ CASTRO, *La "inspiración ontológica" en la maduración de la filosofía de Zubiri* en: A. ÁLVAREZ GÓMEZ- R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1996, 227-264; J.M. SAN BALDOMERO ÚCAR, *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, 109-167; J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica, Santiago de Chile 2000; R. ESPINOZA LOLAS, *"Sein und Zeit" como horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, en: BP 437-481; ID., *¿Por qué Herr Kollege no ha hablado usted antes. La crítica de Zubiri a "Sein und Zeit"*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 31 (2004) 201-249.

El *Institut Catholique de Paris* por medio de Jacques Maritain invita a Zubiri a impartir un curso sobre filosofía de la religión, del cual queda la introducción *Notes sur la Philosophie de la Religion* que apareció en el Boletín del Instituto en 1937. Por otra parte, el *Foyer international des étudiants catholiques* de la ciudad universitaria de París pidió al pensador español que dirigiera un seminario en su "Círculo de estudios". Zubiri trató sobre la teología paulina retomando así el tema ya expuesto durante el curso 1934-35 en Madrid titulado *Helenismo y Cristianismo* y que aparecería definitivamente publicado en *Naturaleza, Historia, Dios* con el título *Dios y la deificación de la teología paulina*.

Este trabajo tiene un interés vital que después desarrollará *En torno al problema de Dios*. Aquí la reflexión es tanto de la filosofía de la religión como de la teología. El concepto de "religación" era la originalidad que presentaba el estudio de 1935 sobre Dios. La religación es un concepto repetido muchas veces por el autor "Religión, en cuanto tal (... es la) actualización del ser religado del hombre" (EPD 431) y por eso se convierte en la raíz filosófica última, tanto de la posibilidad de la religión (filosofía de la religión) como de una reflexión sobre la revelación (teología). "Sólo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación: la religión es el supuesto ontológico de toda revelación"(EPD 430, cfr. SSDD 462).

Filosofía de la religión y teología, dos ciencias paralelas que tratan el tema religioso desde puntos de vistas distintos. La primera ve la religión desde el punto de vista del ser en todas sus dimensiones, "Le philosophie religieuse se borne à regarder la religion du point de vue de l'être. Mais de l'être dans toutes ses dimensions" (NPhR 336). Se mueve en la línea de la filosofía estricta como se refleja en este pasaje "Ceci ne veut pas dire que la philosophie de la religion doive être élaborée avec des critères que ne relèvent pas de la

philosophie elle-même" (NPhR 337). La segunda ha de mantenerse en los límites del "respeto al dogma y a la tradición" (SSDD 457).

La concatenación de filosofía, religión y teología está sintetizada por Zubiri en este siguiente párrafo de *En torno al problema de Dios*:

"No me propuse tratar de Dios, sino esclarecer la dimensión en que su problema se encuentra y está ya planteado: la constitutiva religación de la existencia humana. Desde el momento en que entender es siempre entender lo que hay, resultará que toda la existencia tiene un problema teológico, y que, por tanto, es esencial a toda religión una teología. La teología no se identifica con la religión, pero tampoco es un apéndice reflexivo, fortuito y eventualmente agregado a ella: toda religión envuelve constitutivamente una teología" (EPD 445).

La filosofía trata de la religación; la religación de la existencia religiosa; la teología del Dios que religa y al que se vivencia en la religación tal como éste se manifiesta. El concepto de teología no se refiere exclusivamente a la teología cristiana, sino a la de cualquier religión. Lo específico de la teología cristiana es el modo de conocer a ese Dios: "tal y como se nos da, directa o indirectamente, en Cristo" (SSDD 462). En un capítulo posterior distinguiré con más precisión entre filosofía, teología, filosofía de la religión⁴¹.

Acabada la guerra española en 1939 se reintegra a su cátedra ahora en Barcelona, hasta que en 1942 decide abandonar definitivamente la docencia por motivos de orden político, eclesiásticos e intelectuales. Discípulo de Ortega y Gasset, formado en aires filosóficos y científicos europeos, clérigo secularizado amigo personal de Maritain y casado con la hija del republicano Américo Castro, el arzobispo de Madrid Eijo y Garay le prohíbe ejercer la enseñanza en la capital de España. Zubiri no podía gozar de excesivas

⁴¹ Cfr. capítulo 2, "Aproximación conceptual al problema teológico del hombre", pp. 82-113.

simpatías por parte del nuevo régimen político. En 1942 decide renunciar a su cátedra, abandonando definitivamente la universidad⁴².

Sigue un periodo fecundo de publicaciones, lo que hace pensar en trabajos ya preparados durante el tiempo de permanencia en París, donde continuó su dedicación al estudio de las lenguas con el lingüista Benveniste y de las ciencias con Luis Broglie, y el matrimonio Joliot-Curie. En Roma había estudiado con A. Deimel orientalista del Pontificio Instituto Bíblico y con J. L. Palacios profesor de arameo en el Ateneo san Anselmo⁴³.

A partir del año 1940, el autor se orienta hacia temas de historia: *Sócrates y la sabiduría griega*; *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*; *Prólogo a la historia de la filosofía* de J. Marías. Como historiador Zubiri trata la historia de la filosofía; como filósofo intenta hacer filosofía de la historia. En cuanto historiador insiste en que "la historia no es cultura ni erudición filosófica (sino que) es encontrarse con los demás filósofos" (SSG 265). Se retrotrae a los orígenes para descubrir allí las posibilidades del quehacer del presente con vistas al futuro. "Ocuparse de los presocráticos es ocuparse de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar, consistentes y pendientes todas ellas de la posibilidad de una idea del ser que incluya la historia" (AH 390-391). Esta actitud para con el pasado lleva a Zubiri a una fascinación por lo griego como característica de este periodo. Llega a proclamar "Los griegos somos nosotros" (AH

⁴² C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 107-109; A. PINTOR RAMOS, *Zubiri y su filosofía en la postguerra* 25-27; I. ELLACURÍA, *La nueva obra de Zubiri*, 195-197. Alusiones veladas a las razones profundas de esta renuncia se pueden encontrar en la última conferencia como profesor en 1942 *Nuestra situación* intelectual; Cfr. SS 11-155.

⁴³ Cfr. SS 424-425, 528.

362, cfr. AH 381, 383-384). Los presocráticos "trazaron los primeros confines del orbe filosófico: realizaron el primer periplo en el océano de la filosofía" (AH 385), el "origen, el descubrimiento y la constitución misma del filosofar (...) Somos presocráticos, no sólo por lo que de su filosofía nos ha venido sino, además y sobre todo, porque estamos filosofando" (AH 384-385).

Así mismo respecto a la teología nuestro autor confiesa "Personalmente no ocultaré mi afición a la teología griega" (SSDD 459) pues "se pliega maravillosamente a la marcha misma de las expresiones bíblicas" (SSDD 459), porque la teología griega "encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía" (SSDD 459). En la filosofía y la teología griega encuentra un cierto valor de normatividad con relación a los orígenes.

Otra de las preocupaciones de Zubiri es el estatuto epistemológico de la filosofía y su especificidad propia, distanciándose de la fenomenología. Así se puede ver en textos como *Ciencia y realidad* y el citado *Prólogo* a Julián Marías.

Los *temas teológicos* aparecen expresados en sendos *Prólogos* a obras de Pascal y de Descartes, que obtendrían más adelante la correspondiente censura eclesiástica (28 de Abril y 13 de Marzo de 1944 respectivamente).

Tras su despedida del mundo universitario su amigo Laín Entralgo le propone la publicación de un libro que recogiera los textos ya publicados o los aún inéditos, Zubiri acepta el desafío y así nace *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Precisamente ese año se convierte en el final de una etapa y el comienzo de un nuevo periodo en la vida intelectual de Zubiri: la maduración. Han sido 16 años cargados de vida: acontecimientos mundiales,

sociales, personales. El filósofo ha evolucionado, la inspiración fenomenológica deja su puesto a una reflexión más personal.

Considero que una buena parte de la producción de Zubiri durante este periodo está recogida en *Naturaleza, Historia, Dios*. Como criterio orientador en orden a la agrupación de los textos de esta época es válido, su inclusión o no en el libro, e indica la importancia y valoración que el autor daba a sus artículos. Es el primer libro dado al público, ya que su tesis doctoral era para un público restringido; el autor hace una cuidadosa elaboración a la altura de 1944, retoma su obra e intenta darle unidad⁴⁴.

El filósofo vasco presenta en este libro una síntesis de su pensamiento, las líneas fundamentales y las ideas claves de sus reflexiones por estos años⁴⁵. Tras la primera y la segunda parte donde se afrontan problemas básicos del sentido de la ciencia, la filosofía, el

⁴⁴ "Cierta unidad" (NHD 20), agrupación de artículos en algunos casos distintos del original *Filosofía y Metafísica*, aparece en dos secciones cfr. NHD 59-87; 153-156. Sobre la unidad del libro cfr. D. GRACIA, *Nota preliminar* en NHD III-IV; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad*, 49.

⁴⁵ Una lectura del esquema que articula el libro y los textos que se incluyen en cada sección nos da una idea de la filosofía de Zubiri en esta etapa y de su unidad interna. El libro se compone de tres partes: 1ª parte. Realidad. Ciencia, Filosofía. Incluye *Nuestra situación intelectual*, inédito de 1942 (NHD 25-27) ¿Qué es saber? Corresponde a la segunda parte de FM de 1935 (NHD 59-87); *Ciencia y realidad* de 1941 (NHD 89-126); *La idea de filosofía en Aristóteles* inédito de 1933, (NHD 127-137); *El saber filosófico y su historia* (Dos fragmentos), el primero procede de PFM de 1940, el segundo es la 1ª parte de FM (NHD 139-151 y 153-156) respectivamente. 2ª parte. *La filosofía en su historia*. Incluye: *Notas históricas*, recoge fragmentos de los prólogos a *Suárez* (1935) (NHD 179-182), a *Brentano* (1936) (NHD 183), *Sócrates y la sabiduría griega* (1940) (NHD 185-265), *Hegel y el problema de la metafísica* (1933) (NHD 267-287). 3ª parte. *Naturaleza, Historia, Dios*. Incluye: *La idea de la naturaleza: la nueva física* (1934) (NHD 291-353); *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia de pasado filosófico* (1942) (NHD 355-391); *En torno al problema de Dios* (versión revisada del artículo de 1935) (NHD 417-454); *El problema sobrenatural: Dios y la edificación de la teología paulina* (inédito, 1934-1939) (NHD 455-542). En 1963 se incluye la *Introducción al problema de Dios* (NHD 394-416), con lo cual se "permitirá situar en su exacta perspectiva el problema tratado en los capítulos *En torno al problema de Dios* y *El ser sobrenatural: Dios y la edificación en la teología paulina*" (NHD 23).

saber, la realidad o la historicidad, en la tercera parte, la que da nombre al libro, su autor se centra en tres temas concatenados: la naturaleza, la historia y Dios. La cuestión o el problema de Dios, unas notas sobre el ser sobrenatural, Dios y la deificación concluyen los bloques.

La inserción de un texto de teología, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina*, que cierra el libro, invita a una reflexión: ¿Por qué aparece un discurso teológico en un texto de filosofía?, ¿por qué la última palabra es en Zubiri teológica? La gravedad de estas preguntas se acentúa puesto que es un texto inédito que podía haber silenciado. Solamente los asistentes al curso de Madrid, 1934-35 o los del *Foyer international des étudiants catholiques* de París de 1937 podían conocer su existencia. Zubiri en estas fechas es un sacerdote secularizado que escribe de teología⁴⁶; este texto fue el último en obtener la censura eclesiástica el 27 de Octubre de 1944, lo que retrasó la publicación del libro. Solamente la necesidad interna del discurso justificaría su inclusión.

En este texto Dios nos aparece como *ipsum esse subsistens*. "No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente; y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: sabemos que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el *problema teológico*" (EPD 442). Este texto no aparecía en el artículo de 1935.

⁴⁶ Sobre la imagen pública que tenía Zubiri en la España de la postguerra y, más en concreto, en los ambientes católicos, cfr. A. PINTOR RAMOS *Zubiri y la filosofía en la postguerra*, 11, 28-45; I. ELLACURÍA *La nueva obra de Zubiri*, 196. Una presentación de Zubiri más crítica en T. URDANOZ *Boletín de filosofía existencial. En torno al existencialismo en España: Ciencia Tomista* 70 (1946) 116-162, cfr. 149-156; S. ALONSO FUEYO, *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual*, Valencia 1953, 53-62. Significativo es el título con el que Alonso-Fueyo, a todas luces injusta, dice así "Hemos de reconocer que Xavier Zubiri ha defraudado las esperanzas puestas en sus posibilidades sin tasa" (55).

Los prólogos a *Pascal* y *Descartes* son un exponente más claro de la teología como clave hermenéutica subyacente⁴⁷. Teología en textos no recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios*⁴⁸ que suponía condenarlos prácticamente, al olvido. En algunos casos estaba justificado, en otros era discutible⁴⁹.

Cabria Ortega resume estos problemas de la siguiente forma "la teología de Zubiri aparece expresamente desarrollada en dos textos: *El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina* y *Sobre el problema de la filosofía*. En el primero de un modo más estructural y estrictamente teológico; en el segundo desde un punto de vista más filosófico y de un modo más genérico. En los demás pasajes en los que la teología es

⁴⁷ Sólo teniendo presente las claves teológicas del trasfondo, quedarán de manifiesto la originalidad o aportación histórica. Descartes se comprende mejor desde el sentido de la "potencia obediencial", tal y como la entendían los teólogos de la época, desde la aceptación de la tradición de la Iglesia y el ascetismo (cfr. *Descartes* en: NHD 167-168. Otro tanto ocurre con Pascal y su contexto de la Reforma, Jansenismo y Contrarreforma (cfr. *Pascal*, en: NHD 171, 174). También en otros textos más científicos encontramos expresiones como esta: "Sin la ontología y la teología medievales hubieran sido imposibles Galileo" (*La idea de la naturaleza*, en: NHD 352).

⁴⁸ *Goethe y la idea de la naturaleza, Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart, Ortega maestro de filosofía*, pudieran haber sido incluidos en el capítulo titulado *Notas históricas de Naturaleza, Historia, Dios* 157-183. Más difícil hubiera sido la inclusión de *Á la mémoire du P. Lagrange, O.P. docteur de la tradition biblique* por tratarse de un exegeta y teólogo y no filósofo A. CORREA, *Un gran escriturista (P. Lagrange) visto por un gran filósofo (X. Zubiri)*, Revista Cátedra 12 (1988) 110-117. En el artículo sobre Goethe cercenó todas las referencias a una lectura fenomenológica.

⁴⁹ *Note sur la Philosophie de la Religion* (1937), pudiera haber sido un complemento a *En torno al problema de Dios* (1935), donde la teoría de la religión aparece en perspectiva más amplia y desde lo específico de la filosofía de la religión. Entendemos su no inclusión por la pretendida "continuidad" del libro. Más sorprende la exclusión de *Sobre el problema de la filosofía* (1933) con un tema central como se descubre en 1963 con *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Pueden verse las explicaciones de D. GRACIA, X. ZUBIRI, *El problema de la filosofía*, 1996, 85-86 y la de I. ELLACURÍA *Aproximación a la obra filosófica*, 62. Quizás tan sólo el motivo era que hubiera tenido que reformular todo el concepto de fenomenología de cara a la censura eclesiástica y era algo demasiado trabajoso, cfr. J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, 73.

aludida se trata de aspectos puntuales"⁵⁰. La definición de teología “hablar acerca de Dios desde Dios”, es de esa época.

5. SEGUNDA ETAPA. MADURACIÓN (1945-1962)

Me refiero al periodo de la obra de Zubiri que va desde la aparición de *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) hasta la publicación de *Sobre la esencia* (1962); estamos en los años de maduración del pensamiento del autor⁵¹.

Una época de silencio, marcada en el plano intelectual por el abandono de su actividad pública y por su trabajo en la *Sociedad de Estudios y Publicaciones* creada en 1947 por Juan Lladó, Presidente del Banco Urquijo, en la que el filósofo además de dirigir la vida cultural de la misma desarrolla sus cursos anuales en forma de conferencias. El público de esos cursos procedía de los campos más diversos del saber: filosófico, científico, teológico⁵². Una época rica para comprender la evolución del pensamiento del autor y la maduración del mismo. Se posee escasa información ante su negativa a publicar sus cursos. En este largo periodo sólo fueron enviados a la prensa dos breves notas *Ortega*

⁵⁰ Ibid., p. 76, nota nº 61. En las páginas 87-102 aparece un estudio pormenorizado del autor sobre esta definición de teología y todas las implicaciones para el filosofar.

⁵¹ C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 115-116; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 52-56; J.L. CABRIA ORTEGA, *La relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Zubiri*, 103-125

⁵² I. ELLACURÍA, *La nueva obra de Zubiri*, 196-197; AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*: Revista de Alcalá (1951), Madrid 1953; Cfr. SS 541-562.

en 1954⁵³ y *El problema del hombre* en 1959⁵⁴. Es su libro *Sobre la esencia* (1962) la obra fundamental.

Hay que añadir otros dos que aunque publicados en 1963 y 1964, corresponden a textos de conferencias anteriores: *El hombre realidad personal* que procede de 1957⁵⁵ y *El origen del hombre*, de la que consta que él mismo no consideró ni suficientes ni exactas⁵⁶.

Para completar la nómina se ha de contar hasta la fecha con los póstumos: unos fragmentos del curso *El problema del hombre* 1953-54 (cfr. SH 223-440; 545-673); y el curso de 1959 *Sobre la persona* (cfr. SH 103-152); el curso entero de 1961 *Acercas de la voluntad* (cfr. SSV 15-193) y una breve comunicación de 1961, *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza* (cfr. SSV 395-405). Otros muchos textos de esta época quedan inéditos.

Según I. Ellacuría, se puede establecer una relación de causalidad interna en el pensamiento de Zubiri en esta época que le llevaría desde la antropología (realidad humana) a la metafísica (estructura de la realidad) y desde ambas a Dios (realidad "esencialmente existente" cfr. SE 430, 435). El estudio del hombre en sus diversos aspectos (persona, inteligencia, voluntad, libertad, historicidad, individualidad,

⁵³ Aparecida en el diario ABC el 19 de Octubre de 1955, en las páginas 32 y 35.

⁵⁴ Publicado en la revista *Índice de Letras y Artes* 120 (1959) 3-4, que reproducía un fragmento del curso *El problema del hombre* de 1953-1954 (PH 79) donde se aprecia su carácter oral.

⁵⁵ "Fragmento de la primera lección de un ciclo de *Cuatro lecciones sobre la persona*, pronunciado el 16 de Abril de 1959, próximo a publicarse" (HRP 6) esta publicación no llegó a hacerse, la procedencia oral se puede ver en HRP 4, 29; ELLACURÍA I., *Presentación* en: SH xx.

⁵⁶ "Estas páginas constituyen el contenido de dos lecciones explicadas en el año 1949 en un curso público. Sólo hay modificaciones en lo referente a los hechos descubiertos" (OH 147), I. ELLACURÍA comenta que estas páginas no le parecían a Zubiri ni suficientes, ni exactas", *Presentación* en: SH xxiii.

sociabilidad, moralidad, religación...) todo esto le lleva a clarificar sus opciones metafísicas. Así surge su obra más estrictamente metafísica *Sobre la esencia* "Hay, pues un movimiento que va de la antropología a la metafísica; del estudio del hombre al estudio de la realidad en su amplitud"⁵⁷. En estas investigaciones antropológicas se recurre a las ciencias positivas como la biología, psicología, sociología, medicina para una mayor y más verdadera comprensión de la realidad y en particular, de la realidad humana. También la teología influye en el filósofo para este diálogo que intenta comprender la realidad humana.

En *Sobre la esencia* los pasajes sobre "orden intramundano", "transmundano" "extramundano" alude en este contexto a Dios y son muchos los textos que lo indican claramente⁵⁸. Dios como causa primera y fundamento de la realidad. El mundo tiene respecto de Dios dos diferencias: la contingencia y la posibilidad⁵⁹.

En *El origen del hombre* (1949) (1964), tiene repercusiones científicas, filosóficas y teológicas que subrayan la interdisciplinariedad y que conducen al hombre "animal inteligente" (OH 159), de la inteligencia a la razón (OH 161). "En concreto, la ciencia se ocupa de las cosas reales *qua* cosas, en cuanto a su contenido; la filosofía, de las cosas

⁵⁷ J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Zubiri*, 105; I. ELLACURÍA, *Presentación*, en: SH xx; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido*, 82; A. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Un solo mundo*, 177-183.

⁵⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 430-431, 434, 436, 467, 468, 514 una articulación de estos textos nos daría la idea de Dios en esta obra, puede verse F. LLENÍN IGLESIAS, *La realidad divinas y su fundamento según Xavier Zubiri*: *Studium Ovetense* 16 (1988) 7-38; ID., *La teología en el filosofía de Xavier Zubiri*: *Revista Española de Teología* 52 (1992) 69-86; J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995, 239-247. 249-271.

⁵⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 200.

reales *qua* reales, en su dimensión trascendental; la teología de las cosas reales *qua* creadas y elevadas al orden sobrenatural, en su dimensión teológica. Las cosas reales son las mismas, cambia el modo de acercamiento"⁶⁰.

6. TERCERA ETAPA. MADUREZ (1963-1983)

Esta nueva etapa se inicia con la publicación de *Cinco lecciones de filosofía* (1963) el primer libro después de *Sobre la esencia* y se concluye en el momento de su muerte el 21 de septiembre de 1983, meses después de la presentación de los últimos volúmenes de su trilogía sobre la intelección: *Inteligencia sentiente*⁶¹.

La *Sociedad de Estudios y Publicaciones*, le proporcionó una pensión con la única obligación de impartir anualmente un curso de filosofía. Estos cursos anuales serán durante años su especial cauce de expresión. Inicialmente eran privados y más tarde públicos. Allí contó con la gran colaboración de amigos y discípulos, entre los que hay que destacar la de I. Ellacuría a partir de 1965 al cual, Pedro Arrupe, Preposito General de la Compañía de Jesús, le pidió que se trasladara periódicamente desde el Salvador a Madrid, para ayudar a Zubiri en la publicación de sus obras inéditas. En el año 1966 se crea el *Seminario de Teología* dirigido por el joven catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, Olegario González de Cardedal. Zubiri da razón y expone la importancia del Seminario (SOG VII), importancia que queda ratificada en 1980, cuando, con motivo de ser nombrado *Doctor honoris causa* en *Teología* por la Universidad de Deusto y antes de su

⁶⁰ J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Zubiri*, 119.

⁶¹ La obra en su conjunto se titula *Inteligencia sentiente* y consta de tres volúmenes titulados: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983)

lección inaugural escribe *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: “La Teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal”⁶². En 1972 gracias a la colaboración de Ellacuría se creó el *Seminario Xavier Zubiri*, que fue dirigido por I. Ellacuría y D. Gracia. Se convirtió en un laboratorio de creación filosófica⁶³. Una idea aproximada de las personas que asistieron a los cursos la encontramos en las actas⁶⁴.

Durante estos años su labor está vinculada a la *Sociedad de Estudios y Publicaciones*, su trabajo es tanto editorial como de organización de cursos. En el año 1963, tras el paréntesis del año anterior se reanudan los cursos públicos con un estudio sobre la idea de la filosofía en cinco filósofos Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl completado con referencias a Dilthey y Heidegger.

Inusualmente el texto que sirvió de base fue publicado ese mismo año *Cinco lecciones de filosofía*. El ciclo de cursos orales iniciado en 1945, se cerrará definitivamente en 1976 con el tema *La inteligencia humana*, que anticipa la última obra editada en vida.

La preocupación por temas teológicos se refleja en el curso tenido en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973, donde impartió 12 lecciones

⁶² X. ZUBIRI, *Palabras de agradecimiento* (1981) 39. La crónica de este acontecimiento en J.M. LERA, *Presentación*, 15; ID., *Introducción*, 25-26; C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 140-142.

⁶³ A. LÓPEZ QUINTÁS, *El origen del Seminario “Xavier Zubiri”*, en: BP 45-50 y D. GRACIA, *El Seminario “Xavier Zubiri” de Madrid*, en: BP 745-753; C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 130-132; 171, 186-187, 191-194; A. PINTOR RAMOS, *Seminario Xavier Zubiri*, 179-188; I. ELLACURÍA, *Presentación: Realitas I*, 5-7; Cfr. SS 541-562. 653-675.

⁶⁴ AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Madrid 1953 y AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid 1970.

sobre el tema *El problema teológico del hombre: el hombre y Dios*, que serían las bases del libro *El hombre y Dios*⁶⁵.

Junto a esto hay que destacar sobre su misma actitud ante lo religioso y la teología la participación en el *III Convegno de Studi di Filosofia della Religione* tenido el mes de octubre de 1978 en Perugia⁶⁶, dato significativo porque el autor no solía asistir a ningún tipo de convenio o de encuentro. Otro hecho fue su presencia en el homenaje a K. Rahner con motivo del 70 cumpleaños en la Universidad Pontificia de Comillas⁶⁷; en esta ocasión Zubiri, a quien unían lazos de amistad con el homenajeado, disertó sobre *El problema teológico del hombre*.

"Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973, y que pronto aparecerá como libro en su integridad. He pensado que a pesar de la brevedad, nada mejor puedo ofrecer al gran teólogo que es Rahner, que estas reflexiones introductorias que empezaron a ser publicadas hace ya treinta y nueve años" (PTH 55)⁶⁸.

⁶⁵ I. ELLACURÍA, *Presentación* en HD I-X no obstante la edición no recoge todo el curso, tendremos también en cuenta el texto policopiado y que circulaba entre los asistentes. Sobre la importancia y significado personal del curso, perfectamente relatado por su esposa, no sin fuerte carga emocional, C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 121-130.

⁶⁶ V. BIANCHI, *Religione ed etica*, 299-354. La intervención de Zubiri, 327-328 *Sobre la participación en el Convegno di Perugia*, 131-134. C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 120-121.

⁶⁷ A. VARGAS MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, también K. Rahner hizo un homenaje a Zubiri, con ocasión de su 70 cumpleaños RAHNER K., *Die Gesellschaftskritische Funktion der Kirche*, 537-558.

⁶⁸ Zubiri cita a K. Rahner en CR 78, 136, implícitamente en PFHR 354. Rahner es "uno de los teólogos más admirados" por el autor. Cfr. I. ELLACURÍA, *Aproximación a la obra filosófica*, 59; cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Noción, religación, trascendencia*, 324-344; *El hombre experiencia de Dios*, 167-185; J. M. (MARTÍNEZ DE) ILARDUIA, *Xavier Zubiri: una nueva posibilidad para la teología: Scriptorium*

La preocupación de Zubiri en esta época, como en la anterior, es la metafísica⁶⁹ y la antropología⁷⁰ pero también vuelve a aparecer su interés por el tema de Dios⁷¹ y lo religioso⁷² siempre en relación con la filosofía de la realidad.

Victoriense 40 (1993) 73-90, la cita p. 88; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre es uno en alma y cuerpo*: Studium Ovetense 22 (1994) 353-366, especialmente 362-363.

⁶⁹ Los libros publicados en esta época nos dan idea de las preocupaciones del momento *Cinco lecciones de filosofía* (1963); *El concepto descriptivo del tiempo* (1976); *Respectividad de lo real* (1979); *Inteligencia sentiente* (1980-1983) De las obras póstumas cfr. *El problema del mal* (1964) (1992); *Estructura dinámica de la realidad* (1968) (1989); *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969) (1994); *Sobre el tiempo* (1970) (1996); *El espacio* (1973) (1996); *Reflexiones sobre lo estético* (1975) (1992). De los cursos orales inéditos sobre el tema: *El hombre y la verdad* (1996); *Sobre la realidad* (1996); *El hombre: lo real y lo irreal* (1967); *Estructura de la metafísica* (1969); *Sistema de lo real en la filosofía moderna* (1970).

⁷⁰ La antropología está presente en las obras de esta etapa, cfr. *El hombre y su cuerpo* (1973); *La dimensión histórica del ser humano* (1974); *El problema teologal del hombre* (1975); muchas páginas de la obra *Inteligencia sentiente* (1980-1983); *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1965-1971) (1993); *Sobre el hombre* (1986) donde se incluyen parcialmente textos de esta época: *La realidad humana* (1982); Cursos orales aún inéditos tratan el tema: *El problema de Dios en la historia de las religiones* (1965); *El hombre: lo real y lo irreal* (1967) (2005); *El hombre y el problema de Dios* (1968); *El problema teologal del hombre: Dios, religión y cristianismo* (1971-1972); *El problema teologal del hombre: el hombre y Dios* (1973); *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (1974).

⁷¹ El tema de Dios está presente en las últimas obras. De los textos publicados: cfr. *Introducción al problema de Dios* (1963); *Trascendencia y Física* (1964); *El problema teologal del hombre* (1975). De las ediciones póstumas cfr. *El hombre y Dios* (1973) (1984); *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1965-1971) (1993). De los cursos aún inéditos *El problema de Dios en la historia de las religiones* (1965); *El hombre y el problema de Dios* (1968); *El problema teologal del hombre: Dios, religión y cristianismo* (1971-1972); *El problema teologal del hombre: el hombre y Dios* (1973).

⁷² Además de los libros anteriormente citados también se refiere a las religiones en: *Zurvanismo* (1964); *El problema teologal del hombre* (1975); *Intervención aclaratoria en el Convengo di Perugia* (1978); también podemos citar los escritos más teológicos de Zubiri en el ámbito de la religión cristiana, de los textos publicados, *Prólogo* en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El misterio Trinitario y existencia humana*, 1965; *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía* (1991); de los cursos orales aún inéditos: *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología* (1967).

La intelección es un tema que ya había aparecido tratado en la obra de 1962⁷³ sin cuya referencia todo lo desarrollado en ella quedaría injustificado. No cabe una metafísica sin una noología y viceversa (IS 9-10), realidad como "de suyo" (RR 25).

Un momento singular de esta inclinación intelectual lo constituye el curso de 1969 *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, en el que el autor plantea descubrir el cañamazo, o la textura interna que subyace a la cuestión metafísica de la filosofía occidental, tras el análisis de los hitos más significativos: Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; existe una "unidad profunda" (PFMO 323) porque en ellas subyace una "cierta estructura del "pensar filosófico"" (PFMO 324) apoyada en una idea concreta ya sea de *ratio, intellectus o nous* (PFMO 324.328) que en último extremo reposa en una teoría de la sensibilidad según la cual son los sentidos "quienes dan las cosas y, luego, el *intellectus* pone en marcha su *conceptio, su ratio*" (PFMO 328). De todo esto se concluye que la idea misma de inteligencia es la que se convierte en problema al que él mismo ofrece su personal teoría de la "inteligencia sentiente" (PFMO 329-345) (PFMO 345).

En *Sobre el problema de la filosofía* (1933) aparece el término "horizonte" que mantiene hasta 1980. Dos horizontes: el horizonte griego u horizonte de la movilidad de lo

⁷³ X. ZUBIRI, *Sobre la Esencia*, 58, 112-134, 345-356, 391-395, 413-417, 445-458, 506-507. cfr. J. BAÑÓN, *La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri*, 65-80; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad*, 311-320.

real; y el horizonte cristiano; llamado también horizonte de la creación, horizonte de la nihilidad y horizonte teológico⁷⁴.

El horizonte griego fue superado (PFMO 15) por la implantación del cristianismo y de sus verdades de fe de las que se derivaron concepciones filosófico-ontológicas.

"Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación: en este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente"⁷⁵.

El autor se preguntaba ya en 1933 si no es posible una "filosofía pura que no sea más que pura filosofía" (SPF-II 117). Una filosofía no derivada del "horizonte de la nihilidad", sino del horizonte de la realidad.

En el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, dice que a lo largo de la historia ha habido "gigantescas sustantivaciones":

"Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquellas. Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Madrid, 1980) (...) Me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad" (DE 16-17).

⁷⁴ J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Filosofía-Teología en el pensamiento de Zubiri*, 134-135, nota nº 26-31.

⁷⁵ X. ZUBIRI, *Prólogo* a la tercera edición, en: CLF iii, citado por J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Zubiri*, 135, nota nº 34.

Dos grandes errores que a su juicio, han trascendido en la historia de la filosofía la *logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad*⁷⁶ frente a las que propone una "des-logización de la inteligencia" o "inteligizar" al logos y una "reificación" del ente⁷⁷. La respuesta concreta será el desarrollo de una teoría de la realidad como el carácter "de suyo" y la inteligencia no como concipiente, sino como inteligencia sentiente cuyo "acto formal es sentir la realidad" (IRA 351) y que consiste en la "mera actualización de lo real en la intelección", donde actualización significa simplemente "estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad" (IS 13).

La teología de Zubiri queda situada en este intento global de su pensamiento y no sólo como mera "interpretación" o "relectura" de los distintos temas teológicos; es la tesis de I. Ellacuría y A. González. "En esta situación se encuentra la cuestión de Dios y con ella la de las religiones, el cristianismo y la teología. De ahí que, salvo textos muy concretos, podamos decir que la madurez de Zubiri sobre el tema de Dios y el de la teología se remonta a la década de los setenta"⁷⁸.

⁷⁶ Una y otra expresión aparecen frecuentemente en su obra, cfr. IS 86, 168, 224-225; IL 48-50, 87, 104, 348, 378-381; IRA 66, 188, 207, 296; HD 55, 131; PFMO 92, 101, 103, 106, 135, 146. cfr. J. BAÑÓN, *Zubiri hoy*, 78ss; I. ELLACURÍA, *Superación del reduccionismo*, 633-650, en especial, 634-642; J. F. PINO CANALES, *La intelección violenta*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona 1994, 69-74; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad*, 55, 88, 141, 145.

⁷⁷ Esta expresión es propuesta por Zubiri (cfr. IS 168; IL 48, 50, 52; IRA 189, 297, significa "hacer del logos un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real" (IS 225); cfr. A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad*, 141; IL 50, 52. Un comentario de I. ELLACURÍA, *Aproximación a la obra completa*, 975; D. GRACIA, *Zubiri vuelve a la Universidad*, 19-20.

⁷⁸ J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Zubiri*, 140, nota 48.

Zubiri tiene textos que se refieren a la teología en esta época que estamos analizando⁷⁹, cuyo objeto formal y propio es el argumento teológico, y otros de carácter filosófico que hacen referencia a la teología o cuestiones teológicas en particular. *Itinerarium mentis in Deum* según la definición de San Buenaventura, eso es la teología. *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía* (1981), en unas palabras previas el homenajeado, agradece la concesión del título honorífico resaltando que lo acepta "no por razones científicas, sino por otras razones mucho más graves y hondas. Ante todo, porque se trata de Teología, y la Teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal"⁸⁰.

Lo teologal es el fundamento del saber teológico (PTH 63) y el estudio de la dimensión teologal del hombre, según Zubiri, abarca los momentos internamente conexos: Dios, religión, cristianismo. Una estructuración en capítulos se formularía así: primero, el hombre y Dios; segundo, el hombre y Dios en las religiones; tercero, el hombre y Dios en la religión cristiana.

"No pretendo decir cosas nuevas sobre la Eucaristía, sino que intento conceptualizar a mi modo las ya sabidas. Es esta conceptualización el tema formal de esta Lección"

⁷⁹ El particular los cursos que afrontan el tema de Dios y que culminan en el curso de 1971-1972: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo* y en el curso de Roma 1973 que desarrolla la primera parte del curso de Madrid: *El problema teologal del hombre: el hombre y Dios*.

⁸⁰ Hemos de recordar que Zubiri ya era Doctor en Teología desde 1920, "Pero además, acepto el honor porque se trata de una Facultad de la Compañía de Jesús, a la que estoy tan, tan debido desde hace muchos años" (Ibid., 39), para más noticias de este acto C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 140-142., para algunos datos concretos de la relación de Zubiri con la Compañía de Jesús, Cfr. Ibid., 121-129, 229-231. Desde otro tema, "la ciencia de Cristo" en San Buenaventura pueden verse los libros de F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo*, Espigas, Murcia 1997 (San Buenaventura, Alejandro de Hales, Odón Rigaldo); ID., *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, Espigas, Murcia 1999.

(RTE 41) (...) Esta conceptualización apela a tres conceptos: sustantividad, actualidad, corporeidad. Y estos conceptos nos llevan en línea recta a todas las ideas paulinas" (RTE 59).

La teología se ocupa del misterio, pero no agota al misterio. Una cosa es la fe en el misterio y otra su conceptualización teológica.

El problema teologal del hombre para Zubiri a la altura de 1975 se desarrollaría en tres fases: 1) análisis de la realidad humana con tres momentos: religación, marcha intelectual, experiencia, 2) la plasmación de la religación en religión y religiones, 3) el cristianismo como religión de la deificación. La propuesta de Zubiri es sugerente, pues un estudio de lo teologal en toda su extensión englobaría tres grandes cuestiones (religación, religión, deiformidad; o si se quiere: Dios, religión, cristianismo (cfr. PTHC 63). El desarrollo íntegro de cada una de estas partes conllevaría la puesta en escena de otras ciencias: arqueología, historia antigua y de las religiones, sociología.

Los premios oficiales se suceden en los últimos años de su vida. En Alemania se le concede en 1979 la Gran Cruz al Mérito en su más alta categoría para quien no es Jefe de Estado. En 1980 es investido Doctor honoris causa en teología por la Universidad de Deusto. En 1982 recibe el premio Ramón y Cajal a la investigación, junto con su amigo Severo Ochoa. En 1983, el compositor español Cristóbal Halffter le dedica su sinfonía *Versus*, una de las composiciones más importantes de la música contemporánea. Murió el 21 de Septiembre de 1983, en Madrid a causa del cáncer que sobrellevó durante tres años.

7. LOS ESCRITOS PÓSTUMOS DE ZUBIRI.

Tras la muerte de Zubiri en 1983 sus discípulos y amigos emprendieron la tarea de publicar los escritos inéditos, primero en el Seminario Xavier Zubiri y después de 1989, en la Fundación Xavier Zubiri.

El primer volumen aparecido *El hombre y Dios* (1984) fue preparado por Ignacio Ellacuría que también publicó *Sobre el hombre* (1986). *Estructura dinámica de la realidad* (1989) y *Sobre el sentimiento y la volición* (1992) por Diego Gracia. *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993) y *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997) fueron editados por Antonio González. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994) y *Primeros escritos (1912-1926)* por Antonio Pintor Ramos; *Espacio. Tiempo. Materia* (1996) por Antonio Ferraz Fayós. *El hombre y la verdad* (1999) Juan Antonio Nicolás, *Sobre la realidad* (2001), Germán Marquínez Argote, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (2002) y *El hombre: lo real y lo irreal* (2005) por Jesús Conill; el último de los publicados, *Escritos menores (1953-1983)*, (2007) editado por Germán Marquínez Argote, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, editado por J. Corominas (2006), *Cursos universitarios. Volumen I*, (2007) edición preparada por M. Mazón⁸¹.

En la tesis me centraré en la trilogía que el propio Zubiri llamó *El problema teológico del hombre* es decir *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, donde aparecen sus conceptos

⁸¹ X. ZUBIRI, *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007. Cfr. SS 695-708; X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri; X. ZUBIRI, *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007.

claves: la religación del hombre a la realidad, como esta religación se concreta en las diversas religiones y lo específico del Cristianismo frente a las demás religiones: la deiformidad.

En estos veinte años se ha hecho una labor inmensa con la obra de Zubiri al publicar todos los inéditos. Sobre todos los libros póstumos surgen algunas preguntas fundamentales que se refieren a la labor editorial de sus discípulos y amigos y que hemos de tener en cuenta porque no son libros publicados en vida por Zubiri, aunque algunos fueron revisados por él. Ya conocemos lo exigente que era para dar una obra a la imprenta. Aunque relevantes no lo son al mismo nivel que los libros publicados en vida del autor: 1) La intervención de los editores es muy acentuada en unos si se compara con la de otros, quizás debido a la manera de trabajar de Zubiri que se servía de papeletas con las ideas principales, y que después de pronunciada la conferencia, mecanografiaba por completo añadiendo notas, fichas, folios manuscritos completos, llegando incluso a emprender una nueva redacción del curso. Esto hace que la publicación de los cursos orales se encuentren en estadios variados: no todos fueron corregidos y con la misma profundidad por el autor. Además es difícil transcribir las notas marginales y situarlas en la fecha exacta, 2) La tarea de los editores no queda suficientemente clara o especificada. En las introducciones se aprecia una falta de unanimidad en los criterios de la edición y el porqué se corrigieron, desecharon, cambiaron de orden algunos materiales. Lo mismo sucede con los índices de las materias al final de los volúmenes: unos son exhaustivos y útiles, otros no tanto y más genéricos, 3) Esto hace que las obras póstumas tengan un valor desigual. Unas son muy fieles a la estructura de los cursos orales y no han tenido más dificultades que las propias de plasmarlos por escrito así: *Estructura dinámica de la realidad*, *Sobre el sentimiento y la volición*, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, *El hombre y la verdad*,

Sobre la realidad y El hombre: lo real y lo irreal. Son los textos mejor editados, y que respetan la homogeneidad temática y cronológica de los cursos orales. Otros volúmenes *Sobre el hombre, Problemas filosóficos de la historia de las religiones, Problema teológico del hombre: Cristianismo, y Espacio. Tiempo. Materia*, mezclan textos de diversas fechas y de niveles redaccionales distintos intentando responder a una unidad temática y una claridad del texto lo que no facilita la contextualización del mismo. En último lugar libros como *Primeros escritos (1921-1926)* y *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* reúnen textos publicados en vida de Zubiri con otros inéditos, lo que puede llevar a confusiones. Este criterio discutible se ha seguido en otros libros.

Todo esto me lleva a concluir que los volúmenes póstumos deben ser valorados de modo diferenciado a los publicados por Zubiri. En los primeros la responsabilidad es del autor ya que tenía la voluntad explícita de que fueran publicados. En los póstumos esta voluntad no es tan clara o al mismo nivel, por ejemplo *El hombre y Dios* y *Primeros escritos (1921-1926)* que tienen distintas elaboración y desarrollos cronológicos largos ¿Por qué no fueron publicados en vida del autor? ¿Por qué tantas reticencias?, hay que decir que estas obras zubirianas expresan su pensamiento en distintas épocas nos pueden ayudar a comprenderlo pero no pueden ser considerados como libros completos del propio Zubiri al mismo nivel que los publicados en vida⁸².

Ahora deseo destacar algunas precauciones metodológicas a la hora de analizar estos textos: 1) Situar el texto en el año en que fue escrito con el fin de comprenderlo desde la

⁸² En 1980 seleccionó y revisó algunas partes para ser publicadas, como por ejemplo en HD la parte denominada *La realidad humana*, pp. 15-112 Compruébese la insistencia en decir que se trata de libros “de Zubiri y sólo de Zubiri” cfr. I. ELLACURÍA, *Presentación*, en: HD ix-x; ID., *Presentación*, en: SH xxii-xxiii; A. GONZÁLEZ, *Presentación*, en: PFHR iv; J.A. MARTÍNEZ, *Presentación*, en: SR v.

inspiración común de esa época, 2) tener en cuenta si fue publicado inmediatamente o permaneció inédito así como la labor editorial del editor normalmente contada en la introducción del libro, y si este texto tiene la revisión final y aprobación del autor, 3) el género en que está escrito: curso oral, ensayo, artículo o libro. Ya que entre sí difieren bastante.

En el trabajo de la tesis me centro en los tres libros del “problema teologal del hombre” con niveles distintos en la edición y aprobación de Zubiri, alguno estaba revisado y aprobado para su edición como *El hombre y Dios*. En cada capítulo del trabajo expondré este proceso editorial que el libro ha tenido para situarlo en el contexto y la época en que fue escrito y para que antes de la exposición de las ideas principales o temas no situemos frente al libro.

El estilo de Xavier Zubiri es propio: inventa neologismos, cambia el sentido a ciertos términos, es preciso, puntilloso en su terminología aunque esto contribuya a que no sea un castellano muy elegante; a expresiones del lenguaje ordinario y de otras ciencias da un sentido filosófico preciso como: personalidad, personeidad, reidad, realidad, religación, teologal, teológico, sentiente, verdaderar. Son tan sólo algunos de los ejemplos.

8. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA OBRA DE ZUBIRI.

Si el pensamiento del autor ha sufrido una evolución a lo largo de su trayectoria personal ¿cómo saber cuál es el pensamiento maduro? ¿qué valor tienen términos que posteriormente ha matizado? ¿cuáles de los significados que ha ido asociando a un término debe adoptarse como definitivo?

Los criterios que ofrezco son los siguientes: 1) Hay que situar cada texto en una fecha y en una etapa del pensamiento zubiriano (formación y primeros escritos, maduración, madurez y póstumos) así como el género literario al que pertenece y el momento de su publicación, acotar el significado que asigna a los términos que aparecen en el texto y compararlo con los escritos anteriores y posteriores; 2) la relación de la obra escrita de Zubiri y su opción personal por vivir la dedicación filosófica como expresión de la voluntad de verdad real. El texto como resultado de esa voluntad de verdad real. Hay que rastrear las huellas de verdad real en el texto, así como el diálogo con sus interlocutores filosóficos; 3) El tercer criterio permite establecer la coherencia del texto con el conjunto del pensamiento del autor. Hoy día casi unánimemente se considera la trilogía sobre la inteligencia sentiente como su culminación. La noología que está a la base de esta obra constituye un instrumento de gran valor para iluminar, relacionar y completar escritos anteriores⁸³. Este tercer criterio fue propuesto por D. Gracia y ha sido adoptado casi unánimemente por los estudiosos de la obra⁸⁴.

⁸³ A esta trilogía hay que añadir otros escritos en torno a 1980, que aportan claves interpretativas para ver la evolución intelectual del autor: *Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios* (NHD 9-17), *Prólogo a la tercera edición de Cinco lecciones de filosofía* (CLF i-iv); *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 41-59. *¿Qué es investigar? Ya* (19-X-1982) 43 y la primera parte de *El hombre y Dios* redactada y revisada completamente para su publicación por el propio Zubiri en los últimos meses de su vida. Publicada póstumamente con el título *La realidad humana* (cfr. HD 15-112).

⁸⁴ D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, x; ID., *Actualidad de Zubiri: la filosofía como profesión de verdad*, en: J.I. TELLECHEA IDÍGORAS (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, 73-137. este criterio puede verse en J.L. CABRIA ORTEGA, *La cuestión hermenéutica de la obra de Xavier Zubiri. 1898-1983. Reflexiones en el centenario de su nacimiento*: *Lumen* 47 (1998) 545-570 este criterio muestra su máxima virtualidad si se aplica a la lectura de *Sobre la esencia*; E. SOLARI, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri. Presentación, contextualización y evaluación*: *Revista Agustiniana* 128 (2001) 517-635, especialmente 588.598.

La aplicación de estos criterios no implica minusvalorar toda la obra escrita con anterioridad a la trilogía de la inteligencia sentiente, ni se trata de cribar toda la obra de Zubiri para distinguir entre textos maduros e inmaduros, sino partir de *Inteligencia sentiente* para progresar en la radicalidad que el autor no tuvo tiempo de dar en algunos escritos iniciales. Lo mismo sucede con los estudios sobre la filosofía de Zubiri. No se trata de ignorar sistemáticamente lo escrito antes de 1980 sino que hay que situarlo en la perspectiva noológica de *Inteligencia sentiente*, aunque D. Gracia afirma tajantemente que “todo lo publicado sobre Zubiri con anterioridad a 1980, e incluyo, por supuesto, lo publicado por mí mismo, es hoy de muy escasa utilidad”⁸⁵.

9. EL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI EN LA CULTURA ESPAÑOLA DE LA ACTUALIDAD.

El impacto de la persona y obra de Zubiri en la filosofía española de su tiempo pasó por varias fases diferenciadas. El primer periodo desde 1923 a 1942, cuando renuncia a su cátedra universitaria. Zubiri se introduce en el panorama filosófico del país, su tesis doctoral, de profundidad y actualidad inusuales, fue una excelente carta de presentación. Empezó a ser conocido por la calidad de sus clases, algunas traducciones y sus artículos en la revista *Cruz y Raya*. El segundo periodo transcurre desde la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1944 hasta 1962, cuando apareció *Sobre la esencia*. Un pensamiento muy cuestionado. El libro tardó un año en recibir la censura eclesiástica, fue ignorado sistemáticamente en cátedras y publicaciones afines al régimen político. La respuesta de

⁸⁵ D. GRACIA, *Prólogo*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid 1995, 15.

Zubiri no fue otra que el trabajo constante en soledad y silencio⁸⁶. Con la publicación en 1962 de *Sobre la esencia* su filosofía es atacada en otro sentido, se le acusa de ser un neoescolástico que ha tratado de modernizar problemas clásicos de nulo interés. A los discípulos de Ortega les parece que reniega del maestro y se encuentra más cómodo entre Aristóteles, el tomismo y la escolástica, que con sus maestros Husserl y Heidegger. Estas dificultades se prolongaron bastantes años, la respuesta de Zubiri fueron los cursos orales referidos al hombre y la realidad⁸⁷.

La trilogía *Inteligencia sentiente* tardará veinte años en aparecer, en ella Zubiri ofrecerá las claves de su metafísica de la realidad. En este espacio de tiempo cobran protagonismo una generación de filósofos más interesados por la filosofía analítica, el marxismo y el existencialismo. La filosofía zubiriana parecía reservada al grupo de los iniciados que compartían un argot ininteligible para el común de los mortales. Todo esto no favoreció un estudio sereno y desapasionado de su obra⁸⁸.

⁸⁶ A. PINTOR RAMOS, *Zubiri y su filosofía en la postguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 5-55; D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 67-71.

⁸⁷ Se trata de los cursos *Sobre la realidad* (1966), *El hombre y la verdad* (1966), *El hombre: lo real y lo irreal* (1967), *Estructura dinámica de la realidad* (1968) y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969-1970), todos ellos publicados póstumamente.

⁸⁸ L. JIMÉNEZ MORENO, *Impacto de la filosofía de Zubiri en el cultura española*, en: BP 51-64.

10. RECAPITULACIÓN.

En este capítulo hemos visto los momentos más significativos de la biografía de Zubiri así como las distintas etapas en la evolución de su pensamiento: inicial o de inspiración fenomenológica, de maduración o metafísica y de madurez o de la inteligencia sentiente.

Simultáneamente se han resaltado las conexiones literales de las obras de Zubiri con el objetivo de la tesis, el problema teologal del hombre, en temas como: filosofía, teología, teologal, filosofía de la religión.

He presentado los escritos póstumos publicados por los discípulos. Se ha discutido sobre la “autoría” de estos escritos póstumos. He analizado si son de Zubiri en sentido pleno. La conclusión es que son de él pero se ha de puntualizar la labor editorial en cada uno de ellos a lo largo de los capítulos posteriores de este trabajo.

También he resaltado la presencia del pensamiento del Xavier Zubiri en la cultura española actual, así como las distintas fases por las que ha pasado la recepción de su obra.

CAPÍTULO 2

**APROXIMACIÓN CONCEPTUAL
AL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE**

1. PRESENTACIÓN.

Hemos visto las fuentes bibliográficas principales de Xavier Zubiri en una visión sintética intercalada con las etapas en la evolución de su pensamiento.

Ahora en este segundo capítulo me centro en los tres libros que constituyen la que se puede llamar “trilogía teologal” por buscar un paralelismo con la “trilogía de la inteligencia sentiente”.

El problema teologal consiste en cómo el hombre se interroga por el fundamento de la realidad. Se desarrolla en tres fases: 1) *aprehensión primordial de realidad*, se trataría de un análisis de hechos, no una teoría. Estos hechos son la fuerza de la realidad, el poder de lo real y la consiguiente religación humana. Esta primera fase se desarrolla en tres momentos diferenciados: religación a la realidad, marcha intelectual, experiencia, 2) las *religiones* son el modo como se ha concretado ese fundamento a lo largo de la historia. Son la plasmación de la religación en espíritu objetivo. Los dioses de las diversas religiones son las distintas imágenes que a lo largo de la historia se ha ido haciendo la humanidad, serían objeto del logos, 3) el Cristianismo es la religión de la *deiformidad* en contraste con las otras religiones, es objeto de estudio de la razón teológica.

Análisis teologal, teoría teologal y teología teologal serían los tres momentos intelectivos en que el hombre desplegaría el problema teologal. Lo teologal es el fundamento del saber teológico. Todo esto será analizado y desarrollado en el apartado 3 de este capítulo¹. Aclaro seguidamente en este primer apartado la idea de filosofía que tiene Zubiri.

¹ Cap. 2, *Aproximación conceptual al problema teologal del hombre*, pp. 98-109.

2. LA IDEA DE FILOSOFÍA EN XAVIER ZUBIRI.

La dedicación de Zubiri a la filosofía aparece como fruto de su opción de voluntad de verdad real. La idea que el autor tiene de la filosofía no es un concepto unívoco sino que se va precisando y delimitando con el tiempo, pues como Zubiri mismo dijo “en cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente” (CLF 275). Intento en este apartado encontrar la idea estructural de filosofía a lo largo de la obra del autor. Esta labor es ya hacer filosofía pues “Sólo la filosofía puede decir qué sea la filosofía (...). Para que algo pueda entrar en la filosofía, es preciso que ella, la filosofía, se decida a abrirle sus puertas” (SPF 21)².

De la idea de filosofía se ocupa en varios artículos de su época ontológica entre los años 1932 y 1944 de su trayectoria intelectual: *Sobre el problema de la filosofía* (1933), *Filosofía y Metafísica* (1935), *Hegel y el problema metafísico* (1933), *Sócrates y la sabiduría griega* (1940-1941), y *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* (1942). A partir de 1944 su interés quedará subordinado a los temas de los cursos orales. En esta época alusiones directas a la identidad de la filosofía se encuentran en: *Cinco lecciones de filosofía* y en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

² En este apartado seguiré las líneas fundamentales, con una interpretación libre de D. PICORNELL GALLAR, *Estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, cap. 2. “La idea de filosofía” 73-101. Puede verse también A. PINTOR RAMOS, *Nudos en la filosofía de X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006; J. F. PINO, *La intelección violenta*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona 1994.

Las obras *Sobre la esencia* y la noología *Inteligencia sentiente* nos dan una idea muy precisa de lo que el autor entiende por filosofía³.

En *Cinco lecciones de filosofía* iii, la filosofía se ha entendido a la largo de la historia en tres modos: como forma de vida, como doctrina sobre la vida y como conocimiento o saber. De estos tres sentidos en Zubiri predomina el de filosofía como saber, que tiene tres elementos principales: la filosofía es un saber *dinámico*, situado en un *horizonte* y cuyo objetivo es la *realidad* en cuanto trascendental. Estos tres términos están unidos y han sufrido una evolución en su significado y uso en toda la obra. El sentido pleno se encuentra en su obra de madurez, la trilogía *Inteligencia sentiente*. Una idea aproximada de su concepción de filosofía la podemos tener con la evolución de los tres elementos que la componen y siempre a la luz de la obra de madurez.

2.1. *Saber dinámico.*

La filosofía es un *saber real en marcha* (CLF, iv), y posee un carácter dinámico del que dan cuenta términos como: evolución, movimiento, marcha. Subrayan el carácter abierto, dinámico de la filosofía.

El carácter dinámico de la filosofía aparece en los escritos de la etapa ontológica donde se puede ver la influencia de Heidegger. No es filosofía escolar y académica sino

³ Según I. ELLACURÍA, a partir de los cursos *Ciencia y Realidad* (1945-1946) y *Filosofía primera* (1952-1953), el pensamiento de Zubiri es un intento de construcción filosófica propia, cfr. I. ELLACURÍA, *La idea de filosofía en Xavier Zubiri*, en: AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri I*, Moneda y Crédito, Madrid 1970, 461; J.J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Origen, horizontes, situaciones y tareas de la filosofía según Xavier Zubiri*, en: AA.VV., *Santidad y Cultura. Homenaje a D. Antonio Rodilla Zanón*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1986, 207-241; ID., *La filosofía como saber trascendental, según Zubiri*, en: AA.VV., *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1990, 249-278; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 243-315; ID., *Zubiri y la historia de la filosofía*, en: BP 283-301.

que tiene un carácter dinámico. El filósofo madura en la filosofía y la filosofía madura en el filósofo: “solamente cuando el filósofo se *encuentra ya* filosofando se le esclarece la ingente tarea que ha llevado a cabo al ponerse a filosofar” (FM 184). Al final del proceso filosófico “ya no es el filósofo quien lleva el concepto de filosofía, como acontecía al comienzo, sino que la filosofía y su concepto son quienes llevan al filósofo” (FM 186-187).

Las referencias al carácter dinámico de la filosofía en la etapa metafísica desaparecen. La idea más apropiada de la tarea de la filosofía aparece en *Inteligencia sentiente* que recoge algunas de las alusiones del estatuto de la filosofía como saber. La perspectiva es noológica y no epistemológica, como posteriormente se verá, es decir se centra en el acto de inteligir en cuanto tal, dejando aparte otro tipo de consideraciones.

La filosofía es una actividad intelectual, que en cuanto tal es dinámica. El hombre se enfrenta con las cosas como realidades y no como estímulos que es lo que hace el animal. Las cosas son algo que es “de suyo”, o “en propio”, es decir formalmente independientes del acto intelectual mismo. El enfrentamiento humano con las cosas reales consiste en una actualización producida en un solo acto de impresión de realidad. Este acto se compone de dos momentos estructurantes: sentir e inteligir. En cuanto sentiente es impresión y en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. La unidad intrínseca de los dos momentos hace que todo sentir sea intelectual y toda intelección sea sentiente. Zubiri repite que la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente (cfr. IRE 75-95, 133-169).

Esta actualización de lo real en la inteligencia sentiente acontece en tres modalidades: *aprehensión primordial de realidad*, la realidad queda actualizada en y por sí

misma de modo directo, inmediato y unitario (cfr. IRE 257-263). En segundo lugar, en el *logos* se actualiza lo que algo es “en realidad”, respecto a las cosas reales que conforman su campo (cfr. IL 45). En tercer lugar, en la *razón* se actualiza lo que algo es “en la realidad” del mundo, por tanto más allá del campo de lo aprehendido (cfr. IRE 277). Aprehensión primordial, *logos* y *razón* son las tres modalizaciones de la intelección humana. No son estratos o etapas sino una unidad estructural y se distinguen para facilitar el análisis de lo que es la intelección humana (IRA 322-325).

El *logos* y la *razón* a diferencia de la aprehensión primordial de realidad no son realidades unitarias o compactas sino que recorren una distancia entre dos términos. *Logos* y *razón* son movimiento. En el *logos* los dos términos están dados en la aprehensión, de modo que el movimiento va y vuelve desde una cosa real hacia otra cosa del campo, en dos fases: retracción y reversión (cfr. IL 209). En cambio, en la *razón*, el segundo término es desconocido porque no está dado en aprehensión. El movimiento de la *razón* es una marcha desde la cosa real actualizada en el campo hacia su pura y simple realidad en el mundo (cfr. IRE 277-278, IRA 13).

Desde el punto de vista noológico, la filosofía aparece como un ejercicio más de la inteligencia sentiente. Se desarrolla tanto en el *logos* como en la *razón*. El *logos* analiza, nombra, juzga, argumenta sobre una cosa a partir de otras, mientras que la *razón* se pone en marcha para buscar el fundamento de esa cosa real. El *logos* y la *razón* son movimientos intelectivos, por eso la filosofía es dinámica no por ser filosofía, sino porque es una actividad intelectual sentiente.

La filosofía así es un proceso. Es maduración en la unidad estructural de las tres modalizaciones de la intelección. Es maduración social e histórica. La historia de la

filosofía se puede entender como la idea estructural de la filosofía puesta en marcha (cfr. CLF i)

Aquí podemos marcar un instante su origen y punto de partida. Citando a Platón y Aristóteles, Zubiri afirma en *Sobre el problema de la filosofía* (cfr. SPF 30-31) que el saber filosófico en cuanto tal nace de la admiración, *thaumazein*, como “extrañarse” ante las cosas. Las cosas están ahí y se le presentan al hombre como problemáticas, por lo que necesita descubrirlas; un extrañarse no de las cosas concretas sino en su totalidad (cfr. SPF 30-34), así comienza el proceso del filosofar.

Sobre el origen de la filosofía hablará Zubiri en el curso *El hombre y la verdad* (1966) (cfr. HV 160-164) y citando otra vez a Platón y Aristóteles traduce *thaumazein* no por extrañarse, sino por un sentido más común de “asombrarse” o “admirarse”, pero el asombro no es suficiente para poner en marcha el proceso intelectual. El hombre no sólo posee verdades sino que se halla poseído por la verdad.

“El movimiento intelectual que despliega el hombre poseído por la verdad y que no solamente está en posesión de unas cuantas verdades, es justamente lo que constituye la vida intelectual: es el entusiasmo en su sentido etimológico” (HV 163), *en-thousiasmós*, estar poseído por algo divino, por la verdad. No es la admiración ni la inquietud lo que mueve al hombre a saber, sino la verdad que lo posee y arrastra.

La verdad posee al hombre porque es siempre verdad de algo real, y la realidad tiene un poder metafísico por el que se impone. Es un poder presente en cada cosa, que consiste en la dominancia de lo real en tanto que real. Toda cosa aprehendida es real, pero ninguna es “la” realidad. Sin embargo, cada cosa real impone al hombre estar en “la” realidad, (cfr. HD, 96-99, IRE 196-200). Cuando el hombre aprehende algo queda implantado en la

realidad. En cada cosa concreta por pequeña que sea, el hombre se determina frente a la realidad en tanto que realidad (cfr. IRE 250-252, HD 140-144). Por consiguiente, en cada acto de intelección se le hace presente la ambivalencia de toda cosa real: es real, pero no es “la” realidad. Esto constituye un enigma al que se ve lanzado el hombre. El enigma no procede de que unas cosas encubran a otras, como afirmaba en su etapa ontológica, sino en esta presencia y ausencia de la realidad en cada cosa real, de cómo las cosas son reales sin agotar la realidad (cfr. HD 228-229).

El punto de partida de la filosofía radica en la realidad impuesta al hombre en la intelección. El logos y la razón no parten del sujeto para alcanzar la realidad, sino que inician su movimiento en la realidad actualizada en la inteligencia sentiente.

“La meta de la dinámica filosófica”, de ese movimiento intelectual del logos y de la razón se despliega necesariamente en la realidad, ya que el hombre se halla implantado en ella por aprehensión primordial. El acto intelectual no conduce fuera de la realidad, sino que fuerza a permanecer en ella, madurando su comprensión. En la modalidad intelectual del logos, esta no se agota en la fase de retracción o impelencia, en la que toma distancia de la cosa para inteligir como “sería” en realidad. Hay una segunda fase, que Zubiri llama *reversión o intentum*, por la que se vuelve a la cosa para decir, a través de juicios, lo que efectivamente es la realidad (cfr. IL 109-110). En el movimiento de la razón hay también dos direcciones. Primero la razón marcha buscando allende la aprehensión el fundamento de la cosa real aprehendida, construyendo libremente esbozos de lo que la cosa real “podría ser” en el mundo. En una segunda dirección, la razón prueba cómo se inserta este posible fundamento en la realidad campal. Es lo que Zubiri llama *probación física de realidad* (cfr. IRA 226-228; 246-257). Sin la fase del *intentum*, el movimiento del logos acabaría con ideas distanciadas –simples aprehensiones– de las que las cosas serían en realidad. Sin la

probación física de realidad, la razón quedaría limitada a formular esbozos sobre lo que las cosas podrían ser en realidad. Precisamente por el *intentum* del logos y la probación física de la realidad de la razón, las dos modalidades intelectivas no sólo arrancan de la realidad, sino que forzosamente culmina su dinámica en ella.

Esto no significa que abarque exhaustivamente la realidad. Esta es dinámica y trascendentalmente abierta; además el carácter sentiente de la inteligencia la hace limitada. La verdad alcanzada en el logos y la razón es siempre provisional. La verdad del logos se constituye en la coincidencia entre intelección y realidad, sin que jamás lleguemos a una adecuación perfecta (cfr. IL 261-264). La verdad de la razón se constituye en el encuentro entre la cosa real y el esbozo de lo que podría ser (cfr. IRA 263). La verificación es gradual y provisional. El movimiento sentiente del logos y la razón apunta a un término desconocido, pero que en ningún caso pierde su carácter real (cfr. IL 64, IRA 21).

Desde estas claves noológicas la filosofía es una actividad intelectual que se despliega en el logos y la razón. En el logos, la filosofía toma distancia de la realidad, para inteligirla y volver a ella emitiendo juicios. En el nivel de la razón, busca el fundamento de lo real construyendo esbozos cuya verdad quedará probada físicamente en el encuentro con las cosas reales. En los dos casos el término del proceso intelectual de la filosofía no son ideas o teorías, sino la realidad. Las verdades logradas no son definitivas y son susceptibles de un mayor grado de coincidencialidad –si son verdades del logos- y de una verificación más completa –si se trata de verdades de la razón-. En definitiva, la dinámica intelectual de la filosofía es constitutivamente incompleta e inacabada.

2.2. Horizonte.

El segundo término de la estructura de la filosofía de Zubiri es el de horizonte. Es uno de los pocos términos que en toda la obra zubiriana permanece prácticamente invariable. Lo señaló en su artículo *Sobre el problema de la filosofía* (1933) con una clara influencia de Husserl, en el prólogo a *Cinco lecciones de filosofía* utiliza la palabra sin modificación alguna. Esto lleva a concluir que el significado el autor lo considera válido a la altura de 1980. *Inteligencia sentiente* no aporta novedades significativas al concepto (IL 23-24), donde se define el horizonte como un momento intrínseco del campo, consistente en una línea que determina la unidad panorámica del campo y marca las cosas no-definidas que quedan fuera de él.

Horizonte es la delimitación del campo visual producida por las cosas mismas que se ven. No subsiste independientemente de las cosas, sino que nace con ellas cuando son vistas; por eso no puede ser completado directamente. Gracias al horizonte se ve lo que está incluido en él; las cosas cobran sentido, de modo que el hombre puede buscarlas hasta hacerlas familiares (cfr. SPF 27-28).

La extrañeza humana ante la totalidad de las cosas en Occidente se ha plasmado en dos horizontes. De la extrañeza ante la movilidad de las cosas y el cambio surgió el horizonte griego; de la extrañeza ante el ser de las cosas surgió el horizonte de la filosofía europea cristiana⁴.

⁴ Influencia de Ortega, “metáfora griega” el hombre es un trozo del universo y “metáfora moderna” el universo contenido en la conciencia humana. La tercera metáfora había dado un retorno a las cosas mismas (Husserl), Zubiri sólo cita estas metáforas en una ocasión HPM 284-285.

El horizonte griego es de “movilidad”. El hombre griego se extraña ante el movimiento y el cambio de las cosas que le rodean. Su mente le hace entrever que en todas ellas hay algo que siempre es. El hombre mediante el logos quiere fijar en la palabra el ser fugitivo de lo que se mueve. El todo es la naturaleza, de la que el ser humano es una parte más, y cada cosa es tal cosa porque tiene en su sustancia la configuración de lo que siempre es y con ella su propia naturaleza. Las ideas de naturaleza y sustancia culminan el movimiento de la filosofía griega (SPF 42-49 y SSG 197-202; SSG 203-265 y PFMO 39-69).

La aparición del “cristianismo” hace variar el horizonte. El cristiano europeo se extraña no ya del movimiento sino de que las cosas sean. Para el griego el mundo es algo que varía y el ser es ser-siempre. El cristiano piensa que el mundo pudo no haber sido, ni ser lo que es, ni como es. El “ser” pasa a significar “el ser-no-nada”, la visión del mundo se inscribe en el horizonte de la “nihilidad”. El abismo entre la nada y el ser sólo se puede salvar por la creación divina, lo que implica que ser no-nada equivale a ser creado. Aquí atisbamos el supuesto de toda la metafísica occidental desde San Agustín a Hegel. Todos conciben al ser a partir de la nada, lo que inscribe su pensamiento en el horizonte de la nihilidad (PFMO 71-319). La consecuencia negativa de este planteamiento es que la filosofía deja de ser pura filosofía ya que se interpone un Dios creador en el contacto con las cosas.

En *Inteligencia sentiente* considera a la filosofía occidental como un todo que incluye la filosofía griega y la filosofía europea cristiana, y se refiere a ella como filosofía “clásica”, “europea”, “occidental”, “usual”.

Otra consecuencia es la *entificación de la realidad y la logificación de la intelección*. Entificar la realidad significa entender lo real como modo de ser, es decir, como ente; las cosas serían reales porque son entes (cfr. IRE 224-225; PFMO 92). Esto implica considerar las cosas desde el punto de vista de la sustancia, y produce la *sustantivación de lo real* que ha afectado a la manera de concebir la conciencia, el espacio, el tiempo y el ser (cfr. SE 436-437, NHD 15-16). La logificación de la inteligencia consiste en identificar la intelección con el logos predicativo. Inteligir una cosa consistiría en entender lo que es y afirmarlo mediante conceptos. El ser de lo afirmado se identifica con el ser copulativo de la afirmación y con ello la dimensión concipiente de la inteligencia ocupa el primer plano (cfr. IRE 86, IL 48-50).

En opinión de Zubiri, la culminación de ambas dinámicas se alcanza cuando Hegel sustantiva el ser, el espíritu y la verdad, estableciendo su unidad. El pensamiento hegeliano representa la madurez intelectual de Europa: en él se concentran la plenitud de motivos de la historia de la filosofía occidental (cfr. HPM 269, 281). La auténtica filosofía debe comenzar con una conversación con Hegel (cfr. HPM 269), y por eso muchos lo toman como punto de partida (HPM 282). La filosofía “ha de consistir, en buena parte, en una “experiencia”, en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados” (NHD 182). Algunos filósofos como Heidegger y Sartre siguen pensando el ser desde la nada, por tanto en el horizonte nihilista, (cfr. PFMO 35).

En los años treinta Zubiri estaba convencido de que había que superar estos horizontes. “¿Es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?” se preguntó entonces (SPF 124). Zubiri nunca escribió el último capítulo

de *Sobre el problema de la filosofía* cuyo título provisional decía: “El nuevo horizonte del filosofar: la temporalidad”⁵.

La novedad del tercer horizonte se encuentra en el curso oral *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969-1970), y allí Zubiri quiere mostrar la vinculación entre el horizonte griego y nihilista de la filosofía europea y los procesos de entificación de la realidad y logificación de la inteligencia donde propone superar estos horizontes con la noción de inteligencia sentiente (cfr. PFMO 321-345), idea que alcanzará su desarrollo en profundidad en la trilogía *Inteligencia sentiente*. Aquí se presenta la inteligencia sentiente como el núcleo central del nuevo horizonte. Zubiri no dio nombre a este horizonte y lo llama sencillamente “horizonte de la inteligencia sentiente” u “horizonte de realidad”. Válidos los dos ya que para Zubiri “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 40).

Los elementos principales de este horizonte son la metafísica de la realidad de *Sobre la esencia* y la noología de *Inteligencia sentiente*. En la primera desmonta la entificación de la realidad, proponiendo una *reificación del ser* que invierte los términos: lo primero es la realidad, y el ser una actualidad posterior. En la segunda se rompe la logificación de la inteligencia, invirtiendo los términos en una *inteligización del logos*: lo primero es la inteligencia sentiente, y el logos sólo una de sus modalidades (cfr. IL 50). En el intento de

⁵ Cfr. la reproducción fotográfica de la papeleta manuscrita con el esquema de la obra en: SPF 3 Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996.

superar los dos horizontes anteriores que han pervivido siglos, (cfr. HD, 121, 142) algunos lo llaman de muy diversas maneras⁶.

2.3. *La realidad en cuanto tal. El objetivo trascendental de la filosofía.*

En el curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* encontramos la clave para responder al objeto de la filosofía. Aquí Zubiri introduce una novedosa idea de trascendentalidad, elaborada sistemáticamente en *Sobre la esencia* (cfr. SE 372-508). Lo trascendental es la realidad en tanto que realidad. Qué sea el objeto de la filosofía sólo puede ser comprendido desde una relación entre diafanidad, trascendencia y realidad. Cuarenta años antes el trató el tema de lo diáfano en *Sobre el problema de la filosofía* (cfr. PFMO 16-36).

Podemos decir que lo diáfano es lo trascendental. Lo diáfano aparece en relación con el concepto de horizonte en *Sobre el problema de la filosofía*. El horizonte es diáfano porque permite ver la totalidad de las cosas permaneciendo oculto (cfr. SPF 36), un tema que tiene un claro regusto en Ortega, de *Meditaciones del Quijote*. En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* se enriquece con dos sentidos más. Lo diáfano es también lo que nos hace ver y además constituye lo visto como momento mismo de la cosa. El tercer sentido equivale a claridad: toda cosa posee una claridad no obvia y compartida con las demás cosas. Una claridad en dos dimensiones, en cada cosa y en la

⁶ Post-nihilista, post-hegeliano, post-griego y post-cristiano, también post-moderno, cfr. J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*, 136; M^a C. SÁNCHEZ REY, *El horizonte post-hegeliano de la filosofía: Zubiri*: Thémata 9 (1992) 331-359; J. CONILL, *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri*: La postmodernidad metafísica, en: J. SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, 297-312; ID., *Contextualización nietzscheana de la filosofía de Zubiri*, en: AA.VV., *Para una filosofía liberadora*, Universidad Centroamericana, San Salvador 1995, 123-139; V. M. TIRADO SAN JUAN, *En torno al sujeto o cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad*, en: BP 553-567.

totalidad de las cosas. En cada cosa porque está más allá de lo obvio y al mismo tiempo permite verlo; en la totalidad de las cosas, es trascendental porque la claridad propia de una cosa es idéntica a la del resto. Lo diáfano es trascendental en estas dos dimensiones (cfr. PFMO 20-21).

Entiende Zubiri por trascendental algo distinto de lo que se ha entendido en la historia de la filosofía (IRE 114-132). Primero trascendental no es sinónimo de trascendente, es decir, no debe buscarse fuera de las cosas, sino en ellas mismas. Segundo y frente a Kant, trascendental no es de índole conceptiva, sino física. Tercero frente a Sto Tomás y la escolástica, no consiste en una orden *a priori* de conceptos universales comunes a todos los entes, sino que se trata de un momento constitutivo de las cosas; cuarto, lo trascendental es constitutivamente dinámico y abierto. En resumen, la trascendentalidad es lo diáfano de las cosas, que está allende lo obvio –lo talitativo- y las envuelve dinámica y físicamente⁷.

El movimiento intelectual en que consiste la filosofía es trascendental: “ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo trascendental” (PFMO 21). En esta medida toda la filosofía es metafísica, ya que dirige su mirada radical hacia lo diáfano. La meta de la filosofía equivale al “trans” de lo trascendental y nunca debe interpretarse como trascendente, si no se perdería el carácter intramundano, indispensable para que sea filosofía pura⁸.

⁷ Cfr. J. M. NAVARRO CORDÓN, *La teoría del yo trascendental en Kant y Husserl*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense, Madrid 1974.

⁸ I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, 25-29 no escinde la unidad del objeto filosófico, sino que por el contrario la alianza ya que lo trascendental se da unido a lo talitativo.

La filosofía y las ciencias no se distinguen por el tipo de conocimientos que alcanzan, sino por la diversa índole de sus objetos. Mientras que el objeto de la filosofía es trascendental, el de las ciencias es talitativo. Ahora bien estos saberes no están separados totalmente. La filosofía no puede aislarse de las ciencias.

“Si llamamos ciencia a la verdad de la unidad cósmica de lo real, y llamamos filosofía a la verdad de la unidad trascendental de lo real, habrá que decir que esa diferencia de tipos de saber, pende esencialmente de la índole misma de lo real sabido. Ciencia y filosofía son verdad abierta. El saber humano es la ingente actualización de esta constitutiva apertura cósmico-trascendental de lo real” (IL 335).

Podemos proponer algunos temas más sobre lo trascendental de la realidad. Frente a las concepciones clásicas de lo trascendental como orden de la objetividad de la entidad y del ser, Zubiri perfila a lo largo de su etapa metafísica una alternativa centrada en la noción de realidad: la trascendentalidad de las cosas viene dada únicamente por el carácter de realidad. Dice en los escritos de esta época que “lo trascendental no es el “ser”, sino la realidad” (SE 412).

La realidad ha ocupado en la historia un lugar secundario, pero Zubiri la convierte en un pilar de su pensamiento, subrayando la vinculación entre la trascendentalidad y la realidad en tanto que realidad. Todo lo real en tanto que real es trascendente y viceversa, lo trascendental es siempre un carácter de lo real en tanto que real. Por ser trascendental, la realidad no es nada fuera de las cosas reales, ni algo idéntico a todas ellas, ni resulta de su adición. Toda cosa tiene un momento trascendental en cuanto que es más que ella misma, ya que la realidad en tanto que realidad excede los contenidos talitativos.

En el término zubiriano de realidad hay diversos niveles de significación⁹ pero entre ellos cuatro resultan especialmente relevantes: 1) la realidad es algo *físico*, siempre y sólo un carácter de las cosas; de ningún modo un concepto inferido por la razón. Se trata de una realidad extramental, por lo que Zubiri introduce neologismos como “reidad”, “reismo” (cfr. IRE 57-60, 172-173). 2) Realidad equivale a “de suyo”, es decir, las cosas quedan actualizadas en la inteligencia sentiente como siendo radicalmente otras, independientes del acto mismo de aprehensión, sencillamente porque son “suyas”, remiten a sí mismas (cfr. IRE 193). Por tanto la realidad no es un objeto puesto por el sujeto, como pretende el idealismo. 3) Al contrario la realidad es *formalidad*, esto es, el modo mismo de quedar la cosa en la intelección humana como algo otro, sea cual fuere la configuración sustantiva de sus notas, es decir, su contenido talitativo (cfr. IRE 54-60). 4) Además el carácter en cuanto realidad es *abierto y dinámico*, no está prefijado de una vez por todas (cfr. IRE 131-132).

Si el objeto de la filosofía es trascendental y lo trascendental es la realidad en tanto que realidad, “la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica” (NHD 16).

Esta afirmación de lo que es la filosofía tiene al menos tres consecuencias: 1) el carácter trascendental de su objeto impide a la filosofía alejarse de las cosas reales: se ve

⁹ Una primera aproximación al término realidad en Zubiri, cfr. G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Genealogía de la palabra “realidad”. Aproximamiento literario a la metáfora zubiriana*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 56-57 (1993) 99-113 y J. BAÑÓN PINAR, *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 73-105.

sumergida y retenida en la realidad, 2) la filosofía no construye su objeto, sino que éste se la impone a causa del poder de lo real, 3) la apertura y dinamicidad de la filosofía la convierten en un saber modesto, que se atiene a lo real, “arranca con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad” (IRE 15).

Sin duda todo ello nos permite hablar de violencia y problematismo de la filosofía. En virtud del carácter trascendental, el objeto de la filosofía es latente y fugitivo. Latente, porque se encuentra arraigado en las cosas; fugitivo, “porque no se identifica con ninguna cosa concreta y huye de la simple mirada de la mente” (cfr. PJM 311-312). Esto hace que sea un saber problemático. Desde la perspectiva del filósofo, la visión de lo trascendental, de lo diáfano, resulta enormemente violenta. Es la violencia de hacer patente un objeto de por sí latente; es la paradoja de ver la claridad sin salirse de la claridad misma (cfr. FM 184, PFMO 23). Desde este punto de vista, la filosofía es el ejercicio esforzado de “la violenta visión de lo diáfano” (SPF 38, PFMO 39). Por la índole latente y fugitiva de su objeto, se ve obligada a buscarlo y reivindicarlo incansablemente: “la filosofía tiene que ser, ante todo, una perenne reivindicación de su *objeto* (llamémoslo así), una enérgica iluminación de él y un constante y constitutivo “hacerle sitio” (FM 183). El problema de la filosofía es, pues, la filosofía misma (cfr. SPF 31, 40) ya que se ve lanzada a esclarecer el enigma de una realidad que huye constantemente de su consideración”¹⁰.

¹⁰ D. PICORNEL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 99-100.

3. TEOLOGAL, TEOLÓGICO, TEOLOGÍA TEOLOGAL.

Intentaré clarificar las diferencias que Zubiri establece entre “teológico”, “teologal” y “filosofía de la religión”. Me serviré fundamentalmente de los estudios detallados de A. González, J. Corominas y J. L. Cabria Ortega¹¹. No recorreré todo el análisis detalladísimo de los autores sino las conclusiones de los mismos.

Las incursiones de Zubiri en temas teológicos ¿son teología, filosofía o filosofía de la religión, o como dice Torres Queiruga “una fusión de perspectivas”? Es algo que se debe aclarar en este apartado¹².

Si algunos temas como la Trinidad, la creación, la persona de Cristo son fundamentales de la teología, el autor mantuvo a lo largo de su vida una gran *reticencia* ante la idea de entender sus trabajos en este campo como propiamente teológicos. En “*El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina*”, en una nota previa, dice que son “mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega” (NHD 456). A propósito del apóstol se ha ocupado toda la teología, y aunque se hace patente el intento del autor de evitar ser interpretado como teólogo, son

¹¹ A. GONZÁLEZ, *El problema de la teología en Zubiri*, en: Cultura de Guatemala 1 (1996) 97-121; ID., *Aproximación a la filosofía de la religión en X. Zubiri*, en: Realidad Junio 1998, UCA, San Salvador; ID., *El problema de la teología en Zubiri*, <http://www.zubiri.net/bol4.html>; ID., *La novedad teológica de la filosofía de Xavier Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993; J. COROMINAS, *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*, I y II, Revista Catalana de Teología 27 (2002) 67-105. 397-424; J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997. Haré una interpretación y síntesis libre de los tres con algunas disgresiones aplicadas a la tesis.

¹² A. TORRES QUEIRUGA, *Inteligencia y conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri*, en: *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 171.

evidentes las dificultades de aceptar estas pretensiones del filósofo¹³. En el curso sobre “*El problema filosófico de la historia de las religiones*”, impartido en 1965, y recogido parcialmente en el libro del mismo título, nos encontramos con la insistencia de Zubiri en estudiar las religiones y el cristianismo desde “un punto de vista meramente filosófico” (HR 12). Sin embargo reflexiona sobre el dogma trinitario, el problema de la evolución del dogma cristiano, y se pregunta por la verdad que él denomina “deforme” de las demás religiones. En el curso oral de 1967 parece responder a esta dificultad. El curso se titula explícitamente “*reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*”, y en la introducción al curso inédito aparece mecanografiada una distinción entre teología y filosofía. La primera tiene una tarea principal, “elaborar la ciencia de la revelación con categorías y conceptos bíblicos”. Zubiri pretende hacer filosofía y a partir de su propio “sistema filosófico”, para “estudiar cómo se ve desde él el contenido del depósito revelado”, se movería “en un ámbito formalmente filosófico”, tomando el depósito revelado como objeto de sus consideraciones. Estamos ante una aplicación a la teología de conceptos filosóficos, ajenos de suyo a la teología.

En el curso de 1971 sobre “*El problema teologal del hombre*” aparecen novedades desconcertantes porque Zubiri antepone al tratamiento sistemático de cada uno de los problemas teológicos a lo que en el curso de 1967 sería característico de la teología: la consideración de los problemas desde una perspectiva bíblica y exegética. Allí afirma en segundo lugar la necesidad de la teología especulativa, a la que podría contribuir la filosofía. Sin embargo, esto no es así porque Zubiri dice que sus reflexiones no se mueven en el plano teológico, sino “teologal”. Todo depende entonces de qué se entienda por

¹³ A. ORTEGA, *Zubiri y la teología*, en: AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1953, 185.

“teológico” y “teologal”. En textos anteriores a 1971, lo teologal designa lo relativo a la realidad de Dios, mientras que lo teológico se refiere a la “ciencia” que estudia la realidad de Dios. Esta terminología cambia en torno a 1971. Entonces lo teologal se refiere a una dimensión de la realidad humana anterior a toda revelación y a toda teología. Esta dimensión de la realidad humana sería un saber puramente filosófico y lo que diferencia a Zubiri sería la índole teologal y no teológica de sus estudios sobre el cristianismo. En el año 1973 encontramos una pequeña sorpresa en una segunda introducción al curso de 1971, la cual fue publicada como homenaje a K. Rahner¹⁴. Aquí Zubiri afirma que el estudio del problema teologal del hombre constituye la tarea propia de la teología fundamental.

“La teología fundamental cobra así su contenido esencial propio. En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental pienso personalmente que la teología fundamental no es un estudio de los *preambula fidei* ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal” (HD 383).

Así reconoce de un modo formal el carácter teológico de sus estudios sobre lo teologal. Zubiri denomina “teología fundamental” al estudio de lo teologal del hombre. Lo teológico, en cambio, sería el estudio de “lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones y en especial en el cristianismo” (HD 382). En el curso mencionado sobre “*El problema teologal del hombre*” no sólo tenemos un estudio de la dimensión teologal del hombre, sino también un estudio de lo que son Dios, el hombre y el mundo en el cristianismo. Es decir, según el prólogo de 1973, tendríamos en la obra de Zubiri no sólo

¹⁴ X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre*, que reproduce en HD 367-383.

una teología fundamental como estudio de lo teologal, sino también lo que Zubiri denomina teología *simpliciter* (cfr. HD 303)¹⁵.

La idea se confirma con la lección inaugural que Zubiri pronuncia en la Universidad de Deusto el día 1 de octubre de 1981, “*Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*”. Aquí entiende que la teología consiste, no en explicar los misterios, pero sí el tratarlos conceptualmente para determinar cuál es el punto radical en el que se halla lo misterioso del misterio (cfr. RTE 41). Entonces quiere hacer una “conceptualización propiamente metafísica” (RTE 41). A diferencia de lo que sucedía en 1967, Zubiri cree que la “conceptualización filosófica de los problemas teológicos pertenece formalmente a la teología”. Esto es lo que haría la “teología especulativa”. No estaríamos ante un cambio de perspectiva, pues siempre se trataría de aplicar a los problemas teológicos una serie de conceptos filosóficos elaborados para menesteres filosóficos. Esta aplicación pertenece ya a la teología. Tendríamos que al final de su vida se sentiría no sólo filósofo sino también teólogo. Un filósofo que aplica sus nuevos términos filosóficos a los problemas clásicos de la teología. Primariamente es un filósofo, al final de su vida, aunque secundariamente, se concibe como teólogo.

Lo decisivo es el estatuto noológico de las afirmaciones de Zubiri sobre temas teológicos y no si al final de su vida se siente filósofo o teólogo. La pregunta más radical es ésta: ¿hasta qué punto las consideraciones de Zubiri sobre el problema de Dios, sobre la

¹⁵ El término “*simpliciter*” utilizado como calificativo es empleado en otros pasajes y, contextos además del teológico, cfr., SE 110-111, 123-124; 127, 135-143; 147, 158, 170, 176, 193, 295, 465, 473, 477, 479; HD 137, 139, 147; PFMO 336; RFE 386.

historia de las religiones y sobre el cristianismo en particular presuponen la fe cristiana?
¿el estudio de estos temas es accesible para quien no parte de la verdad del cristianismo?

3.1. Análisis teologal y teoría teológica.

Parece imposible que en los temas de Dios, religiones y cristianismo el estudio prescindiera de los presupuestos que tiene sobre la religión. Zubiri, heredero de la tradición fenomenológica, pretende un tratamiento del problema que intenta determinar un punto de partida libre de presupuestos teológicos. La filosofía europea de San Agustín hasta nuestros días se ha movido en el “horizonte de la nihilidad”: las cosas son, pero podrían no ser.

El método para llevar a cabo esta liberación de los presupuestos es lo que Zubiri llama “análisis de los hechos” en contraposición a “conceptuaciones teóricas” (IRE 14, 20, 25, 89, 156, 204s. 203). Zubiri pretende alcanzar evidencias apodícticas como soñó Husserl. Frente a estas evidencias estarían las verdades contingentes de las teorías racionales. El análisis es obra del logos y la teoría obra de la razón, y tan contingentes y reformables son las verdades del logos como las de la razón. La búsqueda de verdades apodícticas a salvo de la contingencia: en el horizonte de la creación todas las cosas aparecen como pudiendo no ser. En cambio, la subjetividad pura, después de la reducción sería un ámbito a salvo de la contingencia. Lo que distingue el logos de la razón es que el logos versa sobre la aprehensión y las cosas actualizadas en ella, mientras las teorías de la razón pretenden explicar lo que hay en la aprehensión desde otras realidades situadas, allende la aprehensión, dice Zubiri.

El hecho positivo en sentido estricto no es solamente algo actualizado en la aprehensión, sino algo aprehensible por cualquiera (IRA 182-184). No se trata de lo que se

conoce como hecho científico (IRA 184), sino algo más elemental. Se trata simplemente de algo actualizado en la aprehensión y que es aprehensible para cualquiera, sin necesidad de estar referido a un sistema de conceptos. No son conceptos de una ciencia determinada sino conceptos usuales del lenguaje ordinario. Se trata de reflexionar sobre lo actualizado en la aprehensión, y no de fundamentar lo actualizado a través de otras realidades situadas allende la aprehensión. La distinción entre los hechos actualizados en la aprehensión y las teorías que los pretenden fundamentar desde la realidad situada allende la aprehensión sería el método zubiriano para eliminar los presupuestos.

Esta distinción capital de la filosofía de Zubiri la podemos aplicar al problema religioso. En el análisis de las cosas actualizadas en la aprehensión Zubiri descubre lo que él en su análisis llama el “poder de lo real” (cfr. IRE 195-200). Las cosas tal como están actualizadas en la aprehensión, no solamente tienen unos contenidos, sino que tienen una formalidad. La formalidad es, en la filosofía de Zubiri, el modo de independencia que presentan las cosas en la aprehensión. La formalidad de la realidad es ese modo según el cual las cosas quedan en la aprehensión como radicalmente independientes y anteriores a la misma. Las cosas quedan, en la aprehensión misma, como algo “de suyo”. Pues bien, esta formalidad rebasa los contenidos de cada cosa real y está abierta a otras cosas reales. Es lo que Zubiri denomina “fuerza de la realidad”.

La formalidad de la realidad afecta a todos los contenidos de la cosa. En este sentido la formalidad de realidad tiene una dominancia sobre los contenidos. Es lo que Zubiri ha llamado el “poder de lo real”. No distinguimos en este momento entre fuerza y poder, y llamamos a ambas dimensiones “poder de lo real”. Este poder afecta a cada persona, pues ella es persona porque dispone de sí misma como real. En este sentido, la persona está religada al poder de lo real. Es lo que Zubiri ha llamado religación.

El poder de lo real y la religación personal al mismo constituyen hechos accesibles a cualquier análisis de lo actualizado en la aprehensión. En cambio, lo que no está actualizado en la aprehensión es el fundamento del poder de lo real. El poder de lo real, como todo hecho actualizado en la aprehensión, nos lanza a preguntarnos por su fundamento allende la aprehensión. Entonces, el poder de lo real se constituye en problema para la razón. La razón tiene que buscar allende la aprehensión cuál es el fundamento del poder de lo real. Naturalmente la respuesta puede recorrer vías muy distintas, como lo muestra la historia de las religiones. La historia de las religiones sería entonces experiencia individual, social e histórica de la humanidad acerca del fundamento último del poder de lo real, que las religiones denominan “Dios”. Aquí caben respuestas negativas, como la de que no hay otro fundamento del poder de lo real que la facticidad misma de la vida. Tenemos ya una distinción entre el problema religioso, tal como se presenta en un análisis inmediato de la aprehensión, y el problema religioso tal y como es abordado desde el punto de vista de las teorías filosóficas o religiosas acerca del ese fundamento último del poder de lo real. Este fundamento último en el monoteísmo sería Dios, que no está en modo alguno actualizado en la aprehensión, sino solamente experimentado como fundamento de lo actualizado en la aprehensión, es decir, como fundamento de mi religación personal al poder de lo real. Desde esta clave intentamos entender la diferencia entre teologal y teológico, como aparece en los escritos últimos de Zubiri.

Dice A. González:

“Teologal sería lo relativo a la religación al poder de lo real, mientras que lo teológico sería lo relativo al fundamento último del poder de lo real. Según Zubiri, “lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*. Lo teologal es, pues, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato” (HD 12). De este modo, el estudio de lo teologal sería el término

de un análisis filosófico de los hechos tal como se actualizan en la aprehensión. En cambio, la teología sería, como dice el mismo Zubiri, “una teoría, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría” (cfr. HD 371). Tendríamos entonces una distinción entre la filosofía entendida como análisis de lo teologal, y la teología entendida como teoría acerca de Dios como fundamento de lo descubierto en el análisis teologal. Análisis teologal a cargo del logos y teoría teológica a cargo de la razón serían los dos momentos capitales de un estudio de lo religioso a partir de la filosofía última de Zubiri, especialmente a partir de su trilogía sobre la inteligencia sentiente¹⁶.

Poco importa que a este análisis teologal Zubiri lo llame teología fundamental, que se movería en el campo del análisis filosófico, y accesible a cualquiera. La teología *simpliciter* sí sería teoría teológica, porque no sería término de un análisis, sino que versaría sobre Dios mismo, es decir, sobre el fundamento del poder de lo real tal y como aparece en el análisis de la aprehensión. Esto nos lleva a distinguir en la obra de Zubiri qué aspectos pueden ser entendidos como análisis filosófico (o, si se quiere, como teología fundamental) y cuáles pertenecían al campo de la teología *simpliciter*, es decir, de la teoría teológica.

3.2. *La ampliación de lo teologal.*

Zubiri ha intentado en varias ocasiones proporcionar algún tipo de justificación de la realidad de Dios. Desde el punto de vista del análisis teologal y la teoría teológica, no cabe duda de que ese intento de justificación no puede ser otra cosa que un intento racional de preguntarse por el fundamento, allende la aprehensión del poder de lo real que he encontrado en la aprehensión, y por tanto se trataría de una “teoría teológica”; no una teología en sentido estricto, sino una especie de “teología natural”, o mejor “teología

¹⁶ A. GONZÁLEZ, *El problema de la teología en Zubiri*, Cultura de Guatemala 1 (1996) 97-121, la cita se encuentra en la página 107.

racional”, aunque Zubiri no es amigo de esta terminología y prefiere guardar el término teología para “Dios”, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo” (HD 382). Se trataría de lo teológico no desde el punto de vista intelectual, sino simplemente por su carácter confesional. Ambas perspectivas parecen convivir en un mismo texto” (cfr. HD 371 y 382).

Son conciliables si lo teológico no solamente se reduce al fundamento del poder de lo real, sino también al modo concreto como las religiones, y en especial el cristianismo, han tratado ese fundamento. Esta reducción implica una ampliación del ámbito de lo teológico, que no incluye sólo aquello que es accesible mediante un puro análisis, sino también aquellas realidades que son término, no del saber que aparece en las religiones, sino de un saber estrictamente filosófico. Por ejemplo la justificación de la realidad de Dios tal y como aparece en *El hombre y Dios*, no considerada como teología sino como parte constitutiva del estudio teológico¹⁷.

Sólo se puede defender el carácter “analítico” de los textos recogidos en HD si se sostiene que Zubiri no habla propiamente de Dios en cuanto realidad allende la aprehensión, sino solamente de la realidad humana en cuanto experiencia de ese fundamento. Aunque esto contradice el modo en que Zubiri expone su “prueba”, donde no pretende sólo describir una experiencia humana de la fundamentalidad, sino que pretende justificar la realidad misma de ese fundamento allende la aprehensión (cfr. HD 144-150), lo teológico de estos estudios no estaría en su carácter analítico y no teórico, sino simplemente en la falta de presupuestos confesionales (cfr. HD 371). Es decir, no se

¹⁷ En HD, cuando Zubiri habla de la 3ª parte no se refiere a la tercera parte del libro, sino a la tercera parte del curso de 1971 que habla del cristianismo.

comienza presuponiendo la realidad de Dios, sino que hay que justificarla, y esta justificación está sometida a una discusión racional (cfr. HD 150).

Pero encontramos textos donde Zubiri no parece pensar así, como en el del curso 1971, pues en la introducción que escribe en 1973 aparece una ambigüedad. En efecto, al hablar del cristianismo, en la tercera parte, dice que está haciendo un estudio “teologal”; eso sí, sin decirnos en qué consiste su diferencia con lo teológico. Zubiri contrapone lo teologal a lo apologético, y en el curso de 1971 pretende más bien mostrar cómo surgen los contenidos fundamentales del cristianismo a partir de la dimensión teologal de la realidad humana. Y esto es lo que posibilita el tratamiento teologal y no teológico del cristianismo.

3.3. El despliegue de lo teologal.

La perspectiva teologal se inicia en la aprehensión. Se trataría de un análisis de hechos, no una teoría. Estos hechos serían la fuerza de la realidad, el poder de lo real, y la consiguiente religación de la realidad humana. No supone ninguna opción religiosa. La plasmación de la religación se da en las distintas religiones y nos sirve incluso para entender la realidad de ateísmo y del agnosticismo, como respuestas a un problema real planteado en la dimensión teologal del hombre. La justificación de la realidad de Dios que Zubiri emprende en *El hombre y Dios* consistiría en algo así como una teoría teologal. Se trata de plantearse el problema del fundamento último del poder de lo real sin dar por supuesta la realidad de Dios, sino más bien teniendo que justificarla filosóficamente. No sería un estudio de Dios como aparece en las distintas religiones y por eso no sería estrictamente hablando teología. Sería un estudio puramente filosófico, que rebasaría el análisis del poder de lo real tal y como aparece en la aprehensión para preguntarse por su

fundamento, un estudio teologal y no teológico, por partir de la dimensión teologal de la realidad humana y no presuponer ninguna religión concreta.

Zubiri considera que ha justificado la realidad de Dios único, personal y trascendente, y las religiones panteístas y politeístas quedan excluidas por razones puramente filosóficas. Los distintos tipos de monoteísmo (judío, cristiano y musulmán) se tratan de opciones entre distintas posibilidades de entender el fundamento último del poder de lo real. Supuesta la opción de fe cristiana, se pueden estudiar entonces los contenidos fundamentales del cristianismo a la luz de su origen en la dimensión teologal del hombre.

Estudiando Dios, el mundo y el hombre tal y como aparecen en la religión cristiana se trataría por tanto de teología (HD 382), unificando los dos sentidos de teología que aparecen en la introducción de 1973. “*El problema teologal del hombre*” sería una teología que se hace desde el punto de vista de su raíz en la dimensión teologal del hombre, “teología teologal”. Análisis teologal, teoría teologal y teología teologal serían, de esta manera, los tres momentos intelectivos en el ser humano desplegaría el problema teologal del hombre. El último presupondría la opción de fe cristiana, mientras que los dos primeros serían de carácter estrictamente filosófico¹⁸.

¿En qué consistiría la perspectiva teológica? Ya estamos en situación de definir el estatuto epistemológico de la teología desde la obra de Zubiri. En primer lugar, la teología fundamental, el estudio de lo teologal en cuanto tal (HD 383), que sería análisis teologal, teoría teologal, y teología teologal, son contenidos filosóficos. Desde su perspectiva en el origen de la dimensión teologal del hombre, incluye un esbozo de los contenidos de la

¹⁸ A. GONZÁLEZ, *El problema de la teología en Zubiri*, en: *Cultura de Guatemala* 1 (1996) 97-121, la cita en la página 111.

teología *simpliciter* según Zubiri o teología sistemática, como construcción teórica a partir de los datos revelados (cfr. HD 371). Para Zubiri es inevitable que esta teología tenga consideraciones especulativas, aplicándole un determinado sistema filosófico. Esta es la razón de que la lección de 1981 sobre la eucaristía puede llamarse teológica: ella no estudia un contenido del cristianismo a partir de la dimensión teologal del hombre, sino que Zubiri aplica a un problema teológico los conceptos más recientes de su filosofía. Lo que en 1967 llamaba estudio filosófico de problemas teológicos, podría llamarse ahora teología especulativa. La diferencia con la teología teologal estaría en que prescinde de la inserción de los problemas estudiados en la dimensión teologal del hombre. Si consideramos la tercera parte del curso de 1971, que es el núcleo fundamental de *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, es lo que llamamos teología teologal de Zubiri. Tendríamos aquí un estudio de los contenidos fundamentales del cristianismo desde la perspectiva de su inserción en la dimensión teologal del hombre. Es obvio que la teología teologal incluye consideraciones propias de la teología especulativa, es decir, una determinada filosofía, una “fusión de perspectivas”, como dice Torres Queiruga. Esta fusión consiste en la inclusión, en una teología teologal, de consideraciones propias de la teología sistemática en su versión especulativa.

Se trata de un proceso inevitable, pues toda teología teologal, por mucho que se centre en la radicación de los contenidos de la religión cristiana en la dimensión teologal del hombre, tiene que presentar alguna conceptualización mínima de los contenidos que está tratando. De lo contrario sería imposible mostrar su relación con la dimensión teologal del hombre.

4. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

Todo lo que he dicho sobre la filosofía y la teología tal y como las concibe Zubiri es algo que nos servirá para aclarar también como concibe “la filosofía de la religión”. En realidad queda por elaborar un estudio sistemático de su contribución en este campo. Corominas dice que:

“la filosofía de la religión se podría definir como una disciplina filosófica que tiene por objeto esclarecer la naturaleza, el sentido, las implicaciones y el valor de la religión y sus relaciones con el resto de la cultura mediante una reflexión sobre el hecho de las religiones (conocido por las ciencias de la religión) y una valoración crítica de las teorías a que ha dado lugar”¹⁹.

El mismo autor dice que la obra de Zubiri se podría llamar “análisis teologal” de la religación.

“Sería análisis por ser descripción de un hecho, el hecho de la religación, inmediatamente actualizado en los actos humanos y accesible a cualquiera con independencia de su confesión religiosa y sería teologal por versar sobre un hecho que abra y plantea para todos el problema de Dios. Este sería el punto de partida fundamental de los estudios de Zubiri sobre temas religiosos y teológicos. Y probablemente sería esta también la aportación más novedosa de Zubiri a la filosofía de la religión”²⁰.

¹⁹ J. COROMINAS, *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*: Revista Catalana de Teología 27 (2002) I, 67-105, II, 397-424, la cita es de la página 70. Para E. SOLARI, Zubiri hace filosofía de la religión, y llama así a lo que en él es filosofía de la religación, donde lo religioso no es caracterizable por la institucional (Durkheim) ni por lo sagrado (Otto y Eliade) sino más bien el ámbito de la actitud radical del hombre, la *religación*. La plasmación, su forma concreta es lo que constituye la religión, cfr. E. SOLARI, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri. Presentación, contextualización y evaluación*: Revista Agustiniana 128 (2001) 517-635, especialmente 539. 618.

²⁰ J. COROMINAS, *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*, 78.

El análisis de los hechos teologales que Zubiri plantea se sitúa más en la línea de la fenomenología de la religión que en las filosofías explicativas de lo religioso. Entiende que lo religioso no se sitúa exclusiva y primariamente ni en el ámbito del sentido, ni en la idea de lo “santo” de Otto, sino mucho antes, en el ámbito mismo del poder de lo real y de la religación humana al mismo, tal y como aparece ya en la aprehensión.

Donde la filosofía encontrará más dificultades es en aceptar lo que en Zubiri ya no es análisis de la religación, sino fundamentación de la misma en una realidad allende la aprehensión. Zubiri aquí está más en la línea de las filosofía explicativas de la religión, pues como es sabido da, una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la realidad divina. La respuesta es problemática no sólo porque sea una justificación de la realidad de Dios, sino porque tales justificaciones, en cuanto contribuciones teóricas de la razón, no pueden pretender nunca el grado de evidencia que se puede encontrar en un análisis. No cabe propiamente el experimento, la única experiencia del fundamento esbozado es la vida humana, como fundamentada en Dios, según Zubiri. Por eso el autor que considera válida su argumentación acepta al mismo tiempo que se trata de una mostración razonable, y no de una demostración apodícticamente concluyente (cfr. HD, 150). Esta mostración le lleva a afirmar a un Dios no sólo trascendente, sino también personal y único. Las religiones que no ven a Dios quedan excluidas (Cfr. HD 199-207). Tanto el politeísmo, como el panteísmo son, para Zubiri, respuestas inválidas a la pregunta sobre el fundamento último del poder de lo real. Sólo quedan los distintos teísmos, entre los que no deciden las consideraciones puramente filosóficas, sino ya la opción de fe. Nos hacemos aquí entonces una pregunta ¿el estudio de las religiones por Zubiri no hubiera sido más rico si hubiera prescindido de su teoría teologal sobre Dios? En este caso, habría podido considerar las religiones desde el punto de vista analítico y se hubiera preguntado por el modo concreto

en que las religiones abordan la cuestión de la fundamentación de la religión. Una cosa es decir que las religiones surgen de la religión y otra mostrar cómo cada religión concreta responde al problema de la fundamentación de la vida humana. Se establecería así por ejemplo las correspondencias entre la acción y sus resultados.

Otro tanto puede decirse de la teología. Si no hubiera partido de la justificación de la realidad de Dios, habría podido desarrollar un estudio puramente analítico del cristianismo, en el que se hubiera preguntado solamente por el modo concreto en que, según esta religión, Dios fundamenta las acciones humanas. De este modo, el cristianismo hubiera sido sometido a un análisis anterior a toda teoría tanto teológica como teológica. Naturalmente, en la teología hay mucha teoría en el sentido que en ella se trata justamente de Dios como fundamento último del poder de lo real. Pero también hay en el cristianismo momentos susceptibles de lo que hemos llamado análisis de los hechos. El modo concreto de la fundamentación de la vida humana en la religión cristiana sería objeto, no de teoría, sino de análisis. Sería un análisis teológico, justamente porque se estaría estudiando el modo concreto en que acontece la fundamentalidad de una religión determinada: la religión cristiana. Así tendríamos una idea distinta de la teología fundamental, la cual no incluiría la justificación de la realidad de Dios como preámbulo de la fe. La teología fundamental sería pura teología analítica.

Hay que tener en cuenta las fechas de los escritos. El breve texto sobre la eucaristía nos muestra que Zubiri, diez años después del curso de 1971, conceptúa de un modo distinto un problema teológico.

De todas maneras Zubiri ha hecho una contribución importante a la teología. Esta contribución no se refiere solamente a los conceptos filosóficos utilizados en cada

problema teológico, sino, sobre todo, a la inserción de la teología en un problema teológico previo. El cristianismo aparece así, como una gigantesca experiencia teológica de la humanidad tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real (cfr. HD 380). Es en esta experiencia donde el cristianismo se juega su sentido y su verdad.

5. ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS DE LA TRILOGÍA INTELIGENCIA SENTIENTE.

La noología se ocupa en la actualidad de lo real y nos ofrece las claves para diferenciar y evaluar los distintos grados del saber²¹. Zubiri comienza *Inteligencia y realidad* acotando el hecho y la perspectiva en que se sitúa (IRE 19-26)²². Su intención es responder a esta sencilla pregunta: ¿qué es inteligir? Dado que inteligir se realiza en actos,

²¹ Cabe destacar una prioridad metodológica de IS sobre SE y las restantes obras. Representa el estadio maduro y elaborado de su pensamiento. La noología se ocupa de la actualidad en su raíz y es la única que puede explicar las claves internas para diferenciar y evaluar los distintos grados del saber, así opina, A. PINTOR RAMOS, *Intelectualismo e inteleccionismo*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 113; ID., *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 21 (1994) 245-284; J. CONILL, *El sentido de la Noología*, en: BP 117-128; J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y Noología*, Universidad Pontificia, Salamanca 1999, 79-85; M. GARCÍA-BARÓ, *La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri*, en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 73-102.

²² La estructura de *Inteligencia y Realidad*, primer volumen de la obra es el siguiente: Capítulo I: *La intelección como acto: la aprehensión*; capítulo II: *La aprehensión sensible*; capítulo III: *Modos de aprehensión sensible*; capítulo IV: *La estructura de la aprehensión de realidad: Intelección sentiente*; capítulo V: *La índole esencial de la intelección sentiente*; capítulo VI: *La idea de realidad de lo sentientemente inteligido*; capítulo VII: *La realidad de la intelección sentiente: la verdad real*; capítulo VIII: *Modo primario de intelección: la aprehensión primordial de realidad*; capítulo IX: *La intelección sentiente y las estructuras humanas*.

los cuales son hechos perfectamente constatables, puede tratarse la cuestión tomando los hechos en y por sí mismos, sin necesidad de recurrir a teorías previamente constituidas.

En la primera fase del análisis se pueden distinguir dos partes: en la primera analiza el acto intelectual humano tomando como referencia el proceso sentiente común al hombre y al animal. El acto intelectual del hombre es un acto impresivo, como el del animal, pero de una formalidad radicalmente distinta pues integra la formalidad de realidad. El acto intelectual humano es impresión de realidad. En la segunda parte del análisis Zubiri se centra en el estudio del acto de impresión en dos fases. La primera, de tipo estructural, el análisis recae en cómo se aprehende la realidad modal y trascendentalmente, para concluir que el acto de impresión de realidad es un acto de la inteligencia sentiente. En una segunda fase, se busca la índole esencial del acto intelectual sentiente. Esta índole radica en la mera actualidad de lo real como real. Se trata de una actualidad²³ común de la realidad inteligida y del acto mismo de intelección. Desde la vertiente de la realidad inteligida, se aprehende la realidad, lo real y el ser, visto desde la intelección, la verdad queda primariamente como verdad real. La actualidad común es también trascendental y por ello abierta a nuevas actualizaciones intelectivas que serán analizadas posteriormente²⁴.

²³ Lugar central que ocupa la actualidad en la trilogía, cfr. M MAZÓN, *Posesión y actualidad. Introducción a la metafísica de la actualidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997 (Tesis Doctoral); ID., *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1999; C. HERRANZ YAGÜE, *Sobre el concepto de actualidad en Zubiri*: Revista Agustiniiana 42 (2001) 43-51.

²⁴ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 194-195, en este apartado seguiré su clarificadora presentación de los capítulos 5, 6, 7 de su tesis, 175-298. Es inútil hacer un resumen de la trilogía IS de casi mil páginas como opina A. PINTOR RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1996, 123; otro tipo de lectura es el ofrecido por M. MAZÓN CENDÁN, *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1999, 141-191.

- 1) El modo primario de la intelección: la aprehensión primordial de realidad.

La noción queda perfilada en el Capítulo VIII de la obra *Inteligencia y realidad* 247-263. Coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma. En la aprehensión primordial, la formalidad de realidad se aprehende directa, inmediata y unitariamente. Es una aprehensión directa, no a través de representaciones o imágenes; inmediata, ya que no se funda en inferencias o razonamientos; unitaria, porque las diferentes notas de la cosa son aprehendidas de modo compacto. Es una noergia, como se explica en la primera parte del análisis. No es una representación, ni un juicio, ni una simple aprehensión, ni una intuición.

“La mera intelección de la cosa real está modalizada porque la impresión de realidad es trascendentalmente abierta. Existen diversos modos de actualización en la intelección sentiente en cuanto intelección, que se hallan determinados por los distintos modos de la realidad. En la raíz de esta modalización intelectual se encuentra la respectividad de cada cosa real ante el inteligir y ante otras cosas reales. La intelección de una cosa real como respectiva a otras cosas reales consiste en la actualización de lo que la cosa es “en realidad”. Ahora bien, aprehender lo que algo es “en realidad” implica la aprehensión de que ese algo es real, o lo que es lo mismo, la aprehensión de la cosa “en cuanto realidad”. Desde el punto de vista modal, la aprehensión primordial de realidad es la aprehensión de algo “en cuanto realidad”. Por un lado, es primordial respecto a la aprehensión de algo “en realidad”. Por otro, añade un matiz a la mera actualización de lo real en la impresión de realidad: lo aprehende “solamente” en y por sí mismo. La aprehensión primordial de realidad es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo. Ahora bien, la modalidad afecta también a la actualidad: cada modalidad intelectual es una modalidad de actualidad. En el caso de la aprehensión primordial de realidad, es una actualidad que

nos retiene en la propia realidad de la cosa y en su aprehensión. Es una actualidad de *retinencia* en la que caben diversos grados: indiferencia, detenimiento y absorción”²⁵.

Al aprehender algo en la aprehensión primordial de realidad “en cuanto realidad”, la inteligencia se ve lanzada a aprehender ulteriormente lo que ese algo es “en realidad”. El fundamento de esta modalización ulterior procede del “hacia” como apertura direccional y trascendental de la realidad. Esta apertura tiene dos líneas. Primera cuando una cosa está actualizada respectivamente a otras cosas reales, se entiende como momento de un *campo de realidad*. La segunda línea de esta actualización procede de la apertura trascendental de toda cosa a ser momento de la pura y simple realidad, es decir, del mundo. La actualización campal de la cosa da origen al *logos*, mientras que la actualización mundanal da lugar a la *razón*. Repensamos así al *logos* y la *razón* como modalidades intelectivas superiores de aprehensión primordial de realidad. Como están ancladas en la realidad tienen carácter sentiente: son *logos sentiente* y *razón sentiente*²⁶.

2) El *logos sentiente*, intelección campal del “en realidad”.

La segunda parte de la trilogía, titulada *Inteligencia y Logos* está dedicada al análisis del *logos* como modalidad ulterior de la intelección²⁷. Se divide en dos partes este análisis. En la primera, que ocupa hasta el tercer capítulo, se ofrece una aproximación a la

²⁵ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 197-198.

²⁶ M. MAZÓN, *La unidad de inteligencia y realidad en la Metafísica de Zubiri*, *Realidad* 76 (2000) 467-501.

²⁷ El segundo volumen se compone de siete capítulos. Capítulo I: *Introducción*; capítulo II: *El concepto de realidad*; capítulo III: *Lo real campalmente entendido: el Logos sentiente*; capítulo IV: *Distanciación de la cosa*; capítulo V: *Intelección distanciada de lo que la cosa real es en realidad*; capítulo VI: *La determinación del Logos en sí mismo*; capítulo VII: *Logos sentiente y verdad*.

estructura básica del logos; la segunda que comprende los cuatro capítulos restantes, recoge un minucioso análisis de su estructura formal.

1) *La intelección de las cosas en el campo de la realidad*. La noción de logos queda acotada en tres direcciones: es una modalidad ulterior de la intelección en el campo de la realidad, de carácter sentiente y dotada de una estructura básica que es dual, dinámica y medial (IL 19-78): a) *Campo de realidad* (IL 19-43). En la aprehensión primordial toda cosa queda aprehendida en dos momentos que se dan compactamente. Por el *momento individual*, queda actualizada la apertura respectiva de la cosa a todas las demás cosas reales. En virtud de esta respectividad, cada cosa está en un campo, es intrínsecamente campal. La estructura del campo de realidad se compone de dos caracteres de gran importancia en el despliegue intelectual del logos. En primer lugar, las cosas están actualizadas “entre” otras; que se refiere sobre todo a la posición de una cosa respecto a las demás en virtud de su actualidad. En segundo lugar, en el campo de realidad toda cosa real está actualizada “en función” de otras cosas. Unas cosas dependen de otras porque están incluidas en un campo que es intrínseca y formalmente funcional. El logos se despliega en el seno del campo de realidad que ha determinado la cosa en virtud de su propia respectividad. La cosa, ya inteligida como real en aprehensión primordial, se aprehende ahora campalmente. Es decir, el logos es intelección campal; b) *El logos sentiente* (IL 45-78). Para designar la actualización campal de lo que las cosas son “en realidad”, Zubiri escoge el término *logos*, clásico en la historia de la filosofía. Su sentido elemental es el de decir declarativamente algo acerca de algo. En la filosofía griega significa “reunir o recoger”, “decir o declarar”. Luego logos pasó a designar “lo que se dice”; y por otra parte Parménides “lo que se dice” lo identificó con “lo que es”. Los griegos tendieron a logificar la intelección y entificar la realidad, además de oponer el inteligir y el sentir. La noción de

logos debe situarse en un plano más radical: es intelección de la realidad y no del ser. La distanciamiento intelectual para aprehender lo que algo es “en realidad” se produce siempre en el ámbito de una realidad sentiente como formalidad. Es una distanciamiento fundada en el “hacia” y, en consecuencia de carácter sentiente; c) *La estructura básica del logos* (IL 55-78). El logos consiste básicamente en una intelección sentiente en la que se declara dinámicamente, en medio de la realidad campal, lo que la cosa real es “en realidad”, a partir de otra ya aprehendida como real. De este modo pueden distinguirse tres momentos en su estructura básica: dualidad, dinamicidad y medianidad. La intelección del logos es *dual*: siempre intervienen en ella dos términos cuya realidad ha sido inteligida primordialmente. Es la aprehensión de una cosa real según es “en realidad”. El segundo momento es la *dinamicidad*. La dualidad del logos es de índole dinámica, ya que la intelección sentiente aprehende una cosa real “yendo” desde otra. El logos es un movimiento intelectual que se despliega en el campo de realidad entre dos términos reales. El tercer momento básico del logos es la *medialidad*. El campo de realidad puede considerarse como aquello donde el logos se mueve. Es la realidad como *medio* de intelección, algo que aún no siendo una cosa hace ver las cosas, ya que es un campo de movimiento que, al ser recorrido, se transforma en campo de intelección. Todo logos es mediado: su intelección está profundamente modulada por la realidad como medio. Un medio que se diversifica en cualificaciones como la sociedad, la cultura, la religión que orienta la intelección de las cosas en una determinada dirección.

2) *La estructura formal del logos: momento dinámico*. El núcleo central del análisis recae sobre la estructura formal del logos, en sus dos momentos, dinámico y medial. La dualidad se considera como un carácter que concierne a ambos. El análisis del momento dinámico de la estructura formal del logos ocupa la segunda parte de la obra (IL 79-207) y

podemos distinguir: a) *Fase de impelencia* (IL 81-107). En la primera fase del movimiento de intelección de lo que la cosa es “en realidad” se produce un distanciamiento respecto a la cosa. En este movimiento retractor, la intelección ya no es aprehensión primordial de realidad, sino una *simple aprehensión* de lo que la cosa “sería”. Existen tres momentos de simple aprehensión. El primero es el *percepto*, donde la cosa queda actualizada como ser “esto”, por medio de la desrealización de su contenido. El segundo es el *ficto*, en el cual se desrealizan separadamente las notas de la cosa, recomponiéndolas libremente en un “como” fingido. Es una intelección fantástica o realidad en ficción. En el tercer modo queda desrealizado el “qué” de la cosa, obteniendo el *concepto*. No es un concepto lógico (concepto de realidad), sino un concepto real (realidad en concepto); b) *Fase de reversión o intentum* (IL 109-207). La segunda fase del movimiento del logos consiste en volver desde la realidad campal hacia la cosa de la que se tomó distancia, para inteligir en un juicio no ya lo que la cosa “sería”, sino lo que “es” “en realidad”.

3) *La estructura formal del logos: momento medial* (IL 211-252). En toda cosa actualizada por el logos sentiente, se da una dualidad entre el momento individual y su momento campal. Ello origina en la actualidad intelectual una especie de *oquedad* entre su “realidad” y lo que es “en realidad”. Cuando el logos inteligie lo que algo es “en realidad”, la oquedad queda colmada.

“Esta evidencia noérgica del juicio afirmativo posee unos caracteres intrínsecos muy precisos. Ante todo, la evidencia nunca es algo inmediatamente dado sino que siempre está *mediada* por la realidad; se logra medialmente a partir de unas cosas actualizadas como reales en aprehensión primordial de realidad. En segundo lugar, por ser algo logrado, la evidencia es formalmente *dinámica*. Su dinamismo procede de la noergia de la actualidad intelectual, esto es, viene exigido por su propia realidad y no sólo por el ser. En tercer lugar, no es primariamente una evidencia constituida (una actualidad de lo visto), sino una evidencia *constituyente*. Es la necesidad con la que

una cosa real concreta, actualizada medialmente en mi intelección, determina mi afirmación de ella. Por último, la evidencia es *exacta*, en cuanto queda contenida en los límites de la exigencia y da peso a la intelección. En este sentido, la evidencia abre una línea en la cual cada saber tiene su propia exactitud”²⁸.

Logos sentiente y verdad. La intelección medial de lo que la cosa es “en realidad” está determinada por la evidencia, la cual confiere a la intelección afirmativa un carácter propio: la verdad. Cuando el logos entiende realmente lo que la cosa es “en realidad”, su intelección es verdadera. Este es el hecho analizado por Zubiri en el último capítulo de la obra (IL 253-392)²⁹.

“La verdad que acontece en la modalidad del logos es dual, porque resulta de la coincidencia dinámica entre el movimiento intelectual y la cosa real. Se trata de una coincidencia medial, con polivalencia direccional (paridad, sentido, verdad-error) y estructura formal fásica (autenticidad y veridictancia). La verdad es dual en un enfoque justificado que se aproxima gradualmente a la adecuación entre la intelección campal y lo que la cosa es “en realidad”³⁰

3) La razón sentiente, intelección mundanal del “en realidad”.

La tercera parte de la trilogía está dedicada a la razón. El núcleo de la obra se compone de dos secciones, donde se analiza la razón como actividad pensante y la estructura formal del conocimiento racional³¹. Predomina el punto de vista estructural. 1)

²⁸ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 208-209

²⁹ J. A. NICOLÁS, *La teoría zubiriana de la verdad*, en BP 129-147.

³⁰ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 212.

³¹ La obra *Inteligencia y Razón* se compone de los siguientes capítulos: Capítulo I: *Introducción*; capítulo II: *¿Qué es marcha?*; capítulo III: *La marcha como intelección*; capítulo IV: *El objeto formal de la actividad racional*; capítulo V: *¿Qué es conocer?*; capítulo VI: *La estructura formal del conocer*. El libro

La marcha intelectual de la razón como actividad pensante. La impresión de realidad, que constituye el acto propio de la inteligencia sentiente, es radicalmente abierta a tres modos. En la aprehensión primordial se aprehende que la cosa es “real”; en el logos, lo que es “en realidad”; y en la razón, lo que es “en la realidad”. En la filosofía de Hegel la lógica del ser, de la esencia y de la Idea.²⁾ *La razón, actividad pensante en cuanto intelectual.* La razón es la intelección pensante de lo real (IRA 39-133). En relación con qué sea la *a) razón* (IRA 40-81) en cuanto actividad pensante de lo real, Zubiri entiende que la razón es a la vez “mía” y “de las cosas”. Es intelección en *profundidad, mensurante, en búsqueda;* *b)* Desde este punto de vista (IRA 81-91), la razón es en todas sus dimensiones un modo de intelección sin más, pero no toda intelección es sin más razón; *c)* Respecto a la relación entre *razón y realidad.* (IRA 91-133), es preciso decir que la razón entiende contenidos propios de lo real. *El punto de partida* de la marcha de la razón está determinado por la intelección previa de la cosa como algo real (aprehensión primordial) que es “en realidad” (logos). La razón no busca la “esencia de la realidad”, sino la “realidad en esencia”; queda el puesto del *objeto formal de la actividad racional* (IRA 135-156). Sobre esto la razón se mueve siempre en el seno de lo real como posible. Explicar es inteligir la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades.

3) La estructura de la intelección racional: el conocer. La segunda sección de la obra está dedicada al análisis de la estructura de la intelección sentiente (IRA 157-317). Conocer una cosa es inteligir su realidad profunda, esto es, cómo está actualizada en su propio fundamento. Aquí conviene que distingamos *a) la objetualidad* (IRA 174-201). La

se cierra con una conclusión general de toda la trilogía; capítulo VII: *El problema de la unidad de la intelección* y capítulo VIII: *La estructura formal de la unidad de la intelección sentiente.*

cosa se transforma en *objeto real* pasándola del campo al fondo de la realidad profunda. Ser objeto quiere decir que la cosa real está actualizada en forma de “ob”, independientemente de que sea o no “jectum” (algo que está ahí); *b) El método* (IRA 202-257). El primer paso del método es establecer un *sistema de referencias*, un conjunto de cosas reales previamente inteligidas en el campo, en función de las cuales inteligir el objeto real. El segundo paso es el *esbozo de posibilidades*. Posibilidades que la intelección se apropia provisionalmente a fin de trazar en secreto su marcha real. El método de la razón culmina con el momento de *experiencia*. Experiencia equivale aquí a “probación física de realidad”; *c) La verdad racional* (IRA 258-317). La verdad de la razón consiste en un *encuentro*, producido en el momento metódico de experiencia, entre la realidad campal y las posibilidades esbozadas a partir de un sistema de referencias.

Como *conclusión*, en el análisis de la razón como modalidad de intelección sentiente se pueden distinguir dos planos: 1) se considera a la razón desde la perspectiva de la actividad pensante. La razón aparece como una marcha desde la realidad campal, se despliega en el ámbito de la realidad como mensura y se dirige hacia la realidad allende la aprehensión, 2) se incide sobre la estructura formal del conocer, que es el acto propio de la razón. La cosa se transforma en objeto real, se esboza lo que la cosa “podría ser”, se llega a encontrar el fundamento que se busca, produciendo un encuentro verdadero que es la verificación. La verdad racional consiste en la unidad intrínseca de dos vertientes de la verificación: el encuentro de confirmación, que la hace verdad lógica, y el cumplimiento de posibilidades, que la convierte en verdad histórica³².

³² D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 230-231, muy clarificador también el esquema de la página 231.

El análisis de lo específico de cada modalidad es tan pormenorizado que resulta fácil perder la unidad de la impresión. Estas modalidades son: en la aprehensión primordial su actualización es compacta, lo actualizado es la realidad en y por sí misma y la verdad es real. En el logos la actualización es en movimiento, lo actualizado “en realidad” (campo) y la verdad dual. La razón, la actualización es en marcha, lo actualizado “en la realidad” (mundo) y la verdad racional³³.

Los distintos esquemas intelectivos que maneja Zubiri en la trilogía pueden ser ternarios o binarios³⁴. Esta complejidad puede generar desconcierto pero hay que mantener la estructura unitaria de la intelección en medio de tanta clasificación³⁵.

6. RECAPITULACIÓN.

Se ha clarificado el concepto de filosofía que para Zubiri es un ejercicio intelectual cuyo objeto es la realidad en cuanto realidad, que se despliega dinámicamente en el

³³ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 256; cfr. J. L. CABRIA ORTEGA, *Los modos ulteriores de la filosofía de la intelección en Xavier Zubiri y su carácter unitario*: Ciencia Tomista 126 (1999) 569-625.

³⁴ Ternarios: 1) Aprehensión primordial, Logos y Razón; 2) Aprehensión primordial, Razón (Logos y Razón), Comprensión; 3) comprensión, Entendimiento, Saber; Binarios: 4) Primordial: *Aprehensión primordial*, Ulteriores: Logos y Razón; 5) Aquende la aprehensión: *Aprehensión primordial y Logos*, Allende la aprehensión: *Razón*.

³⁵ D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, cuadro que se encuentra en 264. También en este punto de la nomenclatura de las diversas fases de los esquema intelectivos se han buscado alternativas así, F. GONZÁLEZ DE POSADA, *Introducción* en: X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente (edición abreviada)*, Tecnos-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2004, le parece más acertado habla de “intelección primordial”, “intelección campal” e “intelección mundanal” a fin de evitar confusiones en torno a los términos aprehensión primordial, logos y razón, cfr. 73. Unas páginas muy claras para entender la trilogía IS en su totalidad son el capítulo 6: *Lectura de Inteligencia Sentiente. Perspectiva transversal*, 233-267, capítulo 7: *Lectura de Inteligencia Sentiente. Perspectiva teórica*, 269-298, como no afectan directamente al objeto de la tesis simplemente señalo su importancia para una lectura global de la obra.

horizonte de la totalidad. Saber dinámico, horizonte y totalidad han mostrado su interna unidad. La filosofía es voluntad de verdad real. La filosofía es un saber. En cuanto saber es de índole intelectual y en consecuencia dinámica: se desarrolla en las modalidades de logos y razón. El logos filosófico se mueve analizando, nombrando, juzgando, argumentando, mientras que la razón filosófica marcha buscando el fundamento de lo real. El punto de partida de los dos es la realidad que se impone en la aprehensión primordial. La filosofía no obtiene, tras su recorrido intelectual, sistemas teóricos completos, sino una comprensión más madura de la realidad en la que se halla arraigada.

Clarifico también el concepto de “teología”, “teologal”, “teológico” a través de sus obras y en la evolución de su pensamiento. Los términos análisis teologal, teoría teologal, teoría teológica son los tres momentos intelectivos del problema teologal del hombre según el pensamiento del autor.

Lo mismo ha sucedido con el concepto de “filosofía de la religión” ya que el autor intentó esclarecer la naturaleza, sentido y valor de la religión así como una valoración crítica de las teorías a que ha dado lugar. El concepto de filosofía de la religión en Zubiri se sitúa más en la línea de la fenomenología de la religión que en las filosofías explicativas de lo religioso. Con ello hemos sentado las bases del “problema teologal del hombre” a través de tres obras póstumas del autor.

Por último presento unos conceptos de la trilogía *Inteligencia sentiente* como: aprehensión primordial de realidad, logos, razón y actualidad, para poder comprender el pensamiento del autor.

CAPÍTULO 3

**ANÁLISIS HISTÓRICO EVOLUTIVO
DEL LIBRO: *EL HOMBRE Y DIOS***

1. PRESENTACIÓN.

En este capítulo analizo el libro *El hombre y Dios*, el primero de los póstumos de Zubiri y el más pensado, revisado y corregido por el propio autor. Presento también la evolución histórica del libro a lo largo de más de veinte años de elaboración del mismo.

Haré una visión *histórico-evolutiva* de la problemática del libro: las vías de acceso a Dios que se han dado a lo largo de la historia. Las diversas pruebas de la existencia de Dios y sus insuficiencias.

La *religación* es la alternativa que propone Zubiri a estas pruebas. La religación como vía, como marcha intelectual y como experiencia del fundamento. Muestro también la evolución histórica del concepto de religación en toda la obra filosófica del autor.

Dejo para el capítulo siguiente la presentación sistemático-sintética.

2. EL LIBRO: EL HOMBRE Y DIOS

El tema escogido por Zubiri para hacer un repaso crítico de su filosofía es el problema de Dios. Lo cual es *paradigmático* porque el mismo modelo revisionista adoptado ante el tema de Dios servirá de modelo para los demás argumentos. Es *significativo* el interés, dada su edad avanzada y su precaria salud, por terminar su libro sobre Dios a la luz de las aportaciones sobre la realidad y el saber. La obra desgraciadamente quedó inacabada, apareció póstumamente en 1984 con el título *El hombre y Dios*, en una edición de uno de sus más fieles y queridos discípulos, Ignacio

Ellacuría¹. Para más detalles sobre la redacción y edición de la obra puede verse “Presentación” (HD, i-x).

El editor de la obra I. Ellacuría insiste una y otra vez en que el libro que estudiamos “es todo de Zubiri; y sólo de Zubiri” (ix), “es un libro de Zubiri desde el principio hasta el fin, sometido tan sólo a un levísimo arreglo redaccional” (x). Leyendo toda la “Presentación” (i-x) se percata uno de los diversos niveles redaccional del libro².

Era un libro que estaba preparando para la imprenta cuando sobrevino, casi súbitamente la muerte. Pero también un libro que no dejó completamente acabado y que por tanto ofrece niveles distintos. La Primera Parte está concluida y revisada por el autor. La Segunda Parte, redactada, pero esperaba un nuevo tratamiento que la hubiera enriquecido; la Tercera Parte se halla en un estadio más primitivo: se trata de la transcripción, por él corregida, de tres lecciones orales. En esta situación el editor se hallaba ante la alternativa de hacer una edición crítica que reprodujese escrupulosamente el

¹ I. ELLACURÍA, *La religión, actitud radical del hombre*: Asclepio 16 (1964) 97-155; D. GRACIA GUILLÉN, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 61-78; ID., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, 218-222; ID., *Zubiri y la experiencia teologal*, en: P. BRICKLE, *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid 2003, 249-263; A. PINTOR RAMOS, *Dios como problema en Zubiri*: Universitas Philosophica 2 (1985) 29-44; P. CEREZO GALÁN, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo. Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*: Isegoría 19 (1998) 97-136; J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, *El problema teologal del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Centro de Estudios Teológicos “San Ildefonso”, Toledo 2001; J.L. CABALLERO BONO, *La evolución como emergentismo trascendental en Zubiri*: Burgense 41 (2000) 143-183; E. SOLARI, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri. Presentación, contextualización y evolución*: Revista Agustiniiana 128 (2001) 517-635.

² J. PELEGRÍ, *El gran tema de Zubiri: “El hombre y Dios”*;: Revista Catalana de Teología XIII/2 (1988) 462-495 donde señala la autoría de la obra, cfr. 488; A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella 1998, “El hombre y Dios es, a todas luces, una obra larga en su gestación, saltuaria en su maduración e inacabada en su redacción” 208-209; ID., *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 102.

texto tal y como había quedado o introducir un mínimo de correcciones obvias, para que el libro tuviera la misma forma de los libros anteriores del autor, y como el autor deseaba que apareciese. Se eligió la segunda alternativa sin perjuicio de hacer una edición crítica de la obra.

El problema de Dios, el problema filosófico de Dios, fue una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud. Responde a una de sus preocupaciones vitales y filosóficas fundamentales y es, por tanto un libro que tiene una larga historia (cfr. iii-iv) que concluye en el curso de Roma, transcrito por Carmen Castro, y cuyo texto corrigió el propio Zubiri. Este es el que su autor consideraba como texto base sobre el cual se estaba redactando el libro. Lo anterior quedaba recogido o superado por el curso romano. Esta es la historia del texto. Otra cosa es la historia de la redacción, que consta de tres niveles redaccionales distintos.

1) Primera Parte, titulada “*La realidad humana*”, pp. 15-111, había llegado a una redacción final; una redacción, hecha por su autor en los últimos meses de su vida, iniciada en la primavera de 1983 y concluida en el verano. Sólo el enlace entre la Primera Parte con la Segunda Parte ofreció alguna duda, consideró pasar algunas páginas a la Segunda. No llegó a hacerlo. “Es por tanto una Parte en la que todo es de Zubiri; y de un Zubiri completamente satisfecho con la redacción alcanzada”³.

2) La Segunda Parte, parte de un tiempo posterior al viaje a Roma, y Zubiri inició la redacción del libro por esta parte, titulada entonces “La marcha intelectual hacia Dios”. A ella se dedicó con denuedo durante el final de 1973 y todo 1974; casi llegó a concluirarla. No

³ I. ELLACURÍA, *Introducción*, v.

lo hizo porque al llegar a la concreción de la fe, le pareció que debía hacer una digresión sobre la concreción de la persona humana que alcanzó más de doscientas páginas, una extensión desproporcionada en comparación con las ciento cincuenta que habría escrito del libro. Entonces decidió suprimir estas páginas y pidió que se incluyeran en otro libro cuyo contenido son un conjunto de estudios antropológicos. La Segunda Parte es diez años anterior a la Primera Parte y en segundo lugar no tiene en cuenta cambios terminológicos y aun conceptuales que se produjeron en el largo tiempo transcurrido y sus trabajos sobre la inteligencia humana, aparte de que el texto está lleno de llamadas de atención. Dos posibilidades quedaban: 1) presentarlo tal y como Zubiri lo había dejado, con su múltiples indicaciones marginales, y sin corregirlo, con el atractivo de mostrar la lucha agónica de Zubiri con la verdad, teniendo en cuenta que algunas formulaciones ya habían sido mejor precisadas en esta misma Primera Parte, 2) reproducir fundamentalmente el texto en su ordenamiento 1973/1974, cambiando sólo aquellas expresiones que él mismo había rechazado en escritos suyos anteriores, suprimiendo de este texto lo que había presentado como Apéndice primero de la Primera Parte, e introduciendo aquellos desarrollos de contenido que estaban claramente redactados en los márgenes de su texto.

3) La Tercera Parte presenta otro tipo de problemas. En efecto sólo quedaba la transcripción, por él corregida, del curso de Roma explicado en el otoño de 1973. Sin esta Tercera Parte el libro quedaba incompleto. La decisión fue reducir a lenguaje escrito la transcripción corregida del lenguaje oral; era una tarea que en el texto del curso “El problema teologal del hombre” había merecido la aprobación de Zubiri con vista a la preparación de sus Estudios antropológicos, y así se seguirían los mismos criterios con el curso de Roma. Una dificultad añadida, era el curso que se impartió en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana y que utilizó una gran cantidad de

ejemplos teológicos retirados por Zubiri en el Primera y Segunda Parte porque el libro quería ser estrictamente filosófico; se han mantenido los ejemplos a modo de tales, y no como estrictas reflexiones filosóficas. No es que Zubiri introdujese en el discurso filosófico elementos específicos de la fe cristiana.

Quedaba la posibilidad de completar este libro con textos de Zubiri transcritos de cursos anteriores, pero no parecía oportuno ya que él mismo no los estaba utilizando en la redacción de este texto. Sólo supone una excepción un texto que Zubiri pensó como introducción: “El problema teológico del hombre”, dedicado a K. Rahner, que se incluye en el presente libro “A modo de conclusión” (pp. 367-383):

“Con todo ello, ofrecemos un libro que en verdad es todo de Zubiri, y sólo de Zubiri. La supresión de algunas frases y algunos ejemplos –nada se ha suprimido en la Primera Parte, muy poco en la Segunda, algo más en la Tercera- no altera en absoluto el texto, sino que por el contrario lo hace plenamente zubiriano a la altura de 1984, como sin duda Xavier Zubiri lo hubiera deseado”⁴. Sin ser una edición crítica es una edición puramente zubiriana.

3. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL LIBRO *EL HOMBRE Y DIOS*.

La edición póstuma de *El hombre y Dios* al que han seguido hasta la fecha una decena de libros, ha planteado la cuestión de cómo han de ser entendidos e interpretados estos textos en el conjunto armónico y *sistemático* del resto de la obra. El criterio es el siguiente: los póstumos se remontan a épocas anteriores a lo que hoy se considera, sin discusión, su madurez filosófica: *Inteligencia sentiente*. Este desfase cronológico y

⁴ I. ELLACURÍA, *Introducción*, ix. También J. PELEGRI, *El gran tema de Zubiri: “El hombre y Dios”*: Revista Catalana de Teología XIII/2 (1988) 462-463 y la recensión: Revista Catalana de Teología XI (1986) 477-480.

conceptual es lo que obliga a tener presente algún criterio hermenéutico para leer el *corpus* zubiriano completo.⁵ El propio Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios* (1980) dice que la religación es el momento estructural del hombre, lo que llamó la dimensión teologal del hombre.

La lectura de Zubiri necesita un doble nivel: uno *histórico-evolutivo* y otro *hermenéutico-sistemático* o sintético que se corresponde con cada uno de los capítulos de esta segunda parte de la tesis. En el primero tomamos el texto en su contexto preciso con su fecha de composición y altura temporal-intelectual para saber qué y cómo ha evolucionado el tema en cada periodo o etapa. En el segundo se releen los textos a la luz de la obra de madurez como núcleo integrador de todo su pensamiento unitario para saber qué es lo que el autor piensa realmente respecto del contenido de la obra. Los dos momentos se completan o integran. Prescindir de la contextualización histórica de los escritos es hacer un uso indiscriminado de textos cuya fecha y nivel de desarrollo es muy distinto olvidando la gestación de las ideas. Quedarse sólo en esto sería renunciar a una sistematización necesaria, pretendida pero no acabada por el propio filósofo⁶.

El tema de Dios en la obra de Zubiri: evolución y contenido

El tema de Dios fue una tarea a la que el autor dedicó muchas horas de su vida, tanto en la vertiente filosófica, religiosa o teológica; estos son los frutos: 1935: “*En torno al*

⁵ J.L. CABRIA ORTEGA, *La cuestión hermenéutica de la obra de Xavier Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el centenario de su nacimiento*: Lumen 47 (1998) 545-570.

⁶ J.L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*” en: J.L. CABRIA ORTEGA – J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, 123-173, la parte histórico evolutiva es este capítulo 3, 125-202, la sistemático-sintética es el capítulo 4, 203-248.

problema de Dios”⁷, 1937: “*Note sur la philosophie de la religion*”⁸, 1944: “*El ser sobrenatural: Dios y la deificación en el teología paulina*”⁹, 1963: “*Introducción al problema de Dios*”¹⁰, 1964: “*Trascendencia y Física*”¹¹, 1975: “*El problema teologal del hombre*”¹². A ellos se añaden los textos inéditos procedentes de sus cursos orales extra-universitarios¹³, 1984: *El hombre y Dios*¹⁴, 1993: *El problema filosófico de la historia de las religiones*¹⁵, 1997: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*¹⁶.

Si excluimos los textos de temática propiamente teológica y los textos que tocan a la religión, podemos fijar tres fechas en el tratamiento de Dios: 1935, 1963 y 1975. Estas tres fechas se corresponden con tres hitos o pasos evolutivos en el desarrollo zubiriano de la cuestión de Dios. El primer momento, año 1935, Zubiri se interesa a partir de una

⁷ Cfr. *Revista de Occidente* 149 (1935) 129-159. Reimpreso con importantes modificaciones en NHD, 417-354.

⁸ Cfr. *Bulletin de L'Institut Catholique de Paris* 10 (1937) 334-341.

⁹ Cfr. NHD 422-455.

¹⁰ Cfr. NHD 393-416.

¹¹ Cfr. *Gran Enciclopedia del Mundo*, vol. 19, Bilbao 1964, cols. 419-424.

¹² Cfr. A. VARGAS MACHUCA, (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975, 55-64. Publicado como “A modo de conclusión” en: HD 367-383.

¹³ Los cursos en los que Zubiri afronta la cuestión de Dios son los siguientes: 1947-48: *El problema de Dios* (33 lecciones); 1965: *El problema filosófico de la historia de las religiones* (6 lecciones); 1965 *El problema filosófico de la historia de las religiones* (2 lecciones); 1967: *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de la Teología* (10 lecciones); 1968: *El hombre y el problema de Dios* (6 lecciones); 1971-72: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo* (26 lecciones); 1973: *El problema teologal del hombre: el hombre y Dios* (12 lecciones).

¹⁴ Los textos proceden de los años: 1973 fundamentalmente y de 1983 (primera parte).

¹⁵ Los textos proceden de los años 1965 y 1971.

¹⁶ Los textos proceden en su mayoría de los años 1971 y 1967-1968.

fenomenología antropológica por el *problema* de Dios en cuanto inscrito en la existencia humana ontológicamente religada. Un segundo paso adelante es 1963, constituye una propuesta de *sistematización* de la justificación intelectual de Dios explicitando los momentos sucesivos de la religación: deidad, realidad divina, Dios. Un tercer hito, año 1975 ofrece una clave de acceso a Dios: la dimensión teologal del hombre como desarrollo conceptual de la religación estructural de la realidad humana y de toda la realidad. El despliegue sistemático de esta experiencia teologal abarcará tres momentos: religación, religión y deiformidad. El desarrollo concreto y ampliado del problema teologal está recogido en los tres libros póstumos arriba señalados. Este es el esquema también de la tesis doctoral.

3.1. “*En torno al problema de Dios*” (1935).

En el año 1935 por primera vez Zubiri se plantea “la posibilidad filosófica del problema de Dios” (NHD 419) y lleva la cuestión de Dios al ser mismo del hombre para “descubrir la dimensión humana dentro de la cual ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada” (NHD 423). La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. “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” (NHD 423).

Un análisis fenomenológico de la existencia nos dice que estamos y nos hallamos implantados, arrojados e impuestos a la existencia: nos encontramos existiendo (NHD 424), impulsados a vivir con y entre las cosas a partir de una fuerza que nos hace hacernos a nosotros mismos para salir de nuestra radical “nihilidad ontológica” (NHD 424, 428). Una fuerza que, en definitiva, es lo que hace que haya existencia, puesto que nos hace estar

siendo haciéndonos; es, a la vez, lo más nuestro (afecta a mi ser) y lo más otro (aquello que me hace ser no soy yo mismo). Por un lado están las cosas y por otro esa fuerza que me obliga a tener que existir y ser. Esta obligación lo es tal por una experiencia previa: porque estamos vinculados, religados, a lo que nos hace ser y existir, a esa fuerza que hace que haya, a ese fundamento de lo que hay. A ese “vínculo ontológico del ser humano” con esa fuerza, poder, fundamento o lo que quiera que sea, es a lo que Zubiri da el nombre técnico de “religación” (NHD 428). Esta religación es la que muestra que la existencia humana (y el mundo entero con ella) tiene un fundamento al que está remitido: “la religación nos hace patente y actual la fundamentalidad de la existencia humana” (NHD 429). En desacuerdo con Heidegger Zubiri dice:

“La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. 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 eso puede tener e incluso no tener una religión, religiones positivas” (NHD 429-430). “La religación no es una dimensión que pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, si se quiere a su naturaleza personalizada” (NHD 430).

¿Por qué el paso de la religación a la fundamentalidad? Porque la mera constatación de estar religados “nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia” (NHD 431). Saber qué sea esa raíz fundamental, ese fundamento que nos religa, e incluso determina su “existencia efectiva *como ente*” (NHD 431), es algo que ha de precisarse poniendo en marcha la razón. Este movimiento intelectual hacia esa fundamentalidad será *posterior* a la previa religación. Para saber cómo se desarrolla esa marcha intelectual hacia Dios habrá que recurrir a escritos más tardíos.

¿Religación a qué? Al *ámbito* de lo que hace que haya, a lo que fundamenta –raíz y apoyo- la experiencia ontológica de no vivir flotando en la nada sino de estar enraizados o fundados. A este ámbito religante tendríamos que llamarlo sin más Dios (o deidad).

“Dios, es el fundamentar mismo, mejor aún: desde el punto de vista humano, el estar fundamentando es la deidad” (NHD 441) “Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se puede alojar en él” (NHD 442). “No sabemos, por lo pronto, si Dios es ente; y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: sabemos que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el problema teológico” (NHD 442).

El texto de NHD de 1935 tiene una serie de modificaciones con relación a los términos de Dios y deidad. Utiliza “deidad” (NHD 431, 441, 450) donde antes había dicho “Dios”; cfr. *Revista de Occidente* 149 (1935) 140, 148, 155. El término “deidad” tendrá una importancia central en el artículo de 1963 “*Introducción al problema de Dios*” desarrollado posteriormente en *El hombre y Dios y El problema filosófico de las religiones*.¹⁷ Su atributo primero en lo que a nosotros respecta (*quoad nos*) es la fundamentalidad: Dios es *ens fundamentale*, el que “hace que haya algo” (NHD 441).

“El *ens fundamentale*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre: primero, por lo que respecta al uso efectivo de su libertad; segundo, por lo que respecta a la liberación; tercero, porque constituye al hombre en ser fundamentado: el hombre existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente” (NHD 446).

De ser esto así, resultará que, por religación, al hombre le “pertenece” la fundamentalidad de Dios. Aquí está lo que Zubiri quería plantear: mostrar cómo Dios es un

¹⁷ J. L. CABRIA ORTEGA, *Inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri*: Burgense 40 (1999) 158

problema planteado al hombre por el mero hecho de existir (NHD 433, 445), porque “existir es, en *una* de sus dimensiones, estar habiendo *ya* descubierto a Dios en nuestra religación” (NHD 432; cfr. 454).

El hombre como persona es “suyo”, es sujeto absoluto de su vida, suelto frente a sí mismo, los otros, el mundo y Dios. Es suyo y eso le hace ser “ab-soluto”, pero a la vez “relativo” pues es religado: actuando en libertad está haciéndose su existencia religadamente, “*cobradamente*”. El hombre que es libre, es un “relativo ser absoluto” (NHD 447). Será precisamente el ejercicio de esa libertad la que permita entender el fenómeno del ateísmo, que no será sino encubrir a Dios a quien descubre y conduce la religación, dice Zubiri. El ateo no se siente “re-ligado” sino “des-ligado”, vive de modo autosuficiente endiosando soberbiamente la vida (NHD 449), vive “desfundamentadamente” la existencia (NHD 450). Se considera a sí mismo fundamento de sí mismo. La consecuencia del hallazgo de la religación se impone: el hombre, sin ser Dios, está fundamentado en Él, está *siendo en* Dios. ¿Conclusión? Todo conocimiento posterior, sentimiento o experiencia de Dios encuentra su razón última de ser en la *previa* religación ontológica que patentiza al *religador-fundamento*: Dios.

El ensayo “*En torno al problema de Dios*” mantiene la secuencia heideggeriana de deidad, realidad divina y Dios¹⁸.

Habría pues un doble momento: en un primer lugar, la religación ontológica a la fundamentalidad de Dios, que simplemente constatamos o mostramos, y en segundo lugar la demostración o discusión intelectual de qué y quién sea ese Dios-fundamento. La

¹⁸ Cfr. SS 552 y 794.

intuición fenomenológica del binomio mostrar-demostrar, religación-fundamento, hombre-Dios no será nunca abandonada por Zubiri aunque irá madurando con la posterior evolución de su pensamiento.

3.2. “Introducción al problema de Dios” (1963).

El motivo de este texto es la publicación de la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios*. El autor quiere situar el escrito en 1935 dentro de un marco de aproximación más global al problema de Dios. No se trata de mostrar dónde y cómo entra Dios en la existencia del hombre, sino de ofrecer un *intento de sistematización* de todo el tema de Dios desde la religación. En este artículo se dice que el inicio de toda reflexión sobre Dios parte de una triple constatación:

La primera apunta a que hoy, como en otras épocas, el hombre con sus múltiples circunstancias al tomar la integridad de su existencia comprueba que su sentido último se ve afectado en gran medida por la respuesta y actitud vital –agnóstica, indiferente, atea o teísta- adoptada ante el factor Dios. Dios se presenta ante nosotros como *problema*. Un problema “*extemporáneo*” a nosotros.

“Como cuestión intelectual, el problema de Dios es, en un sentido, cuestión extemporánea. Dios no es una de esas realidades, como las piedras o los árboles, con las que el hombre tropieza en su vida. Tampoco es una de esas realidades que, sin constituir un dato inmediato de la experiencia, se ve el hombre forzado a admitir como resultado o ingrediente de una ciencia positiva. Sería quimérico pensar que la marcha de una ciencia positiva vaya a llevar a la inteligencia humana, manteniéndose en la línea de la ciencia positiva, a un punto en que toque positivamente a la realidad de Dios. Sus métodos mismos se lo vedan *a limine*. Cuantos ensayos se han hecho por esta vía son otros tantos recuerdos tristes de una actitud ya preterida y completamente indefendible; recuérdese las llamadas pruebas científicas de la existencia de Dios. En la ciencia, de puertas a dentro, todo pasa y debe pasar como si efectivamente no hubiera Dios, en el sentido de que la apelación al ser divino sería salirse de la ciencia

misma. Y es que por parte de Dios mismo la realidad de Dios, es en cierto sentido, riguroso y auténtico, la más lejana de todas las realidades” (NHD 397-398).

Pero a la vez el filósofo se pregunta si la realidad de Dios no será a la vez la más próxima y *contemporánea* puesto que afecta a la realidad constitutiva del hombre y de toda la realidad. Habrá que *justificar* esto tratando de solventar cómo Dios es a la vez extemporáneo y contemporáneo.

La segunda, es que en nuestra época a diferencia de otras, el nombre y el concepto de “Dios” se ve envuelto en una especie de “*nebulosa indefinida, turbia y confusa*” (NHD 396) que complica en gran medida el poder afrontar la cuestión de Dios tanto para quienes profesan una fe religiosa, como para quienes la niegan o se abstienen de pronunciarse, se vean aludidos, incluidos o afectados por lo que, desde la reflexión filosófica, se diga convencido sobre El.

La tercera se refiere al cambio de paradigma o de horizonte de comprensión donde estamos inmersos, que no es tanto acreditar la autonomía de la ciencia, la técnica o la naturaleza sino la *raíz, el fundamento, la razón última* de todas ellas. Lo que inquieta no es qué hacer con las cosas y su vida, cuanto conocer el sentido último y fundamento radical de sí mismo y de toda la realidad. Este preguntarse por “la ultimidad del universo y de sí mismo” (NHD 398) llevará a Zubiri a cuestionar si Dios no será la respuesta buscada, si el problema de la ultimidad no es en el fondo el propio problema intelectual de Dios.

A partir de esta triple pregunta, y después de un breve recorrido por los planteamientos demostrativos de la razón especulativa sobre el problema de Dios en la historia de la filosofía, pp. 400-410: Aristóteles, Plotino, Avicena, Averroes, Tomás, Anselmo, Escoto, etc., Zubiri, nos ofrece el itinerario de cómo ha de explicarse el

planteamiento intelectual de Dios para llegar a una “intelección convincente” (NHD 397) o “intelectualmente justificada” (NHD 410).

El primer acceso a Dios no es el especulativo o demostrativo, -piénsese en las creencias u actitudes religiosas-, pues “cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación *intelectual* hacia Dios” (NHD 405). ¿Cómo es posible esta previa “versión intelectual” a Dios que no es especulación, sino “intelección pre-especulativa” pero rigurosa intelección? (NHD 409). La respuesta verá la luz en los años 80 en *Inteligencia sentiente*. Ahí habrá que indagar cómo se entiende esa “versión hacia Dios”. Si se postula que el modo primero de versión y acceso a Dios es la creencia religiosa y “extraintelectual” (NHD 408), entonces se puede concluir, como hacen todos los positivimos, que Dios en sí mismo es incognoscible y lo único innegablemente conocido es el hecho de la creencia misma. El problema entonces sería el paso de la creencia y del hecho religioso a la intelección y conocimiento de Dios; dicho de otro modo, la cuestión se centraría en el acceso a la realidad misma de Dios desde la idea de Dios que encierra toda creencia religiosa. En el mejor de los casos se alcanzaría la realidad de Dios tras un largo proceso demostrativo. Sólo el creyente debería justificar su opción. Se haría apología de la propia opción, que en nada sería extrapolable a quienes han elegido no creer. ¿Dios es cuestión y problema en exclusiva para el creyente, el teísta? ¿Qué ocurre cuando no se tiene fe, cuando no se cree o no sabe si creer?. La profundización en esta hipótesis llevará a desechar que puede ser la fe y la creencia la *primera* vía de acceso intelectual pre-especulativo a Dios.

En consecuencia, se postulará que la versión hacia lo divino más que una dimensión o actividad se sitúa en la “unidad radical de la realidad humana en cuanto realidad” (NHD 409). Si el hombre en su totalidad es el que está vertido a Dios, será en él donde

primariamente Dios se nos haga patente. La realidad humana es intelectual, por ser el hombre una “inteligencia sentiente”, un “animal de realidades”. En escritos contemporáneos a esta introducción Zubiri amplía estas tesis de su metafísica y antropología¹⁹. Existen estudios más detallados sobre el hombre en Zubiri²⁰.

También la versión hacia Dios adquirirá forma intelectual, aunque no sea inicialmente discursiva o especulativa. Aceptadas estas premisas no queda sino tomar la realidad humana para hallar una global justificación intelectual del problema de Dios.

Este es el punto de partida de un proceso que constaría de tres pasos sucesivos según Zubiri:

1º) Desde el hecho inapelable de la *existencia humana* trata de demostrar cómo el hombre además de hacer cosas va situándose y “tomando posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad” (NHD 410). Esta ultimidad se convierte para el hombre en “carácter fundante”.

“El hombre en sus actos se halla fundado en ese carácter como en algo que sólo por el cual y desde lo cual es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es. Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una forma u otra, sino una realidad *religada* a la ultimidad.

¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre realidad personal*: Revista de Occidente 2ª época 1 (1963) 29; SE 542, 507.

²⁰ I. ELLACURÍA, *La antropología filosófica de Xavier Zubiri*, en: P. LAÍN ENTRALGO (dir.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII, Barcelona 1975 109-112; ID., *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri*: Estudios de Deusto XIV (1966) 246-286 y 423-458; ID., *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*: Realitas II (1976) 49-137. J. M^a. MELERO MARTÍNEZ, *El hombre y su cuerpo en Xavier Zubiri*: Ensayos 16 (2001) 69-84. La influencia de Zubiri en la filosofía de la liberación se puede ver en obras como: I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador 1990 y E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá 1979; H. SAMOUR, *Zubiri y la filosofía de la liberación*, BP 599-622; sobre la “historicidad” del ser del hombre G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *El problema de la historicidad del ser del hombre*, en: BP 209-215.

Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo” (NHD 411).

Otra vez la religación, pero ¿cómo se tiene conciencia de ella? Por los actos del hombre dice Zubiri, pero ¿qué se muestra en esos actos? El carácter real de la ultimidad desde luego, pero ¿por qué? Porque *en, por y desde* esa ultimidad patente en sus actos el hombre unido, ligado y religado a ella, real y efectivamente se hace como realidad personal absoluta y suya. ¿Qué es esa ultimidad? No se puede afirmar todavía que sea Dios, sino *deidad*. Nos hallamos ante un *enigma*. En este primer momento Zubiri no habla normalmente de Dios sino de deidad, aunque con algunas excepciones, porque no quiere condicionar el planteamiento teologal del hombre dando por supuesto la realidad de Dios. Existe una gradación en su pensamiento: deidad, Dios (dioses), Dios cristiano, que se corresponden con los tres libros póstumos del problema teologal del hombre: *El hombre y Dios, El problema filosófico de la historia de las religiones, El problema teologal del hombre: Cristianismo*.

2º) Queremos resolver el enigma de la deidad. ¿Qué será esta deidad? La tesis de Zubiri es: “el carácter de “deidad” se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencial existente y distinta del mundo, distinta en el sentido de que es fundamento real de él” (NHD 412). Hay una realidad-deidad ¿Por qué lo sabemos?. Porque el carácter de la deidad nos *remite* a ella. Esta realidad-deidad se la denomina “*realidad última*” que es “*causa primera*” del carácter de deidad y de toda realidad, incluida la humana. Esta realidad-deidad se puede también llamar *realidad divina*, que está fundando el mundo como realidad allende el mundo: es “*realidad trascendente absoluta*” (NHD

413); al ser causa de realidades como la humana con inteligencia y voluntad, la realidad divina ha de ser eminentemente, una *realidad inteligente y volente*.

“Deidad, realidad primera, realidad personal y libre, esto es, deidad, realidad divina, Dios: he aquí los tres estadios del descubrimiento intelectual de Dios. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. El primero de ellos no es demostrativo, sino mostrativo. Y es en él donde se inscriben las demostraciones de los dos últimos pasos. Por eso es por lo que la demostración no es la primera vía de acceso intelectual de Dios” (NHD 414).

De ahí surgen nuevas preguntas, ¿Esta realidad se puede llamar sin más Dios? ¿Es el Dios de las religiones? ¿Quién es ese Dios?

3º) La inteligencia discurre preguntando ¿quién es Dios?. El resultado de la argumentación deductiva permite enumerar alguno de sus caracteres. Dios es una realidad *trascendente* y causa primera. Es una realidad *inteligente y volente*. Es una realidad *absolutamente absoluta*. Es una realidad que se pertenece sólo a sí misma es “suya”; y como ser “suya” es característica de la realidad personal: es *realidad personal*. Por ser absoluta no depende de nada ni de nadie, es *libertad absoluta*. Su ser fundamento del mundo no es necesidad sino fruto de un acto libre de “donación pura” o lo que es lo mismo que “*puro éxtasis*” (NHD 413).

En pocas palabras: Dios es realidad absolutamente absoluta, inteligente y volente, personal y libre, puro éxtasis de amor, causa primera trascendente como pura donación²¹. A tal idea de Dios llegamos por deducción y demostración racional siguiendo la “dirección” que señalan las cosas.

²¹ J. L. CABRIA ORTEGA, *El teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, 143.

Hay un progreso en el pensamiento de Zubiri respecto a los años treinta, pero no estamos todavía ante el punto culminante de su pensar sobre Dios. En la década de los setenta tomará nuevamente y de modo global el tema de Dios en lo que denominó *el problema teologal del hombre*, que incluye tres momentos sucesivos: Dios, religión, deificación (o cristianismo). En 1975 nos da un anticipo de lo que con el tiempo será su nueva propuesta.

3.3. “*El problema teologal del hombre*” (1975)

Este breve texto estuvo motivado por la invitación de la Universidad de Comillas (Madrid) al homenaje a K. Rahner, amigo personal de Zubiri. No es un artículo circunstancial sino que refleja la síntesis de muchos años dedicados a reflexionar sobre Dios. Su precedente más inmediato es el curso que en 1973 el filósofo impartió en la Universidad Gregoriana de Roma con el título: “*El problema teologal del hombre: el hombre y Dios*”. Aunque la versión original se publicó en 1975 en las actas del homenaje, lo citaré para mayor comodidad en la edición de *El hombre y Dios*, 369-383.

Zubiri en continuidad con su pensamiento piensa que Dios es un problema para todo hombre y ante Él las actitudes son muy diversas: aceptación o rechazo, indiferencia o ignorancia. El pensamiento contemporáneo se halla acriticamente instalado en sus posturas sin plantearse mayores cuestiones y dejando a los otros la tarea de justificarse. El ateo rechaza no sólo a Dios sino el problema de Dios y remite al creyente la tarea de dar razón de su fe. Así como el creyente desafía al increyente a que demuestre su ateísmo, “el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo” (HD 370). Zubiri se esforzará por demostrar que tanto una posición como la otra, así como la del agnóstico con su indiferencia, son respuestas

más o menos aceptables, pero siempre posteriores, a un problema que el hombre tiene para con Dios. Esta hipótesis será el supuesto y punto de partida inicial: *indagar y descubrir el problema de Dios en tanto que problema*. Si se da ese hallazgo ¿no habremos conseguido, de paso y “a una”, “un encuentro más o menos preciso con la realidad o irrealidad de Dios?” (HD 371).

Esta es la tesis de Zubiri en este escrito. ¿Por dónde empezar?. Por lo más inmediato, nosotros mismos. La realidad humana será objeto de análisis con vistas al problema de Dios. ¿Qué se busca? Una dimensión estructural en el hombre que “de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios” (HD 371). Dos aclaraciones previas: 1) esa dimensión buscada, en el caso de que exista, se la denominará *dimensión teologal*, pues es la que de alguna manera *mide o proyecta* (ex, de) el modo como la realidad humana entera en su “interioridad” (*in*) es respecto a Dios, 2) en este momento inicial Dios no pasa de ser un dato –ya que nada sabemos de su realidad– que se nos presenta como “ámbito de la ultimidad de lo real” (HD 372).

El hombre es una realidad que se pertenece a sí mismo, que es “suya”: su carácter es ser “suidad”. Zubiri hace un uso técnico del término realidad como “reidad” o simplemente “de suyo”. “Reidad” es la realidad pero sólo en tanto que aprehendida, es decir, en tanto que actualizada en la aprehensión. La razón intentará decirnos qué es la “reidad” allende la aprehensión, es decir, la realidad (IRE 57).

D. Gracia con mucha propiedad ha dicho:

“La diferencia entre reidad y realidad es enorme, ya que no podemos aprehender más que lo que tiene carácter sensible, pero sí podemos conocer racionalmente cosas no sensibles. Por ejemplo, si la razón nos permite acceder a Dios, entonces lo tenemos

que conceptual en términos de realidad, lo que obliga a ampliar el ámbito de la realidad no sólo en el orden de las cosas sensibles, sino también las inteligibles. Dios no sería, en este caso, reidad, pero sí realidad”²².

En esto consiste ser persona. Ser suya *frente a* toda otra realidad que no sea ella misma; es en este sentido “*ab-soluta*” (suelta-de), pero como es inevitable que la persona al vivir tenga que ir haciéndose *en, desde y con* otras cosas, con otros hombres y consigo mismo, su ser absoluto lo es sólo de modo *relativo*, ya que lo “cobra” de esas otras realidades: es pues, realidad “relativamente absoluta”. ¿Qué tiene esa realidad en la que está y en la que tiene que hacerse? Por lo pronto unas propiedades reales propias, pero además para el hombre tiene un *poder*, una fuerza, una capacidad de dominio. En esta realidad que domina al hombre se hace patente un “*poder de lo real*” que se apodera de él, y le mueve “inexorablemente” a realizarse como persona, “La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento” (HD 373). Este apoderamiento y dominio real es la *religación*. “El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana” (HD 374), “La religación problemática es así *eo ipso* una marcha real intelectual desde el poder de lo real “hacia” su intrínseco fundamento: he aquí justamente el problema de Dios en tanto que problema de ultimidad de lo real en cuanto tal” (HD 375).

Después de 40 años el concepto de religación aparece de nuevo con una nueva formulación. Si analizamos este poder de lo real al que estamos religados descubrimos 1) sólo se da en las cosas reales como una posibilidad en la que se ha de optar; 2) no se

²² D. GRACIA, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*, citado en SS 832, nota nº 51.

identifica sin más con ninguna de ellas ya que ninguna impone la forma como se ha de adoptar ese poder para hacerse persona. Hay pues una *paradoja* que interpela: el poder de lo real está en las cosas pero no se identifica con ellas: las cosas no son más que “vectores” de ese poder que lo es de “la” realidad, de toda realidad. Lo cual nos invita a pensar que hay una especial *relación o estructura* entre el poder de lo real y las cosas, ya que en ellas “acontece” ese poder. ¿Cómo es esa estructura entre el poder de lo real y las cosas? Una estructura de fundamentalidad, una relación de fundamento. Las cosas que al apoderarse religadamente, ofrecen al hombre la posibilidad de optar por diversas formas de realizarse *penden* de un fundamento último: están fundadas.

Remiten y lanzan al hombre “hacia” ese fundamento porque en él está la razón de su tener o hacerse persona; en consecuencia esta marcha hacia el fundamento sería *real y física* antes que intelectual. Y será además *problemática* porque hay un movimiento “desde-hacia” sin garantía de éxito unívoco: se ha de ir “desde el poder de lo real “hacia” su intrínseco fundamento” (HD 375) ¿No habremos llegado así a las puertas de lo que se postulaba, a saber, que la ultimidad de lo real en cuanto problema *fundamental* para el hombre era o podía ser el problema de Dios? En realidad, no hemos hecho sino mostrar el problema. Ahora hay que acceder intelectivamente a ese fundamento. El punto de arranque nos lo han dado las cosas: son vectores del poder de lo real que *lanzan hacia* el fundamento.

He aquí los dos componentes de esta marcha: de un lado la realidad personal que es relativamente absoluta; de otro, el fundamento de ese poder de lo real que religa: una realidad absoluta pero que lo es absolutamente. ¿Podemos llamar *Dios* a esta realidad absolutamente absoluta? En principio y por definición nominal sí, pues Dios sólo puede ser absoluto de modo absoluto. ¿Dónde se da o se encuentra esa realidad absolutamente

absoluta, fundamento de todo poder de lo real, que llamamos Dios? En el *ámbito* del poder de lo real. ¿Y más en concreto? en toda cosa real (cosa, otras personas, yo mismo). Curiosamente, las cosas y el hombre mismo son reales en tanto en cuanto penden o dependen de ese fundamento último: Dios. Así resulta todo lo real “en” Dios, sin ser Dios. Es el concepto de trascendencia de Dios.

Si en una especie de resumen sustituimos el término “poder de lo real” por “Dios” fundamento último, resultará ser Dios a quien estamos religados, es Él quien se apodera de nosotros, y es por Dios por quien optamos al realizarnos como personas. Como nuestra opción es libre y no está determinada, son posibles distintas posturas ante Dios. En otras palabras caben diversas soluciones ante el problema de la realidad que, en el fondo, es el problema de Dios. Esta es la respuesta de Zubiri a la cuestión del inicio: las actitudes ante Dios no son lo primero, todas ellas son respuesta. Justificarlas intelectualmente es obligación y tarea de todos. Lo afirmado hasta aquí ha de probarse, y probar es “tener experiencia”. En virtud de esto la religión nos aboca por tanteo hacia el fundamento de un modo experiencial: “hacia una experiencia fundamental”. El hombre tiene una experiencia fundamental cuando se realiza en actos; así todo acto es reflejo o expresión de esa experiencia fundamental: todo acto es una actitud y/o respuesta al fundamento del poder de lo real. El hombre tiene de este modo, experiencia de Dios. ¿Dónde, cómo y cuándo se tiene experiencia de Dios? “En” la propia realidad personal. Por eso concluye Zubiri “Dios no es persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente... El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios... experiencia teologal” (HD 379). El hombre mide, dimensiona su realidad en relación a Dios. Hay en el realidad humana una dimensión teologal por la cual el hombre sin ser Dios

está en Dios y es experiencia de Dios. Las múltiples formas de religación son la historia de las religiones (HD 380).

“Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*” (HD 379).

La religación del hombre no es sólo individual, sino social e histórica, se plasma en *religión*. Cada religión es una forma diversa de vivir este apoderamiento del poder de lo real. En cuanto religión concreta cada una tiene una visión de Dios, del hombre y del mundo. Y las diversas religiones constituyen otras tantas experiencias teologales de los hombres.

Lo propio y característico del cristianismo es la *deiformidad*, ¿qué significa esto?, que las cosas que, según vimos, “son reales en Dios” (o son Dios *ad extra*) en el cristianismo son *como Dios*, y el hombre es una “forma finita de ser Dios” (HD 381). El cristianismo es una religión de la deiformidad, pero también una religión experiencial: una forma de experiencia teologal. Para Zubiri la deificación es la forma de la experiencia. ¿Por qué?, porque “no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente” (HD 381), con la forma de Dios sin ser Dios. No hay más dignidad ni más alta consideración. Por eso Zubiri considerará al cristianismo no sólo una verdad *radical* sino la verdad *formal* de todas las religiones: todas participan, a su nivel, de esta suprema deiformidad. De algún modo el cristianismo *reverbera* en ellas. Esa es la razón de su

trascendencia e importancia histórica y teologal. Queda planteada así la discusión filosófica de la relación de las religiones entre sí, y de estas con el cristianismo. Son las dos partes siguientes de la trilogía sobre el problema teologal: *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *El problema teologal del hombre: Cristianismo*.

Esto lo veremos con más detalle en la parte tercera de esta tesis con abundante bibliografía sobre el tema ya que es una temática de gran debate intelectual tanto desde la filosofía como desde la teología.

Una explicación pormenorizada y minuciosa de las intuiciones reflejadas en el hilo conductor de este escrito introductorio será el contenido de *El hombre y Dios*, “el problema teologal del hombre se despliega en tres partes: religación, religión, deformación que constituyen tres problemas: Dios, religión, cristianismo” (HD 382). Lo teologal no es lo teológico “por dos razones: a) porque lo teologal es tan solo el fundamento del saber teológico, pero no es el saber teológico mismo, b) porque lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real” (HD 382)²³.

3.4. “*El hombre y Dios*” (1984)

Como ya he dicho la edición póstuma de este libro la hizo su discípulo I. Ellacuría. Un lector familiarizado con el pensamiento de Zubiri puede descubrir tres niveles redaccionales distintos en el libro y responden a sus tres partes, que proceden de épocas diversas. *La realidad humana* (1983), *La realidad divina* (1974), *El hombre experiencia de*

²³ Un reciente estudio pormenorizado del problema teologal del hombre se encuentra en A. SAVIGNANO, *La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri: The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 5-16.

Dios (1973). Esta estructura se corresponde con cada uno de los términos integrantes del título: “el hombre”, “Dios”, “hombre-y-Dios”.

1) *La primera parte. La realidad humana* fue redactada en los últimos meses de la vida del autor, representa lo más maduro de su pensamiento, la mejor y más elaborada síntesis de su antropología. No es un estudio filosófico sobre el hombre o la realidad humana, sino que el análisis está encaminado a descubrir en ella la dimensión o aspecto donde constitutivamente se halla planteado el problema de Dios. Se centra en dos capítulos: *¿Qué es el hombre?* (HD 17-74), y *¿Cómo se es hombre?* (HD 75-112)²⁴.

Desde la “inquietud más radical”, la realidad humana está inquieta. La inquietud no es inquietud en el sentido de san Agustín “*Irrequietum cor nostrum Domine donec*

²⁴ C. A. POSE VARELA, *El problema de la unidad psico-orgánica de la realidad humana en X. Zubiri*: Revista Agustianiana XLII (2001) 947-1024; J. L. CABALLERO BONO, *La evolución como emergentismo trascendental en Zubiri*: Burgense 41 (2000) 143-183; M. VILA PLADEVALL, *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la trascendencia*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1998 (tesis doctoral). Cfr. también H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 63-88 donde concluye que el hombre es un sistema de notas en virtud de las cuales vive, siente, entiende sentientemente, el hombre es animal de realidades. Es animal personal. Es un absoluto relativo. En sus acciones cobra su ser relativamente absoluto, pero lo cobra apoyado y fundado en la realidad. El fundamento es algo último, posibilitante e impelente, es una realidad fundamento que se apodera del hombre. Este apoderamiento que acontece ligando a la realidad humana para que sea relativamente absoluta es la religación. La religación es un hecho constatable, radical y total, tiene un carácter experiencial, manifestativo y problemático, 87-88. Sobre la antropología de Zubiri existen diversos estudios entre otros podemos ver: J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002; P. LAÍN ENTRALGO, *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo 1999; J. SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, *Sobre el hombre en Xavier Zubiri*, en: J. de SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ (ed.), *Nuevas antropología del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, 139-158; M. VILÁ PLADEVALL, *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la trascendencia*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1998; I. ELLACURÍA, *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, en: *Realitas* II, 49-71; ID., *Presentación*, en: SH ix-xxxiii.

resquiescat in Te (Inquieto está nuestro corazón, Señor, mientras no descansa en Ti). “La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta porque la realidad en que vive es enigmática” (HD 100). Esta inquietud se expresa en dos preguntas: 1) ¿qué va a ser de mí?, 2) ¿qué voy a hacer de mí? Esta inquietud se puede vivir de diversas maneras: deslizamiento, angustia, preocupación, ocupación. El hombre está ocupado en hacerse persona. Una pregunta que nos podemos hacer es si esta realidad enigmática es antes que el poder de lo real y la respuesta sin demasiada justificación es decir que no. Es el *Sorge* de Heidegger en *Ser y Tiempo* y la inquietud que atraviesa el río de Blumenberg.

“La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo ser absoluto. Yo soy absoluto en un modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático” (HD 101).

La inquietud radical tiene su contrapartida en la voz de la conciencia. “En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una u otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer” (HD 101). ¿De dónde brota esta voz? Evidentemente del fondo de mí mismo. La voz de la conciencia dicta (Heidegger). Este radical fondo es el carácter absoluto de mi realidad. ¿Qué es este dictar, y qué dicta? La forma de realidad que he de adoptar. No es un dictado categórico, sino una voz en cuanto voz.

“La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto” (HD 104).

Existe otro momento que es la “volición” cuya primera caracterización es la “voluntad de verdad” (HD 99-108). “A la inteligencia sentiente corresponde una voluntad sentiente que consiste en determinación tendente de forma de realidad” (HD 104). “Toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad” (HD 106). La voluntad de ser una realidad *meramente* actualizada en mi intelección es a lo que llamo *verdad real*. La voluntad de verdad es intrínsecamente y “a una” manifestación, fidelidad y efectividad. La voluntad de verdad se plasma en *búsqueda*. ¿Búsqueda de qué? “una experiencia de búsqueda de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real; una experiencia que con más precisión la llamaré *experiencia teologal*” (HD 108). Hemos de ir buscando. Hacerse persona es búsqueda. En definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto. Toda búsqueda es problemática cuando lo buscado es enigmático.

De este capítulo ¿Cómo es el hombre?, existe un resumen en las pp. 108-112. En él se muestra cómo en la realidad humana hay una *dimensión teologal* por lo cual el hombre está “*religado*” (HD, 92-98), lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí. El hombre no es realidad personal sino estando pendiente del poder de lo real.

“El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo religación. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. En otros términos, el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona, o mejor dicho la naturaleza personalizada. De suyo la religación afecta al hombre no separadamente de las cosas, sino que en alguna forma afecta a todo. Pero sólo en el hombre es formalmente religación, sólo en él es el acontecer formal de la fundamentalidad. La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real” (HD 92-93).

La religación es: un *hecho constatable*, pero no impide otra posibilidad, la del desasimiento, la orfandad, afecta al todo de mi realidad, es un *hecho total*, integral, y es un *hecho radical*, es la raíz para que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un Yo* sino *mi Yo*. La religación no es *obligación*, tampoco sentimiento de dependencia absoluta.

“Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real” (HD 94).

La religión es apoderamiento. Tiene: 1) carácter *experiencial*, es probación física de la realidad, 2) es también ostensiva, *manifestativa* del poder de lo real, 3) tiene un carácter *enigmático*, manifiesta lo enigmático de este poder de lo real. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia.

“He aquí la religación, esto es, el estar apoderado por el poder de lo real. No es algo meramente intencional, sino que estamos físicamente lanzados “hacia” “la” realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático. Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial. Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real” (HD 98-99).

Zubiri tiene en cuenta la otra posibilidad del poder de lo real, amenazante, destructor, paralizante, hasta siniestro, porque muestra la heterogeneidad del ser del hombre y de la realidad. El “poder de lo real” (HD 89-91), es la dominancia de lo poderoso. Las cosas reales pueden dominar unas sobre otras. Este poder puede ser dominante según dos líneas:

1) son las cosas reales como *poderosidades reales*, 2) *poder de lo real en cuanto tal*, en la línea del momento mismo de realidad en cuanto tal. “Este poder es el fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal. Es de este poder de lo real de lo que hemos venido tratando. Es este poder aquella dominancia según la cual la realidad, lo real en cuanto real, se apodera de mí” (HD 89-90), el *poder real* se torna algo más radical, en *poder de lo real*, como fundamento de nuestra realidad personal, que es lo que “fundamenta” enigmática y problemáticamente en su tener que hacerse como cada uno quiere.

El hombre es “relativamente absoluto” (HD 51-52), el hombre es persona, es un *animal personal*. Está implantado en la realidad, forma parte de ella. Su realidad tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Es un modo de realidad ab-soluto. Pero es un *absoluto-relativo*.

“Es absoluto porque es de suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluta es un carácter cobrado” (HD 52). “El hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modelo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto” (HD 52).

El hombre está *en, desde y por* la “realidad-fundamental” última, posibilitante e impelente (HD 83-84); el hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad.

La realidad es *fundamento* de la persona: 1) como algo *último* en mis acciones. “La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real” (HD 82), 2) es un proyecto que adopta una forma determinada de realidad, de mi modo de ser considerado como absoluto. Es justamente aquello que constituye la posibilidad de todas las

posibilidades; es por tanto *posibilitante* porque posibilita precisamente que mi realidad sea humana. Es un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen en la última instancia su realidad.

“El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente” (HD 83). Estos tres caracteres de ultimidad (*en*), posibilitación (*desde*), y impelencia (*por*) es lo que llama fundamentalidad de lo real. “Es decir, la realidad funda mi ser personal, según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real” (HD 84).

Aquí parece olvidar Zubiri la fenomenología del frente, contra, fuera como expresión de la carencia de fundamentalidad. Tal fundamento religante es lo que nominal y provisionalmente se conoce por Dios, el tema de la segunda parte de este libro. Dios sería tanto lo que da como lo que quita de acuerdo con la teología del libro de Job en la Biblia.

2) *Segunda Parte. La realidad divina*. Escrita a partir del curso impartido en Roma en 1973. ¿Hay eso que llamamos Dios? (HD 116), Dios como fundamento de mi Yo, y la forma de acceso a aquel fundamento²⁵.

“Por consiguiente hay que mostrar, primero, que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios. Y segundo, hay que precisar el modo de acceso del hombre a ese Dios” (HD 116).

²⁵ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, cap. III, La realidad divina, 88-118; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Paul Tillich y Xavir Zubiri: Planteamiento del problema de Dios*: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 103-110; R. ESPINOZA LOLAS, *En torno al problema de Dios... desde la Biografía del joven Zubiri*: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 147-159.

¿Dios es real?, ¿Cuáles son sus características?, si lo hay habrá que justificarlo intelectualmente a partir de la “religación”. ¿Cuál es el modo de acceso a Él?. Los dos capítulos de esta parte responden a estas cuestiones: *El despliegue del problema: I. La realidad de Dios* (HD 115-178), y *II. El acceso del hombre a Dios* (HD 179-304).

Las páginas 157-171 de este capítulo son un largo excursus sobre las pruebas de la existencia de Dios a lo largo de la historia de la filosofía. También se presenta de manera extensa la *vía de la religación* característica de Zubiri.

4. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

A lo largo de la historia de la filosofía muchos han sido los intentos por demostrar la existencia de Dios²⁶. Los podemos clasificar en: ontológicos, cosmológicos y antropológicos. En cada uno de estos argumentos me centraré en el autor que considero más representativo: san Anselmo, santo Tomás de Aquino, san Agustín.

²⁶ Muestra del interés del tema algunos libros recientes de filósofos: H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1974⁴, A. FABRIS, *Tre domande su Dio*, Laterza, Roma-Bari 1998; G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005; J. MARTÍN VELASCO- F. SAVATER- J. GÓMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios*, Sal Terrae, Bilbao 1996; J. RATZINGER-P. FLORES D'ARCAIS, *Dio esiste? Un confronto su verità, fede. Ateismo*, Il fondaco de MicroMega, Roma 2005; J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. I y vol. II, Trotta, Madrid 1996. Entre los teólogos el interés es también grande: W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001; B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995; ID., *La sfida di Dio. Dove fede e ragioni si incontrano*, Mondadori, Milano 2001; ID., *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e Teologia*, Morcelliana, Brescia 2002; E. CORETH, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006; H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, donde recorre la vía antropológica y la vía cosmológica, 89-96.

4.1. El argumento ontológico.

Uno de los primeros argumentos para demostrar la existencia de Dios fue el *argumento ontológico* de San Anselmo que aparece en el *Proslogion*²⁷ *Proem.* n° 1 y 55, *PL* 158, p. 226²⁸.

“La existencia de Dios ha sido demostrada en el *Monologion* mediante cuatro razonamientos, que proceden a partir de diversos datos sensibles y racionales (la existencia del bien, de lo mayor, del ser y de diversos grados de perfección de las cosas), aplicando dos principios: 1) las cosas son desiguales en perfección; 2) todo lo que posee una perfección en mayor o menor grado lo posee porque participa de esa perfección. Una vez demostrada la existencia de Dios en los dos primeros capítulos, dedica el resto de la obra a considerar las perfecciones de la naturaleza divina, las relaciones entre las Personas divinas y algunas cuestiones relativas al alma humana”²⁹.

El título del tercer capítulo “*Quod non possit cogitari esse*”, es significativo de qué es lo que pretende de él San Anselmo. En un primer momento, en efecto, probará que aquello cuya existencia había demostrado en el capítulo anterior (*id quod nihil maius*

²⁷ ANSELMO, *Proslogion*, *Proem.* n°, 1 y 55, *PL*, 158, p. 226; J. RIBAS- J. COROMINAS, *Estudio preliminar del Proslogion*, en: *Proslogion*, Tecnos, Madrid 1998. En el año 1931 Zubiri imparte un seminario en la Universidad de Barcelona con este título “El argumento ontológico de San Anselmo a Kant” invitado por el Decano de la Facultad de Filosofía Joaquim Xirau, cfr. SS 285. 751, nota n° 48. La frase “aquello más grande de lo cual nada puede pensarse” *Qua nihil cogitari potest*, esté en Séneca, *Natur, quaest. Praef.*, una obra registrada en el catálogo del monasterio de Le Bec, bien pudo ser la lectura de Séneca la que le dio la idea a San Anselmo, cfr. J. RIBAS-J. COROMINAS, *Estudio preliminar*, xxii, SAN ANSELMO, *Proslogion*.

²⁸ M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Introducción al estudio del argumento ontológico*: *Revista de Filosofía* 11 (1952) 3-36; M. PÉREZ DE LABORDA. *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de san Anselmo*, Eunsa, Pamplona 1995.

²⁹ M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, la cita pertenece a la página 105; E. GILSON, *La filosofía de la Edad Media*, p. 228; M. PARODI, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d’Aosta*, p. 94. (Pierluigi Lubrina); B. FORTE, *La sfida di Dio*, Milano, 2001, pp. 94-96 (Agustín), pp. 111-113 (K. Barth)

cogitari potest) es tal que no puede pensarse que no exista, para mostrar después que ése es el Dios en el que cree, y al que se dirige en oración. Veamos cómo lo demuestra:

“Lo cual es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que exista algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista; lo cual es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista”³⁰.

Gaunilón es el primero que opina que el *Proslogion* es una prueba estrictamente racional. No está clara la distinción y orden entre *intelligit y est in intellectu*; y, a su vez, *id quo nihil maius cogitari potest* viene identificado con aquello que es *maius omnibus* (mayor que todas las cosas)³¹. Aparece una distinción importante, ya presente en el propio *Proslogion*, aunque sin ser explícitamente señalada: es la distinción entre pensar (*cogitare, habere in cogitatione*) y entender (*intelligere, habere in intellectu*). *Cogitare* sería la manera en que son conocidas las cosas que no existen, mientras que sólo se puede *intelligere* algo que es existente, en tanto que *intelligere* es comprender racionalmente que la cosa existe³². Un análisis detallado de la historia del argumento ontológico en el siglo XIII, se puede encontrar en Chatillón³³.

³⁰ ANSELMO, *Prol*, c. 3, 102, 6-103, 2, citado por M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 136.

³¹ M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 148-149; I. SCIUTO, *La ragione della fede*, 128.

³² M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 150.

³³ F. CHATILLON, *De Guillaume d'Auxerre a saint Thomas d'Aquin*; J. J. SARAYANA, *La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220-1270)*, 612-627; F. MARTÍNEZ

Alejandro de Hales dice que el *id quo nihil maius cogitari potest* no puede pensarse que no exista. San Buenaventura, opina no es posible que Dios no exista, “no puede pensarse que Dios no exista”. Las críticas a la autoevidencia del argumento presentado por San Anselmo no son conclusivas y, por ello, santo Tomás llega a la conclusión que propiamente no se puede demostrar. Kant habla, de la prueba metafísica, de la “prueba *a priori*” (que era común en el ámbito alemán desde Alberto de Sajonia, quien la había tomado de Aristóteles). Una demostración *a priori* sería aquella que desde las causas llega al efecto; *a posteriori* sería, por el contrario, cuando va de los efectos a la causa³⁴.

La exposición que Descartes hace de la prueba ontológica es objeto de innumerables polémicas; en primer lugar por ver cual es su relación con la anselmiana. Descartes toma como punto de partida la noción de ser perfectísimo con las primeras objeciones, se da cuenta que no es suficiente y empieza a basar su argumentación en el concepto de ser necesario.

“No puede separarse la esencia de la existencia de Dios del mismo modo que de la esencia de un triángulo rectángulo no puede separarse el valor de sus tres ángulos igual a dos rectos, ni de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que concebir un Dios, un ser soberanamente perfecto, sin existencia, con falta de alguna perfección, es lo mismo que concebir una montaña sin valle (...) De que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo algún valle sin

FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo*, Espigas, Murcia 1997; ID., *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo de san Buenaventura*, Espigas, Murcia 1999; F. MARTÍNEZ FRESNEDA-J. L. PARADA NAVAS, *Teología y moral franciscanas*, Espigas, Murcia 2004², donde estudian autores como Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Scoto, Ockham.

³⁴ M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 175-177.

montaña, sino que ambas ideas son inseparables de él, y por tanto, que existe verdaderamente”³⁵.

Para Spinoza todas las demostraciones de la existencia de Dios son variaciones del argumento ontológico: por ser Dios *causa sui*, no es posible pensar en El sin pensarlo como necesariamente existente. Es, de hecho, aquello de cuya existencia podemos estar más ciertos, más todavía que del *cogito cartesiano*³⁶.

Leibniz constituye un punto esencial dentro del desarrollo del argumento. Una vez perfeccionado del modo que señala Leibniz, el argumento, según Hume, sería el siguiente: Si Dios es posible, Dios existe; Dios es posible; por tanto, Dios existe³⁷.

Hume y Kant se oponen por razones similares al argumento. Para Hume es inadmisibles la idea de un ser por sí mismo necesario. La negación de ese ser debería ser contradictorio; pero al negar la existencia de Dios no se le atribuye ninguna nota que contradiga su esencia, puesto que no se predica nada. La existencia, en efecto, no es en ningún caso un “predicado general”, sino “la expresión de la creencia en esa misma cosa”.

Hume que en un primer momento piensa que “es el único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios” (*Diálogos sobre la religión natural*, III, 4) a partir de la *Crítica de la razón pura* Kant comienza a criticarlo, insistiendo en la índole peculiar de la predicación de la existencia. “Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadir al concepto de una cosa. Es simplemente la

³⁵ DESCARTES *Quinta meditación*, F. LARROYO, México, 1974, 78; Cfr. *Principia Philosophiae, pars I.* citado por M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 176-177.

³⁶ SPINOZA *Ética*, prop. 11; Carta, 56.

³⁷ D. HUME, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, c. 10, nº 7; trad. de J. OVEJERO, Aguilar, Madrid, 396.

posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “Dios es omnipotente” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotente”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia” y digo “Dios es” o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*”³⁸.

Para Hegel “el concepto de Dios” no es “un concepto” sino “el concepto”. Hegel afirma que la existencia es absolutamente inseparable de ese concepto; pero aquello cuya existencia se demuestra ahora es el Absoluto, del cual el resto de los seres son sólo momentos en su desarrollo³⁹.

Anselmo distingue entre: *cogitare e intelligere*, que se pueden traducir respectivamente por “pensar” y “entender”. Lo que no existe puede ser *pensado*, pero no puede ser *entendido*. Del mismo modo, las cosas que existen no pueden *entenderse* que no existen, mientras que puede *pensarse* que no existen.

El argumento anselmiano es claro:

Dios es el ser supremo perfecto,

La existencia es una perfección,

Por tanto, Dios existe, porque

Dios “*id quo nihil maius cogitari potest*”

³⁸ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 599-600.

³⁹ HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, I, && 50-51; M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 180-181.

“Para Anselmo, en primer lugar, lo que no existe puede ser *pensado*, pero no puede *entenderse* que no existe, mientras que puede *pensarse* que no existe”⁴⁰.

A la confusión de Gaunilón, que identificaba *id quo nihil maius cogitari potest* con lo que es *máius ómnibus*, también responde San Anselmo refiriéndose a la posibilidad de pensar que no existe. “No es igualmente válido, afirma, decir “mayor que todos” (*maius ómnibus*) que decir “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” para probar que existe en la realidad lo que se dice. “Si alguno dice que “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” no es algo en la realidad, o puede no existir, o puede pensarse que no existe, puede refutársele fácilmente. Porque lo que no existe puede no existir, y lo que puede no existir puede pensarse que no existe”⁴¹.

Las cuestiones que en este texto considera San Anselmo entorno a *id quo nihil maius cogitari potest* son: 1) si es en la realidad, 2) si puede no ser, 3) si puede pensarse que exista. El razonamiento de San Anselmo es este: lo que no existe en la realidad, puede no existir; y lo que puede no existir, puede pensarse que no exista. Si *id quo nihil maius cogitari potest* no existe, por tanto; puede pensarse que no exista; lo cual es imposible, como ya hemos visto⁴².

Cuando existe aquello que se afirma que existe, o cuando no existe algo que se niega que exista, la proposición que lo enuncia será verdadera. Cuando sucede lo contrario será falsa.

⁴⁰ M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 210.

⁴¹ ANSELMO, *Proslogion*, Resp. nº 9, 138, 24-27.

⁴² M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 233.

Es evidente que, si se acepta que en Dios no hay distinción alguna entre ser y esencia, el conocimiento de su esencia implica necesariamente el conocimiento de su ser, de tal modo que no es en este caso posible pensar que no exista.

Como decía Santo Tomás a la hora de defender al insensato, “el que se pueda afirmar que no es, no es por imperfección de su ser o por incertidumbre (...) sino por debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo”⁴³. Dialéctica de *fides quaerens intellectum*. Es una fe que dirige y sostiene la especulación racional, sin privar a ésta de la autonomía que por propio derecho le conviene.

El examen de los tres diálogos “concernientes al estudio de la Sagrada Escritura” –*De veritate, De libero arbitrio y De casu diaboli*– nos ha permitido comprobar, en efecto, que en torno a la fecha de composición del *Proslogion* la actitud de Anselmo continuaba siendo dialéctica⁴⁴.

Lo que es pensado como no pudiendo no existir-y el propio pensarlo- es para San Anselmo *mayor* que lo que es pensado como pudiendo no existir. El método anselmiano puede dejar a alguno insatisfecho, en tanto que en él no hay una clara distinción entre lo que es *sabido* por fe y lo que es *sabido* a través de la razón.

Es el mismo Dios quien no capacita y nos ilumina para esta tarea.

“Te confieso, Señor, y te doy gracias porque creaste en mí tu imagen, para que me acuerde de ti, te piense, te ame. Pero de tal modo está borrada por el contacto de los

⁴³ TOMÁS DE AQUINO C. *Gent.* L, I, c. 11.

⁴⁴ M. PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato*, 241.

vicios, de tal modo oscurecida por el humo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo que fue hecha, si Tú no la renuevas y reformas”⁴⁵.

4.2. *El argumento cosmológico.*

Otra manera de demostrar la existencia de Dios es el llamado *argumento cosmológico*. El representante más preclaro de este argumento es Santo Tomás de Aquino. Divide el apartado “Dios en sí mismo” (qq. 2-26) en un esquema perfectamente lógico. Comienza con la pregunta más elemental ¿Existe Dios? A) La existencia de Dios (*an sit*) q. 2; B1) La esencia divina (*quid sit*, mejor, *quid non sit*) qq. 3-13 1) en sí misma qq. 3-11; B2) respecto a nosotros *quoad nos* qq. 12-13; C) El obrar divino qq. 14-25, C1) Obrar inmanente (entender y querer) qq. 14-24, C2) Obrar transeúnte q. 25; D) La bienaventuranza divina q. 26⁴⁶.

Las “cinco vías” de Santo Tomás se encuentran en el artículo 3, de la q. 2: 1) Dios como primer motor al que nadie mueve, 2) Dios como causa eficiente primera, 3) Dios como algo absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás, 4) Hay algo en todos los seres que es su causa de existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios, 5) Hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios. La primera vía (*manifestior via*), parte del movimiento, que como para Aristóteles consiste en el paso de la potencia al acto; la segunda vía (*invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium*) la causa eficiente como una interpretación de la experiencia;

⁴⁵ ANSELMO *Proslogion*, C, 1, 100, 12-15.

⁴⁶ Cfr. SS, 601-602. El día 8 de Marzo de 1959 fiesta de Santo Tomás de Aquino, Zubiri imparte una conferencia en el Estudio General de los Padres Dominicos en Alcobendas (Madrid) una conferencia titulada *Utrum Deus sit (Si Dios existe)*.

tercera vía, la *necesidad de la realidad* ya que hay cosas que se crean y se destruyen; cuarta vía, los *grados* de entidad de las cosas, hay cosas que tienen más entidad que otras; quinta vía, la *finalidad* de la naturaleza. Pero estas cinco vías no parten de hechos sino de algo muy distinto, a saber, de una interpretación metafísica de la realidad sensible. La metafísica de Aristóteles sobre la que se basa no es de sentido común ni es un dato de la experiencia.

La conclusión de Zubiri después del análisis de estas cinco vías es:

“Ante todo, la primera vía conduce a un primer motor inmóvil; la segunda, a una primera causa eficiente; la tercera, al primer ente necesario; la cuarta, a un ente en la plenitud de la entidad; la quinta, a una inteligencia suprema. Pero estas cinco “primariedades” ¿se identifican entre sí en un mismo ente? Habría que probarlo” (HD 121-122).⁴⁷

Quedaría además por probar que dicho ente sea Dios. El ente de la metafísica no está claro sin más que sea Dios, esta dificultad fue vista con claridad por Duns Scoto. La prueba de la existencia de Dios para este autor tiene dos partes. En la primera se intenta demostrar la existencia de un ente que es primero. Después que este ente es infinito, y por tanto, según el, Dios. “En la primera se prueba la existencia de un ente que es primero como eficiente (*primum effectivum*), como fin (*primum finitivum*), y como ejemplar de entidad (podíamos llamarlo *primum perfectivum*). Pero después necesita Escoto –en una

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO *Suma de Teología*, I, parte I, BAC, Madrid 1988; S. FUSTER PERELLÓ, “Introducción a las qq. 2-26”, 101-298. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son Existence et sa Naturae*, Paris, 1950; G. LAFONT, *Estructuras y método de la Suma Teológica de Santo Tomás*, Madrid, 1964; G. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, 1953; F. MUÑIZ, *Introducción y notas a p. I, qq. 2-26 Suma Teológica II*, Madrid, 1947, 24-1055; J. H. NICOLÁS, *Le Dieu Unique. Introduction et notes p. I, qq. 2-26: Somme Théologique t. 1*, Paris, 1984, 167-347; A. D. SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino*, t. I, Buenos Aires 1945, 177-288.

segunda parte- probar que este primer ente es infinito y por tanto, según él, Dios” (HD 122)⁴⁸. La prueba de Escoto opina Zubiri no es suficiente en ninguna de sus partes. Santo Tomás parte de los *hechos cósmicos*, Escoto parte de los *entes finitos*.

“Ahora bien, el ente infinito de Escoto no es *formalmente* (es de lo único de que aquí se trata) este Dios en tanto que Dios. Primero, porque aun dentro de una idea metafísica de Dios, es todo menos metafísicamente evidente que la esencia metafísica de Dios sea la infinitud. Segundo (y es lo que ahora más nos importa) porque la infinitud competiría a Dios por razón de su ultimidad y no al revés: formalmente, Dios en cuanto Dios es “lo último”. Sólo sería infinito por ser Dios; no es que fuera Dios por ser infinito. Tercero y finalmente, porque para que esto “último” sea Dios es menester que sea *a una y formalmente* “posibilitante” e “impelente”. La mera infinitud no lo es. Una vez más, en el punto de llegada de estas argumentaciones nos encontramos con Escoto, al igual que en Santo Tomás con un ente supremo. Pero este ente ¿es Dios? Esta es la cuestión que siempre queda en pie” (HD 123).

4.3. *El argumento antropológico.*

Otros argumentos parten de lo que se ha dado en llamar la vía antropológica.

Para Zubiri los principales puntos de partida en el desarrollo de esta línea son: San Agustín, Kant, Schliermacher⁴⁹.

“San Agustín, llega a Dios partiendo de que el hombre posee verdades; y toda verdad, nos dice, se apoya en una verdad subsistente, en “la” verdad. Kant se fija en la voluntad. El hombre no sólo quiere cosas sino que ha de querer categóricamente el

⁴⁸ B. FORTE, “*O Dio o il nulla*”: Micromega. Almanacco di filosofia, 2 (2000) 85-96; H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1974⁴; J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1999; ID., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Trotta, Madrid 1994; A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella 1992; W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi*, Génova, vol. I; 1990, vol. II, 1991, vol. III, 1994 (Il Melangolo); W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001; B. FORTE, *La sfida di Dio*, 97-99.

⁴⁹ J. M^a MELERO MARTÍNEZ, *El concepto de Religión en Schliermacher*: Ensayos 14 (1999) 53-70; ID., *La hermenéutica de Schliermacher*: Ensayos 13 (1998) 57-73.

deber por el deber. Y esto sólo es posible si existe *in re* un bien en sí. Schliermacher centra su atención en los sentimientos. Entre ellos, hay uno en que el hombre está embargado por el sentimiento de dependencia incondicional respecto del infinito: es el sentimiento de una realidad irracional infinita. Inteligencia, voluntad y sentimiento serían los tres aspectos que el hombre posee de hecho, y que *como hechos* conducirían a una verdad subsistente, a un bien óptimo, a una realidad infinita. No es mi ánimo discutir la marcha de la mente a lo largo de esta vía antropológica hasta llegar a Dios. Lo único que me importa discutir es el punto mismo de partida que es lo que condiciona el carácter del Dios a que se pretende llegar”(HD 123-124).

Me centro en el pensamiento de San Agustín porque es el autor que de una manera más clara plantea este tema. Puede ser el representante de la línea antropológica a la hora de demostrar la existencia de Dios. San Agustín parte de una determinada concepción del hombre que es innegablemente real, en tanto inteligencia, voluntad, sentimiento. Pero la realidad humana de la que se parte es solamente parcial. Un hombre en y por sí mismo independiente de la realidad cósmica. Parcialidad de aspectos, dualismos internos en ellos y contradistinción en el cosmos: he aquí los tres caracteres (la inteligencia, la voluntad y el sentimiento) sobre los que se pretende apoyar nuestra marcha hacia Dios. En última instancia, una *segregación* del hombre respecto de la realidad cósmica. San Agustín en su teoría del conocimiento, establece tres grados: la sensación, la ciencia (*Ratio inferior*) y la sabiduría (*Ratio superior*).

“El espíritu contempla esas ideas eternas, inmutables y necesarias, y en esa contemplación descubre que él no las ha podido producir, pues se reconoce de condición mudable, finita y contingente; luego su causa adecuada ha de ser Dios. La prueba de la existencia de Dios tiene aquí su fundamento”⁵⁰.

⁵⁰ AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 3-6; J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1991, 36; J. ESTEBAS

“El verdadero filósofo es el que ama a Dios” escribe en *De civitate Dei*. La fe goza el privilegio de poseer la primacía “*Credere ut intelligas..., intellige ut credas*” “Cree para entender..., entiende para creer”. Podemos afirmar que toda la “filosofía” de Agustín se concentra en estos dos temas: conocimiento de Dios y conocimiento del alma. El conocimiento de Dios es la meta, el fin, lo primero en el orden objetivo; el conocimiento del alma es el medio, el camino, pero lo primero en el orden del sujeto”⁵¹.

“No vayas fuera de ti, entra dentro de ti mismo; en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo”⁵² (*Confesiones* XXIX, 72). “El texto no puede expresar mejor el camino agustiniano: 1° no ir hacia fuera, hacia el mundo exterior; 2° volver a sí mismo, estar dentro de sí, pues en el interior habita la verdad; 3° pero trascenderse a sí mismo, a la propia alma, pues es de naturaleza mudable, para hablar esa Verdad, porque el alma que busca no es la verdad, sino el espacio espiritual donde la verdad se hace visible. Y esa Verdad que se halla dentro de mí, pero que está por encima de mí y no soy yo, esa verdad es Dios, Verdad subsistente e inmutable. “Dios es más interior que mi propia intimidad y más superior que lo más superior de mí mismo” (*Deus interior intimo meo et superior summo mio*)”⁵³.

MARTÍNEZ, *Presencia de san Agustín en Zubiri*, Universidad de Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Bogotá 1989; B. FORTE, *La sfida di Dio*, 94-96; F.A. PASTOR, “*Quarentes summum Deum*” *Búsqueda de Dios y lenguaje de fe en Agustín de Hipona*: *Gregorianum* 81 (2000) 453-491; J. PRADES, “*Eius dulcis praesentia*”. *Notas sobre el acceso al misterio de Dios*”: *Revista Española de Teología* LXII (2002) 5-44.

⁵¹ J. J. GARRIDO ZARAGOZA, *San Agustín*, 41.

⁵² AGUSTÍN *Confesiones*, XXXIX, 72.

⁵³ AGUSTÍN *Confesiones*, III, 6, 11, citado por J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *San Agustín*, 42.

“El alma ocupa la jerarquía superior en el orden de los seres, es la criatura más cercana a Dios: es *imago Dei*. A ella hay que ir para poder acceder a Dios de forma explícita y consciente, para alcanzar a Dios, para reposar en El, pues aunque Dios siempre está en nosotros y con nosotros, nosotros, que no podemos ser sin él, no siempre estamos con Él (*mécum eras et tecum non eram*”: “Tú estabas conmigo, y yo no estaba contigo”⁵⁴.

Agustín se dirige al alma, al alma racional y espiritual: nada hay más elevado sobre la tierra: ella es el mejor himno a la gloria de Dios. Esta felicidad y esta verdad que todo hombre busca y quiere poseer y gozar no puede ser otra realidad que Dios.

¡Noli foras ire! ¡No vayas fuera!

Da quod iubes et iube quod vis “Da lo que mandas y manda lo que quieras” (*Conf. Libro X*)

¿Qué es lo que amo cuando te amo? Se preguntaba San Agustín. Tiene ya la respuesta: ama a Dios, Verdad fuente de toda verdad.

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y nueva, tarde te amé! Y ved que tú estabas dentro de mi y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, suspiro por ti; gusté de ti; y siento hambre y sed; me tocaste, y abrasame en tu paz”⁵⁵.

⁵⁴ AGUSTÍN *Confesiones*, X, 17, 38.

⁵⁵ AGUSTÍN *Confesiones*, XXVII, 38.

Agustín no busca entender para creer, sino creer primero para entender. Creemos para conocer⁵⁶. Lo característico del agustinismo es la ascensión del alma por encima de sí misma que se adentra en Dios, “*tolle te... a te*” Es el reposo dentro de Dios. El alma humana, la psicología como el lugar para plantearse las pruebas de la existencia de Dios⁵⁷.

El juicio de Zubiri sobre la insuficiencia de esta vía es:

“Ahora bien, el Dios a que todos nos referimos no es sólo posibilitante y impelente (sea de un modo intelectual, volente o sentimental) sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que todos hacemos nuestro ser de lo sustantivo. Si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante y impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios” (HD 127)⁵⁸.

5. LA RELIGACIÓN, TRASFONDO FILOSÓFICO DEL CONCEPTO.

Señalaré aquí los filósofos que han llevado a Zubiri a través de influencias a veces indirectas a plantearse el tema de la religación. Es el concepto más conocido de su obra. Hay quien habla de un “imperialismo hermenéutico”⁵⁹ de esta categoría algo que parece exagerado. Lo cierto es que hay que establecer un cierto distanciamiento y una

⁵⁶ E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Cristiandad, Madrid 1984², 120-128; 150-156; 341-352.

⁵⁷ E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, 120-128.

⁵⁸ X. ZUBIRI, HD, 127.

⁵⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella 1998, 205; ID., *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanc, Valencia 2005, especialmente el capítulo II “La religación contextualizada”, 49-84. En este apartado seguiré su presentación. Cfr. también SS 547 y 685; A. BABOLIN, *La filosofía della religione secondo Xavier Zubiri*, en: *Realitas III-IV* (1979) 229-235; A. PINTOR RAMOS, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, *Revista Española de Teología* 48 (1988) 133-148.

contextualización que nos ayude a restablecer una visión más equilibrada de este concepto⁶⁰.

Un concepto que tiene sus referencias más inmediatas en la llamada de la fenomenología de “volver a las cosas mismas”, la implantación del hombre en la realidad, “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de Husserl, y sobre todo en el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) de Heidegger y que constituyen los rasgos decisivos. También el ambiente *existencial y personalista* de Francia y Alemania, y que partía de una misma actitud fundamental: la presencia envolvente, en la raíz del propio buscar, de aquello mismo que se busca. Los nombres entre otros de K. Jaspers, M. Buber, G. Marcel, muestran desde perspectivas muy diversas la vigencia de esa actitud⁶¹.

Solo que ahora en Zubiri la vuelta a las cosas está cualificada por un tema concreto: el de Dios. La misma teología del momento intenta encontrar una nueva unidad, frente a la dicotomía natural-sobrenatural⁶². Es de destacar, así mismo la influencia de Marechal en

⁶⁰ Un excelente análisis desde la obra de Zubiri puede verse en J.L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad de Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, en: J.L. CABRIA ORTEGA-J. SANCHEZ GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, 123-173.

⁶¹ C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, Cincel, Madrid 1975; J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

⁶² H. de LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946 desencadenó la controversia; J. ALFARO, *El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia*, en: *Cristianismo y Antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 227-343; el ambiente teológico renovador muy concretamente K. RAHNER, hoy contamos con una síntesis madura hecha por el mismo autor, K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979.

Lovaina que en la primera etapa de Zubiri⁶³ se distancia críticamente del inmanentismo de la “filosofía de la acción” de M. Blondel presente en aquel ambiente filosófico.

En Zubiri se descubre la intención de radicalidad desde el primer momento, el esfuerzo por llevar el problema a fundamentación última estrictamente metafísica. La presencia, en el vocabulario, términos como: “arrojado”, “nihilidad ontológica”, “existencia”, “encontrarse con”, “trascendencia” remiten a *Sein und Zeit* de Heidegger, que obedece al mismo planteamiento: descubrimiento del Ser (Heidegger) o Dios (Zubiri) en el análisis radical de la existencia humana.

El problema de Dios queda así situado al más alto nivel de su tiempo⁶⁴. El tema de Dios no queda silenciado, sino radicalmente inserto en la “existencia”, y en definitiva, en la realidad. Es un intento de “superación” global de Heidegger que, Zubiri intenta con su filosofía. Es aquel movimiento que va “a través de la fenomenología al pensamiento”: al pensamiento del ser y de la realidad. El *mundo externo*, que remite a la fenomenología, va a constituir el paradigma sobre el que Zubiri conciba y exponga la religión.

⁶³ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12 (1985) 363-382.

⁶⁴ J. MARÍAS, *Sobre la cuestión de Dios*, en: *Obras IV*, Madrid 1969, ya en 1941 decía “Hasta aquí ha llegado la filosofía actual en su análisis de la vida humana. Pero todavía no aparece tratado, ni en Ortega ni en Heidegger, el tema de Dios”, 72; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945; A. PINTOR RAMOS, *Zubiri y la filosofía de la posguerra: Religión y Cultura* 32 (1986) 32-36; A. TORRES QUEIRUGA, *El hombre como experiencia de Dios*, en: A. ÁLVAREZ-GÓMEZ- R. MARTÍNEZ CASTRO (coords.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1996, 165-185, reeditado en A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella 1998, 201-232; E. di GREGORIO, *Il problema di Dio in Xavier Zubiri*: *Revista di Filosofia Neo-escolástica* 68 (1976) 269-305.

“La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni “hechos” ni “añadidos” sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal.

Pues bien por lo que toca a Dios, no parece que la situación haya mejorado notablemente. Se parte del supuesto de que el hombre y las cosas son, por lo pronto, substantes y sustantivas; de suerte que, si hay Dios, lo habrá “además” de estas cosas substantes” (NHD 422).

Zubiri impone un correctivo en un doble frente que resulta a la vez teológico y antropológico: 1) Frente al “arrojado” heideggeriano, va a insistir repetitivamente en la “implantación” que le permite al hombre sentirse arropado por la realidad y potenciado por Dios, 2) Frente a la permanente sospecha del pensamiento postilustrado de Dios como limitación del hombre y de su libertad, la religación muestra que “esta implantación que le constituye en el *ser* le constituye en *ser libre*”(NHD 446) y que de este modo “con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia” (NHD 446), “la religación sería atadura que libera”⁶⁵. Dios será ante todo “fundamento de la *plenitud* de la vida” (HD 160) y por eso el hombre lo encuentra “precisamente en la plenitud de su ser y de su vida” (NHD 344, cfr. 168-170)

5.1. *Significado central del término religación.*

Dos anotaciones previas: 1) Zubiri intenta dejar patente que Dios no es una realidad externa que se suma al hombre y que por lo tanto puede estar o no estar en su vida. Dios *está ya* en la existencia cuando el hombre se interroga sobre sí mismo o se pregunta por Dios. De modo que el sujeto *consiste formalmente* en estar no sólo abierto a Dios, sino en estar viviendo y siendo en él y desde él. Cada vez que el ser humano se pregunta por sí

⁶⁵ M. OLASAGASTI, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976, 40-41.

mismo, está necesariamente, quiera o no quiera, lo sepa o no, preguntando también por Dios⁶⁶. Zubiri empieza a estar incómodo con la palabra “existencia” que le parece no recoge bien la riqueza de la persona y que definitivamente sustituirá por “realidad humana” en esta obra *El hombre y Dios*, 2) El hombre como persona vive en el modo de realizarse “con”: con las cosas, con los demás, consigo mismo. Este “con” no es una simple yuxtaposición, sino “uno de los caracteres ontológicos formales de la persona en cuanto tal” (NHD 370). Es el “con” (*Mit heideggeriano*) reforzado por la “circunstancia” orteguiana.

5.2. *Análisis de la religación.*

Zubiri señala *once puntos*. Esquemáticamente son: 1) El hombre *existe* ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya identidad consiste en tener que realizarse como persona, 2) El hombre se encuentra enviado a la *existencia*, o mejor, la existencia está enviada. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él, 3) Esto que le impone la existencia es lo que le *impulsa* a vivir, 4) Lo que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida, es algo anterior. Es algo en lo que el hombre se apoya para existir, para hacerse, 5) Este apoyo no es un puro punto de apoyo físico, es lo que nos hace ser, 6) No puede decirse que esa fuerza seamos nosotros mismos. Estamos atados a la vida, pero no es, sin embargo, la vida lo que nos ata, 7) 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, 8) Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple *obligación* de ser. La presente obligación es algo más radical: estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo

⁶⁶ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamaca 1988.

que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es la “religación”, 9) La religación nos hace patente y actual lo que, pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana, 10) Ahora bien: existir es existir “con” –con cosas, con otros, con nosotros mismos-. Este “con” pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. La existencia humana, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* –*religatum esse, religio, religión*, en sentido primario ⁶⁷ es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. El hombre no tiene religión, sino que, *consiste* en religación o religión. La religación no es una dimensión que pertenece a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, si se quiere a su naturaleza personalizada, 11) Así como el estar abierto a las cosas descubre, que “hay” cosas, así también, el estar religado nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia (NHD 427-433).

¿Qué o quién es eso que nos hace ser? No somos nosotros, tampoco la vida⁶⁸, “puesto que nos hace ser”, pero al mismo tiempo, lo que es algo muy distinto y trascendente, se trata de algo que nos *religa* a sí y, haciéndonos ser, nos *fundamenta* a nosotros y a nuestra vida. Como trasfondo de estos temas está Ortega.

Lo *fundamental* sobre la religación queda dicho. Se convierte en el nudo donde se van a atar todas las cuestiones que verdaderamente importan. Zubiri no lo dice todavía de

⁶⁷ Desde muy antiguo se discute la etimología de este vocablo. Cicerón, Lactancio y San Agustín oscilan entre el verbo *religare* y *relegere* “ser escrupuloso en los negocios con Dios”. La lingüística moderna no aclara la duda, aunque parece más probable derivar *religio* de *religare* puede verse Benveniste, cfr. nota nº 1, p. 430 NHD.

⁶⁸ J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1984, 77-83; A. PINTOR RAMOS, *El problematismo de la realidad como problema de Dios según Zubiri*: Religión y Cultura 31 (1985) 343.

modo expreso pero ya está implícito. Al lado del hombre como “ser-en-el-mundo”, en la forma de “ser-con-las-cosas” y “ser-con-los-demás”, aparece el *hombre como “ser-desde-Dios”* tomando a Dios como ese ámbito, ese algo o realidad indeterminada que se anuncia en la intrínseca apertura del ser humano. El hombre no puede *ser ni entenderse* más que incluyendo en sí a Dios. Igualmente no cabe entender a “Dios” si no es desde el hombre⁶⁹.

Podemos entrar ahora en algunas *consecuencias*: 1) Ante todo la centralidad del problema; pues afecta al *núcleo mismo del hombre*, haciéndose por lo tanto presente en todas sus dimensiones, sin quedar restringido a ninguna. 2) Luego, la condición radical de posibilidad de *acceder* a su conocimiento. En la existencia religada es donde se sitúa “la marcha del entendimiento hacia Dios” (NHD 444). 3) Después la *libertad* aquí no es negada sino potenciada. La religación constituye al hombre en ser libre (NHD 445). 4) Además el *ateísmo* es visto por Zubiri como “soberbia de la vida” “rebeldía”, “endiosamiento de la vida”, “el éxito”, como “desligamiento”, como “fracaso” y una “desfundamentación de la existencia”. “Desfundamiento” evoca las reflexiones de Kierkegaard en *La enfermedad mortal* y el “fracaso” apunta a la más radical situación-límite de K. Jaspers. También Zubiri quiere demostrar el prejuicio de primariedad del ateísmo, mientras que el teísmo sería una especie de añadido que debería –él solo- justificar su legitimidad. 5) Por fin, el optimismo resulta claro. El problema de Dios queda patentizado en el *hecho* de la religación. Ambos teísmo y ateísmo son ya “creencias” porque consisten en “ser solución a un problema”.

⁶⁹ I. ELLACURÍA, *La religación, actitud radical del hombre*: Asclepio 16 (1966) 97-155, especialmente, 114-118; J. A. FERNÁNDEZ, *Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en Xavier Zubiri*: Revista de Filosofía 25 (1966) 125-153.

Sin embargo quedan muchos *problemas abiertos*: 1) Zubiri rechaza de entrada la “*experiencia*” religiosa (NHD 435) interpretada como “probación física de realidad” (IR 119-133. 222-257). Sin embargo la tercera parte de *El hombre y Dios* habla de que “El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre”. 2) Tenemos el carácter *personal o no personal* de la religación, con la insistencia en el carácter personal. No queda claro si el mundo está religado porque lo está el hombre, o si en el hombre se hace simplemente *patente* un carácter propio de toda la realidad finita como tal. Ellacuría acentúa fuertemente el carácter personal de la religación. Zubiri se defiende de la acusación que la vía de la religación sea una vía “antropológica”. Necesita acentuar su carácter *también* cósmico. Una religación exclusivamente personal llevaría a una idea “radicalmente insuficiente” de Dios, como las pruebas antropológicas. 3) Por último, queda la cuestión de la deidad y el problema de Dios como “*ens fundamentale* o fundamentante”. El hombre no está *en* Dios; no va “hacia” él sino que está viviendo *desde* él (NHD 433). Se introduce el término *deidad* para no inducir al equívoco. En cuanto a la utilización de los términos Dios y deidad “no hay una excesiva precisión”⁷⁰. También el carácter de *enigma* consecuencia del reflejo mutuo entre la deidad y las cosas, y a partir de aquí se va a originar todo del proceso de justificación intelectual de la existencia de Dios. Como conclusión tenemos que en el libro *El hombre y Dios*, mezcla oscilantemente y a partir de él, Zubiri habla de deidad *después* de descubrir a Dios mediante la fundamentación intelectual, a estas alturas ya culminada (HD 150).

⁷⁰ J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad de Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, en: J.L. CABRIA ORTEGA- J. SANCHEZ GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, 135, que remite también a su trabajo *La inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri*: Burgense 40 (1999) 125-177, especialmente 158.

En todo caso el asunto central es el de la “fundamentalidad de lo real”, es decir, el de la realidad como fundamento “último, posibilitante e impelente” de la realidad personal, que como “apoderamiento” del hombre por lo real en la religación, con el consiguiente carácter de “enigma”, que, manifestándose en la “inquietud”, intimando en la “voz de la conciencia” e impulsando en la “voluntad de verdad”, nos lanza a la “búsqueda” de la “realidad-fundamento”, que finalmente se desvelará en concreto como Dios.

La religación se nos presenta entonces como hecho, como hecho total y hecho radical. El hombre es una realidad personal cuya vida consiste en hacer física y realmente su Yo. La persona se realiza como persona apoyada en lo real. Sólo en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la religación. La religación es ante todo un *hecho*. Afecta a toda la realidad y es un *hecho total*, integral. Por eso la vía de la religación no es formalmente ni cosmológica ni antropológica, sino ambas cosas por eminencia.

“Finalmente, la religación es algo básico y radical. Por religarme al poder de lo real como fundamentalidad de la construcción de mi Yo, la religación es la raíz misma de este mi Yo, de esta vida personal mía. No sólo es hecho y hecho total, sino que es además y ante todo, *hecho radical*: es la raíz de mi ser” (HD 128).

Dios tiene que ser el fundamento del poder de lo real, por tanto un fundamento último, posibilitante y impelente. Por la vía de la religación, si llegamos a Dios, habremos llegado a un Dios en tanto que Dios. Dios no es sólo la causa primera, el motor inmóvil, etc. Ha de ser una *realidad suprema* no un ente supremo. La identificación de lo que es real con el ente, es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega, es lo que el autor ha solido llamar *entificación de la realidad*. Antes de ser entes y para poder serlo las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad. Dios no es un ente divino, es realidad suprema. Es lo que llama *realidad absolutamente absoluta*. “Suprema”

significa en este problema “absolutamente absoluta”. Y esta de existir, sería la realidad divina.

“Hay también una experiencia histórica y social de la religación al poder de lo real, y en ella va cobrando figura más precisa aún la idea de Dios. Pero toda experiencia histórica de la religación presupone esencialmente el aspecto personal de ella: el *moverse religadamente en el poder de lo real como estructura formal de la vida misma, esto es, de la constitución de mi Yo*. Este moverse es un moverse problemáticamente, porque el poder de lo real es constitutivamente enigmático. Y el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacer su Yo relativamente absoluto no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por tanto del Yo” (HD 132-133).

Un problema es cómo puede ser fundacional un enigma pero esa es otra cuestión. Tenemos aquí la mejor expresión de la “vía de la religación como alternativa a la vía cosmológica, antropológica y el argumento ontológico para demostrar, o mostrar la existencia de Dios. Estamos religados a la realidad y en esta religación es donde podemos mostrar a Dios. Este será el objetivo de las próximas páginas.

El libro *El hombre y Dios* (1985) se sitúa entre *Sobre la esencia e Inteligencia Sentiente*. Para llegar a él, cabrían dos vías de acceso: desde la última madurez de *Inteligencia sentiente* o desde la rigurosa estructura metafísica de *Sobre la esencia*, las dos alternativas son posibles, aunque nadie cree que estos dos caminos lleven a metas radicalmente distintas. Existe una “tercera vía” complementaria. Se parte de que *Inteligencia sentiente* significa el estadio más maduro del pensamiento de Zubiri, y esto significa que el despliegue intelectual de la “vía de la religación” debe analizarse conforme a los pasos previos de la “razón” y debe evaluarse conforme a los criterios intelectivos,

noológicos⁷¹. El tema escogido por Zubiri para hacer un repaso crítico a su filosofía fue el problema de Dios. Esto es *paradigmático* porque el mismo modelo revisionista adoptado ante el tema de Dios servirá de esquema para los demás argumentos. *Significativo* es su interés por terminar este libro, dada su avanzada edad y su precaria salud.

Resumiendo el problema de Dios no es un problema meramente teórico, sino personal.

“Por esto el punto de partida y la base de la discusión es la religación como hecho total y raíz de construcción de mi Yo. Esta religación es una experiencia, esto es, una probación física” (HD 134).

En primer lugar en la religación *somos llevados* a hacer nuestro yo, en segundo lugar, somos llevados *físicamente*, esto es, no se trata de una marcha meramente conceptual, sino de una marcha real y física de nuestra persona. En tercer lugar, somos llevados físicamente pero de un modo *problemático*. La religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser; es un problema físicamente problemático. Este problema físico es justo el problema de Dios. Dios existe y es el fundamento de la realidad de cada cosa y del poder de lo real en ella.

En palabras del propio Zubiri:

⁷¹ A. PINTOR RAMOS, *Zubiri y la fenomenología*: Realitas III-IV (1979) 389-565; ID., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1983², 45-80; cfr. También M. RIAZA, *El enfrentamiento de Zubiri con la Fenomenología de Husserl* en: *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, 559-584; G. GÓMEZ CAMBRES, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga, 1983, 27-46. También se ocupan del tema, entre otros, D. GRACIA GUILLÉN, *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad* en: *Zubiri (1898-1983)* ed. por J.I. TELLECHEA, Gobierno Vasco, Vitoria 1984, 74. 79-92, 93-95; ID., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid, 1986, 33-77; J. J. GARRIDO ZARAGOZA, *Fundamentos noéticos de la filosofía de Zubiri*, Valencia, 1984.

“La vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es “más” que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso) (HD 149).

El hombre es un absoluto *cobrado* o *relativo* frente a todo lo demás. Es un absoluto en forma constitutivamente abierta, comunicante, respectiva, no es algo absoluto por estar cerrado sobre sí mismo y ser único. Esa realidad humana relativamente absoluta, es lo que Zubiri llama el Yo.

El poder de la realidad se apodera de mí, me constituye formalmente como absoluto frente a todo, se apodera y me hace ser Yo; me religa al poder de lo real para ser relativamente absoluto. “Esta peculiar ligadura es justo la *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos” (HD 92). La religación no es un mero concepto sino que integra un carácter físico de la realidad. Luego somos relativamente absolutos por estar apoyados en el poder de lo real; y el modo de apoyarnos es religándonos por apoderamiento. Así como la realidad es fundamento último, posibilitante e impelente de la persona, así también el poder de lo real nos determina físicamente a ser absolutos, religándonos a él como último, posibilitante e impelente (HD 140).

Aniz Iriarte, recapitula las ideas fundamentales de este recorrido. 1) El hombre es una realidad personal cuya vida consiste en hacer física y realmente su yo, es el fenómeno

de la religación (HD 128). 2) La persona no está simplemente vinculada a las cosas y dependiente de ellas, sino constitutiva y formalmente religada al poder de lo real. 3) La religación es la versión constitutiva y formal del poder de lo real como fundamento de mi vida personal. 4) La religación es un hecho (HD 134). 5) De este hecho arranca la vía. 6) Esta religación es una experiencia, esto es, probación física de realidad (HD 156, 194, 186). 7) La religación es la experiencia del problematismo del ser, es un problema físicamente problemático, es el problema de Dios (HD 135) y justificar la realidad de Dios es la explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación (HD 134)⁷².

Este tema lo podemos ver ahora “sincrónicamente” o “diacrónicamente”⁷³.

⁷² C. ANIZ IRIARTE, *Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri*: Estudios Filosóficos 35 (1986) 237-268, estos siete puntos se encuentran en 266-267.

⁷³ Sincrónicamente D. GRACIA GUILLÉN, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 61-78; ID., *Voluntad de verdad*, pp. 218-222 y diacrónicamente Cfr. A. PINTOR RAMOS, *Dios como problema en Zubiri: Universitas Philosophica* 2 (1985) 29-44; ID., *El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*: Religión y Cultura 31 (1985), 341-358; *Dios y el problema de la realidad en Zubiri* en: VARIOS, Cuadernos de pensamiento I, Madrid, 1987, 107-121; C. DIAZ, *Hombre y Dios en Zubiri*: Revista Agustiniiana XXXIV (1993) 3-53, especialmente página 48; J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad de Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri* en: J. L. CABRIA – J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, 123-173; J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, *El problema teológico del hombre y el Dios del Cristianismo en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Centro de Estudios Teológicos “San Ildefonso”, Toledo 2001.

6. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE RELIGACIÓN EN LA OBRA DE ZUBIRI.

El concepto de vía, ha ido tomando diversos significados en las obras del autor. Siempre se ha mantenido una referencia directa al término de la misma: la vía conduce a un final.

6.1. *El concepto de vía “En torno al problema de Dios” (1935).*

Podemos resumir la posición de Zubiri respecto a la vía hacia Dios en este ensayo con las siguientes afirmaciones: 1º El “es” es siempre de lo que hay, y Dios tiene algo que ver con el “ser”, porque las cosas que hay “son”. Pero el *ser de la metafísica no se identifica con Dios*. “En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser” (NHD 441). Aquí Zubiri se hace eco de algunos pensadores medievales clásicos: maestro Eckhart, Mario Victorino, Dionisio Areopagita, Santo Tomás, Cayetano; 2º Si entender a Dios es alojarlo en el concepto de ser, mejor es afirmar que Dios es un problema más hondo que la mera predicación de un concepto. *El problema de Dios, desde la nueva ratio entis, envuelve el mundo, al hombre mismo y a todas las cosas que también “son” por estar entre “lo que hay”*. No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente: y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*, tal es el problema teológico” (NHD442). 3º El “modo primario” como para el hombre “*hay*” *Dios, es el fundamentar mismo*. Por eso se puede decir del hombre que lo más propio es “el estar fundamentado en la deidad” (NHD, 441). 4º Supuesta la “religación”, “nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios” (NHD 444). Pero *tal demostración especulativa no sería jamás el descubrimiento primario de Dios*. Lo primario es la “vinculación por lo que todo se nos muestra religado a Dios”. 5º La *supra-analogía* (NHD 442) que nos permite

alcanzar la hipotética unidad ontológica entre Dios y el ser de las cosas, recorriendo las vías de la afirmación, negación y eminencia, *más que una “simple correlación formal” entre conceptos hay que entenderla como una verdadera “dirección”* (NHD438):

“No hay pues, una descripción de la vía. Hay un camino trazado desde el hombre hasta Dios, en el que se cuestiona la clásica vía de la “analogía del ser”, sobre todo porque Dios no es “ente” (*ón*), sino “ante-ser” (*pro-ón*)(NHD 441; SE 437). Se mantiene, sin embargo, la posibilidad de una “supra-analogía”⁷⁴.

6.2. *Concepto de vía en “El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina”* (1935).

Tampoco aquí se da una descripción de lo que es vía. Pero se sigue aplicando el concepto de vía para buscar a Dios.

“Tratándose de Dios nuestros conceptos se convierten en vías analógicas, en caminos por los que intentamos llegar intelectualmente a Él. Por eso, el resultado

⁷⁴ J. SÁEZ CRUZ, *La marcha hacia Dios en Xavier Zubiri: la vía de la religación*: Revista Agustiniiana 34 (1993) 55-119; ID., *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia*, p. 180. En todo este apartado seguiré básicamente este detalladísimo y minucioso trabajo. También el detalladísimo libro de R. MARTÍNEZ DE PISÓN, *La religación como fundamento de la cuestión de Dios en Xavier Zubiri*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1981; otro artículo clarificador es el de C. ANIZ IRIARTE, *Punto de acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri*: Estudios Filosóficos 35 (1986) 237-268. La Bibliografía es amplísima sobre este tema cfr. A. PINTOR RAMOS, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*: Revista Española de Teología 48 (1988) 133-148; F. LLENÍN IGLESIAS, *La realidad y su fundamento según Xavier Zubiri*: Studium Ovetense 19 (1988) 7-38; A. BABOLIN, *La teoria filosofica della “relegazione” di Xavier Zubiri como momento negativo dell’alienazione*, en. AA.VV., *Temporalità e alienazione*, Archivio di Filosofia, Roma 1975, 429-454; E. GREGORIO, *Il problema di Dio in Xavier Zubiri*, Revista de Filosofia Neoescolástica LXVIII (1976) 269-305; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El hombre religado a Dios*, en: AA.VV., *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca 1967, 231-248; C. MARTÍNEZ SANTAMARTA, *El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri*: Verdad y Vida 34 (1976) 361-382; M. JIMÉNEZ VALVERDE, *La religación el el pensamiento de Xavier Zubiri*, Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica 6 (1959) 59-64; A. GUY, *La théorie de la “religación” selon Xavier Zubiri*. Bulletin Hispanique 391-395; H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 96-98.

humano, nuestro concepto de Dios será diverso según sean las vías por las que aprendamos la marcha” (NHD 479).

6.3. *El concepto de vía en “Sobre la esencia” (1962).*

“En definitiva, en *Sobre la esencia* la “elevación” es un intento de llegar a lo trascendente sin recorrer los caminos conceptivos de la afirmación, negación y eminencia, unidos si no esencialmente, al menos sí históricamente, a la inteligencia concipiente. No hay ningún peligro de inmanentismo panteísta. La trascendencia de Dios, como realidad *a se*, es esencialmente existente, está más que salvada: Dios es esencia extramundana. Los trascendentales disyuntos “mundo” (SE 431), “suficiencia-limitación” (SE 467), etc., resultan ser, *de facto*, independientemente del problema de su validez como trascendentales, momentos de la negatividad de lo real intramundano respecto a Dios”⁷⁵.

6.4. *La conceptualización de la vía en la trilogía “Inteligencia sentiente” (1980-1983).*

1. La vía como “vía de afirmación”. La dirección se convierte entonces por opción en *vía*, en tanto vía de afirmación. La vía la emprendo para inteligir afirmativamente lo real. Esta opción es el discernimiento, el *krinein*, y por eso es por lo que toda afirmación es constitutivamente *crisis*, esto es juicio. La afirmación es juicio precisa y formalmente por transcurrir en una vía optativa” (IL283-284). La vía de la afirmación, como vía para inteligir afirmativamente lo real, implica una *opción* en las múltiples direcciones que abre la realidad en “hacia” en su apertura trascendental.

2. La vía como método.

a) La conceptualización de la vía como método.

“El lanzamiento hacia el mundo es el *aspecto positivo* de esta vía: es actualización de la realidad “allende” en la realidad “aquende” (cfr. IRA 63-64). Con otras palabras,

⁷⁵ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 190-191.

es el lanzamiento o remisión del “qué” de la nuda realidad, más sus perceptos, fictos y conceptos, y sus afirmaciones campales, hacia un problemático “qué”: su “por-qué” (cfr. IRA 73-74). Hay aquí una intelección problemática no sólo de lo que es real en “la” realidad, sino también de qué es ser real.

Puede ocurrir que la realidad encontrada, su “por qué”, no sea como las cosas campales inteligidas y que son su canon mensurativo de lo real en profundidad (cfr. IRA 60). Este es el *momento negativo de la vía* (cfr. IRA 276). Incluso, si bien podemos decir que todo lo real, por estar en el ámbito de la razón, es racional, no todo lo real tiene razón, porque puede reposar sobre sí y no estar actualizado, y por tanto, no ser realidad en “hacia”(cfr. IRA 78-79)⁷⁶.

Así la *vía de pensar es formalmente método*. No un razonamiento, aunque esta sea una forma de pensar; como tampoco el conocimiento se reduce a ciencia, siendo ésta solamente un modo de conocer.

“Método es la vía de acceso a lo profundo. Vía de acceso intelectual a un término real. La vía está trazada entre dos puntos ya señalados: la cosa real campal y su fundamento mundanal, actualizados en intelección. Por tanto, método es vía de acceso de una actualización campal o otra actualización mundanal. En la nueva actualización no salimos de la cosa campal. Buceamos en un interior para encontrar el fundamento de lo dado problemáticamente. Por tanto, vía como método consiste en *ir actualizando lo real desde su primera actualización campal hacia la segunda actualización mundanal*” (cfr. IRA 205-206)⁷⁷.

b) La estructura de la vía como método. La estructura de la vía tiene tres momentos: sistema de referencia, término formal y experiencia.

⁷⁶ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 194, cfr. apartado nº 4, especialmente 46-56.

⁷⁷ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 194-195.

1) Sistema de referencia de la vía. El sistema de referencia es la física realidad de lo campal previamente inteligido. No es formalmente el carácter “representativo”, sino “direccional” (IRA 213). La “re-presentación” de lo campal es un presentar lo campal como fundamento. Lo previamente inteligido es ahora, pues, principio canónico de intelección mundanal. El sistema de referencia es, pues, la direccionalidad o el trazado de la dirección concreta del “hacia” de la actividad del pensar, para experimentar esta dirección y saber si la precisión conviene (cfr. IRA 215)⁷⁸.

2) El término formal del método. Como aspecto positivo, aquí nos apoyamos en el contenido campal dado, sea para aceptarlo o rechazarlo y crear un nuevo contenido de la realidad “allende” (cfr. IRA 104), que esté fundado en el contenido “aquende”, aunque a veces derogue este mismo contenido, que siempre es “provisional” (IRA 62). Si en la marcha intelectual las cosas comienzan dando que pensar, en su aspecto terminal acaban dándonos la razón, o más probablemente quitándonosla (cfr. IRA 70-71). Este es el aspecto negativo más importante de la creación y por tanto de la vía. Por consiguiente, siempre hay una remisión al contenido campal del que se ha partido. Toda creación es, pues, limitada, tanto en amplitud como en fecundidad, y dirigida por los previos contenidos que en cuanto realidad son canon o principio de intelección en profundidad (cfr. IRA 41-70). Por esta componente provisional del esbozo, “la marcha es una marcha en tanteo” (PTH 60)⁷⁹.

3. La vía como experiencia. La vía ha de conducir a un fundamento. Entonces, el conocimiento llega a su término y es experiencia del fundamento. No es mero sentir lo real, no es experiencia sensible. No se trata de sentir cualidades repetidas a veces o en

⁷⁸ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y transcendencia en X. Zubiri*, 195.

⁷⁹ *Ibidem*, 196.

percepción reiterada (Aristóteles), sino sentir lo real hacia lo profundo (IRA 223). Es, pues, intelección en profundidad o “profundización” (IRA 225) o actualización de la cosa como realidad mundanal. No consiste en constatación (actualización del “sería” campal), sino “probación física de realidad” (IRA 227; HD 95). Esta probación de realidad es inserción del esbozo creado en la realidad profunda. Por tanto, es realización de un “podría ser” mundanal. En esta probación física, ejercitamos discernidamente la intelección, nos abrimos paso intelectivamente viviendo desde el mundo (lo esbozado) al campo, para comprobar que el fundamento es algo logrado (o no logrado) y está sentido como momento del mundo. Experiencia es atravesar el “ob” de algo campal (sentido) como puerto que hay que salvar (cfr. IRA 222-228).

La vía de acceso de la realidad campal a la realidad profunda es ahora *modo de experiencia*. La experiencia se modula diversamente según las diversas variables que intervienen en ella: a) *Pluralidad constitutiva del sistema de referencia*. Los diversos modos de re-actualización o “serías”, que son término libre de una opción, ahora cobran carácter de principio canónico modulado en esa misma direccionalidad. Cada tipo de actualización y de realidad campal constituye un posible modo de sistema referencial y sugerencia. (IRA 244), b) *La libre construcción de esbozos*. La modalización de la objetualización conduce inexorablemente a la modalización del esbozo. El esbozo puede ser conforme, contrario o simplemente diverso del sistema de referencia que lo determina campalmente. Es la modalización de segundo grado (cfr. IRA 245), c) *Los distintos modos de probación física de la realidad*. Lo normal es que para probar la viabilidad del esbozo se recurra a la experiencia. Los modos de lo viable son el experimento (propio de la esencia y de la técnica), la compenetración (propio del conocimiento de las personas), la comprobación de las realidades postuladas (propio de las matemáticas y también de la vía

de la religación) y la conformación (experimentación de la realidad de sí mismo). La verificación es el encuentro del esbozo con la experiencia, tanto en el orden lógico como en el histórico. Es la verdad racional que admite grados: desde el cumplimiento pleno de lo esbozado o verificación adecuada hasta la inadecuación total (inverificabilidad) o parcial. Si el esbozo resulta inverificable, puede excluir expresamente lo esbozado (refutación por “experiencia negativa”) o puede simplemente ser “experiencia suspensiva” al no refutar ni aprobar el esbozo. (IRA 275-276)⁸⁰.

6.5. *La vía como marcha de la voluntad. Las líneas generales de la dimensión volitiva de la vía.*

Por la aprehensión primordial de la realidad aprehendo lo real en modo de hacia. Aquí se me da la realidad en todos sus momentos formales: como nuda realidad, fuerza y poder. Es “*verdad real*” en “hacia”, en cuanto que todo lo real actualizado en la intelección es formalmente verdad real. Es verdad real “en hacia”, porque la kinestesia recubre todos los sentidos. Pues bien, *lo real dado en aprehensión primordial de realidad como “verdad real en hacia” me lanza tendentemente hacia su “fundamento” verdadero*, hacia la realidad fundamento. Esta realidad se me da problemáticamente en un ámbito, cuyo contenido no está unívocamente determinado. Es este un ámbito de posibles determinaciones de lo real, y por tanto de posibles esbozos –como posibilidades “mías” de asumir una dirección para mi realización- entre los cuales he de optar. *Por la verdad real estoy físicamente lanzado a tener que optar*, es decir, a adoptar una forma de realidad como propia mía, apropiándomela.

⁸⁰ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 196-199.

Así como la realidad campal sugiere los esbozos, también la verdad real y medial sugiere a la voluntad una opción, es decir, *mueven* hacia la apropiación de distintas formas de realidad. Volición es siempre “tendencia determinante en lo real” (IRE 283), o con otras palabras, determinación en la realidad actualizada en cuanto realidad. Pero ante todo, determinación de mi realidad humana en “la realidad como determinable, determinanda y determinada”.

La vía de la volición tiene dos momentos. Uno talitativo: lo que quiere la voluntad es una forma determinada de realidad. Otro, trascendental: últimamente, la voluntad quiere afianzarse en “la” realidad. Con otras palabras, el hombre quiere, por su voluntad, ser persona formal y reduplicativamente suya (ser suidad real), es decir, afirmarse como ser relativamente absoluto (cfr. HD 289). *En la opción por una posibilidad de ser relativamente absoluto, el hombre se enfrenta con su fundamento, dado problemáticamente “en hacia” como poder de lo real, y al cual está lanzado “en hacia”, para buscar cómo se articulan unitariamente “su” forma concreta de ser real con “la” realidad. Es el tema del “enigma” de la realidad del cual trataré más adelante. Es decir, en todas y cada una de sus opciones el hombre se enfrenta con la ultimidad de lo real, y por tanto, con el poder de lo real como último, posibilitante e impelente, que le hace ser su propia realidad personal (cfr. PTH, 58; HD, 115). Así en cada opción el hombre incoa o reactualiza la marcha hacia su propio fundamento. Esta es, como vemos enseguida, la esencia de la religación⁸¹.*

⁸¹ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 199-201.

6.6. *De la voluntad de verdad a la voluntad de fundamentalidad.*

La verdad real nos lleva a la voluntad de verdad, a determinarse dentro de “lo verdadero” (HD 245): la voluntad se mueve dentro de lo que la inteligencia le propone, es decir, “lo verdadero”. Verdad es aquí “ser sabido”. Esta es una descripción de la voluntad por oposición a la mera tendencia (cfr. SH 504-505). Se propone algo auténtico, algo que sea “de veras” y no algo aparente. Esta voluntad de verdad es también actitud de veracidad para con los demás y consigo mismo. La veracidad y su opuesto, el engaño, suponen y están posibilitados por el ámbito de lo verdadero (cfr. HD 246). En sentido estricto, voluntad de verdad tiene que ver con la verdad como verdad real. Es más radical que “lo verdadero” y que “lo de veras”. Estos sentidos de verdad suponen el primero y están fundados en él. Por eso, “la voluntad de verdad es primaria y formalmente *voluntad de verdad*” (HD 247).

En la vía convergen dos momentos: uno intelectual y otro volitivo. Son dos modos diversos de enfrentarse con la realidad. El término de la voluntad de verdad incluye no sólo la presencia de lo real (vía intelectual), sino la realización de posibilidades mías (vía comportamental o volitiva). *La voluntad de verdad real es la unidad radical de un único proceso intelectual-volitivo que implica la apropiación de la verdad que la realidad nos ofrece y la entrega a la verdad real* (cfr. HD 250). Aquí acontece simultáneamente la presencia de la realidad, y la realización y posesión de mi ser en la entrega a esa verdad.

La voluntad de verdad real es entonces “*voluntad de fundamentalidad*”:

“Entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentalidad propia, hacer mía su fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente” (HD 255). La voluntad de

fundamentalidad no es un acto ni una suma de actos, sino algo mucho más radical. Es una actitud. “Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que muestre intelectivamente ser su fundamento” (HD 258).

Ateos, agnósticos, indiferentes y creyentes se identifican esencialmente en su voluntad de buscar. En cuanto proceso intelectual tampoco es simplemente voluntad de verdad meramente teórica, sino “voluntad de vivir” (que incluye los dos momentos, intelectual y volitivo). Y en tercer lugar, así como toda opción es optar por algo inteligido, la intelección determina en la opción libre un proceso de optar (intelección de algo optando) por una posibilidad mía, de mi ser. Así tenemos que la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud “es voluntad de ser viviendo en búsqueda” (HD 292). La voluntad de ser está descubierta al menos por el ateo; la voluntad de vivir está manifestada por el despreocupado o indiferente; y la voluntad de buscar está hecha patente por el agnóstico.

¿Qué nos descubre el “creyente”? El creyente puede admitir la realidad absolutamente absoluta con una justificación demostrativa convincente o sin ella. Este último es el caso de la mayoría de los creyentes. Entonces no hay estricto conocimiento de Dios, sino *fe*. El agnóstico suspende su fe, se instala en la ignorancia de la realidad de Dios, como algo que aún no se ha encontrado y que declara incognoscible. El “agnosticismo es *frustración* de búsqueda intelectual” (HD 274)⁸².

Una apretada síntesis de todo este proceso de las diferentes actitudes, ateas, agnósticas, indiferente, creyente con que el hombre da respuesta a estos planteamientos se encuentra en Sáez Cruz:

⁸² J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 201-203.

“En el agnóstico la voluntad de fundamentalidad es “voluntad de buscar” (HD 274), aunque suspende frustradamente la fe. El indiferente suspende la conclusión intelectual, pero en su “des-preocupación” opta por no ocuparse de lo que “está ahí” in-diferentemente. Se desentiende del problema de Dios como resuelta “voluntad de vivir”. El ateo, entendiendo el poder de lo real como pura facticidad autosuficiente, opta por ser absoluto sin referencia a fundamento alguno. Así en el ateo la voluntad de fundamentalidad es “voluntad de ser” (HD 287). Todos deberían justificar intelectivamente el término de su intelección, y no sólo el creyente (cfr. HD 293). Una vez justificada la realidad de Dios, desde Dios tanto la frustración del agnóstico como la despreocupación de indiferente y la facticidad autosuficiente del ateo son modos de la experiencia de Dios, aunque encubierta y encubridora de Dios (cfr. HD 343-344; PTH 55). Dicha experiencia tiene su verificación de signo negativo (ateísmo) o meramente suspensivo (agnosticismo e indiferentismo). Pero, en virtud de la religación, todo hombre tiene experiencia de Dios y está accediendo incoactivamente a Dios, aunque no lo sepa ni lo quiera (cfr. PTH 59-60; HD 196, 204, 220). Por ser “realidad-fundamento”, Dios acontece “en mí” (aunque no sea necesariamente un acontecimiento “para mí”), independientemente de mi voluntad y de que yo sea consciente de ello (cfr. HD 232-233). Más aún, desde el punto de vista cristiano, todos los hombres en cuanto personas están en Dios y son término de la “buena voluntad” de Dios y de sus gracias sobrenaturales (cfr. HD 343). Por tanto, todo hombre ha de tomar inexorablemente una actitud ante Dios” (cfr. HD 237)⁸³.

⁸³ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 203-204; A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 124-125, en la actitud del indiferente este autor piensa que está aludiendo a Ortega con su tendencia a vivir sin más, 125, cfr. también P. CEREZO GALÁN, *Voluntad de aventura. Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, 106; cfr. también J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri: Anales Valentinus* 7 (1981) 59-84.

6.7. *El estatuto noológico de la vía de la religación.*

Presento ahora la vía desde el punto de vista noológico⁸⁴. A este fin aplico la estructura del “método” a la vía de la religación. Esta abarca no solamente lo dado, sino lo esbozado, lo experimentado y lo incorporado. La religación problemática es una marcha intelectual-volitiva desde el poder de lo real hacia su intrínseco fundamento. Es en el fondo el problema de Dios, como problema de la ultimidad de lo real en cuanto real. El sistema de referencia, en el caso de la marcha de Dios, es el hombre en su realización como ser relativamente absoluto, en cuanto inteligido campalmente como realidad.

Lo dado o el sistema de referencia es el hombre en su hacerse un yo relativamente absoluto. El momento primero de todo lo real dado en impresión es la aprehensión primordial de realidad. Pero esta impresión se despliega constitutivamente en logos y razón. Es imposible separar la impresión de realidad de su despliegue, pues éste es constitutivo esencial de aquella en intelección sentiente.

La religación del hombre al poder de lo real se desenvuelve en un ámbito de fundamentación o fundamentalidad, que necesita ser precisado en sus distintas connotaciones.

1) *El yo religado, está fundado en el poder religante.*

Lo dado aquí en impresión de realidad, como sistema de referencia de la marcha, es el hombre concreto, animal de realidades o realidad humana, y las cosas reales “con” las que está instalada en “la” realidad. Lo que está dado en aprehensión primordial de realidad

⁸⁴ J. FERRATER MORA, *Noología*, en: *Diccionario de Filosofía III*, Alianza Editorial, Madrid 1984⁵, 2383-2384; D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, 109-111; J. CONILL, *El sentido de la Noología*, en: BP 117-128

es la realidad humana en y por sí misma, y en cuanto realidad. La “realidad personal” (IRE 212-214) o “animal de realidades”, por su inteligencia sentiente, es una realidad trascendentalmente abierta a la realidad en todos sus momentos trascendentales. Por tanto está dado en impresión la apertura del hombre a la realidad como nuda realidad, fuerza y poder. En definitiva, la misma religación está dada en impresión de realidad.

El hombre es realidad relativamente absoluta, la persona tiene que ir haciéndose a través de sus acciones como “agente, actor y autor” (HD 78) de las mismas, realizándose al apropiarse distintas formas de realidad, para cobrar la figura de su “Yo”. El Yo es la actualización en el mundo de mi realidad sustantiva (HD 59).

Mi Yo está fundado en la realidad en cuanto última, posibilitante e impelente. Como apoyo último, la realidad es la suprema instancia (ultimidad) *en* la que vivo; *desde* la que se me abre un ámbito de posibilidades (posibilitación), en las que me proyecto y entre las que puedo optar como autor de mi ser (HD 83), y *por* imposición (impelencia) de la cual “tengo que” realizarme. Así es la misma realidad la que me impele tanto a esbozar mi sistema de posibilidades cuanto a optar por aquella forma de realidad que determino sea mi forma de realización personal. Este es el dominio o poder de la realidad en la constitución de mi Yo. Así se da en mí esta “paradoja de la realidad”: la realidad que me *hace* ser es lo más *otro* que yo, me hace *mi realidad* siendo entonces lo más *mío*. La realidad con su poder fundamenta mi Yo haciéndome absoluto. Es el problema de la fundamentación, que

Zubiri denomina “fundamentalidad” de la persona en el poder de lo real, que me arrastra físicamente hacia la realización de mi yo⁸⁵.

2) *El estatuto noológico de la “fundamentalidad”.*

Cabe afirmar distintos significados del término “fundamentalidad”. Fundamentalidad es “funcionalidad” (IRA 46; 109). Desde el punto de vista de su actualización mundanal, es “ámbito de fundamentalidad” (HD 273-274, 329); (IRA 174, 186). La fundamentalidad aparecería aquí como realidad-fundamento, y el hombre como estar fundamentado. Como realidad absolutamente absoluta es la fundamentalidad de Dios. Él es la fundamentalidad mía (HD 251-252) o fundamentalidad de mi vida (HD 282; 289)

3) *La religación y la fundamentación.*

La “realidad me fundamenta” quiere decir simplemente que me apoyo en la realidad para ser Yo. La realidad se apodera de mí por el dominio que ejerce sobre mi realidad, determinándose a estar “frente a” ella, para hacerme ser relativamente absoluto. Este poder hacernos absolutos es un poder o dominancia de lo real como aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad. Pues bien, esto es el hecho de la “religación fundante” o “fundamentalidad religante” (NHD 444; HD 160): la realidad apoderándose de mí. En este sentido es fundante de mi realidad personal (HD 84-88, 92, 109, 140-144).

⁸⁵ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia*, 205-208. Otra presentación reciente de este tema de la religación la encontramos en H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri: Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, los apartados en los que sistematiza este tema son: qué significa una actitud personal, la actitud personal radical, la fundamentación de lo real y del ser del hombre, 196-207.

4) *Religación problemática.*

Esta “radical ambivalencia” (HD 97) nos manifiesta “en hacia” el poder de lo real como “enigmático” (HD 229). Al estar con “esta” cosa real, “la” realidad me impone, en física determinación, adoptar una forma de realidad. Por ello estamos físicamente lanzados “hacia” la realidad por el poder de lo real que se apodera de nosotros ostensivamente. El enigma es, antes de la justificación de Dios, problema (“dato-de-lo-real” y “dato-para” pensar) e imprime a nuestra realización personal carácter problemático (Cfr. HD 144-145). *Estamos físicamente religados al poder de lo real, pero en actualización problemática, tanto para la vía intelectual como para la vía volitiva.* Pero, desde Dios, el enigma consiste en que la persona religada al poder de lo real “no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por tanto del Yo” (HD 133).

Advierte Zubiri que es preciso no confundir los órdenes antropológico-ético y metafísico en los que se sitúa el análisis filosófico que tenemos entre manos, como ya sucedió en la filosofía de Heidegger. La “voz de la conciencia”, en cuanto “voz de la realidad”, “clama” en concreto en las cosas reales y coerciona a buscar su realidad en profundidad (cfr. IRA 97), es decir, su fundamento. “En lo campalmente inteligido resuena la voz de lo que lo real es en profundidad” (IRA 100).

La marcha no es sólo intelectual, sino también volitiva: volición sentiente de verdad real. El término de esta volición radical es el fundamento de nuestra realidad relativamente absoluta⁸⁶.

A lo largo de estos capítulos del libro *El hombre y Dios* se expone lo que podríamos llamar la “prueba de la existencia de Dios” o “justificación de la realidad de Dios” (HD 134). El punto de partida no serán las llamadas pruebas cosmológicas y antropológicas, criticadas aquí por sus deficiencias (HD 118-127), sino una vía que es “a una y radicalmente algo humano y cósmico” (HD 129): la vía de la *religación* o la vía de la realidad (HD 151).

A “la explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación” (HD 134), que concluye mostrando que “algo de lo que hay realmente es Dios” (HD 230), dedica Zubiri unas páginas magistrales a la par que *complicadas* que requieren un conocimiento de su metafísica y de su filosofía de la intelección⁸⁷. Dentro del planteamiento de Zubiri, la religación es una auténtica vía, entre antropológica y cosmológica. No se decanta por ninguna de las dos opciones ya que ha visto los límites de cada una de ellas. Es una auténtica vía coherente, como aprehensión primordial de realidad, no como logos o razón y está basada en un hecho radical y constatable, en sintonía con la noología de *Inteligencia sentiente*.

⁸⁶ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en X. Zubiri*, 209-212. J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1984.

⁸⁷ Cfr. apartado 4 de este capítulo, páginas 157-171.

Existen autores que ven en la religación solo un presupuesto para demostrar la existencia de Dios de un filósofo cristiano y que no justifica de manera racional suficientemente. Esto está lejos del planteamiento de Zubiri. Para él la religación es ante todo un *hecho (básico, radical)* perfectamente *constatable* (HD 93) a través de la aprehensión primordial de realidad y que tiene los caracteres de la impresión de realidad (IRE 77)⁸⁸. Otros autores ven ambigüedades a esta vía de la religación, porque no es ni antropológica ni cosmológica y parece un supuesto indemostrable⁸⁹.

Una vez justificada la existencia de Dios como realidad absolutamente absoluta y fundamento último, posibilitante e impelente, y realidad accesible a las cosas (*deidad*) y en el hombre (*tensión teologal*), Zubiri describe el acceso a Dios en cuanto necesidad para el hombre, que ha de construir su Yo relativamente absoluto. La iniciativa del filósofo reside en la *accesibilidad de Dios* que en sí misma es un “acceso incoado” (HD 194-196), al que se corresponde con un “acceso plenario” del hombre: *la entrega* (HD 197).

7. RECAPITULACIÓN.

El autor ha analizado las vías clásicas de acceso a Dios que se han dado a lo largo de la historia, desde el argumento ontológico de San Anselmo y sus diversas versiones, pasando por las pruebas cosmológicas y antropológicas. Todas ellas, dice, son “insuficientes” para llegar a Dios.

⁸⁸ D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 214.

⁸⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, capítulo II: *La religión contextualizada*, 49-84; I. ELLACURÍA, *La religación, actitud radical del hombre*: *Asclepio* 16 (1966) 97-155 subraya más el aspecto personal de esta vía.

El argumento ontológico de San Anselmo consiste en afirmar que Dios es el ser supremo, que la existencia es una perfección y que por tanto Dios como ser supremo existe. Los críticos de esta argumentación insisten en la idea de que la existencia no añade nada al ser, que la existencia no es en ningún caso un predicado general, sino la expresión de la creencia en esa misma cosa.

El argumento cosmológico presentado por Santo Tomás en sus cinco vías no parte según Zubiri de hechos sino de una interpretación metafísica de la realidad sensible, la metafísica de Aristóteles, que ni es de sentido común, ni es un dato de la experiencia.

El argumento antropológico pretende llegar a Dios desde la inteligencia, la voluntad y el sentimiento que, como hechos, conducirían a una verdad subsistente, un bien óptimo o una realidad infinita. Dios sería así posibilitante e impelente, pero no la ultimidad de lo real. El punto de llegada no es Dios en tanto que Dios.

La vía cosmológica conduce a un Dios posibilitante e impelente, la vía antropológica nos lleva a un Dios ultimidad de lo real. Son vías insuficientes para demostrar la existencia de Dios.

Zubiri propone como alternativa a estas vías la *religación*. La vía de la religación es la vía de la realidad, el hombre se halla religado al fundamento de la realidad. La religación es un hecho, constatable, observable y visto desde el punto estricto de la razón filosófica.

Todos los hombres tienen voluntad de fundamentalidad a la que acompaña un proceso intelectual para alcanzar la realidad fundamento, pero cada uno interpreta esta voluntad a su manera: a) para el *creyente* la voluntad de fundamentalidad la concluye en la realidad fundamento a la que llama Dios, b) para el *agnóstico* su voluntad de

fundamentalidad es sólo “voluntad de buscar” suspendiendo frustradamente la fe, c) el *indiferente* vive la conclusión intelectual en su “des-ocupación” y opta por no ocuparse de lo que está ahí in-diferentemente, no llega a la conclusión intelectual, d) el *ateo* entiende el poder de la realidad como pura facticidad autosuficiente, elige ser absoluto sin referencia a fundamento alguno absolutamente absoluto; su voluntad de fundamentalidad es “voluntad de ser”.

CAPÍTULO 4

FUNDAMENTALIDAD DE DIOS ACCESIBLE. VISIÓN SISTEMÁTICO-SINTÉTICA

1. PRESENTACIÓN.

Una vez visto el fundamento de la realidad en el capítulo tercero, ahora presento en el capítulo cuarto de manera *sistemático-sintética* los temas de la fe, Dios y el hombre.

La fe es vista por Zubiri como entrega del hombre a Dios, el hombre como experiencia de Dios y Dios como experiencia del hombre.

Veremos los caracteres de Dios de forma sistemática, como realidad absolutamente absoluta y realidad fundamental. Siguiendo esta terminología Zubiri habla del hombre como relativamente absoluto y animal de realidades. Posteriormente habla del hombre como experiencia de Dios y Dios.

Analizaré así mismo el carácter implicativo de la “y” en la expresión el hombre y Dios.

2. LA FE.

La fe es presentada por Zubiri como entrega, donación personal; el asentimiento es un modo de entrega de la persona (HD 209-211). La entrega consiste “en hacer pasar a nuestro Yo aquello que hemos descubierto ser nuestro fundamento” (HD 262). Aunque existen autores que piensan que la entrega es abandonarse, en realidad es todo lo contrario. Es una actitud y una acción positiva y activa. El hombre en las cosas se entrega a lo trascendente en ellas¹. “El hombre hace su Yo, su ser relativamente absoluto, entregándose

¹ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri: Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, Università Pontificia Gregoriana, Roma 2006 posterior a la elaboración de esta parte de la tesis pero que sigue las líneas fundamentales, cfr. Capítulo IV: El acceso del hombre a Dios por la

a la realidad absolutamente absoluta, a Dios” (HD 198). Dios y su donación son personales.

La entrega de la persona humana a Dios tiene distintos momentos: A) entregarse a Dios es, ante todo, ir a Dios como realidad absolutamente absoluta. Es el *acatamiento*. “Al ir a las cosas reales, el hombre se inclina ante la realidad de las cosas y en ellas acata a Dios personalmente trascendente” (HD 199). B) el hombre se entrega a Dios no sólo como ultimidad sino también como supremo posibilitante, como *súplica*. “El hombre no sólo acata a Dios en adoración, sino que de persona a persona le suplica las posibilidades de la vida” (HD 199). C) El hombre se entrega a Dios como impelencia suprema; se entrega a Dios como *refugio*. La entrega es refugiarse².

“A los tres caracteres de Dios religante como realidad última, posibilitante e impelente, corresponden tres momentos de la entrega del hombre a Dios: acatamiento, súplica y refugiarse” (HD 200).

En esencia el acceso incoado a Dios es la religación; la entrega no es sino el despliegue de la religación. La índole de la unidad entre el hombre y Dios en la entrega es la “correlación”. La unidad de donación y de entrega es *unidad de causalidad personal*, mejor dicho, causalidad interpersonal. “En definitiva, donación-entrega es la estructura metafísica de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre en la tensión teologal de su vida” (HD 204).

El acceso a Dios se realizará de muchas maneras, pero para Zubiri, la entrega radical y subyacente a todas las demás es la *fe* (HD 221). En el estudio de la fe, hay que decir ante

fe. Los apartados de este capítulo: qué es la entrega, la entrega radical, unidad y diferencia entre inteligencia y fe, voluntad de verdad y disociación entre inteligencia y fe, la concreción de la fe, 119-170.

² A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 109-110.

todo que la fe no es “creer en lo que no se ve” (HD 210-222), porque entonces situamos la fe en el dominio de lo irracional: es una fe ciega³. La fe es primaria y radicalmente la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona. Una entrega a una realidad personal. La fe es entrega a una persona en cuanto esta persona envuelve verdad⁴.

“Esto es, la fe sería la entrega a una persona en cuanto comunica una verdad. En el caso de la fe divina, la fe sería creer lo que Dios comunica. La entrega de la fe consistiría, como decía san Agustín, en un *credere Deo*, en un creer en Dios” (HD 213).

La fe es un amor que envuelve intrínseca y formalmente un creer, mas un creer que es un momento intrínseco y constitutivo del amor. La fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. En tanto *verdad real*, tiene tres dimensiones: patencia de la realidad, firmeza de la realidad, efectividad de la realidad. Patencia, firmeza y efectividad que son tres dimensiones de actualización intelectual de la realidad⁵.

“En primer lugar, la realidad personal se actualiza en forma de *manifestación* de su realidad. Pero no confundamos esta manifestación con una enunciación; la realidad personal puede manifestarse de mil otras maneras. En segundo lugar, la realidad personal tiene ese modo de firmeza que es la *fidelidad* lo que ofrece ser. Finalmente, en tercer lugar, la realidad personal se actualiza según ese carácter que hace de ella algo *irrefragablemente efectivo*. La realidad personal es una realidad que en cuanto

³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979; ID., *Observaciones sobre la situación de la fe hoy*, en: R. LATOURELLE-G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, 393-416; A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.

⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 113, 115, 116.

⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, capítulo IV: *Inteligencia y fe: el conocimiento de Dios*, 101-133, especialmente 108.

realidad es una verdad que posee intrínsecamente y a una estas tres dimensiones” (HD 214-215)⁶.

Dios es realidad absolutamente personal. Por eso su verdad personal real es también absoluta manifestación, absoluta fidelidad, absoluta irrefragabilidad. Nuestra entrega a Él en cuanto verdad personal real es la fe.

“Por eso, *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona*. Recíprocamente, la fe es un movimiento hacia mi interna trascendencia: es fe en la trascendencia personal, es fe en la verdad real que de una manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontalmente. *La fe en la trascendencia personal es ya fe en Dios*. La unidad de las dos proposiciones (subrayadas) es la fe como tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios” (HD 216).

“En definitiva, esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, la fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueva hacia El. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios” (HD 221).

Aquí parece que la fe se encuentra en el análisis de la inmanencia de la persona en cuanto que, a través de la conciencia de la finitud, se abre a una trascendencia genérica, a través de un sentimiento de dependencia.

El Dios al que nos estamos refiriendo no es el Dios de una religión determinada, es pura y simplemente Dios en cuanto Dios; Dios como realidad absolutamente absoluta en su absoluta concreción. En su concreción individual, social e histórica (HD 296-304), la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. Es apropiación optativa de una

⁶ X. ZUBIRI, HV; J. A. NICOLÁS, *La teoría zubiriana de la verdad*, en: BP 129-147; R. CAPILLA DÍAZ de LOPE DÍAZ, *Aproximación al concepto de verdad en Xavier Zubiri*: Espacio y Tiempo 3 (1989) 23-49.

posibilidad. La volición es entrega y lo es por ser apropiación optativa. Toda apropiación es entrega y toda entrega es apropiación. La fe se da en personas *radicalmente concretas*. La concreción de la fe es el problema de la fe como mía. La fe es la entrega de *mi* persona. Ninguna fe es fe si no es *mi* fe. La fe es esencialmente personal, y la persona es siempre *mi* persona. *Mi* fe es la fe de *mi* persona. La fe no solo tiene una dimensión personal, sino también social e histórica⁷. Sin embargo se deberá fundamentar como se pasa de mi fe a la social e histórica.

En el curso que imparte Zubiri en 1974: “*Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*” aparece ya el intento de conceptuar “la concreción de la fe” que estuvo en el origen del curso. Así también termina el apartado de la segunda parte de *El hombre y Dios*, “la concreción de la fe” (HD 296-304)⁸.

“En general puede decirse que la historia de las religiones es la experiencia que los pueblos han hecho de Dios a lo largo de la historia y, en nuestro caso, la historia de la fe de estos pueblos” (HD 302), problema filosófico de la historia de las religiones que estudiaré en la parte siguiente de este trabajo.

“Si el encuentro del hombre con Dios, a partir de la accesibilidad de Dios al hombre, se funda en el hecho de la religación, fundamento de mi ser personal; y si la persona es esencialmente concreta, el encuentro efectivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre, la entrega del hombre a Dios como verdad no puede menos de ser concreta. Ahí radica la concreción de la fe, modulada tanto por la dimensión individual del hombre como por su dimensión social y su dimensión histórica” (HD 304).

⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 126-127.

⁸ Cfr. SS 666 y 821 nota n° 52.

La intelección de Dios es una relación problemática (HD 222-296) donde se sitúan las diversas y posibles actitudes ante lo absoluto (HD 272-286): agnosticismo, indiferentismo, ateísmo, teísmo⁹.

¿Pero la fe es algo diferente a la intelección? El hombre accede a Dios en la *entrega* libre a un fundamento. La entrega radical es la *fe*. La fe es un acto de entrega a una realidad personal que es verdadera. Dios es aprehendido intelectivamente como fundamento del ser relativamente absoluto. Esta realidad fundamento revela a Dios como *realidad-fundamento*. De ahí la actitud de conocimiento y entrega a Dios. La fe es una opción, pero parece que es la única que permite al Yo vivir fundamentalmente y verdaderamente:

“La opción es voluntad de ser y voluntad de ser es propiamente voluntad de verdad real. Al entregarse el hombre a la verdad real acontece la realidad y se realiza su ser. Entonces la voluntad de verdad real es *voluntad de fundamentalidad* porque la realidad está en el ser humano como realidad fundamento. Dejarse fundamentar es una opción radicalmente libre del hombre. La voluntad de verdad real es voluntad de fundamentalidad y sólo así el Yo puede ser su ser en verdad y vivir fundamentalmente. Es la voluntad de verdad como voluntad de fundamentalidad la que nos mueve precisamente la unidad entre intelección y fe. Dejarse fundamentar es una actitud de entrega”¹⁰.

⁹ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 152-166 donde presenta el agnosticismo como suspensión de la fe, la indiferencia o despreocupación por la fe, el ateísmo o la pura facticidad de lo real, autosuficiencia de la vida. Cfr. también J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995.

¹⁰ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 170.

Todo esto son aspectos filosóficos de la fe. Por ahora no entramos en los aspectos teológicos o religiosos de la misma.

3. EL HOMBRE “Y” DIOS.

El hombre, experiencia de Dios, es la transcripción corregida de tres lecciones del curso de Roma, y en ellas el autor se centra en la “y” que une el binomio “hombre-y-Dios” tratando de explicar esta unión como algo más que copulativa (existe Dios y *además* el hombre) o causalidad eficiente (existe Dios y el hombre es *su efecto*). Si el modo de presencia de Dios en el hombre es donación fundante, y si esto es experienciable, nuestro autor concluye que la “y” tiene carácter de *experiencia* (“una especie de prueba a que se somete algo, (...) la realidad de algo (...); es probación física de realidad” (HD 95). Esto en un doble aspecto: Dios es experiencia del hombre y el hombre es experiencia de Dios¹¹, con esto ya se prejuzga y anticipa la superioridad del Cristianismo. Estos son los motivos de los tres capítulos de esta tercera parte:

3.1. *Dios experiencia del hombre.*

Acerca de las ideas desarrolladas en las páginas 307-324 de *El hombre y Dios*, esta larga cita resume su pensamiento.

“En primer lugar, el hombre en su religación está religado precisa y formalmente en su ser al poder de lo real, apoyado en el cual hace su Yo. En segundo lugar, el poder de lo real es un poder que está *en* las cosas reales. Y la religación es entonces una experiencia manifestativa del poder de lo real y de lo real en sí mismo. Experiencia que es una probación física de realidad, pero que es también experiencia

¹¹ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 173-183.

manifestativa y ostensiva en alguna manera de ese poder de lo real, y de la realidad que tiene ese poder. En mi religación, pues, se va a manifestar en experiencia lo que es la realidad y el poder de lo real. Vamos aprehendiendo *en y por* la realidad misma que es eso de la realidad. En tercer lugar, el poder de lo real no es real sino fundado en una realidad-fundamento, la realidad absolutamente absoluta respecto de la cual mi realidad personal, hecha con el poder de lo real, religada a él, es una realidad tan sólo relativamente absoluta. La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta. En cuarto lugar, este poder es una trascendencia de Dios en las cosas. Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, que subyace a todas ellas. Es, a mi modo de ver, algo más elemental y anterior a toda teoría: es Dios trascendente *en las cosas*; no es trascendente *a las cosas*, sino trascendente *en las cosas*. Y entre ellas trascendente *en la persona humana*. Y ahí es donde comienza nuestro problema” (HD 307-308).

Dos observaciones sobre esta cita anterior: 1) El poder de lo real está en las cosas reales. La pregunta que surge es si lo real es sólo experimentable desde la religación y no desde el rechazo, la humillación, la expulsión, la amenaza, el destierro, la errancia, la ruptura. Poder de lo real en lo inhumano. Aquello que no nos protege, sino que nos humilla. 2) Aquí presenta Zubiri si no hay un poder absoluto que abarca a la vez Mi poder y el Poder de lo real en fundamento sería lo que religa ambos, si no absoluta y trascendentemente, inmanente.

El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre: 1) en qué consiste por parte de Dios, eso de que Dios es experiencia del hombre, 2) en qué consiste, por parte del hombre, que el hombre sea experiencia de Dios, 3) en qué consiste la unidad

radical, última, de Dios y del hombre en esa experiencia fundamental. Todo esto lo encontramos en *El hombre y Dios* 305-365¹².

Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal. Esta fontanalidad es transcendencia de Dios en las cosas. Esta fontanalidad es un dar más íntimo y más profundo: es donación. Dios es la verdad real¹³. Pero es donación que se mantiene siempre en una transcendencia. Fenomenología del don.

“Recordemos que esta verdad real tiene por lo menos tres dimensiones. Una, la verdad en el sentido de que es una ostensión, una manifestación; en segundo lugar, la verdad en el sentido de que es una especie de seguridad o de firmeza con que lo real se actualiza en la inteligencia humana; y en tercer lugar, el que esté siendo *in acto exercito*, aquí y ahora.

Pues bien, Dios se da al hombre, a la persona humana, como verdad real en ese triple respecto, porque en su transcendencia y en su donación personal Dios es, en una o en otra forma, una actualización de ese don en que consiste la realidad en la que se constituye el ser del hombre; en segundo lugar, es una especie de presencia –volveré sobre el tema más largamente un poco más abajo- de seguridad y de fidelidad respecto de sí mismo; y es, en tercer lugar, algo que real y efectivamente está siendo, y sin cuyo ser la persona humana no tendrá realidad” (HD 316).

La experiencia de Dios, es una experiencia real, *a parte Dei*, porque es real donación experiencial; es Dios real y efectivamente como persona experiencial. Zubiri distingue

¹² Cfr. L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2001, la experiencia de la gracia es la experiencia de Dios mismo que se quiere hacer presente en nosotros, p. 298. En las pruebas tradicionales se plantea el problema de Dios como un problema lógico. Zubiri por el contrario dice que tenemos un acceso a Dios previo a todo proceso lógico de tipo discursivo. Lo que quiere es mostrar y analizar intelectualmente en qué consiste la experiencia de Dios. Es la experiencia cristiana del fundamento, que no es otra que la experiencia de la gracia, cfr. SS 656-657.

¹³ X. ZUBIRI, HV.

formas de donación: como absoluto experiencial en forma universal, como transcendencia en las cosas, como verdad real de Dios en persona.

“Por lo menos, pues, tenemos estas tres formas de transcendencia de Dios en las cosas como donación: la transcendencia universal en forma de darse como experiencia de lo absoluto; en segundo lugar, la presencia en la gracia; y, en tercer lugar, esa presencia en forma de ser la suidad misma de la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación” (HD 320).

El Cristianismo no está todavía analizado se hará detalladamente en la cuarta parte de la tesis, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*.

La trascendencia y la posibilidad continua de la donación fundante al don histórico de la fe. La historia es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana. La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica. Vemos una vez más cómo el análisis de la religión no es viable sin un horizonte reflexivo que ya es Cristianismo. También Cristo tiene una historicidad que funda y constituye el movimiento religioso del cristianismo, cuya historia arranca del propio Cristo. Es un despliegue, una disposición experiencial; es experiencia de gracia común a todo hombre y es la encarnación.

“Como quiera que sea, Dios, dándose a sí mismo como experiencia es justamente lo que es para el hombre. Dios es experiencia del hombre en un sentido preciso. Por un lado, se da al hombre para constituirlo como hombre, un hombre que es animal personal de realidades. Por otro lado, y en consecuencia, se da al hombre para ser experimentado por el propio hombre, que es animal personal de realidades. Es aquí donde surge la segunda cuestión: ¿en qué consiste por parte del hombre esta experiencia de Dios?” (HD 324).

3.2. *El hombre experiencia de Dios.*

Está explicado en *El hombre y Dios* 325-345.

Sus tesis más relevantes se pueden abordar aquí. El hombre mismo, en su realidad, está experimentando a Dios. No es que el hombre *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios. *Qué* es experiencia de Dios¹⁴. No es la experiencia de un objeto llamado Dios; tampoco es un estado en que el hombre está. El hombre es una manera finita de ser Dios. Esta finitud es formalmente experiencial. Experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal.

Esos *modos* de experiencia de Dios son diversos: 1) la versión a la realidad fundamental, a la realidad fundamento, es un momento de la voluntad de verdad, 2) una voluntad constitutivamente optativa, *libertad*, 3) la vida humana de Cristo, que determinaría una experiencia histórica esencial y que define una religación subsistente. Cristo es la experiencia subsistente de Dios¹⁵.

Tenemos así las *dimensiones* individual, social, histórica de la experiencia de Dios. La dimensión individual ha aparecido en lo anterior. El hombre tiene también una experiencia *social* de Dios. “Realmente, la experiencia no es atributo de *el hombre*, sino de *los hombres* en su concreción” (HD 335). La *historia* también ha implicado una experiencia de Dios. Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de

¹⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella 1998, capítulo 4, *Xavier Zubiri: el hombre como experiencia de Dios*, 201-232, “carácter único y peculiarísimo de esta experiencia, real pero huidiza, inmediata pero implicando una cierta mediación” 224. La experiencia religiosa propia del nivel de la razón, no sería aplicable a la religación que se sitúa en el nivel de la “aprehensión” D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Madrid 1986, 216-217.

¹⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 127-129; ID., *El problema de Dios en la modernidad*, 232.

la razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios. La experiencia del hombre, experimentando y buscando individual, histórica y socialmente con su libertad lo relativamente absoluto de su ser. (HD 325-345), son las diversas religiones a lo largo de la historia.

3.3. *La unidad de Dios “y” el hombre.*

En las páginas de *El hombre y Dios* 347-365 intenta Zubiri aclarar el carácter de esta “y”.

“El hombre está religado al poder de lo real en una experiencia manifestativa de la realidad en este poder. Este poder es en cada cosa real más que su particular realidad. Y está por esto fundado en una realidad fundante. Como esta realidad determina mi Yo como relativamente absoluto, esta realidad fundante es una realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios. Por consiguiente, como este poder de lo real está vehiculado en y por las cosas reales. Es la transcendencia de Dios no allende las cosas, sino en las cosas. Tratándose de esta realidad, que es la persona humana, a saber, un animal de realidades, esa transcendencia en ella es una presencia constituyente en religación. Y como la religación en este caso se da en un animal de realidades, resulta que la presencia de Dios en la constitución del Yo personal es cuestión de experiencia. El hombre es en este sentido experiencia de Dios” (HD 347).

La experiencia que el hombre tiene de Dios es como ultimidad, como posibilidad y como impelencia. Sus características formales pueden ser abordadas a través de su índole, de su tipo y de su unidad.

Índole genérica de la unidad de Dios “y” el hombre. El hombre puede tener experiencia de lo absoluto y ser relativamente absoluto. Dios como persona absoluta y el

hombre como persona relativa, cuyo acto relativo y formal es ser Yo. La causalidad entre ellas es *causalidad personal* como hemos visto anteriormente¹⁶.

Tipo de unidad entre Dios “y” el hombre. Se mantiene la distinción entre Dios y el hombre. Se da una presencia ciertamente formal de Dios en mi persona constituyéndome a mí en donación suya. Es una implicación de tipo original.

“La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad personal es justamente tensión. La unidad de Dios y el hombre es, por consiguiente, tensión teologal. El tipo concreto de causalidad formal personal en nuestro problema es justamente ese: se trata de una unidad interpersonal tensiva” (HD 354).

Esta tensión es la constitución formal del Yo.

Unidad experiencial de Dios “y” el hombre.

La tensidad es formalmente la experiencia del hombre como experiencia de Dios. El hombre es Dios finitamente, tensivamente. Unidad del hombre “y” Dios como *transcurso* de la religación. El hombre está apoyado en Dios, trascendente *en* las cosas. “En la religación hay una dominancia del poder de lo real respecto del hombre que hace su Yo con ese poder de lo real” (HD 362).

De esta dimensión brota una condición que ha merecido la atención de la fenomenología. La *inquietud* es la expresión humana y vivida de la unidad tensiva entre el hombre y Dios. El hombre va a Dios y lo encuentra haciéndose persona. Y en este hacerse persona se halla la dimensión teologal del hombre.

¹⁶ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 110.

En primer lugar: qué es ser hombre y cómo el hombre se hace persona. En segundo lugar, en esta religación el hombre se encuentra lanzado al fundamento de esta religación: es la marcha del hombre a Dios. En su religación personal el hombre tiene voluntad de verdad real.

“Voluntad de verdad real, es decir, de asentar de una o de otra manera su ser, aunque sea en sí mismo, como es el caso del ateo. Pero el hombre tiene forzosamente esa voluntad de verdad. Y esa voluntad de verdad se despliega en un acto que tiene dos aspectos. Por un lado, inteligir de alguna manera el carácter de ese fundamento, de modo que esa intelección sea la intelección de la realidad absolutamente absoluta de Dios; y, por otro, tener acceso a ella, en una forma precisa, apropiándose de esa realidad personal. Esa apropiación constituye una entrega a la realidad personal de Dios, y en tanto que verdadera, es justamente la fe. Es el concepto de la entrega intelectual a Dios como voluntad de verdad” (HD 364).

En tercer lugar, el problema de lo que Dios “y” el hombre es, nos lleva a discutir el carácter de esta “y”. ¿En qué consiste? No desde luego en una “y” copulativa sino implicativa.

“Religación al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de una sólo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo” (HD 365).

4. LA FUNDAMENTALIDAD DEL DIOS ACCESIBLE.

En este apartado voy a explicar que Dios es una realidad accesible para el hombre en cuanto que es la fundamentalidad de toda la realidad con la que el hombre se halla religado.

El hombre hemos dicho que es un “animal de realidades”, cuya forma de ser “de suyo” consiste en pertenecerse en propio a sí misma, en ser “suya” (“suidad”), y por eso en ser persona; con una idea de la “intelección”¹⁷. La aprehensión primordial de la realidad en la inteligencia sentiente es el punto de partida de todo saber humano donde interviene también el logos y la razón con vistas a un entendimiento comprensivo de esa realidad en profundidad¹⁸. De ella surge Dios como realidad absolutamente absoluta, fundamento (último, posibilitante e impelente) de toda la realidad.

En este apartado trataré de armonizar las tesis sobre el problema de Dios expuestas en, *El hombre y Dios*, con su filosofía última de la *Inteligencia sentiente y Sobre la esencia*¹⁹. El esquema de intelección por el que el hombre se instala en la realidad y sabe de ella es que toda intelección parte de una *aprehensión primera y primordial* de la realidad (“reidad”). El *logos* asume la tarea de análisis diversificado llevado a cabo en la intelección campal diferenciada en un doble movimiento: de retracción, indicando lo que “sería”, y de reversión, afirmando lo que “es en realidad” la realidad aprehendida. Posteriormente, la *razón* se pone en marcha hacia una explicación teórica (conceptual) y

¹⁷ La idea del “de suyo” en *Sobre la esencia*, no es del todo compatible con la visión de congeneridad de la trilogía como observa J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1999, 79-85.

¹⁸ Cfr. M. MAZÓN, *La unidad de inteligencia y realidad en la metafísica de X. Zubiri*: Realidad 76 (2000) 467-501.

¹⁹ J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, en: J. L. CABRIA ORTEGA- J. SÁNCHEZ GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, 123-173, es este apartado nº 9 seguiré especialmente las páginas 151-171, por claras y sistemáticas. Vemos el tratamiento sistemático del hombre, Dios, “y”. Puede ser una larga conclusión de todo el trabajo sobre el libro *El hombre y Dios*, releemos toda la *Inteligencia sentiente* desde *El hombre y Dios*. También, J. PELEGRÍ, *El gran tema de Zubiri: “El hombre y Dios”*: Revista Catalana de Teología XIII/2 (1998) 462-495.

sistemática de la realidad más profunda, su ser “en la realidad” desde un método preciso con el que obtiene un *conocimiento verdadero* de la realidad pensada. Finalmente, desde las aportaciones de la razón y el logos se vuelve *unitariamente* hacia la realidad para alcanzar de ella, mediante el *entendimiento, un saber comprensivo*²⁰.

Estos cuatro pasos aplicados al problema de *Dios* son: 1) Fijar un punto de partida, un hecho universal, radical, inconcuso, aprehendido en *aprehensión primordial*. Este hecho según Zubiri es la *realidad humana*. 2) Luego debemos analizar desde el *logos sentiente* esta realidad humana aprehendida. En este momento del análisis se mostrará la *problematicidad* de dicha realidad al constatar su *religación* al poder de lo real en cuanto *versión* a una realidad fundamento, absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente a la que podemos llamar Dios (a expensas de una justificación de su existencia y verificación razonable). 3) Al poner en marcha *el proceso intelectual racional*, Zubiri se lanza al “allende” lo aprehendido a la búsqueda de esa realidad fundamento (religante de mi realidad personal). El conocimiento de esta *realitas fundamentalis*, Dios, a la que se accede con un método será tarea de la *razón sentiente*. 4) Inteligir la realidad como “realmente” es para tener de ella un *saber comprensivo*. Una *comprensión unitaria* de la realidad humana. La conclusión del autor es determinante: el hombre no puede ser entendido en su realidad profunda sin su versión constitutiva (religación y experiencia) a Dios. “Yo no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome como tal Yo” (HD 352). Dicho de un modo más

²⁰ J. M. MILLÁS, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Montserrat*, Pontificia Università Gregoriana-Universidad de Comillas, Roma-Madrid 2004. Cfr. capítulo 2, *Aproximación conceptual al problema teológico del hombre*, 79-124; J. M^a. MELERO MARTÍNEZ, *¿Qué significa “conocer” para Xavier Zubiri?*: Ensayos 3 (1989) 77-101.

sugere: “El hombre es una manera finita de ser Dios” (HD 327, 365), “el hombre es Dios finitamente” (HD 356) “la persona humana es en alguna manera Dios; es Dios *humanamente*” (HD 379).

a) *Punto de partida de la cuestión de Dios: la aprehensión primordial de la realidad humana.*

Zubiri quiere partir de un hecho incuestionable, radical y universal para la justificación intelectual de Dios. Al principio el autor pensó en la “*existencia humana*” posteriormente este lugar lo ocupó la “*realidad humana*” (cfr. HD 15-112). Aparentemente parece una mera cuestión terminológica, pero en realidad no es así. Una inteligencia que no es mero logos y una realidad que no se reduce a ente. Ni logificación de la inteligencia, ni entificación de la realidad. Se trata de una realidad aprehendida en la intelección que, siendo “de suyo” lo que es, queda actualizada en la impresión sentiente llevada a cabo por el primer y elemental momento de toda intelección: la *aprehensión primordial de realidad*. De este núcleo inicial arranca, para Zubiri, todo saber humano en un proceso intelectual, en el que el análisis de esa realidad por parte del *logos sentiente*, y la posterior marcha de la *razón sentiente*, permitirán llegar a conocer la realidad en sí misma en cuanto realidad (metafísica), obtener un saber preciso y experimental sobre la realidad concreta (ciencia), la realidad del hombre (antropología), la de los seres vivos (biología) o la de los minerales (geología), y alcanzar el entendimiento de una realidad postulada (matemática) aunque no sólo es matemática, conocer la realidad divina (filosofía teologal), o desentrañar la inteligibilidad del dato revelado (teología).

¿Por qué insiste Zubiri en que sea la realidad humana el punto de partida? Porque Dios no es una realidad que se aprehende de modo inmediato en ninguna de sus

impresiones, sino *mediado* por las cosas (entre las que se cuenta la propia realidad humana). “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas” (HD, 186). Además porque es un hecho originario que no necesita ser demostrado o mostrado con posterioridad la realidad de Dios ya que es siempre “*co-aprehendida*” en todo acto de intelección y no sólo como objeto. Esta “*co-aprehensión*” se explica desde el momento en que la realidad e inteligencia sentiente –que lo es siempre de la realidad humana- son correlativas y se “*co-actualizan*” en todo acto de impresión.

Este es el dato inconcuso, original, incuestionable desde el que se inicia el proceso intelectual que llevará al descubrimiento del problema de Dios y a mostrar por hipótesis quién es y cómo es en realidad.

Conviene aquí una pequeña observación. Nos estamos moviendo en el plano de la argumentación intelectual, pero no podemos olvidar que el desencadenante de este proceso es el *interrogante vivencial* provocado por la actitud ante Dios (teísta, atea, agnóstica, indiferente).

b) *El análisis de la realidad humana por el logos sentiente.*

La actividad propia del logos sentiente en el primer movimiento es el análisis campal de la realidad comprendida en un doble movimiento: de *retracción distanciada* mediante lo que Zubiri denomina “*simples aprehensiones*” (perceptos, fictos y conceptos), que *sería* el contenido (no el carácter real) de esta realidad humana. En el segundo movimiento de

reversión afirmativa se pasa por discernimiento en “tanteo” a la *afirmación* en forma de *juicio* de lo que la realidad humana *es* “en realidad”²¹.

En el libro *El hombre y Dios* a partir de una serie de conceptos señala lo que *sería* en realidad el hombre en sí y en sus actos, y acaba afirmando lo *que es*: el hombre *es un sistema de notas*, a partir de una serie de conceptos (vida, viviente-animal, intelección-sentiente, cuerpo, psique, sustantividad psico-orgánica, animal-de-realidades, personeidad, personalidad, animal-personal, absoluto-relativo, Yo, agente-actor-autor, religación, voz-de-la-conciencia, volición-sentiente, realidad-fundamento, experiencia-teologal, problema-de-Dios...) con todas las características del hombre, estas características que nominalmente se atribuyen a *Dios*:

- 1) El hombre está vivo y *es la vida*.

“Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio, y un control específico sobre él. Estos dos momentos expresan algo más radical. Es que la independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen” (HD 30).

- 2) *Es un animal con inteligencia sentiente* (HD 32-39).

“El animal siente el estímulo “estimúlicamente”. La alteridad es en el animal *formalidad de estimulidad*. Pero el hombre siente este mismo estímulo en forma distinta: en *formalidad de realidad*” (HD 33-34).

El hombre siente la realidad impresivamente, como *impresión de realidad*.

- 3) Es una sustantividad psico-orgánica (HD 42). Por eso el sentir tiene una posición muy determinada en el sistema humano: es un sentir intelectual. El momento

²¹ Cfr. capítulo 2, *Aproximación conceptual al problema teologal del hombre*, 79-124.

psíquico se transfunde a toda nota corpórea, como la corporeidad es un momento que concierne a todo psiquismo. Esto se ve de manera especial en la “actividad humana”.

4) *Es “animal de realidades”*. El hombre es “persona”, es “animal personal.

“El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: forma parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad “propia” frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales” (HD 51).

5) *Es un animal personal: una persona con personalidad y personeidad* (HD 48-51). El autor distingue entre personeidad, que está constituida por la “suidad”, y personalidad. Ser persona no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de mis actos. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida es que esta realidad es suya.

La personalidad es la forma como se va modelando la personeidad. La personalidad es el momento de concreción de la personeidad. La personalidad no es cuestión de psicología ni de antropología sino de metafísica. Es forma de realidad que se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos.

6) *Es un absoluto relativo* (HD 51-52), “Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado” (HD 52).

“El hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto” (HD 52).

7) Su ser es *Yo* (HD 56-59).

“Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada. Esta persona es, como modo de realidad, una realidad relativamente absoluta. Pues bien, la actualidad mundanal de esta realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo. El Yo no es la realidad humana. El Yo es la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta, esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta” (HD 56).

Me, mí, Yo son tres maneras distintas de actualización mundanal de mi realidad sustantiva. Sus dimensiones interpersonales son: *individualidad, sociabilidad e historicidad*, según las cuales *es* un animal individual, social e histórico (HD 62-74).

La primera dimensión, *individualidad*, el hombre en cuanto animal de realidades, no se multiplica genéticamente más que de un modo esquemático. En cada miembro del *phylum* humano hay rasgos que no pertenecen a los demás miembros de la especie. Los demás son “diversos”. A esto llamó dimensión individual. Es la *individualidad* de la suidad. “Yo” soy absoluto pero diversamente. Es la dimensión individual de la persona humana.

La segunda dimensión, *sociabilidad*. Es una dimensión estructural de *convivencia*. Y es una estructura que radica en, y emerge de, las estructuras psico-orgánicas que como sustantividad posee.

“El hombre tiene este carácter “de suyo”, es decir la sociabilidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, *animal social*. Es por tanto un carácter que le compete por ser realidad psico-orgánica. Pero esta estructura de mi realidad psico-orgánica determina una dimensión de mi *realidad sustantiva*” (HD 67).

La tercera dimensión es la *histórica*. Es una dimensión radical y constitutivamente genética. El hombre es transmisión genética. Esto no es historia sin más. La historia no existe, más que allí donde el proceso de transmisión genética concierne a las formas de estar en la realidad como realidad. La transmisión genética no es sino el momento vector

de la *transmisión tradente*. De ahí que el hombre, este animal de realidades que es “de suyo” animal diverso, y que es también “de suyo” animal social, es finalmente también “de suyo” animal histórico.

La tradición es “entrega” y esta es constituyente, continuante y progediente. Tres aspectos genéticamente vehiculados. ¿En qué consiste la realidad humana “siendo” en dimensión histórica? En tener una edad. En ser coetáneos. La etaneidad es la realidad humana histórica del yo. El yo es formalmente etáneo.

8) El hombre es agente de sus actos. Agente de su vida se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades. Agente-actor-autor (HD, 76-78), el hombre es el ejecutor de sus acciones. “Ante todo, el hombre como ejecutor de sus acciones es *agente* de sus acciones. Las acciones son en primera línea actuaciones de mis potencias y de mis facultades” (HD 76)²².

El hombre no sólo ejecuta las acciones sino que también “a una” es *actor* de ellas. “El hombre, a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida. La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida” (HD 77). El hombre tiene que optar entre acciones muy diversas. Es *autor* de ellas. Cada acción confiere una forma de realidad.

“Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, autor de mi autoposición. Bien entendido, dentro de límites muy estrechos, pero en un área muy real” (HD 78).

²² Cfr. C. A. POSE VARELA, *El problema de la libertad en Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 28 (2001) 191-292; ID., *Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 29 (2002) 377-392.

El hombre es una realidad personal pendiente del poder de lo real que hace posible mi realización como persona (HD 92-94, 128). Esta peculiar ligadura es la *religación*. La religación es el sentimiento de dependencia incondicional.

“Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real” (HD 94).

La vida es radicalmente inquieta. La inquietud de la vida (HD 99-100) se debe a que la realidad en que se vive es enigmática. ¿Qué va a ser de mí?, es la pregunta apremiante en cada acción humana. El estar religado es un enigma. El hombre está ocupado en hacerse persona. (HD 99-100).

La realidad es para mí algo enigmático.

“En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer y no hacer” (HD 101). Esta voz sale del fondo de mí mismo. Es una voz en cuanto voz. “La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto” (HD 104)²³.

9) El hombre es volición sentiente (HD 104-107). “El hombre se encuentra, pues, inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar. Esta determinación es justo lo que constituye la *volición*” (HD 104). Toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad.

²³ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 107.

La voluntad de ser una realidad *meramente* actualizada en mi intelección. Esto es lo que he llamado *verdad real*, (HD 106).

La realidad es realidad-fundamento última, posibilitante e impelente (HD 82-84; 110-111). La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. La realidad es justamente aquella que constituye la posibilidad de todas las posibilidades. Carácter *posibilitante*, es lo que posibilita que mi realidad sea humana. *Impele* a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituye la última instancia de su propia realidad.

“El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente” (HD 83).

La realidad funda mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos tres caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real, (HD 83-84). El problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que *es* formalmente el *problema de Dios*, (HD 110-111). La experiencia de búsqueda de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real es una experiencia que se puede llamar con más precisión *experiencia teologal*, (HD 13; 108).

Dios

Llamaremos Dios al fundamento último posibilitante e impelente de la articulación, digámoslo así, de las cosas reales en “la” realidad, (HD 111).

“El problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que *es* formalmente el *problema de Dios*. Lo que la religión manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema. El problema de Dios

pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia *figura de ser* absoluto “con” las cosas estando “en” la realidad. Es un problema que pertenece a la dimensión de mi persona religada intrínseca y formalmente al poder de lo real. Este poder acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Por tanto Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario” (HD 110).

El hombre *es* una realidad personal a la que, por consiguiente, concierne formal y constitutivamente *el problema de Dios* en cuanto la persona tiene que hacerse su propia realidad (HD 110). Zubiri quiere mantenerse en un nivel de *mero análisis*. Ahora bien, el dinamismo de la intelección no se queda en los hechos analizados “aquende” la aprehensión (no dejaría de ser un idealismo), sino que, por su apertura trascendental, la misma realidad actualizada y analizada lanza “allende” lo aprehendido “hacia” la búsqueda de su *fundamento* en el que me apoyo, la razón sentiente busca la intelección en profundidad de lo real, su marcha intelectual será, *conocimiento* de lo que el hombre es²⁴.

Como el interés de Zubiri no es el hombre en sí, sino Dios, se preguntará por el contenido del fundamento real (la realidad-fundamento) al que está religada la realidad humana. Una y otra (la antropológica y la teologal) son previas al tercer momento intelectual: la *razón sentiente*.

²⁴ “Fundamento” tiene varios sentidos: 1) funcionalidad (ser fundamento es una función de una realidad respecto de otra), 2) ámbito mundanal de la realidad profunda, realidad-fundamento opuesta a realidad-objeto, 3) *realitas fundamentalis* (referida a Dios), 4) fundamento integrado en mi vida o mi ser. Es un concepto que tendría que aclarar más si no me alejara de mi objetivo. Cfr. un detallado análisis en: J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995, 208-209, también J. A. NICOLÁS MARÍN, *La realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri*: Pensamiento 42 (1986) 87-102.

c) *La razón sentiente en búsqueda del fundamento de la realidad humana: Dios.*

La razón sentiente ha de partir de los resultados aportados por el análisis campal. Estos “*podrían ser en la realidad*” ese fundamento-religante al que nominalmente llamamos Dios. En este proceso de búsqueda de lo que podría ser crea o postula los contenidos posibles de la realidad-fundamento entre los que se ha de *optar con libertad*. En este proceso cuenta sobremanera el *interés* o lo que llama técnicamente *mentalidad o forma mentis*. Tratándose de Dios es la *teologal*. Sólo desde este análisis de la realidad humana se *dirige* a la realidad divina (el hombre a Dios).

La razón sentiente busca la intelección en profundidad (inquiriente y mundanal) de lo real. La estructura de esta marcha intelectual de la razón es, según Zubiri, el *conocimiento*. Todo conocimiento, tiene una estructura tripartita: *objetualidad, método y verdad*.

Objetualidad no es sino situar sobre el “fondo” de la realidad profunda aquello real aprehendido teniendo en cuenta las sugerencias del logos. Así lo real “resulta” como un “objeto” sobre el fondo de la realidad convertida en “fundamento” (realidad-fundamento). ¿Cómo se accede a esa realidad fundamento? ¿Cómo abrirse paso hacia la profundidad de la realidad? Con método.

El método racional tiene diversas formas: experimentación, compenetración, comprobación y conformación. Cuando el esbozo y la realidad se encuentran, se alcanza la verdad, de lo contrario estamos en el error.

La verdad racional es el tercer momento del conocimiento y consiste en “verificación” del encuentro y del cumplimiento. El dinamismo y la apertura del encuentro experiencial de lo esbozado y la realidad-fundamento propicia que esta verdad sea siempre provisional (en tanteo) o parcialmente adecuada, cuando no inverificable. En la

verificación también se dan grados: racional, razonable, inverificable (refutable o suspensivo).

4.1. Dios “objetuado”: el ámbito de la fundamentalidad.

Podemos buscar el fundamento de la realidad humana o el contenido del fundamento del poder de lo real. Por el primero llegaríamos a una realidad-fundamento del hombre (antropología metafísica), por el otro a la realidad-fundamento del poder de lo real, última, posibilitante, impelente a lo que llamamos Dios. El interés del autor es por la segunda opción.

El acceso a esta realidad-fundamento del poder de lo real “objetualmente” proyectada se realizará con un preciso método, cuyo *sistema de referencia* es la religación al poder de lo real, en tanto que el ser relativo halla en ese poder de lo real el fundamento último, posibilitante e impelente de su realización personal.

4.2. Esbozo y justificación de la realidad divina.

La razón esboza una “creación racional”, dota de contenido a esa realidad profunda y fundamento del poder de lo real religante. Si a la realidad-fundamento de lo real Zubiri la designa *nominalmente* Dios, de lo que se trata en el segundo momento del método es de perfilar y bosquejar lo que “podría ser” Dios: *realidad divina en cuanto realidad-fundamento del poder de lo real*. La aceptación o no de su realidad (su existencia) no es esencial en este momento, pero sí es imprescindible una idea más o menos vaga de Dios, pues de lo contrario no llegaríamos a encontrarlo nunca. Serían tres pasos: 1) esbozar lo que podría ser Dios cuyo descubrimiento se tratará de buscar volitiva e intelectivamente “en la realidad”, 2) de un lado, postular libre y nominalmente qué sea Dios como realidad-fundamento, por otro, justificar intelectualmente la *existencia* de la realidad de Dios –

probar no tanto “que hay Dios, sino (...) que algo de lo que hay realmente es Dios” (HD 230). Bien entendido que esta justificación intelectual de la realidad de Dios no anula el tercer momento del método, 3) la *experiencia* de Dios para lo cual se aprobará y reprobará el postulado de la realidad divina, y en ella se dilucidará el acceso real y efectivo a que aquello que se quiere conocer.

a) *Esbozo*. A partir del hecho de la religación, tres son los caracteres mínimos de esa realidad divina: 1) es *fundamento* del poder de lo real que domina y religa, 2) es realidad *suprema* última, posibilitante e impelente, 3) es realidad *absolutamente absoluta*.

b) *Justificación*. La justificación racional de la realidad de Dios pasa, para Zubiri, por cuatro pasos. La síntesis está recogida por el autor en este texto:

“La vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absolutamente cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es “más” que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndoles como reales. Esta realidad, es, pues, Dios (cuarto paso)” (HD 149).

Al desarrollo de estos pasos dedica Zubiri varias páginas en *El hombre y Dios* 134-150²⁵.

²⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *Principio de relatividad e vía de la religación o a existencia de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*”: Compostelanum 33 (1988) 93-140; A. FERRAZ FAYÓS, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1987, 211-222.

“Esta religación es una experiencia, esto es, una probación física, algunos de cuyos caracteres es conveniente recordar ahora, aún a trueque de morosas repeticiones. Ante todo, la religación es algo que nos lleva forzosamente a tener que hacer nuestro Yo. En la religación *somos* llevados a nuestro Yo. En segundo lugar, somos llevados *físicamente*, esto es, no se trata de una marcha meramente conceptual, sino de una marcha real y física de nuestra persona. En tercer lugar, somos llevados físicamente pero de un *modo problemático*. La religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser, es un problema físicamente problemático. Ahora bien, este problema físico es justo lo que es preciso explicar ahora: es el problema de Dios” (HD 134).

La vía de la religación no es ni antropológica ni cosmológica sino que por elevación es la vía de la realidad.

“Por vía de la religación hemos llegado a la determinación de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo, gracias al poder de lo real. Este poder se funda en la índole misma de la realidad. De ahí que esta vía no es ni antropológica ni cósmica, sino que es a una y por elevación la vía de la realidad. Por esta vía descubrimos una realidad absolutamente absoluta que es el fundamento, según acabamos de ver, tanto del poder de lo real como de la realidad misma de las cosas en que aquel poder se funda. Este fundamento es un fundamento formalmente constituyente de la realidad, y por tanto de mi Yo. Estando, pues, formalmente presente en las cosas reales, la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, tiene dos aspectos. Primero aquel aspecto según el cual por su propia índole es *fundante* del poder de lo real, y segundo, aquel aspecto según el cual concierne al poder de lo real como *fundado* en Dios” (HD 151).

La fuerza argumentativa de esta prueba reside en los tres primeros pasos señalados, producto del análisis campal de la realidad humana por el logos. El cuarto es la justificación *argumentativa* del esbozo racional según la cual Dios “podría ser” esa realidad absolutamente absoluta distinta de las cosas (*trascendente*) pero *fundante e inmanente* en ellas.

Frente a la solución *teísta* de Zubiri se podría argumentar con la alternativa del *panteísmo*: todo es realidad absolutamente absoluta. Pero esto viene desmentido por el análisis anterior que constata la *relatividad* de cada realidad aun en su absolutez y por el carácter de “más” del poder de lo real descubierto y vehiculado (que no identificado) con ellas. Cabría también la postura del *agnosticismo e indiferentismo* según la cual nos instalaríamos en la despreocupación o incognoscibilidad de Dios como realidad-fundamento. Para Zubiri, es más *razonable* y por tanto *preferible* la postura *teísta* que postula justificadamente la existencia de una realidad absolutamente absoluta fundamento de todo lo real, a la que llamamos Dios, (HD 163-164; 272-288). ¿Cómo puede afirmarse que esa realidad sea Dios en tanto que Dios?. La única vía es poner en marcha la razón para examinar el punto de llegada de esta prueba esbozada. El resultado se bifurca en dos bloques: lo que Dios es en sí (*in se*) y lo que es para nosotros (*quoad nos*).

c) Dios *in se*

Es una realidad absolutamente absoluta. Esa es su esencia metafísica (HD 166), con estos caracteres:

* Dios es absoluto “de suyo” en quien son idénticas esencia y existencia

* Dios es realidad “una y única”.

* Dios es realidad absolutamente concreta: es “Suidad absoluta”, luego es Persona; es dinamicidad absoluta y autoposición absoluta, luego “Vida absoluta” inteligente, volente y afectante (cfr. HD 172).

* Dios es trascendente “en” las cosas mismas y está a la vez presente en el mundo constituyentemente y “dando realidad”: es *realitas fontanalis* (HD 177), que en el hombre cobra forma de “tensión teologal”-

* Dios es realidad “constitutivamente accesible”²⁶.

d) Dios *quoad nos*.

Dios, cuya esencia metafísica es ser realidad absolutamente absoluta, es *quoad nos* “*realitas me reificans*” (HD 162) o “*realitas fundamentalis*” (HD 172): es “el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como forzosidad de mi realización como absoluto” (HD 154); como tal está formalmente presente en las cosas como “*deidad*”, las cosas son sede de la deidad, es “la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios” (HD 156) y en el hombre como *tensión teologal interpersonal*. Por ello Dios se hace presente ante nosotros en su *accesibilidad*.

¿Dónde es Dios accesible? Esta pregunta se puede contestar en los siguientes pasos: 1) en su trascendencia fontanal y personal en las cosas, 2) en su trascendencia interpersonal en el hombre, 3) en su presencia manifestativa en noticia remitente en las cosas, y en “sacudidas de tensión dinámica” (HD 190) aprehendidas por tanteo en el

²⁶ J. PELEGRÍ, *El gran tema de Zubiri: “El hombre y Dios”*: Revista Catalana de Teología XIII/2 (1988) 462-495, especialmente 476-481; H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, 99-118 donde ofrece una justificación de la realidad de Dios, una explicación y donde es presentado como Autor, Actor, Agente. La realidad divina es la realidad absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente. Es una realidad que está presente en las cosas reales y constituye su realidad. Esta realidad es deidad y manifestación de Dios que se descubre en la historia. Dios tiene una función en la construcción del ser humano que consiste precisamente en ser fundamento de la plenitud de vida del hombre en forma de tensión teologal. Al Dios en cuanto Dios justificado por la vía de la religación es al que primariamente debe acceder la realidad humana, 118. Cfr. también J. M. MILLÁS, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Motzerrat*, Pontificia Università Gregoriana-Universidad de Comillas, Roma-Madrid 2004; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998^{te}; J. M^a. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993⁴.

hombre, 4) en su verdad real (patente, firme, efectiva) manifestada, por donación divina, en la riqueza (perfección), firmeza (seguridad) y efectividad (de estar siendo) de las cosas y del hombre. El acceso concreto del hombre a este Dios accesible es ya otro momento, el último, del método: la *experiencia*.

La experiencia. Se pueden constatar hasta cuatro sentidos en el término experiencia: 1) como tercer momento del método racional por el que se verifica y prueba un esbozo (IRA 222-257), 2) con la acepción de tentativa, ensayo, tanteo (IRA 119-120; HD 377), 3) como momento de constatación de un hecho dado (HD 156-157; 318-324, 326), 4) como talados “experiencialmente” en la realidad sabida, de la experiencia de Dios (HD 362, 365) o de la “experiencia teologal” (HD 13, 108, 379)²⁷.

4.3. Dios accesible y experienciado.

La prueba de Dios y su conocimiento no concluye en la justificación ni el mero análisis lógico o demostrativo de lo esbozado. Precisa además la probación o experiencia. Sin ella el método queda incompleto. Es el momento de comprobar y verificar si el esbozo se cumple y es viable en la realidad o no²⁸.

²⁷ Cfr. la nota nº 40, p. 165 de J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad de Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri* en: J. L. CABRIA ORTEGA – J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 123-173; F. LLENÍN IGLESIAS, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Publicaciones Studium Ovetense 6, Oviedo 1990; J. M. MILLÁS, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Montserrat*; J. SÁNCHEZ VENEGAS, *Lo original de Xavier Zubiri ante el problema de Dios: La ciudad de Dios* 199 (1986) 301-309; A. PINTOR RAMOS, *El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*: *Religión y Cultura* 31 (1985) 341-358; U. GIL ORTEGA, *Dios en el pensamiento de Xavier Zubiri*, en: J. M. AGUIRRE-X. INSAUSTI (eds.), *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana 1928-1978*, Eset, Vitoria 1990, 450-473; T. LEÓN MARTÍN, *Notas sobre la “Teología teologal” de Xavier Zubiri*: *Proyección* 45 (1998) 3-20.

²⁸ A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 127-129.

Según la realidad buscada y el esbozo postulado así será el modo como se tiene experiencia de ella: obviedad, experimento, comprobación, compenetración, conformación. No parece probable la experiencia directa llamada *obviedad* (IRA 246), pues la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios (HD 326). También se ha de descartar el *experimento*, más propio de la ciencia, de la técnica y de las realidades físicas. Más dudas genera la *comprobación* (método adecuado a las matemáticas) en cuanto que Dios ha sido postulado por la razón como realidad absolutamente absoluta fundamento de la realidad humana religada. El modo de realizar la experiencia es la *conformación*.

Conformación hace uno en tanto experiencia de sí mismo, de su propia realidad (IRA 254). ¿Cómo comprobarlo? Ante todo, tratando de “conducirme íntimamente conforme a lo esbozado” (IRA 256), es decir, reconociéndome fundado en Dios y lo que exige el compromiso de actuar en consecuencia.

“La experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia de estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios. En la experiencia de Dios lo que hay es la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad, como posibilidad última, y como impelencia suprema” (HD 326).

En otras palabras se prueba a Dios por conformación, de una parte insertando en la propia vida a Dios esbozado como la posibilidad de ser persona fundada y, de otra, manifestando en el propio comportamiento un proceder “conforme”, una actitud de respuesta, una vivencia testimonial. De este modo la prueba de que Dios existe realmente, y no sólo como postulado, es el hombre mismo “en la plenitud de su ser y de su vida” (HD

344). De ahí que Zubiri llegue a afirmar: “el hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios” (HD 365).

La *compenetración* es el modo de experiencia propio de las realidades vivas y sobre todo la humana; la compenetración aparece como experiencia “interpersonal” y, en cuanto tal, es viable entre el hombre (relativamente absoluto) y Dios (absolutamente absoluto) toda vez que el Dios esbozado por Zubiri está presente (*penetra*) personalmente *en el mundo* “dando de sí” (por trascendencia personal: deidad y poder de lo real) y *en el hombre* haciendo que se haga religadamente (por tensión teologal e interpersonal) (HD 295) (cfr. también HD 82-83; 153-155; 182; 199-200; 216-217; PFHR 55-56).

En *síntesis*, el hombre está *compenetrado* con Dios siempre que vive la plenitud de su vida personal desde las actitudes de acatamiento, súplica o refugiarse, o mejor aún, cada vez que experimenta tener que hacerse su propia realidad *en, por y desde* la realidad-fundamento última, posibilitante e impelente que es Dios. A Dios se accede y se experimenta pues en la vida. El hombre hace su vida en función de Dios (HD 233), *compenetrado* con Él. La mejor *prueba* de la realidad de Dios es, diríamos, que el hombre viva.

Por último: esta experiencia de Dios no es sólo individual, es también social e histórica; más aún el individuo participa de algún modo de la experiencia colectiva e histórica de Dios propia de su cultura y sociedad. Ahí está la historia de las religiones (HD 380) y la historia general y particular para demostrarlo.

4.4. La “razonable” verdad de Dios.

De Dios se tiene experiencia en las cosas (deidad) y sobre todo en el hombre. Esta experiencia por compenetración y conformación es el *encuentro verificativo* (no conclusivo,

abierto, provisional e histórico) de lo esbozado (Dios como *realitas fundamentalis* religante de la realidad humana) con la “realidad en profundidad” (“la” realidad *simpliciter* o “la pura y simple realidad”) en la que *hay* una realidad fundamental, absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente, que es Dios. El resultado de este encuentro es la *verdad*. Una verdad que se ha de “ir verificando”. Esta *verificación razonable* se da en el encuentro Dios-y-hombre: Dios *dándose* personalmente como fundamento accesible, y el hombre correspondiendo con una *entrega* libre y voluntaria a Dios. En esta entrega es donde el hombre se experimenta y verifica a Dios.

La entrega adquiere la forma de “adhesión personal, firme y opcional” ante una “realidad personal en cuanto verdadera” (HD 221); estamos en lo que el autor llama razón formal de toda entrega: la *fe* (HD 206). Si Dios es esa realidad personal verdadera a la que nos entregamos y adherimos personalmente en forma de “tensión teologal” (HD 215) e interpersonal resultará ser la fe un *modo verdadero* de acceso y entrega a El.

De aquí se deduce que Dios no es una idea, sino una realidad verdadera sin la cual el hombre y cualquier otra realidad carecerían de fundamento. La experiencia teologal es, pues, una verdad razonable.

“Nuestra entrega a Él (Dios) en cuanto verdad personal real es la fe. Y por serlo, la fe se inscribe por entero en la tensión dinámica teologal entre Dios y el hombre. La fe, en efecto, es un modo metafísico de la causalidad interpersonal entre la persona divina y la persona humana. Dios en cuanto verdadero está intrínseca y formalmente presente a la persona humana en cuanto real y verdadera. Por eso, *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona*. Recíprocamente, la fe es un movimiento hacia mi interna trascendencia: es la fe en la trascendencia personal, es la fe en la verdad real que de una manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontanalmente. *La fe en la trascendencia personal es ya fe en*

Dios. La unidad de las dos proposiciones (subrayadas) es la fe como tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios” (HD 215-216).

El saber teologal, según Cabria Ortega es:

“El último movimiento de la inteligencia sentiente es la intelección en su unidad. Con los datos aportados por el logos y la razón, la intelección “vuelve” unitariamente sobre lo aprehendido para *comprender, entender y saber* lo que “realmente” es en profundidad aquella realidad humana aprehendida de modo primordial”²⁹.

Repetidamente Zubiri insiste en afirmar que Dios es el fundamento último, posibilitante, impelente y trascendente del hombre; que el hombre no se entiende sin Dios: Dios está incorporado en la misma estructura esencial del hombre; hay una *versión constitutiva* del hombre a la realidad divina. La comprensión unitaria del hombre implica la evocación de Dios: su “fundamento *fundamentante*”. La realidad humana, de algún modo, queda “instalada” *fundadamente* en la divina al hacerse como persona que tiene necesariamente que tomar postura ante la realidad y el fundamento de toda realidad: Dios. En su vida y opciones precisas el hombre puede ocultar o mostrar la presencia de Dios, configurar o desfigurar la fundamentalidad de Dios en su vida. La comprensión *integral* del hombre incluirá el *saber teologal*, aquél que busca la “intrínseca inteligibilidad” de cómo Dios acontece en la realidad humana (y en toda realidad). La *sabiduría* más profunda del hombre consistirá, pues, en saberse fundado en Dios, y la opción personal más radical será transparentarlo en el vivir concreto³⁰.

²⁹ J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad de Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, 170

³⁰ J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, 170, también A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, 116-117, 121, 129-131.

Es lo que Zubiri llama *experiencia teologal*. Lo teologal “es lo que envuelve la versión (del hombre) al problema de Dios (HD 108), cfr. también IRE 243-246.

“En resumen, el problematismo de la fundamentalidad de lo real está constituido por la inquietud de lo enigmático, por la voz de la conciencia y por la voluntad de verdad real”³¹.

4.5. *Conclusión: el teísmo filosófico de Zubiri.*

El discurso sobre Dios de Zubiri continúa en sus reflexiones sobre la religión y el cristianismo, objeto de los capítulos siguientes de este trabajo. De hecho, Dios, religión y deiformidad (cristianismo), contemplados en su unidad estructural, son los temas que abarca el proyecto zubiriano de lo teologal. Su preocupación era llegar filosóficamente por vía de la religación a Dios “en tanto que Dios”, al Dios de las religiones: al mismo Dios a quien se reza, en quien se espera y se confía, a quien se ama. Por eso, frente a la distinción de Pascal, dirá: “el Dios de las religiones es el Dios al que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acartone en nociones griegas” (HD 152).

En este capítulo hemos visto la evolución del autor en el tema de Dios y su esfuerzo por formular sus propuestas al hilo de su propia filosofía. Un intento de reflexión “teologal” dentro de la unidad de su pensamiento pese a que, desgraciadamente, nos hallemos ante una obra inacabada³². La tensión constituyente del ser relativamente absoluto en la

³¹ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teologal del hombre*, 87.

³² J. L. CABRIA ORTEGA, *La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*, en: J. L. CABRIA ORTEGA-J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, 123-173; A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, plantea sus dudas sobre si es filosofía, teología, filosofía de la religión o un salto sin fronteras y fusión de perspectivas, 132-133.

realidad absolutamente absoluta de Dios. “Es un aspecto de lo teologal del hombre” (HD 162)³³.

5. RECAPITULACIÓN.

La fe es la entrega radical y plena a Dios. La fe es un acceso pleno a Dios según Zubiri. De la fe se derivan actitudes religiosas que se pueden abordar filosóficamente como: acatamiento, súplica y refugio.

El hombre experiencia de Dios y Dios experiencia del hombre. Se da una unidad experiencial de Dios y el hombre. Esta unidad de Dios “y” hombre es el problema teologal. Hombre “y” Dios están implicados el uno en el otro. El carácter de la “y” no es copulativo sino implicativo.

Sistemáticamente presenta Zubiri a Dios como realidad absolutamente absoluta y el hombre como realidad relativamente absoluta. Dios como realidad fundamental y el hombre como animal de realidades. Dios como “realidad constitutivamente accesible”, “trascendente”, “de suyo”, “uno y único”.

El saber sobre Dios es un “saber teologal”, aquel que busca la “intrínseca inteligibilidad” de cómo Dios acontece en la realidad humana y es toda la realidad. El pensamiento filosófico de Zubiri es en este punto es en definitiva un “teísmo filosófico”.

³³ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, 111.

CAPÍTULO 5

**EL PROBLEMA FILOSÓFICO
DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES**

1. PRESENTACIÓN.

En esta tercera parte de la tesis, analizo el libro *El problema filosófico de la historia de las religiones*, el segundo de la “trilogía teologal” de Zubiri.

La religación que hemos visto en la segunda parte, se concreta en religiones. Zubiri ve en el “*hecho religioso*” la clave para entenderlas.

Las religiones se van desarrollando a lo largo de la historia y Zubiri, ve su intrínseca historicidad y también las diferencias entre ellas.

En el último apartado presenta la vía del monoteísmo y sus diferentes tipos, donde el Cristianismo es visto como la religión más evolucionada y difundida.

2. LA EDICIÓN DE LIBRO: EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES.

La trilogía de Zubiri llamada *El problema teologal del hombre* consta de tres partes: Dios, religión y cristianismo, y tendrían como subtítulos *El hombre y Dios* (primer volumen), *Religión y religiones* (segundo volumen) y el *Cristianismo* (tercer volumen). El libro *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993¹ es la segunda parte del “problema teologal”. La primera parte *El hombre y Dios* ha sido analizado en los capítulos anteriores. Allí aparece como ya hemos visto el concepto de “religación”. La tercera parte es el estudio sobre el Cristianismo².

¹ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, en adelante PFHR.

² X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997; este mismo esquema es el que ha seguido la reciente tesis de H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La*

Las religiones y su historia constituyeron una de las más importantes preocupaciones intelectuales de Zubiri³. Como en otros campos de su pensamiento el autor no solo quiso tener en cuenta para su reflexión filosófica los resultados de las investigaciones de otras disciplinas, sino que se preocupó de un contacto directo con los métodos y la actividad de las mismas. Además de conocer la obra de los historiadores y sociólogos de la religión y de la teología, Zubiri se dedicó en los años 30, en Roma primero y luego en París, al estudio de las lenguas y culturas orientales. Los artículos de esa época son los frutos filosóficos y teológicos de esas investigaciones⁴. Esta preocupación aunque de forma aislada continuó en otras colaboraciones como “Zurvanismo”⁵ y la participación en el *III Convegno di Studi di Filosofia della Religione* en Perugia.

El libro *El problema filosófico de la historia de las religiones* tiene un largo proceso de elaboración. En el año 1965 Zubiri aborda filosóficamente el problema de las religiones en dos cursos. El primero es el curso de Madrid “El problema filosófico de la historia de las religiones” y otro más breve en Barcelona “El problema de Dios en la historia de las religiones”. Luego, el curso “El hombre y el problema de Dios” de 1968 aparece el tema

fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 9-11.

³ J. M. CAVERO CASTRO, *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, IST, Las Palmas 2004, 323-328; A. GONZÁLEZ, Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión, en: BP, 265-282; D. GRACIA, *Religación y religiones en Zubiri*, en: M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 2001², 491-503; A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella 1992, 223-274; ID., *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanc, Valencia 2005.

⁴ X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, recogido en: X. ZUBIRI, NHD 417-454; ID., *Note sur la Philosophie de la Religion* en: Bulletin de L'Institut Catholique de Paris, t. 28, núm. 10, 1937, 333-341; ID., *A la mémoire du P. Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique*: Chroniques du Foyer des Étudiants Catholiques, núm. 9, 1938, 3-7. Recopilados últimamente en un volumen X. ZUBIRI, EM.

⁵ X. ZUBIRI, *Zurvanismo*, en: *Gran enciclopedia del Mundo*, 1964, vol. 19, cc. 485-486.

de la religión como problema filosófico y teológico. En 1971 imparte un curso “El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo” que presenta una división tripartita cuya primera parte “El hombre y Dios” (Madrid, 1984) será objeto de un nuevo curso en Roma 1973. Los contenidos más elaborados, han sido publicados en 1981 “Reflexiones filosóficas sobre la Eucaristía”⁶. La segunda parte de “El problema teológico del hombre” de 1971, titulada “Religión y religiones” han permanecido inéditas hasta 1993 si se prescinde de las breves alusiones a ellas en el artículo “El problema teológico del hombre” de 1975 y recogido en *El hombre y Dios*⁷. Los dos cursos de 1965 y la segunda parte del curso de 1971 presentan una estructura muy semejante, consignada además en un índice que Zubiri realizó sobre el curso de 1965 en Madrid. En la edición *El problema filosófico de la historia de las religiones* se ha tomado la opción de seguir el texto más acabado.

“Como esquema del presente libro se ha seguido el índice realizado por Zubiri sobre el curso de 1965 en Madrid. Sin embargo, no se ha tomado ninguno de los cursos como único texto básico, sino que en cada momento se ha optado por el texto que se ha juzgado como más acabado, incluyendo en notas y apéndices observaciones y reflexiones de Zubiri procedentes de otros cursos”⁸.

Dice A. González:

⁶ X. ZUBIRI, *Reflexiones sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59.

⁷ X. ZUBIRI, HD 369-383.

⁸ A. GONZÁLEZ, *Presentación*, iii-iv, en: X. ZUBIRI, PFHR, la *Introducción* al libro procede del curso 1965 de Madrid sobre “El problema filosófico de la historia de las religiones”.

“El resultado es un libro cuya estructura y texto son de Zubiri y sólo de él. Incluso los títulos de los distintos capítulos y apartados, así como las transiciones entre ellos, proceden del mismo Zubiri”⁹.

Como vemos insiste en que la autoría del libro corresponde exclusivamente a Zubiri¹⁰.

El autor pretende reflexionar acerca de un hecho de la historia humana que es la historia de las religiones. Se trata de tomar la historia de las religiones en bloque, la historia de las religiones en singular o en abstracto, como una historia que acontece dentro de la humanidad. No se intenta hacer un balance comparativo de las diversas religiones que podría ser más interesante. Esto es objeto de la ciencia llamada historia de las religiones. El objeto de estas páginas es el *problema filosófico que plantea el hecho de la historia de las religiones*. Es una intelección filosófica acerca de este hecho, tomado en su conjunto como una realidad histórica. Por eso, en una primera parte, Zubiri reflexionará sobre lo que se entiende por *hecho religioso* que no es nada evidente ni unitario. En una segunda parte se abordará la historia de las religiones desde un punto de vista filosófico. En la tercera analizará el Cristianismo dentro de la historia de las religiones¹¹.

Los escritos de Zubiri no son meros ensayos filosóficos sino que hay que situarlos en el ámbito del “tratado filosófico”¹².

⁹ A. GONZÁLEZ, *Presentación*, iv.

¹⁰ Cfr. *Capítulo 1: Aproximación Histórico-Bibliográfica*, apartado nº 7, los escritos póstumos de Zubiri, 71-74.

¹¹ X. ZUBIRI, PFHR 12.

¹² A. PINTOR RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Madrid, 1995, 36-38; D. GRACIA, *Xavier Zubiri veinte años después*, Madrid, 2003 en: <http://www.zubirinet/gracia.html>, 1-2, 2; J. MONSERRAT, *La conexión fundamental de Zubiri con la ciencias humanas*, en: BP 501-514, la cita está en 502.

Teniendo en cuenta este carácter de los escritos, en mi estudio pretendo seguir un método que puede calificarse como *método descriptivo*¹³. Según A. González el método de Zubiri pretende situarse en el ámbito más radical de toda comprensión. Es el análisis de los hechos que después serán comprendidos y explicados. En concreto un hecho, el hecho de la religación en cuanto apoderamiento del poder de lo real. Y el poder de lo real es algo que está dado en toda aprehensión de realidad. La religación, así entendida, es anterior a todo sentido explícitamente religioso tales como los que estudia la fenomenología de la religión. En cuanto análisis de hechos, el método de Zubiri apunta a un ámbito de la fenomenología de la religión y esto le lleva a “la elaboración de una definición universal de religión” y le posibilita “una cierta neutralidad hermenéutica”¹⁴. La religación a la realidad como apoderamiento del poder de lo real que se da en la aprehensión primordial. Lo característico de la religión es la institucionalización de esta religación a la realidad.

Trato de exponer, con la máxima fidelidad posible, los conceptos, los contenidos concretos que corresponde al análisis que Zubiri realiza del hecho religioso, de las religiones y del cristianismo. El objetivo es definir lo característico de la religión como institucionalización de la religación y describir la historia, la evolución de las *religiones* a lo largo de la historia de la humanidad y la coincidencia fundamental de todas ellas. Todo esto desde los propios textos del filósofo. Existe el riesgo de parecer demasiado “pegado” al

¹³ Coincido en este *método descriptivo* con H. C., GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 8-9 sin haber visto su trabajo por ser coetáneo de este. La tesis se publica en Abril de 2006 en Roma y la he conocido cuando este trabajo estaba ya realizado.

¹⁴ A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, BP 265-282, las citas son de 268-269.

pensamiento del autor o el de ofrecer sólo un resumen de la obra, acepto este riesgo por fidelidad al pensamiento del autor.

El libro *El problema filosófico de la historia de las religiones* es un libro de filosofía de la religión tal y como la entiende Zubiri¹⁵. No está tan elaborado como *El hombre y Dios*. Por todo esto he cambiado la metodología con relación a las dos partes anteriores de esta tesis. Es más *descriptiva* de los hechos que después serán comprendidos y analizados, una metodología similar a la de la fenomenología de la religión.

La clave de lectura de esta obra es el concepto “*hecho religioso*” que le sirve a Zubiri para analizar todas las religiones.

A lo largo de esta exposición también haré un balance valorativo de las cuestiones más importantes.

¹⁵ Cfr. *Capítulo 2: Aproximación conceptual al problema teologal del hombre*, 79-124; Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Fenomenología de la religión*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 1. Historia del estudio positivo del hecho religioso. 2 El método fenomenológico y su aplicación al estudio del hecho religioso, 18-71, un clarificador trabajo sobre los estudios sobre la religión; P. GRASSI, *Religione, Filosofia della*: Enciclopedia Filosofica X, Bompiani, Milano 2006, 9605-9623; N. SPINETO, *Religione, Fenomenologia della*: Enciclopedia Filosofica X, Bompiani, Milano, 9600-9605; X. ZUBIRI, *Escritos menores*, “Intervención aclaratoria del Convengo di Perugia” (editado por G. Marquínez Argote). Un estudio reciente sobre la filosofía de la religión en X. Z. puede verse en D. GRACIA, *Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)*: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 59-92. Acaba de ser publicado el libro de J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007, donde se hace un planteamiento innovador de la filosofía de la religión.

3. CLAVE DE LECTURA: EL HECHO RELIGIOSO.

La primera parte del libro responde a la pregunta, ¿Qué es un hecho religioso? Nos preguntamos ¿en qué consiste formal y constitutivamente lo religioso de un hecho en cuanto tal? (PFHR 15). Tiene además un apéndice: Divinidad y Revelación.

Las respuestas a esta pregunta son tres.

3.1. *La religión como institución.*

Zubiri parte de la definición de religión de Durkheim:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que se unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo”¹⁶.

Para Zubiri, en una primera aproximación, las religiones son hechos que están ahí, y en cuanto tales están constituidas por instituciones religiosas, ritos, creencias y prácticas. Lo religioso será la institucionalidad religiosa. Es un orden objetivo que se impone a todos los individuos. Esto es algo innegable y esencial a la religión. Bien es verdad que una visión así deja fuera muchos actos religiosos que no pertenecen a la institución: la plegaria, la oración individual.

¹⁶ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid 1993² 98; A. FIERRO, *Comprensión y explicación del hecho religioso*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA-J. M^a MARDONES, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, vol. I, Anthropos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1992, 59-84; J. MARTÍN VELASCO, *Fenomenología de la religión*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Capítulo 1: *Hacia una comprensión del hecho religioso*, 73-124.

En segundo lugar, todas estas instituciones, ritos, prácticas, organizaciones colectivas que son esenciales a una religión, no son sin embargo la religión: son el cuerpo en que la religión se encarna. “La institucionalización es la forma del espíritu objetivo, pero no es en manera alguna la esencia misma de lo religioso en cuanto tal” (PFHR 17).

En tercer lugar, la fuerza de lo religioso no es la presión social. Lo religioso es anterior a lo social. Los actos tanto individuales como sociales recaen sobre un objeto específicamente religioso. Durkheim mismo lo reconoce y señala que este objeto así calificado es justamente lo *sagrado*.

3. 2. *La religión como dominio de lo sagrado.*

La segunda vía para entender lo religioso es la vía de lo sagrado. “Se dice que lo específico de la religión es lo sagrado. Y la religión se define por oposición temática y polar entre *lo sagrado y lo profano*” (PFHR 18). Con tres precisiones.

La primera precisión es la de Durkheim: la dualidad entre lo sagrado y lo profano es absoluta. No cabe comunicación alguna entre estos dos mundos. Durkheim define la religión como una institución social que recae sobre lo sagrado, donde la diferencia entre lo sagrado y lo profano está estatuida precisamente por los propios vínculos sociales. Lo sagrado es lo “intangible”, lo que no puede ser tocado por lo profano¹⁷.

Zubiri a esta explicación le hace varios reparos: 1) no agota las dimensiones de lo sagrado; lo sagrado no solamente es lo intangible; es también lo venerable, 2) lo sagrado es a su modo intangible, pero lo es porque es sagrado; no es que sea sagrado porque es intangible. En definitiva Zubiri desea separarse de una noción negativa que define lo sagrado como lo que no es profano. (PFHR 19).

¹⁷ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 87.

La segunda precisión es ver lo sagrado como cualidad objetiva. Para Zubiri es lo intangible, venerable, lo “numinoso” el libro de R. Otto *Lo santo*¹⁸, que se ha convertido en el manual teórico de lo que es afirmativamente lo sagrado. Lo sagrado es una cualidad objetiva. Se aprehende formalmente en el sentimiento, pero los sentimientos no son

¹⁸ R. OTTO, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1985, “una presentación a la tercera edición” pp. 22-54 con una biografía y bibliografía de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1997⁶ 15-56 uno de los grandes especialistas españoles de estos temas. Sobre la historia del término “fenomenología” aplicado a la religión puede verse J. MARTÍN VELASCO, *La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status quaestionis*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA- J. M^a. MARDONES, (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión. I. Cuestiones epistemológicas*, Anthropos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1992, 13-58 y ID., *Fenomenología de la religión*, en: M. FRAIJÓ, (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, 67-88; LI. DUCH, *Historia y estructura religiosa. Aportaciones al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid 1978; F. DIEZ DE VELASCO, *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid 1995; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La tensión, estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso*, Ilu, Barcelona 1995; M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994; A. FIERRO BARDAJÍ, *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona 1981; AA.VV., *Pensar la religión*, Fundación Juan March, Madrid 2001; J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1873; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica Fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1983²; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Interpretación filosófica de la religión (Seguido de diez tesis)* 17-40; J. MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid, 2002; la revista *Isegoría* nº 10 *Ética y filosofía de la religión*, (1994); J. SÁDABA, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid 1989; A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1992. M. FRAIJO, *Racionalidad de las convicciones religiosas* en: J. GOMEZ CAFFARENA, *Religión*, Trotta, Madrid 1993, 161-177; A. FIERRO, *La crítica filosófica a la religión* en: J. GOMEZ CAFFARENA, *Religión*, 179-194 son los diversos intentos de explicar la religión a lo largo de la historia de la filosofía. G. MAGNANI, *Religione e religioni. De la monolatria al monoteísmo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001; ID., *Religione e religioni. Il monoteísmo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001; ID., *Storia comparata delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1999; G. FIROLAMO- C. PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2002⁴; E. ROMERALES ESPINOSA, *Filosofía actual de la religión*, en: J. M^a NAVARRO CORDÓN, (Coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Editorial Síntesis, Madrid 2004, 165-244; A. AVILA, (ed.), *Nostalgia de lo infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Verbo Divino, Estella 2005; A. ALESSI, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Cristiandad, Madrid 2004; A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma 2002; G. FIROLAMO, *Diccionario de las religiones*, Akal, Madrid 2005.

completamente subjetivos: tienen un correlato objetivo que es el valor. Lo sagrado es un valor, y como valor es perfectamente objetivo (PFHR 20). Es lo que Otto llamó numinoso, de *numen*. Frente a ello el hombre se siente anonadado. El anonadamiento es pura y simplemente el reflejo subjetivo de la aprehensión de lo numinoso en cuanto tal.

Lo numinoso es: 1) *tremendo*, estremecedor, 2) *enérgico*, fuente de vida, de vitalidad y de movimiento, 3) *misterioso*, *mysterium tremendum*, 4) *fascinante*, no solamente es maravilloso sino que es prodigioso, la forma prodigiosa atrae, pero también asusta.

“En conclusión, ante la presencia de lo numinoso y de lo sagrado, el hombre está ante un misterio tremendo y fascinante. Lo sagrado reposa sobre sí mismo como algo augusto. Y la religión no es sino la piedad, la obediencia y la sumisión ante este supremo valor sagrado: la inclinación y el respeto ante lo numinoso” (PFHR 21-22).

La tercera precisión es ver la religión como “hierofanía según sucede en M. Eliade¹⁹. El análisis de Otto ha hecho fortuna en la historia de las religiones, ha tenido su expresión más espléndida en el libro de Mircea Eliade *Tratado de historia de las religiones*²⁰. Para Eliade es religioso todo aquello que posee el valor de lo sagrado. En este sentido, el objeto de la religión es siempre una manifestación de lo sagrado: es una *hierofanía*. Este término es acuñado por Eliade, y desarrolla su comprensión con toda precisión en el capítulo primero del *Tratado sobre la historia de las religiones*²¹.

“Las hierofanías consisten, fundamentalmente, en el hecho de que una realidad natural, de cualquier clase y especie, sin dejar de ser lo que es y a través de su propia condición, hace presente para determinadas personas la realidad enteramente otra, trascendente y sumamente valiosa de lo sagrado. Las hierofanías revisten las más

¹⁹ J. MARTÍN VELASCO, *Presentación a la tercera edición* en: M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 43-44; D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Cristiandad, Madrid 1985.

²⁰ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 2000.

²¹ *Ibidem*, 63-111.

variadas formas, puesto que todo aquello con lo que el hombre se ha relacionado a lo largo de la historia y en la incontable variedad de las culturas ha sido vivido como hierofánico; pero todas reproducen una estructura común, la de hacer visible lo sagrado bajo la forma de una realidad mundana”²².

Frente al dualismo radical de Durkheim, aquí lo sagrado y lo profano están en relación dialéctica. “Esta dialéctica es la coincidencia dinámica de lo sagrado y de lo profano en toda hierofanía” (PFHR 22), “Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida” (PFHR 19)²³.

Lo sagrado en este sentido dialéctico en tanto sacralización de una realidad mundana se expresa en símbolos.

“El simbolismo religioso puede desvelar una multitud de significaciones estructuralmente solidarias; puede revelar una perspectiva en la que realidades heterogéneas se dejan articular en su conjunto, reuniendo aspectos paradójicos y hasta contradictorios de lo real. Por eso los símbolos están dotados de su propia lógica. De ahí que, lejos de oponerse a la razón, contienen su propio logos, generan racionalidad y promueven el pensamiento. Por último, los símbolos contienen un claro valor existencial; es decir, que apuntan a una realidad o a una situación que compromete a la existencia humana”²⁴.

“Lo sagrado” es la clave para la interpretación de lo esencial del fenómeno religioso y para expresar el contenido de ese aire de familia descubierto por los historiadores a partir de la comparación de las diferentes religiones. Las religiones tendrían su centro, no en la referencia a Dios, *religio, ordo ad Deum*, como decía Santo Tomás, sino por su referencia a lo sagrado *religio ordo ad Sanctum*- como proponen Söderblom y Otto. Esta escuela

²² M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 44; ID., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, Herder, Barcelona 1999, 239-240

²³ Cita literal de M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 436

²⁴ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 48-49.

prolonga, a su vez, la visión de Schleiermacher actualizada por Dilthey. Comparte también Eliade la necesidad de una aproximación comprensiva al fenómeno religioso que presta confianza a los testimonios de los sujetos religiosos y se deja instruir por ellos, frente al conocimiento explicativo propio de las ciencias de la naturaleza. Eliade se refiere siempre a la “historia de las religiones” como “fenomenología de la religión”. “Para mí lo sagrado es siempre la revelación de lo real, el encuentro con aquello que nos salva, en cuanto proporciona sentido a nuestras vidas”²⁵.

A este respecto resumiendo su análisis, dice Zubiri: “En conclusión, para Mircea Eliade la historia de las religiones consiste en último análisis en el drama provocado por la pérdida y el descubrimiento de los valores religiosos” (PFHR 23)²⁶. Expone su “método” a lo largo de toda su obra²⁷ como “una fenomenología, hermenéutica comparada y morfología histórica de los fenómenos religiosos”²⁸ que debe encontrar su lugar propio dentro de una fenomenología de los hechos espirituales.

“Por lo que se refiere a nuestro objeto, no es nuestra intención discutir la utilidad de considerar el fenómeno de la religión desde diferentes puntos de vista. Pero interesa, ante todo y sobre todo, considerarlo como tal, en cuanto irreductible a otra cosa, y específico. Tal consideración no es tarea fácil. Pues para ello se debe, si no

²⁵ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, conclusiones, 637-644; *La prueba del laberinto*, 147-156, citado por J. MARTÍN VELASCO, *Introducción*, 42-43.

²⁶ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 440.

²⁷ Me refiero a las páginas dedicadas al método en el *Tratado de historia de las religiones* y en *Chamanismo y las técnicas del éxtasis* y en relación a los segundos a los estudios, *La historia de las religiones en retrospectiva: 1912 y después*; *La búsqueda de los orígenes de la religión* y *Crisis y renovación*, publicados en *La Búsqueda*, la Aurora. Paidós, Buenos Aires 1984, 139-164; 165-182; 183-201 y el texto publicado en colaboración con J. KITAGAWA, *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires 1986.

²⁸ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 35.

definirlo, sí al menos descubrirlo, inscribiéndolo en la totalidad de los hechos espirituales”²⁹.

El resultado ha recobrado por lo menos el sentido fenomenológico en el estudio de la religión, la autenticidad de lo sagrado en la historia de las religiones frente a las concepciones sociológicas y evolucionistas. Esta idea se extendió al campo de la filosofía, y así se ha podido decir que “solamente desde la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la deidad”³⁰. Toda religión, es ciertamente una relación con Dios, pero la nota diferencial y específica de la relación con Dios es la sacralidad “Tal vez lo característico de nuestra época es su obturación para la dimensión de lo sagrado” (*das Heil*). Quizás es éste el único *Unheil*”, la única y radical desdicha de nuestro tiempo”³¹. M. Eliade pone el acento sobre lo sagrado como valor y esto es lícito para un historiador, aunque el filósofo se plantee esta pregunta, implícita en el planteamiento de Eliade, ¿y por qué todo lo profano es sacralizable?.

¿Es exacta la descripción que hace Eliade de la dialéctica de las hierofanías con el ejemplo de Elías y en el encuentro de Yahweh con Moisés en la zarza ardiente? Evidentemente aquí no hay una simple hierofanía, hay una teofanía. No es un triunfo de la sacralidad lo que allí ocurre, sino un triunfo de Dios, un triunfo de Yahweh³². A lo sagrado los griegos nunca lo llamaron *ieron*, sagrado, le llamaron *theion*, divino. Y es que, en

²⁹ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 38

³⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* en: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin, 1947, 102.

³¹ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* en: *Platons Lehre von der Wahrheit*, 103, citado por X. ZUBIRI, PFHR 24.

³² M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, 639-640; ID., *El mito del eterno retorno*, Guadarrama, Madrid 1999, 14; D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Guadarrama, Madrid 1985.

definitiva, lo profano no se opone formalmente a lo sagrado, sino que a lo que se opone es a lo religioso.

“Dicho en otros términos: lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso. No es aquello que constituye la índole formal de lo religioso en cuanto tal. La historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios” (PFHR 26).

Aquí Zubiri apuesta por una dimensión originaria de la religión, más profunda e independiente de la sagrada y más originaria significa que no es unilateral, que sólo afecta al sentimiento. Es verdad que los dioses son sagrados, que la sacralidad es un valor de los dioses. Los dioses son sagrados porque son dioses, no son dioses porque son sagrados. Se confunde la *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi*: la razón por la que un fenómeno se distingue de otro con la razón según la cual el fenómeno es él, positivamente, lo que es. “Lo sagrado, ciertamente, desempeña su función en relación con los dioses, pero es una cualidad de la relación religiosa. La relación religiosa no lo es por ser sagrada” (PFHR 27).

“En conclusión, estas rápidas consideraciones nos llevan a la idea de que lo sagrado no es lo primario de la religión. De toda esta discusión, el problema de lo religioso en cuanto tal ha salido perfectamente intacto. Mucho más aún si se tiene en cuenta lo que tanto le gusta a Otto, según el cual el acto por el cual se nos da lo sagrado y, por consiguiente, el acto específicamente religioso es un acto de sentimiento. Pero esto es una abstracción. Lo sagrado, ¿interviene nada más que en forma de sentimiento? Indudablemente, hay actos religiosos volitivos y hay actos religiosos intelectuales. Es cierto que podrían oponerse al sentimiento otros actos, pero estas oposiciones serían igualmente falsas. Porque la verdad es que lo religioso en cuanto tal es algo del hombre entero, y no simplemente de una de sus dimensiones. No es cuestión de unos actos ni sentimentales, ni volitivos, ni intelectivos, es una relación del hombre entero. Y, en segundo lugar, tampoco es un estado en que se encuentra el hombre, sino que es algo completamente distinto: es una actitud. De ahí que haya que

emprender la tercera vía, que consiste en hacernos ver en qué consiste precisamente la actitud religiosa” (PFHR 28).

Para Schleiermacher lo característico de la religión es el sentimiento, la piedad³³. Zubiri cuando habla de filosofía de la religión se sitúa más en la línea de la fenomenología de la religión que en las teorías explicativas de lo religioso³⁴.

3. 3. *La actitud radical del hombre*³⁵.

3.3.1. *Qué es una actitud personal.*

El hombre es una realidad personal, es persona. Tiene este carácter que Zubiri llama personeidad. Con este carácter está instalado, implantado en la realidad. El Yo es mi propia realidad sustantiva. Mi realidad sustantiva como personeidad es siempre la misma, yo soy siempre *el* mismo. Gracias a mis actos que son variables, nunca soy *lo* mismo (PFHR 34). El hombre es siempre *el* mismo como personeidad, no es nunca *lo mismo* como forma y figura del ser. Esta forma y figura del ser hombre es lo que Zubiri llama “personalidad”. La

³³ J. M^a. MELERO MARTÍNEZ, *El concepto de religión en Schleiermacher*: Ensayos 14 (1999) 53-70; ID., *La hermenéutica de Schleiermacher*: Ensayos 13 (1998) 57-73.

³⁴ Cfr. el capítulo 2 de esta tesis: *Aproximación conceptual al problema teológico del hombre*, 115-123. El interés de Zubiri por la filosofía de la religión viene de su época de París, J. Maritain le propuso que diera dos cursos sobre el tema en el Instituto Católico de París. El primero, *La filosofía de la religión en el pensamiento contemporáneo* en 1938, y el segundo *Problemas de filosofía y historia de las religiones* en 1939. Zubiri los prepara a conciencia, cfr. SS 425. Llegó incluso a pensar en escribir un libro sobre filosofía de la religión, del que dejó escritos una introducción y unos capítulos de la primera parte titulada: *El principio de la religión o la religión como forma del ser del hombre*, cfr. SS 539, nota n^o 48, 793.

³⁵ En los cursos de 1965 Madrid y Barcelona expuso la religión en términos muy semejantes. Seguimos aquí, dice el editor, el curso de Barcelona sobre *El problema de Dios en la historia de las religiones* que al ser posterior incluye las correcciones que Zubiri hizo al curso de Madrid, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Una exposición más acabada de la religión se encuentra en X. ZUBIRI, HD 75-112 y un resumen de su posición en 110-112; A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión* BP, 265-282; ID., *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*: *Anthropos*, 201 (2003) 137-146.

personalidad “es la forma y figura del ser que en acto segundo va cobrando la realidad sustantiva en el ejercicio de sus actos” (PFHR 35). Esta configuración del ser del hombre es lo que propiamente constituye la “inquietud” constitutiva de su vida. En este contexto define la actitud como “la versión del Yo que va a cobrar cierta forma en los actos que va a ejecutar”. Todo acto está ordenado a la configuración del propio ser del hombre. Por esto la vida tiene carácter *misivo* (PFHR 37).

3.3.2. *Personeidad.*

El hombre es una realidad personal (PFHR 29), esta realidad está constituida sobre todo por la inteligencia. La inteligencia es la capacidad del hombre de enfrentarse con todo y consigo mismo como realidad (PFHR 30). El hombre no sólo tiene unas propiedades que le competen “de suyo”, sino que también aparece como perteneciéndose a sí mismo, a *su propia* realidad. A éste carácter de la persona es a lo que Zubiri llama *personeidad* (PFHR 31) cfr. IRE 273; HD 49; SH 103-128.

La *personeidad* la tiene el hombre desde su nacimiento, es algo constitutivo de su realidad. Perdura a lo largo de su existencia. En virtud de la *personeidad* el hombre está “entre” las cosas, pero está “implantado *en* la realidad” (PFHR 31), “implantado en el carácter de realidad que las cosas le ofrecen” (PFHR 32). Su vida se hace con las cosas, con las demás personas y consigo mismo, “este *con* con que el hombre hace su vida pertenece formalmente a la estructura misma de la vida humana”.

Es decir:

“Es la vida *con* las cosas, *con* los demás hombres, *consigo* mismo. Como vivir es, en definitiva, poseerse, el decurso entero de la vida no es sino el transcurso de la manera como el hombre efectivamente se posee a sí mismo. Pero no es esto lo más radical” (PFHR 32).

3.3.3. Personalidad.

La realidad humana no solamente se posee a sí misma como persona, también se *realiza* como tal. El Yo personal es algo distinto de la realidad sustantiva pero esto no significa que estén separados. Cuando expreso “yo”, sucede que “mi realidad sustantiva se actualiza en cierto modo en este acto que es “Yo”, “el Yo no es mi realidad sustantiva, pero es mi ser sustantivo” (PFHR 33)³⁶.

En los libros de Zubiri *Sobre el hombre y El hombre y Dios*, aparecen estas ideas de la realidad del hombre³⁷. El hombre es esencia abierta, absoluto relativo³⁸. Frente al dualismo, afirma la unidad del hombre como realidad.

El Yo es el que va a adquirir una determinada figura o configuración. No es un nuevo acto, pero tampoco es mi realidad sustantiva. Ni es acto ni realidad sustantiva. “Es justo lo que es una *actitud*. Es la versión del Yo que va a cobrar cierta forma en los actos que va a ejecutar: esto es actitud” (PFHR 37).

La vida tiene carácter misivo, es constitutivamente misión. “Es el carácter misivo por el cual el decurso vital va siempre configurando el ser sustantivo del Yo. Por eso la vida no es simple *factum*: es la misión fáctica del ser” (PFHR 37).

³⁶ H. C. GUDIEL GARCIA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 197-199.

³⁷ J. M^a. MELERO MARTÍNEZ, *El hombre y su cuerpo en Xavier Zubiri* en: C. BLANCO- A. MIÑAMBRES- T. MIRANDA, *Pensando el cuerpo. Pensando desde un cuerpo*, Universidad de Castilla la Mancha, Albacete 2002, 101-117.

³⁸ X. ZUBIRI, SE, IS (1980, 83) y en el artículo *Respectividad de lo real*, imprescindible para comprender el núcleo constitutivo de la persona y la fundamentación de la intersubjetividad. Cfr. también J. ANTÚÑEZ CID, *La intersubjetividad en X. Zubiri: Mater Clementíssima* (2002) 48-60.

3.3.4. *Cuál es la actitud radical.*

El hombre se apoya en la realidad. La realidad es su apoyo último. La realidad es su *ultimidad*. Además es lo que *posibilita* que vaya cobrando la figura de su ser e impulsa al hombre a realizarse. El hombre se realiza *en* la realidad y *por* la realidad. El hombre no puede desentenderse de la realidad, la realidad se le *impone*³⁹. El hombre se apoya en la realidad. Este apoyo tiene tres momentos: 1) la realidad es su apoyo *último*, la realidad es su ultimidad, 2) la realidad no solamente es ultimidad, sino que además es aquello que *posibilita* que el hombre vaya cobrando la figura de su ser, 3) la realidad no solamente es lo último y lo posibilitante, sino que impulsa al hombre a realizarse, la realidad se le *impone*.

Estos tres caracteres van configurando su ser sustantivo, definen la actitud radical, y esa actitud radical la llama *religación*⁴⁰. La religación es la ligadura a la realidad.

“La realidad como última, como posibilitante y como imponente es aquello que constituye la religación. En la religación, por consiguiente, acontece pura y simplemente la fundamentalidad, no de la realidad sustantiva del hombre, pero sí de su ser sustantivo” (PFHR40).

Los tres momentos de ultimidad, de posibilitación y de imposición caracterizan a la realidad como algo que no soy yo, pero que constituye paradójicamente lo más nuestro, puesto que nos hacemos en la figura del propio ser sustantivo.

³⁹ X. ZUBIRI, PFHR 39-40.

⁴⁰ Cfr. capítulo 3 de esta tesis: *Análisis histórico-evolutivo del libro: El hombre y Dios*, apartados 5 y 6, 171-200.

3.3.5. La estructura de la religación y su término.

En la religación acontece la fundamentalidad del ser sustantivo del hombre. Esta fundamentalidad tiene dos vertientes: 1) es fundamento de mi ser personal, 2) es un fundamento real, no simplemente una cosa subjetiva.

Es un fundamento *real*.

El mundo o la realidad en su triple dimensión de ultimidad, de posibilitación y de imposición, por tenernos religados, es algo que nos domina, algo dominante. Y justamente este carácter dominante lo llama Zubiri poder. El poder es la condición dominante de lo real en tanto que real, a diferencia de la causalidad que es la funcionalidad de lo real en tanto que real.

“Ahora bien, a ese poder último, posibilitante, imponente le llamo *deidad*. Deidad no es Dios⁴¹. Le llamo deidad por dos razones; porque será justamente la vía que nos conduzca a Dios, y además porque en última instancia el hombre ha sentido siempre como un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales. La deidad no es nada distinto del mundo y de las cosas reales. Pero sí es esa condición que las cosas reales tienen, por el mero hecho de ser reales, de tener un dominio las unas sobre las otras, y todas ellas sobre el hombre, y el hombre sobre las demás cosas: es la realidad en su condición de poder. Esto no es una teoría: es un hecho inconcuso” (PFHR 43-44).

⁴¹ Decía X. ZUBIRI, PFHR 43, nota nº 2, del curso de Madrid en 1965: “Deidad” “es un poco vago si pensamos en las religiones que tienen dioses. Pero, ¿y si pensamos en el Budismo? ¿Si pensamos en el Taoísmo? ¿Si pensamos en muchas religiones panteístas en las que no hay dioses o lo que se llaman dioses son otras cosas que no tienen función divina...”

Los caracteres de esa deidad imponen una “relectura del *Tratado de la historia de las religiones* de M. Eliade desde el punto de vista del “poder de lo real”⁴². Esto se debería hacer con Freud. Estas características son: 1) Al hombre le aparece el poder de la deidad como algo trascendente, en el sentido de que trasciende a todas las cosas singulares y abarca, justamente el *totum* de la realidad, es el Altísimo. 2) El poder de la deidad no solamente es un poder trascendente, sino que además es un poder en cierto modo vivo, por lo menos porque interviene de una manera activa en la vida del hombre. 3) No solamente es trascendente y medida crónica de la realidad, sino que además es la fuente de todas las cosas, especialmente de las cosas vivientes. 4) Es, un poder de fundamento solidario de las cosas reales. 5) La vida no se encuentra sin más como una suma de cosas, sino como un organismo, como una organización de las cosas. 6) El poder del éxito, al fin y al cabo, el poder de la deidad es el poder del futuro. 7) Eso que llamamos el poder de la deidad, se manifiesta como un poder de lo más nuestro, de lo más íntimo de cada uno; un sentimiento de estar en familia que precisamente se estructura por el esquema social desde el cual el hombre descubre la estructura del poder de la deidad. 8) El poder de la deidad es un poder que domina dos hechos polares de toda existencia: el nacimiento y la muerte. 9) El poder de lo real es el poder que dirige la colectividad humana. 10) El poder de la deidad, el poder de la realidad en cuanto tal, es el poder del destino: *Moirá* como le llamaban los griegos, o *Nabu*, como le llamaban los babilonios. 11) El poder de la deidad rige eso que llamamos la unidad del cosmos, *Aiké Rta* para los Vedas, que hay que traducirlo más como *justeza* que, como justicia. 12) Es el poder que todo lo hace, y precisamente por eso es sagrado. 13) En

⁴² Lista de características casi copiados de M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, cfr. A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión* BP 265-282, la cita es de la 270.

el mundo romano de la época tardía, ese poder de la deidad lo asumieron las virtudes morales. Siempre en tensión con lo otro, con la forma, una justicia superior e ignota. 14) El poder de la deidad lo llena todo. 15) Es un poder que perdura siempre en perfecta perennidad (PFHR 45-50). Es necesario destacar la estructura de la deidad que subyace a todas estas notas conceptuales.

“Se trata, pues, pura y simplemente de actualizar ante nuestra mente esto que es el poder de la deidad –el poder de la realidad en cuanto tal- en su condición de dominante, como último, como posibilitante y como imponente” (PFHR 52).

Es lo que los primitivos llamaron *maná*. Esto, se empleen los términos que se empleen, es un hecho inconcuso: el hombre se encuentra en esta situación *en* la realidad y referido a la realidad.

La religación en sí misma como actitud humana es la actualización de la fundamentalidad del ser humano; es la actualización de la poderosidad de lo real en tanto que deidad. La religación es la actualización de lo que fundamental y religadamente me hace ser. No se trata aquí de Dios sino de la deidad. Tampoco se trata de una religión positiva, es la religiosidad, lo religioso en cuanto tal.

“En este sentido la religiosidad, en primer lugar, no es algo que se tiene o no se tiene, sino que es algo que constitutiva y formalmente pertenece a la estructura de la realidad personal del Yo sustantivo del hombre en cuanto tal. Y, en segundo lugar, esta religación no es una religión positiva, pero sin ella no habría ninguna religión positiva. Es lo que constituye el *primordium* esquemático de toda religión positiva” (PFHR 53).

Hay que distinguir pues dos aspectos. Primero, el ateo dice “Yo soy ateo, ni creo, ni dejo de creer. Yo me contento con la facticidad del vivir” ¿Existe aquí religación? Sí, porque es religación la propia voz de la conciencia a la que se atiende al oírla. No es

obligación, sino religación. Segundo, la religión es el *primordium* de toda religión positiva a pesar de no ser una religión positiva.

Tomamos los tres caracteres que constituyen el poder de la deidad y que envuelven el *primordium* de toda religión positiva: a) acatamiento o adoración de la realidad última (Dios o lo que sea), b) la poderosidad, es fuente de posibilidades distintas que el hombre tiene de realizarse o de anularse, c) en cuanto posibilitante, la realidad última es lo que Zubiri ha llamado cosa-sentido⁴³. En la religación está, pues, el *primordium* de los momentos esenciales de la religión.

El hombre está constitutivamente vertido a las cosas, a los demás y hacia sí mismo. Estas tres dimensiones de la religación, nos dan la teo-cosmología (la visión de las cosas dentro de la deidad), la visión de la colectividad de los hombres desde el punto de vista de la deidad, el orto de una institucionalización, si se quiere, de una *ekklesia*, y en tanto que imponente, la figura última que va a tomar cada individuo, es decir una escatología. Son una florescencia primordial de la unidad radical en que la religación consiste.

Esta religación no es lo que se ha llamado religión natural, porque al usar esta expresión no se explica qué se entiende por natural. “Pues bien, la religación no es una *tendencia* natural de la *naturaleza humana*, sino un *momento formalmente constitutivo* del ser *personal* en cuanto tal” (PFHR 57).

3.3.6. *Cómo aparecen las cosas en la religación.*

Esta clasificación de los momentos de la religión fue formulada por Zubiri en el curso de 1971 sobre *El problema teologal del hombre: Dios, religión, Cristianismo*.

⁴³ X. ZUBIRI, SE 104-109; 230-231; 290-292.

La deidad, es decir, el carácter de realidad en cuanto tal, en tanto que dominante, en tanto que poder, no es una nota o una propiedad más que las cosas tienen. La deidad no se encuentra más que en las cosas. No es algo separado por un lado la deidad y por otro las cosas. Las cosas en cuanto que son nuda realidad son llamadas profanas. En la medida en que son un momento interno de la deidad las llamamos religiosas, en el sentido de religación, no en un sentido de religión positiva. Difiere Zubiri de los historiadores de la religión (Eliade) para los que parece que la diferencia fundamental es lo sagrado y lo profano⁴⁴.

“La diferencia fundamental es entre lo profano y lo religioso. Ciertamente, lo religioso puede ser sagrado. Pero es sagrado porque es religioso; no religioso porque es sagrado. Y precisamente por esta razón todos los objetos, aún las más profanos, tienen esta dimensión de deidad y no son jamás ajenos a una actitud de descubrimiento de lo religioso en el sentido elemental de religación” (PFHR 58-59).

Este también es el problema de la mística en san Juan de la Cruz. No se trata de dos órdenes de objetos, lo sagrado y lo profano, sino de dos dimensiones, la profana y la religiosa.

Si nos preguntamos por la articulación de estas dos dimensiones de la misma realidad de las cosas podemos decir que la deidad se halla presente en las cosas de dos maneras distintas. Una “completiva”: las cosas son *positivamente* en su realidad la sede de la deidad; y por tanto, religan “atractivamente”. Hay otras cosas cuya realidad es “defectiva”, las cuales, manifiestan el poder de la deidad defectivamente; estas cosas

⁴⁴ R. Otto quiere conceptuar lo sagrado como lo específicamente religioso. Profano sería lo que se queda fuera. Esto ha influido en el pensamiento actual hasta el punto de que lo religioso es lo sagrado. Zubiri no está de acuerdo con esta postura, cfr. SS 684.

religan al hombre “aversivamente”: son lo vedado, lo tabú. Esta articulación entre las dos dimensiones es lo que el idioma griego llama *ainigma*: enigma.

“La deidad no se identifica con ninguna de las cosas, pero tampoco está fuera de ellas ni es ajena a ellas. Se dirá que esto es un poco confuso. Empleemos un vocablo más preciso: esto es enigmático. Precisamente el enigma de en qué medida la realidad en cuanto tal de las cosas funda el poder de la deidad en un sentido o en otro, como creador, denunciador o resplandeciente. Este es justamente un enigma al que hay que contestar” (PFHR 60).

¿En qué se funda en la realidad ese carácter que llamamos deidad? La respuesta a esta pregunta es justamente el problema de Dios.

3.3.7. Divinidad y revelación.

Zubiri sitúa el problema de Dios dentro de la actitud del ser personal del hombre. En esta actitud personal se actualiza lo que de suyo, la fundamentalidad de su propio ser, en cuanto última, posibilitante e impelente. Estas tres dimensiones de la actitud radical del hombre la califican como religación a la realidad en cuanto tal.

Condición es la capacidad que tiene lo real para ser constituido en sentido de algo. Esta condición es lo que Zubiri llama poder: el poder de la deidad. Desde el poder de la deidad aparecen las cosas de la realidad como enigma. Enigma significa temáticamente la condición que las cosas tienen en tanto en cuanto inside en ellas ese carácter de realidad como poder: el poder de la deidad. Aquí se plantea el problema del fundamento ¿en virtud de qué tiene la realidad esa condición por la que decimos que es deidad, que es el poder de la deidad? El fundamento que, innegablemente, pertenece a la realidad, y que no es la deidad, sino precisamente el fundamento de la deidad en las cosas, es a lo que nominalmente llama Dios o divinidad. No es ningún Dios en especial. El enigma en su

carácter dinámico nos lleva inexorablemente a buscar el fundamento de la realidad, el fundamento de la deidad, a saber, al problema de Dios.

3.3.8. *Deidad y divinidad.*

La deidad está en las cosas, y el hombre se ve arrastrado a inquirir sobre el fundamento de la deidad de las cosas, a saber: la divinidad.

“El hombre es una realidad, y como tal realidad, muchas cosas que encuentra concernientes a la realidad en cuanto tal, las encuentra en su propia realidad, no en tanto que subjetivas, sino en tanto que reales. Esto es lo decisivo del problema” (PFHR 64).

Si vemos el ser sustantivo del hombre, nos encontramos con que en su conciencia se ha actualizado religadamente el poder de la deidad. Mi conciencia me dicta, me lo dice. Puede llamarse *voz*. Tenemos su resonancia, y como tal resonancia remite físicamente a ese fundamento que en ella resuena. Esta resonancia es lo que constituye formalmente *la voz de la conciencia*.

El enigma remite entonces al fundamento de la deidad, a Dios.

“Desde este punto de vista, Dios es un fundamento real en la realidad, un fundamento del poder de la deidad de lo real, que palpita en el fondo del espíritu humano y que inexorablemente llama a la realidad, llama a su fundamento, como sede de la deidad. Algo es claro entonces: en primer lugar, que este fundamento está en la realidad. En segundo lugar, que palpita en el seno del hombre en forma de voz de la conciencia. Y, en tercer lugar, que lanza al hombre a la búsqueda de este fundamento de la realidad en cuanto tal, cualesquiera que sean las cosas en que se apoye esta búsqueda. Como este fundamento no nos es dado en su contenido, hay que buscarlo. ¿Cuál es la marcha de esta búsqueda? Los hombres y las religiones han emprendido diversos caminos” (PFHR 68).

3.3.9. *La accesibilidad de Dios*⁴⁵.

Nos preguntamos si Dios es accesible, si podemos llegar a la realidad divina. La respuesta a esta pregunta es: Dios es una realidad fontanal, una presencia interpersonal, es el fundamento del poder de lo real que se nos manifiesta. Este punto clarifica el apartado quinto, “*la religación trasfondo filosófico del concepto*” del capítulo tercero y el apartado quinto “*la fundamentalidad del Dios accesible*” del capítulo cuarto⁴⁶.

1) Dios es una realidad fontanal.

“Dios es el fondo de toda realidad de una manera absolutamente *estricta* y *fontanal*. No solamente del espíritu humano, sino de todas las cosas. Es una realidad que constituye el fondo de todas ellas, porque el acto fundante de Dios respecto del mundo no consiste en haber producido el mundo y en que el mundo corra por su cuenta. Consiste en que, sin identificarse con el mundo, está sin embargo en él, pero trascendiéndolo en forma de fondo. La realidad entera del mundo no es sino el momento terminal del acto radical en que Dios consiste como realidad radicalmente existente⁴⁷. Es inconcebible una separación entre el mundo y Dios. Por esto, cuando se dice que el fondo de la realidad es un fondo personal, hay que tener muy en cuenta justamente este carácter de presencia de lo trascendente, donde entonces el carácter de persona aparece con un matiz puramente analógico.” (PFHR 69).

⁴⁵ A partir de aquí seguimos el curso de 1968. El tema de la accesibilidad de la realidad divina puede verse en: X. ZUBIRI, HD 185-193. Ha sido presentado en el capítulo anterior de este trabajo.

⁴⁶ Cfr. capítulo tercero, “*Análisis histórico-evolutivo del libro: El hombre y Dios*”, apartado quinto “*la religación trasfondo filosófico del concepto*”, pp. 171-183 y el capítulo cuarto “*La fundamentalidad de Dios accesible. Visión sistemático-sintética*” apartado quinto “*La fundamentalidad de Dios accesible*” pp. 218-242.

⁴⁷ En el curso de 1971 Zubiri no habla de realidad “esencial o radicalmente existente” sino de realidad “absolutamente absoluta”, expresión que mantendrá en los escritos posteriores a la hora de referirse a la realidad divina o a Dios.

La accesibilidad de Dios se expone ante todo *en el carácter personal de la fontanalidad divina*. Su presencia en la realidad es una presencia intelectual y volente⁴⁸.

2) El que Dios sea una realidad personalmente fontanal, que subyace trascendentemente a todas las cosas, no significa que sea igual el modo real y efectivo como Dios está presente en todas las cosas. La manera de estar presente Dios en la esencia abierta que es el hombre es a través de una *presencia interpersonal*. Entendiendo que el Tú de Dios no es “otro Yo” ya que esto sería un antropomorfismo intolerable.

3) Dios, como realidad esencialmente existente, es el fundamento del poder de lo real. El carácter personal en que el hombre consiste, y por el que es persona, es su inteligencia. De ahí que la presencia interpersonal de Dios al hombre sea ante todo una manifestación de la inteligencia del hombre como persona. Esta presencia interpersonal tiene una forma concreta y radical que es la *manifestación*. Ahora bien, el ser manifiesto es justamente lo que se debe entender por *revelación*.

Revelación no significa una especie de dictado externo y solemne, significa pura y simplemente –y debe seguir significando a la largo de la historia de las religiones– una *manifestación de la realidad de Dios*. Una manifestación que consiste en la presencia real y efectiva de Dios como realidad personal en el fondo de toda persona humana.

“Es lo que de una manera fundamental y fundante funda lo que hemos llamado *la voz de la conciencia como el poder de lo real*. La revelación está esencialmente anclada y dirigida a la voz de la conciencia. Y es justamente éste el concepto que *realmente reasume* los dos conceptos anteriores” (PFHR 72).

⁴⁸ Sobre la “trascendencia fontanal” puede verse X. ZUBIRI, HD 177-178 expuesto en el capítulo 4 de esta tesis: *La fundamentalidad de Dios accesible. Visión sistemático-sintética*, 218-242.

La realidad divina en el fondo del espíritu humano no podía dejar de tener este carácter manifestante. Estoy afirmando en términos generales que, si la presencia real, concreta y efectiva de Dios en el seno del espíritu humano es manifestación o revelación, entonces Dios está revelado siempre, a todo hombre y en todo momento de la historia y en todas las formas históricas. En toda religión está en una o en otra forma Dios siempre revelado o manifestado de alguna manera. Dios está manifiesto en el fondo de todo hombre, sépalo o no lo sepa, aunque sea en la forma tan vaga, pero tan clara y perceptible, que es la voz absoluta de la conciencia. Dios está siempre revelado⁴⁹.

“Dios no solamente es accesible, sino que el hombre es un acceso real y efectivo a Dios, a la realidad personal que subyace en el fondo de todo el mundo, y muy especialmente en el fondo del hombre en esta triple forma: *personalidad, presencia interpersonal, manifestación revelante*” (PFHR 73).

Esta manifestación en que Dios está presente puede tener diferencias muy profundas:

a) En primer lugar, diferencias por razón del hombre mismo. No se trata del hombre abstracto sino el hombre en su concreción personal que ha tenido a lo largo de la historia distintas formas

b) En segundo lugar, esta manifestación de Dios no solamente puede ofrecer caracteres distintos, sino que puede ofrecer y ofrece efectivamente un carácter histórico. La manifestación o revelación de Dios no está simplemente en el tiempo, sino que es formalmente histórica, en tanto que manifestación misma de Dios. La presencia de Dios en el fondo del espíritu humano y su presencia manifestante.

⁴⁹ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

“es precisamente *la estructura misma de su carácter fundamental y fundante de la realidad humana, la cual es intrínseca y formalmente histórica*. Lo que sea esa historicidad es cosa compleja” (PFHR 74).

Zubiri ha expuesto varias veces que el hombre frente a la realidad va alumbrando una serie de posibilidades de las que elige unas, rechaza otras. Esto es lo que constituye la razón formal de la historia en cuanto tal⁵⁰.

“Eso que sea el Dios único, a través de distintas formas de historia, es lo que constituye, en una o en otra forma, la historia de las religiones” (PFHR 76). La historia de las religiones es una historia unitaria no porque las religiones constituyan una dialéctica interna unitaria histórica, sino desde el punto de vista de la manifestación de Dios.

c) Esta manifestación de Dios en forma múltiple y en forma histórica constituye una variedad, dentro del espíritu humano, de aprehensiones manifestantes de Dios. Dios puede tener iniciativas manifestantes. “Con lo cual, la revelación, la manifestación, sin dejar de perder su unidad por parte de Dios, cobraría su carácter distinto para el caso de los hombres” (PFHR 76).

En resumen:

“Esta triple forma de realidad personal fontanal, de presencia interpersonal en el fondo del espíritu humano, y de una presencia interpersonal que culmina precisamente en su carácter manifestante o revelante, deja bien a las claras que la realidad divina es para el hombre una realidad constitutivamente accesible. Más aún: *de facto*, de una manera inexorable y por estricta necesidad, está accedida en una o en otra forma.

⁵⁰ X. ZUBIRI, *La dimensión histórica del ser humano*: Realitas I, Madrid 1974, 11-64, sobre la historicidad de la razón puede verse IR 297-316. Cfr. también G. FILORAMO- M. MASSENZIO-M. RAVERA- P. SCARPI, *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona 2007².

Naturalmente, esto no quiere decir que todos los hombres accedan del mismo modo a Dios. Es lo que hemos de ver a continuación” (PFHR 77).

4. EL HECHO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES.

La segunda parte del libro está dividida en los siguientes capítulos: Capítulo II. Religión y religación. Capítulo III. La diversidad de religiones. Apéndice: La verdad religiosa. Capítulo IV. La historicidad de las religiones. Apéndice: La religión primitiva. Capítulo V. La vía del monoteísmo.

Como hemos visto anteriormente Dios es una realidad absolutamente absoluta⁵¹. El hombre es una realidad relativamente absoluta.

“El problema del acceso a Dios se plantea en estas condiciones: el acceso a Dios consiste en la entrega personal a esa persona absoluta que subyace como absoluta en el fondo de toda realidad, y muy especial y formalmente en el fondo del espíritu humano justamente en tanto que persona. Y la entrega a una realidad personal, en cuanto verdadera, es lo que temáticamente incluye la fe” (PFHR 81)⁵².

En esta entrega el hombre se da con todo lo que él es: sus condiciones individuales, su mentalidad, condiciones sociales e históricas. Es por tanto una relación personal y en

⁵¹ X. ZUBIRI, PFHR 2-17 y 40-59; R. ALUFRE CLAVEL, *El problema filosófico de la historia de las religiones de Xavier Zubiri*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 2004 (Tesina de Licenciatura); J.R. DÍAZ-SÁNCHEZ CID, *El fenómeno de las religiones en X. Zubiri*, Toletana 11 (2004) 11-41; G. FIROLAMO, *Diccionario de las religiones*, Akal, Madrid 2005; J. MARTÍN VELASCO, *Fenomenología de la religión*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973, Capítulo 3: *La configuración de lo divino en la historia de las religiones*, 187-274.

⁵² X. ZUBIRI, HD 209-222, la fe como la raíz formal del acceso a Dios.

ésta no solo se da, sino que también se recibe. Esta relación supone la religación del hombre a la realidad como hemos visto en el capítulo anterior⁵³.

La fe es a un tiempo individual e histórica. Excede al área de la pura inteligencia, pueden aparecer y aparecen, distintas ideas posibles de Dios. La fe tiene un carácter esencialmente optativo. Es la fe, en cuanto entrega la que supone un carácter optativo. La religación adquiere una forma concreta que es la religión, religión expresada de muy diversas maneras: religiones. La religación es un hecho universal e inexorable, la religión es tan solo una posibilidad humana⁵⁴.

“Ahora bien, la entrega del hombre a Dios es una entrega en su ser total. No es puramente una marcha de su inteligencia. Por ello es menester que nos enfrentemos con un nuevo aspecto de la cuestión. Como entrega total del hombre a Dios no es solamente religación, sino que la religación adquiere, en su entrega absoluta a Dios, una forma concreta que se llama *religión*” (PFHR 83).

La realidad divina tiene caracteres que exceden lo que la propia inteligencia podría decir de Dios. Esto es lo que constituye la *revelación*, esa especie de experiencia manifestativa interna por la que Dios hace que la persona en su entrega a la divinidad tenga acerca de la divinidad unas ideas y una luz superior a la que le otorgaría el movimiento de la propia inteligencia. Una noción de revelación diversa de la que apareció antes.

⁵³ X. ZUBIRI, PFHR 27-38.

⁵⁴ Las religiones son “un gigantesco tanteo del espíritu humano”, la experiencia de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, cfr. SS 634, también 640-641.

4.1. Religión y religación.

He presentado el capítulo cuarto el tema de la religación. El hombre se halla religado constitutivamente a una realidad absolutamente absoluta que tiene tres caracteres: es personal, es una y es trascendente. A esta realidad personal que aparece en el fondo de toda realidad, y en el fondo de la persona humana, se entrega el hombre. La entrega a una realidad personal es justamente lo que se llama *fe*. La fe acontece en la entrega.

“Ahora bien, la fe no es la entrega entera. La fe es pura y simplemente la dimensión radical de la entrega del hombre. Pero la entrega como tal afecta a la totalidad del ser humano. De ahí que el problema, que comenzó por ser una religación desde el poder de lo real para culminar en un acceso a Dios, se traduce ahora por la dimensión de *enteridad* (la entereza o el ser total entero) del hombre que se entrega a Dios. Y esto no es simplemente religación: la entrega así tomada, en su totalidad, es justamente lo que de una manera formal y temática puede y debe llamarse *religión*. La religación se plasma constitutiva y formalmente en religión. Ni que decir tiene que la religación es el fundamento de la religión. Si la religión no fuese más que un código sería tan discutible como todos los códigos de la Tierra. No se trata de esto. Se trata de que la religación es el fundamento, en el sentido de que sin la religación no habría religión, y además en el sentido –como mostraré a continuación– de que la religación lleva por sí misma a la religión” (PFHR 85-86).

4.2. La plasmación en sí misma.

La religación es una dimensión formal y constitutiva de la persona humana en cuanto tal. La plasmación en religión constituye un *acto personal* del hombre.

La plasmación como acto personal del hombre

La plasmación de la religación en religión no es un acto arbitrario sino algo *natural*. “Natural” significa que la religión es pura y simplemente algo que es natural desde el punto de vista de la prolongación de la religación en cuanto tal. Prolongación de la

religación en religiones diversas. Esto no tiene nada que ver con la “religión natural” que fue un invento fatídico del siglo XVII según Zubiri. No hay religión natural sino solamente religión personal, de la misma forma que no hay religación natural sino religación personal.

Al decir que es natural que haya religión nos vienen a la mente todas aquellas personas que cada vez son mayores en número que no-tienen-religión. Hay que afirmar que: 1) se trata de la voz de la conciencia, que no solamente dice en cada caso lo que se debe hacer, sino que representa el atenerse absolutamente a la realidad, la voz de la conciencia no es ni más ni menos que la voz auténtica y la presencia auténtica de Dios, 2) el no-tener-religión puede entenderse como no tener religión positivamente determinada. Pero esto no es no tener religión. Zubiri no dice que la plasmación de la religación en religión aboque a una religión positiva. El que no tiene religión vive al menos de una opción de fe. Porque el no tenerla no es precisamente un estado natural: es una opción. Tan opción como creer en el Dios uno y trino. No tener religión es una opción real y positiva como puede ser el ser budista o el ser católico o el ser musulmán. La plasmación, es un acto personal que prolonga de una manera más o menos inexorable esto que llamamos religación.

4.3. Plasmación y socialización.

A principio de siglo se ha dado una respuesta que consiste en decir que la religión es un *hecho social* (Durkheim): 1) algo que *está ahí*, tal y como está el Estado, las instituciones. Y como institución es un sistema de creencias, un sistema de prácticas, un sistema de obligaciones y el hombre se las encuentra cuando nace. 2) La religión no solamente es una institución, sino que esta institución se impone como toda institución social. Su carácter específico se impone a todos los individuos: por imposición. Para Durkheim la imposición tiene un nombre que es *presión*: la presión real y efectiva de lo social.

Zubiri observa grandes omisiones en esta visión de Durkheim: 1) ¿qué hace con los actos individuales? ¿no tienen realidad ninguna?. 2) Además confunde la forma de la religión con la religión misma. ¿Y si la religión fuese algo más que la forma?. 3) Nos dice que se trata de una presión social. Sin embargo es algo más atenuado: una serie de obligaciones que se pueden conculcar. La presunta obligatoriedad de las obligaciones religiosas dimana de la fuerza con que la religión se impone a los individuos que creen en ella y a sus fieles. Es algo más sutil que presión y obligación y Zubiri la denomina religación como hemos visto anteriormente. El hombre está religado. Y la plasmación de esta religación continua siendo religante para el hombre.

“La presunta obligatoriedad de las obligaciones religiosas dimana precisamente de la fuerza con que la religión se impone a los individuos que creen en ella y a sus fieles. Y sin embargo esta fuerza no es una presión ni una obligación. Es una sutil cosa distinta, que es precisamente lo que he querido expresar desde el comienzo de estas páginas con la palabra religación. El hombre está religado. Y la plasmación de esta religación continúa siendo religante para el hombre. Pero la religión no es ni obligación ni presión. Es mucho más que obligación, y está en un nivel infinitamente más sutil, pero más aprehensible que la llamada presión social. El principio y la *arxé* de toda religión, desde este punto de vista, es la religación. Mal puede entrar en la categoría de los hechos sociales que Durkheim describe” (PFHR 91-92).

Durkheim dice que el objeto de la religión además de ser institución, es *lo sagrado*, entendiéndolo por sagrado lo intangible. De ahí que la forma radical y elemental del objeto de la vida religiosa sea el tabú. Pero el tabú, como negación y prohibición parece más bien proteger algo positivo. Lo de más repetiré ¿Es aceptable este objeto de la religión?: 1) ¿es verdad que lo sagrado es lo intangible? ¿en qué consiste esta sacralidad?, 2) la sacralidad no reposa sobre sí misma. No es religioso porque es sagrado, sino que es sagrado porque es religioso.

La plasmación no es en manera alguna una socialización. La religión, es la entrega del ser entero del hombre, dentro del cauce de una fe, a la realidad de Dios. La pregunta que nos hacemos ahora ¿qué es la religión en la que se plasma la religación?

4.4. *Qué es concretamente la religión.*

A propósito de la crítica de Durkheim hay que distinguir entre lo que la religión tiene de institución religiosa y lo que tiene de vida personal. Como institución, lo que se llama religión es en *realidad* el cuerpo de la religión.

¿Qué es la religión como cuerpo? ¿Cuál es la estructura de ese cuerpo?

La religión como cuerpo. En tanto que institución, la religión entra en el dominio de lo que Hegel llama momentos del espíritu objetivo. Mejor dicho, para Zubiri el espíritu objetivado⁵⁵. Este no se identifica con el espíritu de cada cual, sino con la coincidencia de todos los individuos. La tesis de que es un espíritu objetivado no quiere decir que sea término de un proceso de objetivación⁵⁶.

“No hay un proceso, sino una cosa distinta: se trata de una estructura en la que nace inmerso cada uno de los individuos. Y esa estructura consiste en que cada individuo, por el mero hecho de ser un individuo humano, y no por otra razón, se encuentra afectado por los demás individuos humanos que en torno a él existen” (PFHR 96).

A esta afección, a este modo de habérselas con las cosas los latinos llamaron *habitudo* y los griegos *hexis*, un modo de habérselas con las cosas, un modo de ser

⁵⁵ La discusión con Hegel a la altura de 1968 puede verse en X. ZUBIRI, EDR, Madrid 1989, 271. Años después rechazará el término “objetivación”.

⁵⁶ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 211-212. Cfr. también PFHR 95. 96. “La religión es la plasmación de la religación en espíritu objetivo” 98 y el espíritu objetivo es espíritu objetivado es cuerpo social.

determinados por esas otras cosas. Esta habitud que uno tiene por la afección del otro, se puede realizar en distintas dimensiones: 1) que la otra persona me esté afectando en tanto que persona, 2) que me afecta por las cualidades que tiene esa persona, independientemente de que sea persona. Este sistema de propiedades me está afectando en una *hexis* en que la persona interviene despersonalizada, es lo que se llama despersonalización.

La religación religa al espíritu objetivo.

“Lo que sucede es que la religación religa al hombre entero, también en la dimensión objetiva de su espíritu. En esta dimensión *la religión es la plasmación de la religación en espíritu objetivo*. Y esta plasmación constituye cuerpo precisamente porque define y circunscribe objetivamente el ámbito de la vida religiosa” (PFHR 98).

En virtud de la despersonalización, el otro no es justamente suyo, sino que es una realidad más o menos subjetiva.

“Y en este sentido ese espíritu objetivado es y debe llamarse formalmente cuerpo, cuerpo social. El espíritu objetivo es espíritu objetivado y el espíritu objetivado es cuerpo social. La religión en su primera dimensión, como institución, pertenece a un cuerpo social” (PFHR 98)⁵⁷.

4.5. *La estructura de este cuerpo.*

1) ¿En qué consiste la religión como cuerpo objetivo, como cuerpo social? En la entrega del hombre hacia la divinidad, el ser humano va forjando su idea acerca de la

⁵⁷ En el curso de 1965 (Madrid) “estas posibilidades constituyen una estructura orgánica, sistemática; la religión no es solamente cuerpo porque circunscribe y define las posibilidades de la vida religiosa, sino porque además forma una estructura orgánica. Y ello es así porque *la religión no es sino la objetivación de la religación*”

divinidad. Toda religión envuelve un concepto, una serie de ideas acerca de la divinidad, una *teología*. Toda religión tiene su dios. Y el dios de la religión no se identifica con el Dios al que accede la pura intelección, porque tiene evidentemente muchos más caracteres⁵⁸.

“No se trata, pues, de una cuestión de organización: se trata siempre de la aprehensión de una realidad suprema que en su carácter absolutamente absoluto concentra en sí todos los caracteres que el hombre de la sociedad en cuestión atribuye a la divinidad” (PFHR 99).

2) Además, toda religión ve el mundo esencialmente *desde* esa divinidad. Es una teología y además una *mundología*⁵⁹. La mundología teologal implica una visión sobre el origen radical y fundamental de las cosas con que el hombre hace su vida en Dios: una cosmogonía; en segundo lugar una visión de la unidad de los hombres respecto a Dios: una *eclesiología*. Una visión de la realidad, del futuro desarrollo de su vida: una *escatología*. Estos tres momentos constituyen el cuerpo de la religión y tienen una cierta estabilidad. El hombre cuando nace se encuentra con una cosa estatuida: esa es la religión en la que ha nacido. El cuerpo constituido de la religión es lo que llamamos *tradición*. ¿Qué son estas cuatro cosas?

a) Toda religión tiene una cosmogonía. Cualquier religión responde a la cuestión de cómo se ha formado y cómo se ha hecho el mundo. Aquí aparece el tema de los dioses hacedores. Dios se presenta no solamente como hacedor del mundo, sino además como

⁵⁸ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, 213-217.

⁵⁹ En el curso de 1965 (Madrid), habla de una teo-cosmología.

dueño, como señor suyo. El término semítico *Ba'al* significa: dueño o señor en el sentido de dominación.

b) En segundo *lugar*, Dios no es solamente fundamento del mundo –cosmogonía-, sino que lo es también de la unidad de los que en él creen. Se trata de la eclesiología: es una visión de los fieles desde Dios. El único sentido que Zubiri da a la palabra *ekklesia* es la participación en una fe común. A ninguna religión le es esencial en manera alguna tener una comunidad, pero a la religión y a la fe le es esencial el ser –o al menos el poder ser- compartida. Por eso toda religión tiene una dimensión eclesial.

Las acciones de la comunidad son acciones eclesiales, acciones que están inspiradas en la participación de todos los individuos o de un grupo de individuos en una misma fe, y tiene tres dimensiones esenciales: 1) En primer lugar se refiere a los dioses. Los dioses son los que han hecho el mundo. Se trata de la anamnesis de toda acción cultural. En cuanto reactualizantes, las acciones culturales tiene una dimensión anamnésica, 2) En segundo lugar, las acciones culturales no sólo recuerdan y reactualizan lo que pasó: el hombre entra además en comunicación efectiva con un dios o con unos dioses que están ahí, 3) En tercer lugar son una entrega confiada que el hombre les hace a ellos. “El culto resume así los tres momentos del tiempo: el pasado como reactualización, el presente como comunicación y el futuro como garantía de lo que va a venir” (PHFR 106).

c) Todas las religiones hablan de *esxaton* que es lo último del hombre y constituye su futuro más o menos próximo, lo que llamamos destino. La escatología es primaria y fundamentalmente la idea de otro mundo. La frontera entre este mundo y el otro es justamente la muerte. La inmortalidad es una verdad de fe. Nadie ha tenido la vivencia de la pervivencia. Pero nadie tampoco ha tenido la vivencia de la no-pervivencia. “No es

menos fe la fe que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que declara que ahí comienza todo” (PFHR 108)⁶⁰.

d) El cuerpo estatuido de la religión es lo que se llama *tradición*. La tradición tiene tres momentos: 1) Hay un momento *inicial*. Es el momento de la fijación de la tradición, lo que llamaríamos el momento constituyente de la tradición o la tradición constituyente. A este momento corresponden los fundadores de religiones: Moisés, Jesucristo, Mahoma, Zarathustra, Confucio. 2) La tradición está ahí desde siempre, viene desde siempre. Lo tradicional en este sentido es el espíritu objetivo. Esta tradición puede adoptar formas diversas, como la tradición oral o un libro sagrado. Son “las religiones del Libro”, la Biblia, el Corán. Se piensa frecuentemente que estas son las formas más importantes y sin embargo son las más superficiales. La tradición *continuable* es la experiencia interna y vivida con que cada uno de los individuos de un momento histórico determinado va recibiendo efectivamente, de una manera interna y vital, la fecundidad religiosa de los que le han formado, y a su vez formando a los que vienen después. 3) Pero la tradición no tiene solamente un momento constituyente y un momento continuable. Tiene también un momento que da justamente hacia el futuro. La tradición *progresiva*. “En su triple aspecto, constitutivo, continuativo y progresivo, la tradición expresa el carácter estatuido del cuerpo de la religión como teología y como mundología” (PFHR 111).

⁶⁰ Y. M. J. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones*, I-II, San Sebastián 1964; J. R. GEISELMANN, “Tradición” 811-821, en: *Conceptos fundamentales de teología II*, Cristiandad, Madrid 1979²; H. J. POTTEMEYER, “Tradición” 1560-1568, en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA-S. PIÉ-NINOT (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 2000².

4.6. *La vida religiosa personal.*

Dentro de ese cuerpo es donde cada uno de los que pertenecen a él vive su vida religiosa, y esto es lo que constituye precisamente el término esencial y fundamental de la religión. “La religión consiste en vivir todos los actos de la vida dentro de la dimensión de la entrega a la divinidad, en una fe” (PFHR 111). La plegaria es la concepción de la divinidad a la cual uno se dirige en la fe, en el sentido de esa fe.

5. EL HECHO DE LA DIVERSIDAD DE RELIGIONES.

5.1. *El hecho de la diversidad*⁶¹.

La diversidad de las religiones es un hecho notorio. Pero es necesario precisar previamente algunos caracteres de esa diversidad. Puede ser este que sigue, el esquema para poder clasificar la enorme diversidad de religiones.

En primer lugar hay el estrato de las *civilizaciones primitivas* que viven solamente de la colecta de los frutos del campo.

“Estas civilizaciones primitivas parece que tienen en alguna forma la idea de un verdadero ser supremo y, en este sentido, tienen un verdadero monoteísmo, que ciertamente no es incompatible con la existencia de muchos seres superiores transmundanos, pero entre todos ellos parece que hay algún ser superior” (PFHR 116-117).

⁶¹ M. DHAVAMONY, *Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni*, San Paolo, Milano 1997; ID., *Pluralismo religioso e missione della Chiesa*, Editrice Città del Vaticano, Città del Vaticano 2001; H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 225-252 hace un recorrido similar al mío; J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, *El fenómeno de las religiones según X. Zubiri*, Toletana 11 (2004) 11-41, la diversidad de religiones aparece 21-25.

En segundo lugar, *civilizaciones primarias*, que no viven de la colecta, sino de la producción. Los cazadores patriarcales, creadores de la civilización urbana en que nació el totemismo y el culto al Sol. El totemismo no es como ingenuamente quería Durkheim, la forma elemental de vida religiosa. Además de los cazadores patriarcales, existen las civilizaciones agricultoras, que son matriarcales. En estas civilizaciones agrícolas ha surgido algo distinto al totemismo que es el animismo, que más que una religión es una mentalidad, donde existen dos cultos fundamentales: uno es el de la fecundidad de la Madre Tierra y otro el culto de la Luna. Un tercer grupo distinto de las civilizaciones urbanas y de las civilizaciones agrícolas, es el de los pastores nómadas que van vagando por estepas, viven bajo el cielo raso y tienen asociaciones con la Tierra Madre, *démeter*.

En tercer lugar, las *culturas secundarias*, constituyen un matriarcado libre o un patriarcado libre, en el que nacen el fetichismo o el manismo.

En cuarto lugar finalmente las *civilizaciones terciarias* que son llamadas civilizaciones superiores. En primer lugar los semitas, después las civilizaciones de China y Japón, después aparecen los indo-europeos, los griegos y los romanos. Posteriormente la religión de Israel, que se va a prolongar en el Cristianismo. En el siglo VI antes de Cristo, la aparición del Budismo y la reforma de Zarathustra. En el siglo VI y VII de nuestra era la aportación del Islam.

5.2. La estructura formal de la diversidad.

Cada religión está inscrita en su situación religiosa. ¿En qué consiste la diversidad de estas situaciones y, por consiguiente, lo que formalmente determina cada situación?

Para Zubiri la diferencia esencial entre las religiones no está en el cuerpo social, pero tampoco en el tipo de vida. Por otro lado está la diversidad de los cuerpos sociales, cuya

relevancia es innegable, como urbano, agrícola, nómada, etc. Estos cuerpos sociales llevan a religiones distintas. También intervienen los ciclos, a saber: el tipo de vida que llevan. La dificultad reside en que ambas cosas no coinciden: cuerpos sociales absolutamente incomunicados pueden tener el mismo tipo de vida y con ello un tipo de religión muy parecido. Recíprocamente un mismo cuerpo social puede tener distintos tipos de vida y, por consiguiente, haber tenido sucesivamente distintas religiones.

“El resultado, si se toman a una estos dos aspectos del problema, es que una religión es esencial y formalmente siempre *nuestra religión*. La religión de un pueblo y de alguien. Esto es esencial. La religión como una cosa colgada del cielo no tiene existencia alguna. La religión es siempre *nuestra religión*: la religión de los pastores nómadas, la religión de los cazadores en las civilizaciones urbanas, etc. Por “nuestra” se entiende ante todo y sobre todo que pertenece a ese pueblo. Esto es lo que constituye su diferencia, su estructura formal” (PFHR 121).

Qué es el pensar religioso

Zubiri no está de acuerdo con la clasificación en dos tipos de pensamiento: lógico que es el nuestro, y pre-lógico que es el de los primitivos que razonarían de otra manera según el planteamiento de Lévy-Bruhl⁶². El movimiento del pensar religioso como pensar la divinidad es esencialmente trascendente no solamente por razón de su término, sino también por su propia estructura, porque no está adscrito a ninguna de las formas concretas del pensamiento.

⁶² H. LÉVY BRUHL, *La mitología primitiva*, Ed. Península, Barcelona 1978.

5.3. La diferencia esencial de las religiones.

Ahora insisto en el adjetivo *esencial*. Si se toman las religiones con todos los rasgos que históricamente tienen cuando son nuestra *religión*, las religiones pueden ser indudablemente muy distintas. La diferencia esencial entre las religiones está en los dioses que tienen. Ahí está el problema: la divinidad.

Todo el que tiene una religión –*nuestra religión*– entiende que su religión es verdadera. Toda religión envuelve este intrínseco momento de verdad: la verdad de la religación en la deidad, en tanto que plasmada precisamente en una divinidad.

“Toda religión tiene tres momentos: una concepción de los dioses, una comunidad cultural, y una escatología. Ahora bien, la comunidad cultural es una conmemoración. ¿De qué? De ciertos actos de los dioses. Es una comunicación. ¿Con qué? Con las realidades poderosas llamadas dioses. Es una escatología. ¿En qué sentido? En que traza precisamente el camino del destino que los dioses han fijado al hombre. *Por donde quiera que se tome la cuestión, toda la unidad del cuerpo objetivo pende esencialmente de los dioses a los que se halla referido*, bien en forma de adscripción de la divinidad a una realidad, bien en forma cultural en su triple dimensión de conmemoración, comunicación y escatología, bien en forma de prosecución personal de un destino. El elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses. Y, por consiguiente, la diversidad de religiones es una diversidad que, en última instancia, debe apoyarse en una diversa concepción de los dioses” (PFHR 124).

Nuestra religión se caracteriza por tener *su* dios. Este dios religioso está concebido en algo que podríamos llamar el *pensar religioso*.

Cuál es la idea religiosa de Dios. El pensar *religacional* consiste en un pensar transitando desde el poder de lo real, que es parte formal y término formal de la religación, a un término distinto, que es la realidad absolutamente absoluta sobre la cual este poder

está fundado. Esta transición es lo que hace que el pensar sea formalmente un pensar religioso.

El pensar religioso tiene que transitar desde la funcionalidad del poder de lo real a la realidad absoluta de Dios. Y precisamente aquí es donde aparecen a lo largo de la historia la diferenciación de las distintas divinidades: 1) Se trata de un poder *trascendente*. El poder de lo real es un poder trascendente y como tal es lo que podríamos llamar “el Altísimo”, 2) En segundo lugar, el poder de lo real es *vivificante* en el sentido de que preside los ciclos que la vida se va produciendo, 3) En tercer lugar, el poder de lo real es un poder de *separación de las formas de las cosas*. Las cosas se distinguen porque unas están más o menos separadas de otras, 4) El poder de lo real es en cuarto lugar un poder de *germinación*. En la historia se ha pensado más desde los seres vivos. Entonces el poder de lo real es un poder de germinación, 5) En quinto lugar el poder de lo real como un poder de *organización* de los seres vivos, 6) En sexto lugar, el poder de *éxito de la cosecha*, especialmente en las civilizaciones matriarcales, 7) El poder de lo real *vincula a los hombre entre sí*. Las divinidades que tienen unos lazos de sangre con los hombres, a quienes se han vinculado. El dios de la familia o el dios de la tribu, 8) El poder de lo real es el poder del nacimiento y de la muerte. *Istar* en Babilonia y *Astarté* en Fenicia, 9) El poder de lo real no solamente vincula a los hombres, sino que además los defiende. “Yahweh de los ejércitos” en la religión de Israel, 10) El poder de lo real es un poder que fija el destino, personificado en muchas religiones por ejemplo la *moira* de los griegos, 11) Es también el poder que constituye la unidad cósmica. La diosa *Rta* de los Vedas, la *Diké* de la religión griega, 12) El poder de lo real es un poder *sacralizado*. Donde sacralizado no significa un valor, sino que la realidad entera es algo que está destinada y entregada a Dios. Se trata de un *sacrum facere*, 13) Es un poder que lo llena todo, no en el sentido de espacio, sino en el

sentido concreto de atmósfera, 14) Es el poder del tiempo indefinido, el Dios eterno que decían los hebreos, (PFHR130-133).

En qué consiste su presunta verdad.

La verdad religiosa es la verdad de una fe. Es la verdad de una entrega. No simplemente la conformidad del pensamiento con las cosas. Esto será la verdad lógica. La verdad radical y primaria es algo distinto y esta verdad tiene tres dimensiones “En primer lugar una verdad patente, en segundo lugar una verdad segura y en tercer lugar una verdad efectiva” (PFHR 134).

La verdad religiosa es una *vía*. Consiste en este “hacia” al que el hombre dirige su pensamiento a una divinidad, concebida en el pensar religioso como supremacía. Aquí se inscribe la diferencia esencial de las religiones.

La índole de la diversidad esencial.

Es una diversidad que está situada en una dirección determinada, es un “hacia”. Este “hacia” el pensar religioso envuelve una diversidad, debida ante todo y sobre todo al enriquecimiento progresivo de la idea de divinidad y del poder de lo real.

El hombre en su camino a la divinidad va por rutas distintas: ¿cuáles son esas rutas?, ¿son equivalentes?, ¿en qué consiste la esencia interna de la diferencia de las ideas religiosas de Dios y por consiguiente de las religiones?

¿Cuáles son esas rutas?

Históricamente han sido tres⁶³:

a) *Politeísmo*. La riqueza del poder de lo real ha llevado a la sustantivización de muchas divinidades en el curso de los distintos cuerpos sociales. Es lo que se llama politeísmo. El politeísmo es la vía “hacia” en sentido de la dispersión. Esto no quiere decir que todos los dioses en el politeísmo tengan el mismo rango. Siempre en el cuerpo de los dioses hay un *dios supremo*⁶⁴. Cuando el hombre se dirige no solamente a undios, sino a *mi* dios, no es porque niegue a los demás, sino porque ese dios a quien concretamente se está dirigiendo lleva envueltas las referencias a todos los demás dioses. Pero él lo invoca como si fuese único. Esto es lo que se ha llamado *henoteísmo*. No es fácil distinguir entre henoteísmo y monoteísmo⁶⁵.

b) *Panteísmo*⁶⁶, una ruta distinta, que consiste en pensar que el poder de lo real como organismo funcional reside, si no en una realidad, por lo menos en algo que pertenece al todo de la realidad. Es la vía, no de la dispersión, sino de la inmanencia. Esta vía tiene diversas rutas: el Tantrismo, el Jainismo, el Budismo. No niegan a los dioses, lo que sucede es que *no* son seres supremos, sino sometidos a la Ley suprema del cosmos como el

⁶³ G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I. *Dalla monolatria al monoteísmo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 127-214; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 216-226; J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid 2001.

⁶⁴ X. ZUBIRI, PFHR 137, nota 1; 45-52; 129-134; HD 89-91.

⁶⁵ Breve exposición del henoteísmo G. MAGNANI, *Religione e religioni* I, 146-151; es frecuente que en el politeísmo el hombre religioso considerase a cada uno de los dioses a que dirige su oración o su culto como supremo a la hora de venerarlo y lo revistiese de nombres de otras divinidades, J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 273-274, cfr. también 28-30.

⁶⁶ G. MAGNANI, *Religione e religioni* I, 79-86; J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, 252-267; M. GUERRA GÓMEZ, *Historia de las religiones*, Madrid 2002², 162-163; 247-254; M. ELIDADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, 95-134. 251-274; FUSS, “Budismo” en: *Diccionario de Teología Fundamental*, 159-164.

resto del universo. En Occidente aparece la religión cósmica de los estoicos y más tarde los panteísmos a la europea, en la expresión suprema de la metafísica de Spinoza⁶⁷.

c) *Monoteísmo*. Zubiri ha tratado de justificar el monoteísmo en su obra HD 115-164 como dice A. González⁶⁸. Aquí se trata de una justificación estricta y rigurosamente filosófica, de una explicación filosófico-religiosa. La tercera vía que, sin negar ninguna de las dimensiones del poder de lo real, y sin negar tampoco que cada una de esas dimensiones sea término de la divinidad, estima sin embargo que esa divinidad es siempre la misma. Con lo cual se va enriqueciendo la idea de la divinidad. Dios es trascendente al mundo (HD 176-177; IRE 118).

Es la vía del monoteísmo, la vía de la trascendencia, distinta de la vía de la dispersión y de la vía de la inmanencia. El Yahvismo, la religión de Zaratustra conservada en los Gatas del Avesta son distintas formas que el monoteísmo admite⁶⁹.

¿Son rutas equivalentes? Aunque Zubiri propone una clasificación de las vías como la vía de la dispersión, la vía de la inmanencia y la vía de la trascendencia, podemos preguntarnos si son tres vías puramente optativas y equivalentes. En otro sitio de este capítulo⁷⁰ he tratado de justificar el monoteísmo según lo presenta Zubiri⁷¹.

“Ahora bien, ese camino es el que va desde una realidad relativamente absoluta, que es el hombre, a la realidad absolutamente absoluta, que hemos llamado Dios. En

⁶⁷ X. ZUBIRI, PFHR 145; además PFMO 316.

⁶⁸ A. GONZÁLEZ, PFHR 143 nota nº 1.

⁶⁹ G. MAGNANI, *Religione e religioni. Il monoteísmo*, Pontificia Università Gregorina, Roma 2001; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 234.

⁷⁰ Cfr. Apartado nº 7, la vía del monoteísmo, pp. 300-307.

⁷¹ X. ZUBIRI, HD 115-164.

esa línea no cabe más realidad divina que una, personal y trascendente. Por consiguiente, las otras dos vías son sencillamente un imposible en tanto que concepciones *plenarias* de la divinidad” (PFHR 143).

De la inteligencia queda excluido el *radical politeísmo* porque la realidad de Dios, en cuanto realidad absolutamente absoluta, es única. Y esto no porque consista en fundamentar el cosmos, sino porque consiste en fundamentar la realidad en tanto que realidad. Quedan también eliminados los *puros panteísmos*, entendiendo por tales los panteísmos que atribuyen al mundo las propiedades de Dios o a Dios las propiedades del mundo. Esta posición encierra un imposible metafísico.

Queda un amplio margen dentro de la idea de Dios, para el Dios único. No todos los monoteísmos de la historia son iguales: el monoteísmo del Islam, el monoteísmo israelita, el monoteísmo cristiano. Pero este no ser iguales no implica una diferencia sustancial. Aquí estamos tratando de un monoteísmo más profundo, que es el monoteísmo religioso.

Hay que afirmar que:

1) En primer lugar, como realidad absolutamente absoluta no puede haber más que un solo Dios. La línea de la supremacía es concretamente la línea que va de la realidad relativamente absoluta, que es el hombre, a la realidad absolutamente absoluta que es Dios.

2) Esta realidad absoluta, en tanto que fundante, tiene una conexión esencial con este mundo, no en el sentido de que forme parte de ella ni sea su cualidad legal, sino en el sentido de que Dios en el fondo de toda la creación le está haciendo ser lo que es, justamente como *natura naturans*. El panteísmo europeo (Spinoza) entiende que la totalidad tiene carácter divino. El panteísmo brahmánico se refiere a la mismidad subsistencial que tiene el mundo. La realidad del mundo tiene un *sí mismo*, y ese sí mismo es justamente idéntico al sí mismo que llamamos Dios, al sí mismo absoluto.

3) En tercer lugar, se trata de que esta verdad de Dios sea una verdad religiosa, sea un monoteísmo religioso. Los tres grandes monoteísmos de la historia (Israel, Cristianismo e Islam) son idénticos, porque afirman la realidad absolutamente absoluta de Dios, pero en tanto que monoteísmos *religiosos* la cuestión es distinta. Ante ellos sólo puede decidirse por una opción interna de fe. No es cuestión de dialéctica conceptual, sino que se trata de una opción interna de fe. Pero entonces surge una nueva cuestión.

*¿En qué consiste la esencia de la diversidad?*⁷².

La diversidad de las ideas de Dios es en última instancia la diversidad de un “hacia” respecto a Dios. La pluralidad de conceptos de Dios a los que accede por diversos caminos el espíritu humano no es una mera proyección del hombre sobre Dios. Se podría hablar y hasta legítimamente de antropomorfismos, pero no es una proyección sino justamente lo inverso: más o menos torpemente, con un pensar más o menos fantástico o conceptual, se determina progresivamente, como experiencia vivida, la línea en que ha de colocarse la supremacía desde la que es necesario lanzarse para encontrar a Dios.

Una conceptualización ¿de qué? Uno pensaría en una cierta idea primaria que luego se ha ido complicando y enriqueciendo en la historia. No es eso. No se trata ni de una *idea* primaria ni de una *religión* originaria. Se trata de una *realidad* personal.

“Es justamente lo que yo llamo *difracción* de la presencia personal de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los modos del espíritu humano” (PFHR 148).

⁷² J. M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2001, 271-275, publicada totalmente con el mismo título, Zamora 2004.

Se abre así ante nosotros la difracción de las religiones interpretada como un fenómeno físico, como la difracción de la luz⁷³.

El espíritu humano y el Espíritu divino coinciden en que son absolutos.

“Dios es absolutamente absoluto, y el espíritu humano es relativamente absoluto. En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción. No es la difracción de una idea de Dios, sino la *difracción de la realidad misma de Dios*. Y de esta realidad de Dios es de la que ya sabemos por otro conducto que es la única que se puede aceptar como realidad absolutamente absoluta, una, personal y trascendente” (PFHR 148-149).

Esto significa que estarealidad personal es 1) una, la misma, y está de *facto* accedida por todas las vías, por todos los politeísmos; el hombre accede real y efectivamente a ese Dios único, sépalo o no lo sepa, créalo o no lo crea; 2) el hombre accede desde distintas situaciones, en virtud de una verdad convergente; 3) no hay más que una realidad que nos lanza por experiencias distintas hacia un Dios que se difunde en distintas ideas, ninguna de las cuales sin embargo es absolutamente falsa.

“Me refiero a algo completamente distinto, a saber: que el contenido estricto y formal de las ideas no monoteístas de Dios está anclado en la realidad del Dios monoteísta. En este sentido, no hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso” (PFHR 149).

Las religiones no solamente son diversas, sino que además son *intrínsecamente históricas*.

⁷³ Cfr. X. PIKAZA, *Prólogo*, a J. M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 18-20.

5.4. La verdad religiosa.

Desplegado en el curso de la historia como una experiencia creciente acerca del complejo poder de la deidad, este movimiento nos lleva a tres tipos de respuesta al misterio: a) la distribución o dispersión del poder de la deidad en varias cosas: es el politeísmo, b) la trascendencia, por la cual el poder de la deidad se va concentrando como atributos suyos, c) el poder de la deidad adscrito a la estructura del cosmos entero: es el tipo de la inmanencia. Distribución, trascendencia e inmanencia son los tres modos por los que el hombre accede al poder de la deidad, y que actualiza en su religación a la divinidad.

a) *¿Qué es la verdad religiosa?* Aquí no se trata de discutir cuál es la verdad religiosa, sino de averiguar en qué consiste la verdad religiosa en tanto que religiosa. Es un problema filosófico.

“En este sentido hablamos de verdad religiosa no simplemente porque recae sobre los dioses, sino que nos preguntamos en qué consiste el carácter intrínsecamente religioso de eso que llamamos verdad religiosa” (PFHR 152).

Se ha de partir de la personal concepción de la verdad que elabora Zubiri “La verdad, ante todo, es la simple actualidad de lo real en la inteligencia”, (PFHR 153)⁷⁴. El inteligir tiene dos momentos: primero inteligir lo que se tiene delante; el segundo momento es el “hacia” de la direccionalidad a través de la realidad de la cosa en dirección a otras que no están delante. El primer momento de la intelección ha llevado a la concepción del conocimiento como re-presentación. El segundo momento va *hacia* lo que no está delante, pero se va a descubrir; es una verdad *ulterior* de lo que efectivamente es, o de en qué

⁷⁴ Estas afirmaciones han de ser leídas desde lo que Zubiri plantea en su estudio sobre la inteligencia, cfr. IS-IR 229-246; IL 213-336; IRA 258-320.

consiste, el carácter real que tiene la cosa que tenemos delante o de las cosas hacia las cuales nos vierte la realidad. Entonces decimos que la verdad es la conformidad adecuada del pensamiento con lo que inteligimos, con las cosas. La *adecuación* no envuelve solamente una *conformidad*; envuelve además que el pensamiento piense de una manera perfectamente adecuada lo que la cosa es en realidad⁷⁵.

La verdad religiosa recae sobre el poder de la deidad, que está patente por el hecho de su religación personal. La manera de estar presente el poder de la deidad en cada una de las cosas recibe un nombre: es misterio. Es justamente este momento del misterio lo que constituye el específico “hacia” en que se va a mover la verdad religiosa. *Ninguna verdad religiosa es ni puede ser totalmente adecuada*. No solamente porque las religiones sean imperfectas, sino porque la conformidad en el misterio de la deidad hacia la divinidad, no es la adecuación perfecta. Ante la deidad existen fundamentalmente estos tipos de respuesta: la de la inmanencia, que podemos llamar inmersión en la totalidad de lo real con su carácter divino (panteísmo), la dispersión (politeísmo) y la trascendencia. Inmanencia, distribución, trascendencia. Panteísmo, politeísmo, monoteísmo. *En cualquiera de las tres respuestas real y efectivamente el hombre accede a la divinidad*.

La verdad religiosa en tanto que religiosa, es pura y simplemente la verdad que consiste en que, a través del misterio, el hombre, lanzado misteriosamente *hacia* la divinidad, la alcanza de un modo constitutivamente inadecuado.

⁷⁵ Para ver lo que se entiende por “verdad” X. ZUBIRI, HV las implicaciones de la verdad y la noología, cfr. D. PICORNELL GALLAR, *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, 230-231.

“La verdad de la religión, la verdad religiosa en tanto que religiosa, es pura y simplemente el acceso a la divinidad por el misterio de la deidad. La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro “hacia” del misterio” (PFHR 160).

b) El acontecer de esta verdad.

El acto en el que acontece esta verdad es la fe. La fe, por consiguiente, recae más bien sobre el tipo de vías que al hombre le van a conducir de la deidad a la divinidad. “La fe es la actualidad de una vía hacia la divinidad” (PFHR 160).

Fe se podría pensar que: 1) es “creer lo que no vemos”, pero esta no es una definición estricta y rigurosa de la fe, ya que implica no tener intelección, 2) la fe se puede definir positivamente de tres maneras: opinión que alguien tiene sobre una o las demás vías religiosas en tanto, convicción. La fe sería así una certeza. Sin embargo, la fe más que certeza, es opción radical del hombre entero por una vía religiosa en virtud de la cual accede a la divinidad en la que cree (PFHR 162) donde el hombre está considerado en todas sus dimensiones.

La fe no es una opinión ya que a esta le falta la seguridad. En todo caso la fe sería una certeza. Pero la fe en una cosa distinta de la certeza. Es más que una certeza: la fe es una *opción* radical del hombre. Una opción del hombre entero, no solamente intelectualmente considerado. Es una opción del hombre entero por una vía que le abre el acceso a la divinidad.

La opción no es forzosamente el resultado de una búsqueda porque no todos los creyentes han *elegido* entre estas tres vías. La opción no es una opción *entre vías*, sino la opción *por* una vía: aquella por la que efectivamente el hombre accede a la divinidad.

La opción por una vía significa en primer lugar el abandono sumiso. En esta opción de fe late todavía un momento *inquebrantable*: la fe no solamente es un abandono sumiso y una entrega, sino que además es inquebrantable. Este momento inquebrantable le viene de la divinidad alcanzada en toda religión. “La fe es la verdad de una vía. Y esta vía se da en esa opción de abandono y de entrega inquebrantable que constitutivamente es la fe” (PFHR 164).

La verdad religiosa es la verdad de una marcha en el misterio por la que alcanzamos en una forma o en otra a la divinidad.

6. LA HISTORICIDAD DE LAS RELIGIONES.

6.1. El devenir histórico de las religiones.

La constatación histórica de la que parte Zubiri es que “todas las religiones han nacido, todas se han desarrollado y algunas de ellas han muerto” (PFHR 168)⁷⁶.

a) Cómo nacen las religiones.

“En realidad, no conocemos prácticamente nada sobre el nacimiento de las religiones. Lo único que conocemos es la existencia de siete o de ocho fundadores de religión: Abraham y Moisés, fundadores de la religión de Israel; Cristo, fundador del Cristianismo; Buda, del Budismo; Mahoma, del Islam; Confucio, del Confucianismo; Zarathrustra, de la religión gáthica; Mani, de la religión maniquea, etc. Por muy importantes que sean estos fundadores, son tan pocos que apenas sabemos cómo nacen las religiones. Se trata, claro está, de saber cómo nacen las religiones en su diversidad. El que el espíritu humano tenga religión no es objeto de nacimiento histórico, sino que

⁷⁶ Cfr. J. M^a. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 262-271.

es algo constitutivo: es la plasmación de la religación en religión. Pero sobre el nacimiento de las religiones en su diversidad no conocemos casi nada” (PFHR, 168)⁷⁷.

Lo que podemos decir de los fundadores de religiones es que, históricamente hablando, la fundación de una religión, es siempre y rigurosamente una reforma. Sea mayor o menor la novedad de la religión llamada “nueva”, su *orto* nunca parte de cero. Es siempre una reforma, por eso es algo esencialmente histórico y progresivo. Este no comenzar de cero, significa que la reforma consiste formal y positivamente en una rectificación. El fundador y reformador de una religión pretende rectificar cosas que a su juicio eran erróneas o torcidas en el estadio anterior de esa religión.

b) El desarrollo de las religiones.

Las religiones se desarrollan por múltiples factores:

En primer lugar, el contacto que una religión tiene con otras religiones. Si este contacto es posible es justamente por el poder de lo real. El contacto puede ser externo, y puede producir un repliegue defensivo. Es una homologación puramente externa, político-administrativa. Es lo que llamamos *sincretismo externo*. Pero lo importante es el *sincretismo interno* y positivo de una religión tomada en sí misma. Sincretismo interno no llamo al que procede de una religión ajena a una religión en cuestión, sino a la reacción de la religión eliminada por una reforma sobre la religión reformada. Se trata de un grupo de factores que afectan a lo que Zubiri llama el *desarrollo interno y positivo* de una religión tomada en sí misma.

⁷⁷ Para ver el Maniqueísmo cfr. PFHR 178, cfr. G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I, 234-287.

El segundo grupo de factores que afectan a lo que Zubiri llama *el desarrollo interno y positivo* de una religión formada en sí misma. Desarrollo interno que consiste en alumbramiento, obturación y modificación de las posibilidades internas que un dios o unos dioses ofrecen. Esta modificación puede acontecer por vías distintas: 1) por vía de una *especialización* de las divinidades, que es una especie de pluralización de la divinidad, tendencia muy espontánea del espíritu humano; 2) por una *ampliación* de la divinidad; 3) por la *apropiación de los dioses por agrupaciones sociales*; 4) por la *extensión* social de la religión, por la ampliación de la comunidad religiosa, lo que comúnmente se llama *propagación*; 5) un quinto factor es lo que se llama *articulación o desarticulación entre lo que el hombre pide a una religión y lo que la religión en cuestión puede dar y le da efectivamente*.

c) Muerte de las religiones.

Las religiones no solamente se desarrollan sino que además, se mueren por distintas causas. 1) Toda religión se presenta como *nuestra* religión, y naturalmente cuando desaparece el cuerpo social al que la religión pertenece, desaparece también la religión. Con la extinción del pueblo desaparece aquello que constituía la razón de ser de la religión. 2) La religión puede desaparecer por opresión. 3) Pero también, las religiones también pueden desaparecer por consunción interna. 4) Otro factor de muerte de las religiones está en la posible disociación entre la religión como cuerpo social y la religión como vida personal.

d) La “religión primitiva”⁷⁸.

La primera idea de cómo nacen las religiones, consiste en decir: todas las religiones nacen de una religión única que se ha diversificado. Esto es un a priori, que no tiene fundamento alguno, es la idea de la “religión primitiva”, que ha tenido su apoyo último en el etnólogo W. Schmidt⁷⁹.

Esta tesis es problemática: 1) Etnológicamente no hay ninguna duda de que existe una cesura fabulosa entre los hombres religiosos actuales y el hombre primitivo. El hombre primitivo se ha estancado; 2) Si se apela a una “revelación primitiva” debemos preguntarnos, ¿cuál es esa revelación primitiva? Ignoramos su contenido. Tampoco puede decirse que el contenido de esta religión fue revelado en el sentido de una enseñanza de Dios pues, en efecto, ¿cómo vamos a decir que ha sido pura y simplemente un dictado extrínseco a la conciencia de Adán? Ignoramos, en tercer lugar, su suerte.

No está dicho en ninguna parte que el politeísmo sea una degeneración del monoteísmo, o que el monoteísmo ha salido del politeísmo. Son vías *congéneres* y

⁷⁸ Este apéndice proviene del curso de 1965, Madrid. E.E. EVANS PRITCHARD, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 1984⁴.

⁷⁹ W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee* (1912-1954), 12 vol.; J. RIES, “Schmidt W., 1868-1954” en: P. POUPARD, (ed) *Diccionario de las religiones*, col. 1623-1624; H. PINARD de la BOULLAGE, *Estudio comparado de las religiones*, Madrid, 1941, 379. 416-420; G. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones*, Espasa Calpe, Madrid, 1941, 123-245); J. P. HENNINGER, *Wilhelm Schmidt* en: *Anthropos* 51 (1956) 19-60; J. POIRIER, *Etnologie générale*, Paris, 1968; U. BIANCHI, *Storia dell’etnologia*, Ateneo, Roma 1971; M. ELIADE, *Introducción a las religiones en Australia*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1975; T. TENTORI, *El problema del ateísmo primitivo* en: AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, vol. 1, tomo 2, Madrid 1971, 553-562 (Schmidt p. 557); E. O. JAMES, *Historia de las religiones*, Madrid, 1984³, *El estudio de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 219-249 especialmente 219-226; J. SAHAGÚN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de las religiones*, Sígueme, Salamanca 1986, 21 nota nº 29. J. M^a. MELERO MARTÍNEZ, *Los filósofos de la religión del siglo XIX*: Ensayos 6 (1992) 87-99.

radicales en las tendencias naturales del hombre. La apelación a una religión primitiva como origen germinal de todas las religiones en la historia es, lo mismo científica que teológicamente, una afirmación completamente quimérica.

Podría pensarse en eso que se ha llamado “religión natural” que el hombre tiene pero ¿qué se entiende por religión natural? ¿Se entiende un conjunto de concepciones y de creencias que el hombre tiene? ¿Dónde está ese conjunto? Lo que se puede entender por religión natural no es una religión minúscula, sino algo completamente distinto: lo único natural es que el hombre tenga religión.

“En conclusión, pues, desde el punto de vista de las religiones, la historia se encuentra con el hecho primario, del cual no se puede pasar, de que la religión se presenta como múltiple desde el comienzo, por lo menos, del tiempo y de la esfera a que puede acceder la investigación histórica del hombre. Desde sus comienzos, la religión se ha encontrado plasmada en cuerpos objetivamente distintos” (PFHR 184).

6.2. La intrínseca historicidad de una religión.

La cuestión ahora es esta ¿en qué consiste formalmente su intrínseca historicidad? Queremos con ello decir que la religión es histórica simplemente porque acontece en la historia, o más bien, la religión acontece en la historia *porque es intrínsecamente histórica*. Zubiri piensa que la religión pertenece a la historia porque es intrínsecamente histórica⁸⁰.

a) Qué es la historicidad.

Veamos este texto:

⁸⁰ Cfr. PFHR 185, nota 1. Sobre el tema puede consultarse DSHS, en: Realitas I, 11-69; I. ELLACURÍA, *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri: Escritos Filosóficos* II, 199-284, San Salvador 1999; D. GRACIA, *La historia como problema metafísico*, 79-149 en: Realitas III-IV (1979); T. MURO, *Teología fundamental. La vida tiene sentido*, Sendoa, San Sebastián 2002, 131-159; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *El problema de la historicidad del ser del hombre*, BP 209-215.

“La historicidad consiste, a mi modo de ver, en la realización de una posibilidad. Y esta realización es justamente lo que llamamos *suceso*, a diferencia de un *hecho*, el cual consiste pura y simplemente en la actuación de unas potencias o facultades que tienen las realidades. En el caso del hombre una misma cosa es hecho y suceso” (PFHR 185).

Tenemos por tanto ante todo que la historicidad está en realizar posibilidades: 1) La realidad está actualizada en la inteligencia como algo que es “de suyo” en la verdad que llamamos verdad real. 2) El carácter de la realidad trasciende a toda cosa y nos lleva a otras *allende* la primera. Y este “allende” es lo que hace de la verdad un problema. La verdad real no es problemática formalmente en sí misma: lo es exclusivamente en la medida en que nos remite a algo *allende* sí misma. 3) Hay posibilidades en que la realidad remite *allende* hacia un estado más hondo y más profundo de sí misma. Estas posibilidades son las que nos ocupan en este caso. Son *posibilidades en orden a la interna intelección de la realidad*. 4) Estas posibilidades se alumbran en la situación en que el hombre se encuentra con las cosas. Esta situación no está constituida puramente por dimensiones intelectuales, sino que está constituida por la realidad integral del hombre entero en todas sus dimensiones. 5) Este allende ofrece distintas posibilidades de intelección, distintas posibilidades de perforar la realidad última de la cosa. La verdad está también presente, *incoactivamente*, en cada una de las distintas posibilidades. Cada posibilidad actualiza lo real incoactivamente. La realidad sugiere posibilidades distintas de intelección. 6) Cuando elegimos una de esas posibilidades y vemos que la cosa no marcha bien, la deseamos, pero hay algunas posibilidades que se cumplen efectivamente en la cosa. La intelección ahora es intelección formal verdadera. “La verdad, desde este punto de vista, es el cumplimiento en la cosa de una posibilidad incoactivamente ofrecida por ella en una situación” (PFHR 188). 7) Toda realización de una posibilidad es justamente un suceso. El

suceso es algo intrínsecamente histórico; en eso consiste justamente la intrínseca historicidad. 8) Esto no impide, sino que *exige* que la verdad esté fundada lógicamente en la realidad, y 9) de aquí *se sigue que entre la lógica y la historia no hay oposición*. La verdad tiene esas dos dimensiones: o bien como realización de unas posibilidades de intelección de la realidad, y entonces la verdad es el cumplimiento de una posibilidad, y es suceso; o bien como algo que está absoluta y relativamente fundado en la arquitectura lógica que decide su cumplimiento. Por lo primero la verdad es suceso, por lo segundo es lógica. “Es lógica, por lo que tiene de fundamento necesario; es histórica por lo que tiene de realización y cumplimiento de una posibilidad” (PFHR189). La vida intelectual va alumbrando y obturando posibilidades de intelección de las cosas que solamente el razonamiento puede decidir; esto vale para la verdad, que es la real, y es inconcusa: no es ni lógica ni histórica; es pura y simplemente la verdad real en bloque. Por consiguiente, la verdad en la historia es pura y simplemente la intrínseca historicidad de la verdad.

“En definitiva, toda comprensión tiene un carácter intrínseca y formalmente histórico. Comprensión es verdad fundada en una verdad fundante, que es la actualización inmediata de lo real ante la mente. Toda verdad fundada, toda comprensión, es intrínseca y esencialmente histórica. Entonces nos preguntamos: ¿en qué consiste la historicidad de la religión?”(PFHR 190).

b) La historicidad de la religión.

La religión es histórica porque es la plasmación de la religación. El poder de lo real aparece como posibilidad última, posibilitante e impelente. Su cumplimiento es esencial, intrínseca y formalmente algo histórico.

“Es historicidad. He dicho en otro lugar que no es que el hombre tenga el problema de Dios, sino que el hombre consiste formalmente en el problema mismo de Dios⁸¹: se trata precisamente de la marcha hacia la fundamentalidad del ser sustativo. El ser Yo es justamente la historicidad radical” (PFHR 191).

La religión es formalmente historicidad, en forma mucho más radical que cualquier otro suceso humano. La religión se hace apropiando unas posibilidades y desechando otras. Por apropiación de posibilidades se constituyen vías. Apropiación de posibilidades que del poder de lo real conducen a Dios para ser lo que yo soy. Estas vías son la vía de la dispersión, de la inmanencia y la vía de la trascendencia. En el capítulo anterior no importaban las vías en tanto que vías, sino en tanto que conducen a tres ideas: la idea politeísta, la panteísta y la monoteísta.

En el siglo XIX y XX ha habido enormes polémicas en el campo de la filosofía de la religión. La tesis clave obliga a pensar que el politeísmo es una degeneración del monoteísmo. En el siglo XX, W. Schmidt propuso la tesis de que el monoteísmo primitivo, sería un reflejo de la religión primitiva de Adán. Frente a esta postura la filosofía inglesa de la religión, por el contrario, ha intentado demostrar que el monoteísmo procede de una evolución interna del politeísmo. Presenta como esquema de evolución histórica de las religiones esta serie: animismo, polidemonismo, politeísmo, henoteísmo, monoteísmo. Pero esto es una quimera. Tal tesis no tiene realidad sociológica ni realidad histórica alguna.

“La verdad es que ni el politeísmo procede del monoteísmo ni el monoteísmo procede del politeísmo: en realidad son dos dimensiones, dos posibilidades incoativamente congéneres en el acto radical inicial de plasmar la religión en

⁸¹ X. ZUBIRI, HD 12-13.

entrega a una divinidad. Esto mismo debe decirse de la tercera vía, de la vía de la inmanencia. Ahí la dificultad parece ser otra, porque es bien claro que esa vía de la inmanencia ha existido sólo relativamente tarde en la historia de las religiones” (PFHR 194).

¿Cómo se entiende que el hombre haya elegido una vía y no otra?, y una pregunta todavía antecedente: ¿cómo ha sido llevado el hombre a tal elección? No hay contestación ninguna, ni en este caso ni en ningún otro.

La historia de la religión no es que la religión tenga historia, sino que *la historia es justamente religión en acto*. Este es el tercer punto de la cuestión: el fundamento de esta historicidad.

c) Situación y mentalidad.

El hombre no solamente está en unas determinadas situaciones religiosas, sino que además, por pertenecer a un cuerpo objetivo, tiene esencialmente algo que no es religión, pero que evidentemente no puede ser ajeno a ella: es su mentalidad, su *forma mentis*. Ahora bien, la mentalidad no se identifica en manera alguna con la religión.

6.3. El fundamento de la historicidad.

Ahora analizamos la viabilidad misma de las vías. La viabilidad de las ideas de Dios.

“Por consiguiente, el problema de las vías *no es el problema de las vías para llegar a Dios, sino el problema de cómo se ha llegado a Dios*, supuesto que efectivamente el hombre ha accedido a él. Si la llegada a Dios es término de una entrega del hombre a la realidad personal, en tanto que verdadera y real, el problema de las vías es pura y simplemente el cómo de esta entrega, el modo de la misma. Y ahí es donde está la viabilidad de las vías: en el modo de esa entrega de fe” (PFHR 199-200).

La realidad del Dios uno, personal y trascendente es el fundamento de todas las vías ¿Qué son entonces las demás vías, la vía de la inmanencia y la vía de la dispersión? Son

vías que llegan a Dios, y llegan a ese Dios único. Ninguna de las dos vías, tampoco el monoteísmo, está exenta de una intrínseca historicidad.

El politeísmo y la inmanencia son vías circundantes para llegar a Dios.

“El monoteísmo no está exento de esta condición: tiene una intrínseca historicidad en esta otra dimensión. Si el politeísmo y el panteísmo son la historicidad de la religión desde el punto de vista ab-errante, el monoteísmo tiene una intrínseca historicidad como historicidad progrediente” (PFHR 202)⁸².

La voluntad de Dios no es que el hombre haya tenido una religión, ni tan siquiera una religión verdadera.

“La verdad es que Dios ha querido que el hombre sea humanamente religioso: no solamente que sea él el que tenga una religión, sino que la tenga y llegue a ella *humanamente*. Y precisamente en este “humanamente” estás los dos ingredientes de la difracción y de la aberración, que constituyen la intrínseca historicidad de toda religión. Por esto ni el monoteísmo está exento de historicidad” (PFHR 202).

El monoteísmo se halla encarnado en tres religiones: en la religión de Israel, en la religión cristiana y en el Islam.

7) LA VÍA DEL MONOTEÍSMO.

La diversidad de las religiones es la refracción de tres vías, entendiendo por vía la apropiación de una de las varias posibilidades que el hombre descubre de poder entender e inteligir una realidad. Las tres vías son históricas por tres razones: a) porque las posibilidades de las tres vías se dan congénere y coetáneamente en toda situación de

⁸² El término aberrante es polémico con la filosofía de la religión, la teología de las religiones hoy día la teología reflexiona de otra manera. Cfr. H. KÜNG, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 2003; ID., *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid 2002.

manera incoativa, b) porque de estas posibilidades el hombre elige y se apropia de una, c) la apropiación hace que cambie el cuadro de posibilidades. Cuando se repite la operación se va trazando un curso, que es justo el curso sistemático de la historia como sistema de posibilidades.

Las vías de la dispersión, de la inmanencia y de la trascendencia, son tres vías que acceden real y efectivamente a un Dios uno, personal y trascendente. Ahora bien, sólo una de estas vías es verdadera: la vía de la trascendencia. La historicidad de las demás vías no consiste en que no lleguen a Dios, sino que llegan de manera ab-errante, es decir por un rodeo. Aberración es la posición aparente que tiene un astro como resultado de la combinación de dos movimientos, el de la luz del astro que, llega a la Tierra, y el movimiento de la Tierra sobre su órbita (PFHR 200-201)⁸³.

La vía de la trascendencia no es vía por un rodeo. Es una vía que en y por sí misma conduce efectivamente a Dios. El monoteísmo no es patrimonio de una sola religión como ha pretendido la religión de Israel. En las civilizaciones primitivas hay un monoteísmo explícito o implícito⁸⁴.

7.1. *La entrada del monoteísmo en la historia*⁸⁵, se dice aproximadamente entre el siglo XIX y XVIII antes de Cristo, hay familias de arameos que están acampados en los

⁸³ Citado por H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 251.

⁸⁴ F. W. J. SCHELLING, *Il Monoteismo*, Mursia, Milano 2002; E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 2006, 27-63; G. E. LESSING, *Natán el sabio*, Espasa Calpe, Madrid 1985.

⁸⁵ J. A. ESTRADA, *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil camino del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998; H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 253-266

alrededores de Ur, en Mesopotamia, centrados en el culto lunar. Aquí tiene sentido la frase “Yahweh dijo a Abram: vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gén. 12, 1). “La revelación no es un dictado ni una gran iluminación interior, sino que es una especie de juicio interior” (PFHR 210)⁸⁶.

7.2. *El despliegue histórico del monoteísmo.* Zubiri señala varios momentos: el solitario, el celoso, el excluyente, el único.

a) *Abraham y los patriarcas: el Dios solitario.*

El Dios de Abraham, Dios es rudimentariamente el único. Es un Dios solitario. Como dijera Hegel, es un Dios moral y exigente. El Dios tal y como aparece en el Génesis. Además de ser el Dios de la familia de Abraham se crea una alianza, un cuerpo objetivo de religión, compuesto al menos por dos elementos: 1) la alianza con ‘Elohim, que es el nombre propio de Dios, 2) un culto, que no es sacrificio como lo será más tarde, sino un culto parecido a lo que llamaríamos una comida común de los hombres con los dioses⁸⁷.

“Hasta que, por fin, el nombre de ‘Elohim viene a significar la divinidad personal a la que se refiere toda la vida de los patriarcas. Todo lo que un semita entiende por divino se va concentrando en una sola personalidad” (PFHR 214).

b) *Moisés y el yahvismo: el Dios celoso.*

⁸⁶ Cfr. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel. I De los comienzos hasta el final de la monarquía*, I, 73-83, *II Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*, Madrid 1999; R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1992⁴, 23-45.

⁸⁷ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 58-83; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, 230-236; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1991, 83-93; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, *Las tradiciones históricas de Israel*. II. *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sígueme, Salamanca 2000⁷; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, DDB, Bilbao 1997; S. VIRGULIN, “Abrahán” en: *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid, 24-31.

Moisés elige un Dios único para todo el pueblo. Esto se nos relata en tres tradiciones, en tres fuentes distintas: la elohista, la yahvista y la sacerdotal.

“Yahweh es el Dios de su pueblo y no solamente el Dios de una familia. Este Yahweh tiene caracteres de ultimidad. Y en estos caracteres de ultimidad se va a constituir el cuerpo objetivo de la nueva religión” (PFHR 216).

El carácter formalmente constitutivo es la verdad. Decir “Dios es fiel” es exactamente igual que llamarle verdadero. Del Dios solitario se pasa al Dios celoso. Se emplea la vía de la fidelidad⁸⁸.

c) La crisis del yahvismo: el Dios excluyente

Yahweh es el Dios de los sedentarios en Canaán un Dios único. Es la posibilidad que escogió el yahvismo puro: no tolerar otros dioses, ni tan siquiera unos *baales* subalternos.

“De este modo, Dios ya no es solamente celoso, como en el caso de Moisés, o solitario como en el caso de Abraham sino que es una cosa distinta: es *excluyente*. Excluye otros *baales* no solamente como Dios de la nación sino además como Dios del cosmos” (PFHR 219).

d) La monarquía y el Dios único⁸⁹.

Una de las primeras cosas que hace el pueblo de Israel es levantar un templo a la divinidad. Junto al templo se introduce un elemento esencial, que es la monarquía. *Yahweh*

⁸⁸ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 83-128; J. ASURMENDI, “Desde los orígenes hasta Alejandro Magno” 131-136; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, 236-244; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 95-119; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 230-280; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel*, 161-194; P. STEFANI, *Moisés en: Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 1256-1264.

⁸⁹ J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 121-137; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel*, 195-250; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 39-62; ID., *Teología del Antiguo Testamento*, II, 22- 30; Ch. CONROY, *Profetas en: Diccionario de Teología Fundamental*, 1081-1086, Paulinas, Madrid;

no es solamente el Dios del cosmos y de la nación, sino que es un rey. En este momento empiezan a ponerse por escrito las tradiciones yahvistas y elohistas. Ante esta situación había dos posibilidades: una era mantener la unicidad de Yahveh en el templo, siendo transigentes con otros templos y otras divinidades, que pudieran estar alrededor. Esta fue al fin y al cabo la prevaricación histórica de Salomón. El profetismo que nace en ese momento, ataca esta posición. Quiere mantener la idea de Yahweh mediante una reflexión personal sobre lo que ha sido ese Yahweh que se ha aparecido a Moisés pero que es idéntico al 'Elohim de Abraham. Se trata de una luz interior que uno recibe, pero en el curso y el seno de una reflexión. Dios ya no es solamente el Dios solitario, no es simplemente el Dios celoso, o el Dios exclusivo. Es el Dios frente al cual los demás dioses son “nada”⁹⁰.

Las diversas fases del pueblo de Israel aparecen como otras tantas intervenciones de Dios, y por consiguiente se inicia una especie de historia de las intervenciones de Dios en Israel. Zubiri marca cuatro etapas.

“Aparece entonces la teología de la historia de Israel en cuatro fases: en primer lugar, *Yahweh* ofrece el Pacto; en segundo lugar, está la infidelidad de Israel; en tercer lugar, el castigo por parte de *Yahweh*; y finalmente, con el arrepentimiento, el perdón y la renovación del Pacto. Así se constituye todo el bloque llamado deuteronomico, que se hunde con la deportación a Babilonia. Es la quinta etapa” (PFHR 222).

⁹⁰ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 193-451; J. ASURMENDI, “Desde los orígenes hasta Alejandro Magno”, 149-220; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, 427-430; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 139-174; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 67-101, 381-433; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel*, 73-131, 253-284, 427-450.

e) *Restauración y religión nacional: Dios y su Mesías*⁹¹.

La deportación a Babilonia significa el hundimiento del Pacto. La pregunta es ¿quién es ese alguien en la cautividad de Babilonia, cuando no hay pueblo?

El profetismo de esa época, sobre todo Ezequiel, parte del hecho de que Israel no ha sido fiel a Yahweh (Ez. 36, 26-28). Dios no es simplemente el hacedor del mundo sino una cosa más profunda: es creador desde la nada.

Frente a ese Dios que tiene en su mano la historia, el israelita siente la adoración. Se encuentra ante dos posibilidades a la hora de entender la trascendencia: 1) considerar a Dios tan alejado del hombre que se pierde en una lejanía a la que es problemático acceder, 2) considerar la trascendencia como proximidad. Este Dios trascendente y personal, no se limita a ser amigo sino que es algo más: es justamente el Padre de todos los hombres.

7.3. *El Cristianismo.*

Cristo ha predicado la idea de Dios Padre. Este Dios Padre, quiere estatuir el Reino de los cielos. Para formar parte de él hace falta unas condiciones que se expliciten en las Bienaventuranzas como la carta magna de este Reino son la entrada por esta nueva vía de la paternidad y de la filiación. Aparece aquí un Dios de *toda la humanidad*. Es el universalismo, el monoteísmo universalista⁹².

“Y entonces aparece en diecinueve siglos de historia esta unidad que constituye la viabilidad intrínseca del monoteísmo religioso de Israel y del Cristianismo. Una

⁹¹ J. ASURMENDI, *Desde el orígenes hasta Alejandro Magno 221-240*; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 175-230.

⁹² M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones 389-392*, en: *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Madrid 1970, 379-420; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001³. Una buena síntesis de los principios islámicos es la que ofrece, A-T. KHOURY, *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona 1981.

viabilidad que ha costado siglos de historia para poder transitar del puro Dios amigo de la familia de Abraham al Dios Padre de todos los hombres, en manos del Cristianismo” (PFHR229).

7.4. *El Islam.*

Seis siglos más tarde hay un momento de regresión, caracterizado por el Islam. Cristo no es sólo un profeta, el mismo, en persona, es revelación de Dios, como la persona en que se realiza la revelación. Él mismo es Palabra y revelación. Ahora bien el Islam va a amputar a Cristo este carácter de persona divina y lo va a limitar a un mero profeta, en la línea ininterrumpida de los profetas, el último de los cuales es para ellos Mahoma⁹³.

En la historia por tanto se han constituido tres monoteísmos: el monoteísmo de Israel, el monoteísmo cristiano y el monoteísmo islámico. Ante estos tres monoteísmos, no hay razón especulativa ninguna para optar. Es simplemente una opción de fe.

Si el Cristianismo se presenta como verdad, como la única verdad acerca de Dios, entonces es necesario preguntarse ¿en qué situación están las demás religiones? ¿Qué pasa con los hombres de las demás religiones?. ¿Qué son las demás religiones?.

7.5. *Conclusión.*

En este apartado pretendía explicar y fundamentar el acceso del hombre a la divinidad a través de la diversidad de religiones. No se pretendía un estudio sistemático de la historia de las religiones, sino un escudriñar la posibilidad real que tiene el hombre de acceder a Dios por medio de las religiones.

⁹³ R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1995; J. GNILKA, *Biblia y Corán. Lo que nos une y lo que nos separa*, Herder, Barcelona 2005; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, III, 93-119; 155-200, el por qué es una regresión el Islam, no explica Zubiri “un expresivo silencio” sobre el tema cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones*, en: Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1970, 379-420.

Se han mostrado que hay tres vías religiosas de acceso a la divinidad: el politeísmo (dispersión), el panteísmo (inmanencia) y el monoteísmo (trascendencia). En esta tercera vía se manifiesta un Dios único, personal y trascendente.

Ninguna verdad religiosa es ni puede ser adecuada (PFHR 155) porque tal verdad no puede agotar la realidad de aquello que quiere expresar y formular con palabras.

La fe es una opción del hombre entero *por* una vía religiosa en virtud de la cual accede a la divinidad. Tal opción significa un abandonarse y un entregarse de forma “inquebrantable” a Dios. La fe es la verdad de una vía religiosa.

“En definitiva, el hombre accede religiosamente a la divinidad por la vía de la dispersión, de la inmanencia pero, sobre todo, por la vía de la trascendencia mostrada de modo concreto en el monoteísmo israelita, cristiano y musulmán”⁹⁴.

8. EL CRISTIANISMO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES.

La tercera parte del libro está dividida en los siguientes capítulos: Capítulo VI. El Cristianismo como religión intrínsecamente histórica. Capítulo VII. El Cristianismo y la historia de las religiones. Además integra un apéndice: La voluntad de religión histórica.

a) *El cristianismo como religión intrínsecamente histórica*, es el capítulo VI del libro, dividido en dos partes: la predicación y la obra de Cristo, la predicación apostólica.

El Cristianismo presenta un término de la opción monoteísta. La presentación de Cristo y su predicación se inscriben en una experiencia histórica de Israel respecto de Dios,

⁹⁴ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 266.

de *monós Theós* que es Yahweh. Israel ha percibido en muchos momentos cruciales de su existencia histórica una intervención especial de Yahweh y, solamente después, los que han reflexionado sobre estos distintos momentos, aparentemente dispares, han descubierto una continuidad. Esta continuidad es el resultado de una reflexión teologal de los hagiógrafos⁹⁵.

b) La predicación y la obra de Cristo.

Cristo aparece en la escena del mundo de Israel y toma la función de revelador. Cristo actúa como revelador, en primer lugar comorevelador de un Dios que es real, y en segundo lugar de un Dios que es accesible. Esta opción de fe, que se ofrece a los israelitas, se articula de manera interna con la intelección pura que nos da lo racional. Esta articulación de la opción con lo racional tiene un nombre preciso: es lo *razonable*. En virtud de esta articulación el excedente de fe que hay en la idea de Dios es creíble. Lo que sucede es que la credibilidad de Dios varía enormemente en el curso de la historia.

Zubiri se fija en el primer momento del carácter intrínseco de la credibilidad. El seguimiento lo verá en la obra *el Cristianismo*⁹⁶.

Aquí se trata de considerar a Cristo como revelador de un Dios efectivamente real y de un Dios accesible. Los puntos que vamos a desarrollar son: cuál es el Dios que Cristo revela, qué es Cristo como revelador de Dios, el acceso del hombre a Cristo. No pretende entrar aquí de lleno en la esencia del Cristianismo objeto de otro estudio y de otro capítulo de este trabajo, sino entrar en el Cristianismo por la vía que he trazado al hablar en otro

⁹⁵ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teologal del hombre*, 269-288 similar recorrido al mío por el monoteísmo.

⁹⁶ X. ZUBIRI, PTHC.

lugar de la realidad de Dios, de un Dios accesible y el modo como el hombre accede a Dios.

1. *El Dios revelado por Cristo.*

Cristo no dice nada que no supieran los israelitas. Toda la tradición del AT coincide con la idea que de Dios tenía Jesucristo. Resume los temas clásicos, las ideas con que Israel concibe a Dios: 1) En primer lugar, un Dios irrepresentable, un Dios que tiene en cierto modo un carácter de realeza, de imperio y de dominio de los hombres, 2) En segundo lugar, un Dios omnipotente. Esta omnipotencia tiene un carácter celoso y exclusivo por parte de Israel, que va a constituir uno de los grandes puntos de interrogación de la religión israelita. El Dios de Israel agrega un aspecto nuevo, la entrega del hombre a Dios, tal y como la he venido explicando hasta ahora⁹⁷, envuelve la religación a Dios como realidad *última, posibilitante e impelente*. Y en esta triple dimensión el acto de entrega tiene también un triple carácter: en lo que se refiere a Dios como realidad última es lo que se llama el *acatamiento*; en cuanto posibilitante radical, la entrega es un acto de *adoración y súplica*. Como impelente, es *fortaleza*.

Estas tres dimensiones van a ser aunadas por Cristo en una sola palabra, “Padre” (*abba*). Expresión que aparece en el AT. Pero no una paternidad jurídica o nacional, sino una paternidad *universal*, cosa que no sucedía con el Dios de Israel. En Cristo, la paternidad de Dios es absolutamente universal: es Padre de todos los hombres. Es la estricta universalidad.

Esta paternidad no significa algo sentimental, sino que es ante todo un concepto *teologal*. El correlato de la paternidad de Dios es el carácter radical de la relación del

⁹⁷ X. ZUBIRI, PFHR, 244-245.

hombre con Dios, que es la *filiación*. Y la filiación tampoco es sentimentalismo, al revés; es por el contrario, el carácter de una entrega personal en religación.

“Y una entrega personal que se mueve en una opción dirigida a una realidad que se acata, a una realidad a la que se implora, y a una realidad a la que se pide fortaleza para ser radicalmente lo que se es” (PFHR 244), cfr. también HD 12, 108, 364.

En definitiva con la predicación y con su revelación de este Dios, Cristo no ha hecho sino asentar una vez más, dentro de Israel, la fe yahvista. Cristo presenta a Dios como accesible.

2. *Cristo como revelador de Dios.*

Cristo es un revelador de Dios y la palabra de Cristo es palabra de Dios. Pero Cristo pretende algo más; pretende que en esa palabra suya vaya envuelto el acceso mismo a Dios. Lo que plantea dos problemas:

Cómo está Dios en Cristo. Cristo no se presentó como Dios ante los israelitas. ¿Cómo se presentó Cristo a sus discípulos y oyentes?: 1) En primer lugar como taumaturgo. Hace milagros⁹⁸.

“Ciertamente, los milagros de Cristo eran cosas extraordinarias, pero estaban hechas justamente como testimonio del poder que tenía él. Y que además lo tenía personalmente. Es la diferencia con todos los demás taumaturgos de la historia de Israel: éstos hacían seguramente todo lo que hizo Cristo, pero no lo hacían con un poder personal” (PFHR 248).

⁹⁸ En el curso de 1965 (Madrid) tachó la expresión “como un taumaturgo”, y escribió: “*benefactor* inundado de caridad y conmiseración por las necesidades y desgracias humanas...Cristo se presenta como una caridad taumatúrgica”

2) En segundo lugar Cristo se presenta como Mesías. Según el evangelio de Marcos, a sus discípulos, les pide que guarden el secreto mesiánico. Pero perdonó pecados, lo cual es una prerrogativa exclusiva de Yahweh⁹⁹. 3) En tercer lugar, Cristo se llamó a sí mismo *Hijo de Dios*. El AT llama “hijo de Dios” a los justos con una cierta intimidad con Dios. Una intimidad que no tienen los demás, “Vuestro Padre” no pone en el mismo plano su realidad y la realidad de los demás hombres. Subraya la diferencia entre él y los demás hombres a la hora de relacionarse con Dios.

“En definitiva, Cristo toma los predicados corrientes en el mundo de Israel para hablar de un gran profeta, taumaturgo, Mesías¹⁰⁰, añadiéndoles un “pero” y una limitación que justamente constituyen una indicación de que allí hay algo más de lo que ha habido hasta entonces. Efectivamente, estos “peros” apuntan a que en Cristo hay una realidad trascendente respecto de lo que hasta ahora ha sido el taumaturgo, la idea de Mesías y todo hijo de Dios” (PFHR 249).

Si queremos imaginarnos lo que puede ser este punto de trascendencia, tenemos que recordar que la unidad de la persona humana con Dios es una unidad de tensión dinámica interna¹⁰¹.

c) Cómo se va a Dios por Cristo.

Por una adhesión personal. Se trata de una entrega a él en la totalidad de su realidad. En esta adhesión personal el creyente en Cristo ha accedido a Dios. En este acceso hay dos aspectos que considerar: 1) el acceso tiene el carácter de *filiación*. La paternidad divina está justificada teológica y metafísicamente como *deiformidad*, el hombre llega a

⁹⁹ En el curso de 1965 (Madrid) como Mesías estaba por encima de Moisés y de Abraham. Superó la imagen tradicional del Mesías, y apuntó la idea de que el Mesías fuera el Servidor de Yahweh que había de sufrir la muerte. No pasó de ahí.

¹⁰⁰ En el curso de 1965 (Madrid) considera además un cuarto predicado, el de “Hijo del Hombre”

¹⁰¹ Sobre la “tensión teológica”, cfr. HD 355-365.

conformarse como es Cristo. 2) La filiación consiste en ser como Dios, al igual que lo era Cristo (puede verse PTHC 616-617). Cada uno de los creyentes en Cristo tiene una corporeidad en el sentido de una presencia y de una consistencia. La corporeidad de Cristo, la consistencia en su presencia real, es la corporeidad y la consistencia real de mi ser sustantivo. Mi persona relativa adquiere su interna consistencia precisamente en esta incorporación a la persona absolutamente absoluta que es Dios (PFHR 253).

d) El acceso del hombre a Cristo.

El hombre es una esencia abierta. También lo es Dios y lo es Cristo. En el hombre esa apertura consiste en religación, mientras que en Dios consiste en donación. La apertura tiene una estructura determinada: 1) salir de sí hacia otro, es éxtasis, 2) es una salida hacia otro por pura liberalidad, es decir, sin ser forzado a ello.

La historia entera de la humanidad constituye en una o en otra forma una experiencia de acceso a Dios a través de Cristo. La revelación de Dios es múltiple y además histórica: ha ocurrido en otros tiempos y ocurre hoy. El acceso del hombre a Dios a través de Cristo no es solamente un acceso individual de cada persona, sino que es un acceso histórico. ¿Por qué y cómo? La historia no es una unidad meramente genética. La humanidad en su historia ha ido unificándose, ha ido constituyendo una experiencia acerca de Dios. Esta unidad histórica es justamente lo que le interesa a Cristo. La acción de Cristo es histórica en dos sentidos: a) por pertenecer a la historia, b) por pertenecer *históricamente* a la historia, es decir porque acontece en ella. La historia es la revelación en acto por parte de Dios. Pues bien, como acceso a Dios, *Cristo es Dios hecho historia*.

“La historia de cada hombre y la historia de la humanidad en su conjunto constituyen una sola cosa: la incorporación a Cristo. Y mediante esta incorporación a Cristo, que es Dios, Cristo nos sumerge en la realidad misma del Padre. El Padre es entonces en plenitud de sentido *Padre nuestro* y nosotros somos hijos suyos” (PFHR 256).

El hombre accede a Dios en Cristo y esto es una opción razonable, no en cuanto conjunto de ideas más o menos armoniosas entre sí y no contradictorias.

“Razonablemente significa algo más profundo, que es *la interna cohesión de y coherencia de las realidades entre sí*: de la realidad del hombre y de la realidad de Dios como fundante de la realidad misma. Y esta fundación es un término de la inteligencia natural. En esta razonabilidad, el hombre se entrega a la verdad, a la realidad personal de Dios en tanto que verdadera. Y esto es justamente la fe. Por consiguiente, ahora, al término de nuestra exposición de Cristo, podemos decir con toda claridad: se trata de una fe en un Dios hominizado para un hombre deformado” (PFHR 257).

Al comienzo de estas páginas¹⁰² decía Zubiri:

“que el hombre hace su ser sustantivo, relativamente absoluto, religado al poder de lo real como último, como posibilitante y como impelente. Una religación que no constituye para el hombre un apoyo para actuar, sino un fundamento para ser. Por ser justamente lo que es como persona relativamente absoluta. Este poder se funda en un momento de la realidad” (PFHR 257).

El hombre no tiene un problema específico de Dios, sino que la vida del hombre en la constitución de su Yo es justamente el problema mismo de Dios. El hombre por su inteligencia llega a una realidad absolutamente absoluta, que es personal. Y como personal, es última, posibilitante y también impelente.

¹⁰² X. ZUBIRI, PFHR 37-57.

“Este Dios está fontalmente presente en el fondo de todas las cosas y en el fondo de todo espíritu humano, precisamente en tanto que persona. Es decir, es una presencia de persona a persona, y no simplemente una presencia meramente causal, en el sentido de las pruebas clásicas de la teología medieval” (PFHR 258).

A esta persona, el hombre se entrega por la fe. La fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera¹⁰³. Es un acto optativo de adhesión personal. (Sobre la adhesión personal también HD 217-218, 221, sobre la adhesión personal a Cristo PFHR 250-251; PTHC 114, 282, 312).

La religación adquiere en su entrega absoluta a Dios, una forma concreta que se llama religión. “Cristo instituye efectivamente una religión como plasmación de la religación por vía de la trascendencia” (PFHR 259).

Con relación a su cuerpo dice Zubiri:

“Y Cristo constituye, en primer lugar, el cuerpo y la consistencia teologal del ser del hombre. En segundo lugar, este cuerpo (en que consiste objetiva y personalmente el carácter no solamente de la idea monoteísta sino de la religión con Cristo) lleva consigo el que todos sus fieles, por el hecho de serlo, queden incorporados a él. En tercer lugar, esta incorporación es intrínseca y rigurosamente histórica. Constituye un cuerpo, pero no de cualquier manera, sino un cuerpo que yo llamaría histórico, un *soma istopicon*, el cuerpo objetivo de la religión. Este cuerpo histórico se pone en marcha, en definitiva, por algo que Cristo ofreció a sus apóstoles: el Espíritu de la Verdad” (PFHR 259).

¹⁰³ Cfr. páginas anteriores y H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teologal del hombre*, 238-240.

e) La predicación apostólica.

La vida y la institución de la Iglesia son pura y simplemente la revelación de Cristo en acto. El acto revelante que es la obra de Cristo se expande en cinco etapas, cinco situaciones históricas perfectamente definidas.

1. *Los apóstoles y el judaísmo.*

Los apóstoles a partir de la iluminación del Espíritu Santo, sin el cual no hubieran comprendido nunca que Cristo era Hijo de Dios, se dedican a predicar la buena nueva. Esta predicación se centra en tres momentos: 1) la experiencia del Espíritu Santo, 2) la fe en el misterio pascual, 3) la esperanza en una segunda venida de Cristo. La predicación acontece en tres medios: a) un medio litúrgico, b) un medio catequético, c) un medio misional.

Estos tres elementos se dosifican en cada evangelio, que no es ni una biografía ni tampoco una obra apologética sino el testimonio de una historia teológica¹⁰⁴.

Las creencias que predica la comunidad primitiva se reducen a presentar a Dios Padre como un principio y un fin creador, en segundo lugar a Jesucristo como Hijo de Dios, eternamente existente, redentor y encarnado en un cuerpo real, y en tercer lugar, un Espíritu santificador, iluminador de los hombres.

Esta predicación apostólica echa las bases de lo que es la organización interna de la Iglesia.

¹⁰⁴ R. AGUIRRE MONASTERIO- A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1992; ID., (eds.) *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1999; A. GEORGE- P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1983², 2 vol.; R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001.

2. *Los apóstoles y el Imperio.*

A) Los apóstoles y la gentilidad. En la gentilidad, san Pablo predica la universalidad del Cristianismo. Había dos posibilidades: a) una universalidad directa sin circuncisión, b) una universalidad pasando por el Judaísmo: el judeocristianismo¹⁰⁵. Pablo toma la primera posición, el judaísmo con su rito de iniciación no pertenece al Cristianismo¹⁰⁶. Es una rigurosa universalidad histórica. Pablo utiliza conceptos ajenos al judaísmo para con ellos actualizar y desarrollar internas posibilidades que existen en el Cristianismo. Otras influencias vienen del derecho romano¹⁰⁷.

B) Los apóstoles y la sabiduría griega. El Cristianismo en una segunda fase se encuentra con la sabiduría griega, *sophía*; que, lleva también consigo distintas posibilidades como la que más o menos cristalizó en el gnosticismo, un cristianismo para aristócratas de la inteligencia.

Una iluminación no por revelaciones nuevas en la luz de la gnosis, sino por simple intelección de la revelación como la que protagonizó Ireneo de Lyon. La revelación no es *fuentes* de iluminación y de nuevas revelaciones. No es un *positum*, sino un *de-positum*. A este depósito pertenece también la revelación entera de la religión de Israel.

“La revelación es por eso un depósito integral y concluso, trascendente y guardado en depósito por la *tradición*. La revelación transmitida es *paradosis*, tradición” (PFHR 267).

¹⁰⁵ A partir de aquí seguimos el texto del curso de 1971.

¹⁰⁶ E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 2006.

¹⁰⁷ Cfr. SS 602 la historia de la religión cristiana desde Abraham a Pablo es un largo e inmenso catecumenado teológico.

Este depósito concluso es lo que san Ireneo llama, *soma tes aletheías*, cuerpo de la verdad. Un cuerpo que es intrínsecamente histórico y por eso nos va a ilustrar acerca de Dios y acerca de Cristo, pero no separadamente.

3. *El Cristianismo y la razón griega.*

El Cristianismo se va a encontrar en una tercera etapa con algo más riguroso y más estricto que la gentilidad y la sabiduría, se va a encontrar con la *razón griega*. Esta razón va a tener que enfrentarse con las dos vertientes del Cristianismo: Cristo como Hijo de Dios y Cristo que revela a Dios *siéndolo* él mismo. De ahí que el dogma trinitario se funda en el dogma cristológico.

Este interrogatorio filosófico transcurre en tres fases esenciales:

Primera fase ¿qué es ser Hijo de Dios? La filiación divina se puede entender a su vez de dos maneras: como *adopción* o como *filiación real*. El Hijo llegaría a ser hijo “adoptivo” de Dios. Cristo sería Dios *kata xárin*, por gracia, lleno de gracia y de verdad. El evangelio nos dice que Dios es creador del mundo y de los hombres, a quienes quiere salvar de pecado; por ello envió a su Hijo y éste a su vez nos envió el Espíritu de su Padre para iluminarnos, santificarnos y consolarnos. Aquí está en primer plano el carácter “misivo” del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ¿Qué son estas misiones respecto a Dios mismo y no sólo respecto de los hombres? Esta es la cuestión. Dios uno y unitario, *monás*. Paternidad, filiación y santificación serían tan sólo los tres modos de su relación *ad extra*, de su misión en el mundo. Fue el modalismo: una posibilidad de entender a Dios desde las misiones. Pero una posibilidad errónea.

La segunda posibilidad de entender la filiación es considerar que el Hijo de Dios es Hijo por su realidad propia. No solamente es Hijo de Dios por adopción, sino por *filiación*

real. El Hijo es Hijo independientemente de su relación externa de encarnación y anteriormente a ella.

“Frente a la filiación adoptiva, la Iglesia definió la otra posibilidad: la filiación real. Y con ella no sólo había entendido a Dios mismo como Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo quedaron entendidos cada uno en y por sí mismo como Dios. Dios no es *monás*, mónada, sino *trías*, tríada, como dijo ya Teófilo de Antioquia a fines del siglo II, quien al parecer fue el primero en emplear el vocablo” (PFHR 270)¹⁰⁸.

Segunda fase.

¿Qué es ser Hijo real de Dios? No se trató tan sólo de entender lo que es ser Hijo de Dios, sino de entender lo que es ser Hijo *real* de Dios: en qué consiste la realidad de esta filiación. La cuestión tiene ahora dos aspectos. Cristo es el Verbo de Dios, pero el Verbo es en sí mismo Hijo de Dios. Preguntarse por la filiación es preguntarse por dos cosas distintas. Una es la realidad de la filiación del Verbo en tanto que Verbo antes de la encarnación, la otra es la realidad de la filiación del Verbo en cuanto encarnado, es decir, la realidad de la filiación divina de Cristo.

1) La realidad de la filiación del Verbo en cuanto Verbo. Había dos posibilidades de entender esta anterioridad: a) una la anterioridad del tiempo cósmico, como la entendió Arrio, en el siglo IV, influido por el aristotelismo de Antioquia. Fue engendrado, así se entendió por Arrio, como “hecho”. Hecho tratándose de Dios hacedor, significa “creado” de la nada por voluntad suya. El Verbo es la primera criatura de Dios. Fue creado no en el tiempo, sino antes de todo tiempo, en la duración por así decirlo. Este verbo está en Dios,

¹⁰⁸ Cfr. Teófilo de Antioquia *Libri tres ad Antolycum, lib. II, núm. 15 en Patrologiae cursus completus, serie graeca, t. 6, ed. J-P. Migne, Paris, 1857, c. 1077.*

pero no es propiamente Dios. Fue él el que se encarnó en Cristo, el cual recibió de Dios toda la plenitud de su gracia. Arrio recoge el adopcionismo. La Iglesia rechazó enérgicamente esta manera de entender la filiación del Verbo en cuando Verbo de Dios. El Verbo es anterior a la creación, pero no sólo antes del tiempo sino coeterno con el Padre. Generación no es creación. Por tanto, la filiación real del Verbo consiste en que el Verbo y el Padre son de la misma sustancia, consubstantes (*omouúsios*). El Verbo sería de la propia *ousía*, sustancia. Fue la definición del concilio de Nicea con Atanasio. Lo propio se dice del Espíritu Santo en el primer concilio de Constantinopla. En esta segunda fase ser Dios es entendido como consubstancial.

2) Queda otra cuestión: la filiación real de Cristo en cuanto Verbo encarnado. ¿Qué significa ser realmente Hijo de Dios tratándose de Cristo? Se abrían dos posibilidades alumbradas por la razón griega: a) una era la posibilidad de entender que en la humanidad de Cristo habitaba la sustancia misma de la divinidad del Verbo. La unidad de Cristo sería la unidad de inhabitación. Se trataría de una unidad real pero meramente moral: Cristo sería el templo del Verbo. Cristo es entonces una unión, pero no una unidad. Fue la posibilidad adoptada por Nestorio. B) Pero cabía otra posibilidad: la de entender que Cristo era el Hijo mismo de Dios, esto es, el Verbo mismo. En este caso la unidad divina de Cristo no sería moral sino física. Real significa “natural”, física y no moral. Cristo no es unión del Verbo y del hombre, sino unidad física del Verbo y de la humanidad. Fue la verdad dogmática del concilio de Éfeso, con san Cirilo de Alejandría contra Nestorio. Contra el adopcionismo se afirmó que las tres son personas, y contra la nueva unión de sustancias, se afirma que la filiación real es filiación física, natural, una persona en dos naturalezas.

Tercera fase: ¿Qué es la realidad física del Verbo y de Cristo?

“Hasta ahora hemos ascendido, de la afirmación de que el Verbo es Dios y de que Cristo es su Hijo real, a la verdad de que el Verbo es consubstancial a Dios y de que Cristo es físicamente el Verbo de Dios. Afirmaremos estas verdades en una sola principal: el Verbo es Dios y Cristo es el Verbo “físicamente”. ¿Qué significa entonces “físicamente” (PFHR 273).

Si la realidad física significa “sustancia” (*ousía*), entonces la divinidad física de Cristo significa que en Cristo hay una sola sustancia o naturaleza, una especie de anulación de la naturaleza divina y la humana. Fue la interpretación monofisita, unisubstancial. Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son consubstanciales ¿en qué se distinguen? O son una sola entidad –es el modalismo- o son tres realidades sustanciales –es el triteísmo- la Trinidad sería triplicidad.

La razón griega disponía de dos conceptos: el concepto de *persona* (Tertuliano) o *prosopón*, y el concepto de *res*, sustancia o *ousía*.

1) La filiación real y física de Cristo significa que *quien* es Cristo es el Verbo de Dios, pero no significa que *lo que es* Cristo sea sólo la sustancia divina del Verbo. El Verbo se encarnó *qua* persona solamente. A la pregunta *qué* es Cristo hay que contestar dos cosas: Dios y el Hijo de María. A la pregunta *quién* es Cristo hay que contestar: es sólo el Verbo, el Hijo de Dios en cuanto persona. Fue la definición del concilio de Calcedonia. Solo la posibilidad de entender a Cristo como persona se cumple en la filiación de Cristo.

2) Padre, Hijo y Espíritu Santo son consubstanciales a Dios. Dios como *ousía* es mónada. Pero cada uno de ellos es persona o *hipóstasis*, como dijeron los capadocios, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa. Como persona Dios es tres, pero sólo como persona. Las tres personas no difieren en su *qué* (son un solo Dios) sino en su *quién*.

Cristo reveló a Dios siendo Dios. La intelección de la divinidad de Cristo fue, a la vez, intelección de la realidad de Dios. Esta intelección se desarrolló en tres fases.

“Respecto de Cristo se definió: a) su filiación real y no adoptiva; b) su filiación real física y no moral; c) su filiación real física como personal y no sustancial. Respecto de Dios se definió: a) que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios *ad intra* y no solamente *ad extra*; b) que son Dios consubstancialmente; c) que son distintos personalmente. Cristo como Hijo de Dios es la propia persona del Verbo en cuanto persona, pero asume una humanidad integral subsistente en la persona del Verbo” (PFHR 275-276).

Cada persona es *relativa* a los otros. Cada persona es *respectiva* a los demás: no hay Padre sin Hijo, ni Hijo sin Padre, y el Padre y el Hijo no pueden dejar de producir el Espíritu Santo. Cada persona es hipostática, pero respectiva. Las personas se encuentran en lo que los griegos llaman *perixoresis*, una circulación interna, íntima, de vida divina. Para la teología griega esta *perixoresis* en las procesiones trinitarias produce la consubstancialidad de las personas. Es el problema de cómo tres personas *consisten* en una sola sustancia por generación y espiración. Para la teología latina, desde san Agustín, la consubstancialidad no es el resultado sino el supuesto de las procesiones.

4. *El Cristianismo y la razón moderna.*

El Cristianismo ahora se encuentra con una razón nueva, que al menos de manera global, se siente no sólo extraña sino muchas veces hostil a la revelación.

Se trata de la *razón científica*, cuya novedad procede de la distinción de la mentalidad moderna y la antigua. La mentalidad medieval chocó con la mentalidad moderna y la condenó. No fue una condenación dogmática sino meramente curial. La razón científica no es religiosa, pero tampoco es irreligiosa. Es solamente a-religiosa.

Frente a la verdad científica en el Cristianismo sólo se puede tomar una postura. La disociación entre la concepción científica y la concepción teológica, según la cual la ciencia va por un lado y la teología por otro. En el Cristianismo, al menos desde san Atanasio¹⁰⁹, la segunda persona de la Trinidad, el Verbo, es la Verdad subsistente de Dios, y nada de lo que es verdadero es ajeno al Verbo. El creyente no sólo tiene la posibilidad de hacer ciencia, sino que tiene la obligación estricta y formal de ir descubriendo verdades científicas, que por el hecho de ser verdades son un trasunto de la Verdad subsistente de Dios en la persona del Verbo.

Junto a la razón científica está la *razón filosófica*. La razón filosófica moderna está asentada sobre el yo¹¹⁰. Es el yo el que decide el orbe entero de la realidad accesible a ese yo. “Accesible” significa “ser verdad”, y sólo cuenta como realidad aquello que previamente tiene carácter de verdad. Al inscribir el problema de la realidad, dentro del problema de la verdad, la concepción de la realidad pende de la concepción de la razón en cuanto tal.

En esta concepción se alumbran tres conceptos de la razón en la filosofía moderna: la razón *empírica*, la razón *racional*, y la razón *histórica*.

A) La razón no puede exceder los límites de la experiencia: sólo lo empírico es cognoscible; lo trans-empírico es lo incognoscible. Entonces se entiende la revelación como el correlato *irracional* de un *ciego sentimiento* de fe. La Iglesia rechazó esta

¹⁰⁹ ATANASIO *Oratio contra gentes, número 4º, Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. 25, J-P. MIGNE (ed.), París 1857, cc. 80-81.

¹¹⁰ En el curso de 1971, Zubiri, recuerda su tesis de que esta idea de razón, a diferencia de la griega, está fundada en la idea de la creación de la nada. Cfr. *Sobre el problema de la filosofía*: Revista de Occidente 115 (1933) 51-80 y 118 (1933) 83-117; *Hegel y el problema metafísico*: NHD 267-287.

posibilidad. La revelación y la fe iluminan a la razón aunque esta *iluminación* no sea ciencia *empírica* en el sentido moderno del vocablo.

B) ¿En qué consiste esta iluminación?

“Para otra parte de la filosofía moderna esta iluminación es la luz misma de la razón, esto es, una luz racional es el concepto de la razón racional. La razón alcanza el todo de la realidad y lo alcanza racionalmente. Lo revelado es entonces término de un conocimiento racional, y la revelación en cuanto revelación no es sino racionalidad racional, es intrínseca racionalidad. Se admite “lo revelado”, pero se excluye su “ser revelador”. La Iglesia rechazó esta posibilidad por entender el depósito revelado como una mera y suprema racionalidad” (PFHR 281).

La razón tiene la capacidad de llegar a conocer con certeza la existencia de Dios, frente al fideísmo, pero no la revelación: la revelación es *misteriosidad* esencial. Es misteriosidad respecto a la estructura esencial y no meramente histórica de la razón. La iluminación consiste en que la revelación ofrece a la razón “signos” que la hacen “creíble” para esta.

“Entonces la función de la razón no consiste en alcanzar la verdad del misterio revelado sino en alcanzar su credibilidad: la razón es el órgano de la credibilidad. Aunque “supra-racional”, la revelación no es un dictado meramente externo” (PFHR 282).

La teología ha hablado de la razón como un “preámbulo” de la fe. Zubiri prefiere hablar de la razón como capaz de “preambular” la fe y la revelación; no es preámbulo sino la “preambulidad” en cuanto tal de la razón.

La revelación es sólo “creíble” y sus motivos son para la razón tan sólo motivos de credibilidad. Pero eso no significa que todos los motivos sean a su vez racionales, pues hay otros afectivos, morales, etc. En la *propia razón* hay que distinguir la racionalmente

accesible y lo que es sólo razonablemente accesible. La credibilidad se inserta primaria y formalmente no en la razón racional sino en la razón razonable.

“Racional y razonable son modos esenciales de la razón. *La razón en sí misma es siempre y sólo búsqueda; la búsqueda de un fundamento de la verdad de algo que se ha aprehendido.* Razón es ir desde una realidad hacia el fundamento de su verdad” (PFHR 283).

Cuando lo encontrado por vía de necesidad lógica coincide exactamente con la cosa, decimos que aquél fundamento es *racional*. Cuando no coincide exactamente con la cosa, pero converge hacia ella por congruencia decimos que el fundamento es *razonable*. Lo razonable es lo real excediendo a la razón.

Esto nos descubre dos momentos esenciales a la razón: 1) La razón pende de que el término hacia el que va, lo real, nos dé o no nos dé la razón. La razón es siempre razón abierta. La razón es constitutiva y formalmente una razón *abierta a un encuentro en un esbozo*, 2) La razón, está abierta a un encuentro en esbozo, en búsqueda. La razón no sólo busca sino que *tiene que buscar*. Este momento no le viene a la razón de sí misma sino que reposa en la inteligencia y el centro de la cuestión es: ¿qué es esta inteligencia que *intrínsecamente* hace ponerse en búsqueda? ¿qué es esta inteligencia que necesariamente ha de ser razón?.

Como hemos dicho la inteligencia es la capacidad de aprehender las cosas como reales. Su acto es ante todo un sentir intelectual. Cada sentido, además de darnos su cualidad propia, siente el carácter de realidad según un modo propio¹¹¹.

¹¹¹ X. ZUBIRI, IS-IR 99-113.

La intelección es intelección sentiente. La idea de que inteligir es re-presentar, y de que lo no-representable es sencillamente ininteligible, es falsa, una posición pues que no todo lo presente es representable en su realidad. La intelección es un “hacia”, y el término “hacia” es estrictamente inteligible, aunque pueda ser perfectamente irrepresentable.

La inteligencia consiste en aprehender la realidad en todos sus modos. El recubrimiento o unidad del hacia nos fuerza a ir desde la figura de una cosa hacia *dentro* de lo que es ella misma; nos fuerza *a través* de la manifestación hacia la cosa manifestada, hacia otros que están *allende* aquellas. La intelección es “ir” hacia algo, es ante todo ir en tanteo; y lo que el tanteo otorga al ir es una dirección determinada: es un “ir tanteando hacia”. A este modo de “ir hacia” del inteligir lo llamamos *búsqueda*.

“Búsqueda no es, pues, búsqueda *de* la realidad sino búsqueda *en* la realidad. Lo que buscamos son cosas *reales* forzadas por el carácter mismo de la *realidad*: la realidad “en hacia” (PFHR 289)

La razón no es la inteligencia, pero se halla montada sobre ella, no como mero *uso* discursivo, sino como una necesidad inexorable de la estructura de la inteligencia en cuanto tal, como aprehensión sentiente de las cosas como reales. Tampoco resolvemos la cuestión diciendo que la razón se mueve de por sí en la plenitud el ser, de manera que las cosas que “son” serían “contracción” del ser en toda su plenitud.

Esto no es aceptable por tres razones: 1) Porque esto que llamamos ser es constitutivamente una actualidad ulterior de lo real en cuanto real: es la actualidad de lo ya real en la respectividad de la realidad. El ser no es esta respectividad, sino que es la

actualidad de lo real en esta respectividad¹¹². La inteligencia y la razón no son primaria y radicalmente facultades del ser, sino la facultad de la realidad. 2) Las cosas reales, por tener esta actualidad ulterior que es su “ser”, fuerzan a una “expansión” de la realidad en ser. 3) Aunque fuera verdad que el ser en su plenitud fuese algo intrínseco a la razón, sin embargo dejaría intacta la cuestión esencial: por qué tenemos que buscar. Esto es, por qué hay razón.

Aquí aparece el carácter esencial de la razón: la razón es siempre y constitutivamente *razón abierta*. Aquí me refiero al *modo* como las cosas se nos dan a la razón abierta en términos de búsqueda.

El hombre, en su constitutiva religación de su ser personal, entiende el poder de la deidad en las “cosas”, en la acepción más amplia del vocablo. La divinidad, Dios es simplemente el nombre del fundamento de la deidad: es lo que se manifiesta en la deidad. Podría ser simplemente la totalidad del cosmos. La deidad es, pues, mera manifestación de la divinidad, de Dios. La intelección de la deidad es la puesta en marcha de la razón en búsqueda a través del misterio manifestante de la deidad hacia la divinidad manifestada.

Para entender la marcha de la razón es necesario saber: qué busca, cómo lo busca, y qué es lo que encuentra.

Qué busca. Lo que busca y se tiene que buscar es el fundamento de la deidad en la realidad de las cosas, esto es, la divinidad. Dios es el fundamento de la deidad en sus tres dimensiones de ultimidad, posibilidad, imposición. Esto es lo que busca el hombre en la realidad a través del misterio de la deidad.

¹¹² X. ZUBIRI, SE 417-454.

Cómo lo busca. El hombre busca a Dios a través de su manifestación en la deidad, yendo a través de esta manifestación hacia lo manifestado en ella.

Sería un error pensar que la búsqueda de Dios es una dialéctica de pura razón razonante. La búsqueda envuelve intrínseca y formalmente las dimensiones morales, afectivas, individuales y sociales del ser personal humano. También sería otro error de signo opuesto pensar que la búsqueda excluye la razón. Por dos razones: 1) porque la inteligencia es un momento esencial del ser personal humano, 2) porque la inteligencia es aquello en que afloran las demás dimensiones del ser personal; es en ella donde las demás dimensiones juegan su imprescindible función. La razón es ir al fundamento de la verdad de la deidad. La intelección es *tanteo*. La fundamentalidad tanteante es el tanteo hacia un Dios último, posibilitante e impelente. Fundamentalidad, tanteo, esbozo son los tres caracteres de la búsqueda de Dios por la razón no por sí misma, sino porque en la inteligencia se actualiza el ser personal entero del hombre “en hacia”.

“Ahora bien, por tratarse de un tanteo, la razón va abriéndose paso a través del misterio de la deidad. Y en este abrirse paso se ofrecen a la razón distintas posibilidades o vías para ir hacia Dios: la vía de buscar a Dios en las cosas de que pende la vida del hombre, la vía de buscar a Dios allende todas las cosas reales, la vía de buscar a Dios en la totalidad de las cosas reales en tanto que totalidad, es decir, en el cosmos. Esta búsqueda, decía, envuelve el ser entero del hombre, y por tanto también su dimensión o estructura social” (PFHR 296-297).

Así es como la razón humana va buscado a Dios, tanteando estas tres vías. Es la marcha *a través* del misterio de la deidad en las cosas *hacia* una realidad última, posibilitante, imponente.

Qué encuentra. La deidad es la realidad en su condición de poder. La realidad como fundamento de su condición de poder. De aquí se siguen dos puntos: 1) a diferencia de la

deidad que está ya encontrada inmediatamente, la divinidad es siempre y sólo algo que es término de una búsqueda esclarecida de la razón, 2) como la deidad, inside en la realidad, resulta que este fundamento está necesariamente en la realidad misma, la divinidad está necesariamente en alguna parte.

En la búsqueda del fundamento de la deidad, la razón puede emprender una de estas tres vías: “la de la búsqueda de las cosas últimas, la de la búsqueda de una realidad trascendente, la de la estructura de la totalidad cosmo-moral del mundo” (PFHR 298). Estas tres búsquedas conducen a tres tipos radicalmente distintos de fundamento de la divinidad como realidad última, posibilitante, imponente. Las tres vías alcanzan la divinidad *real*. Las tres vías no sólo se oponen de forma disyuntiva, sino que convergen en forma “conjunta”: las tres alcanzan físicamente una misma divinidad, claro está una misma divinidad desde distintos aspectos, (PFHR 299-300).

La divinidad está en la realidad fundando la deidad. No hay más que tres vías para llegar a ese fundamento, es decir, no hay sino tres tipos posibles de fundamento. Por tanto, la razón llega inexorablemente a la divinidad real. Salvo que se diga que por ninguna de las tres vías la razón encuentra a Dios, (ateísmo), que ninguna conduce a nada, o que no es claro que no existan otras vías que desconocemos (agnosticismo)

Aquello que apela como ultimidad posibilitante y además imponente, es pura y simplemente el dictado de la conciencia en cada caso. La última, posibilitante, impelente invocación es el dictado de la voz de la conciencia. La voz de la conciencia tiene dos dimensiones: 1) voz de la conciencia es *lo que* la conciencia dicta; es el dictado de lo que el hombre ha de hacer, este carácter formal del dictado se expresa en un solo concepto: *obligación*, 2) no es sólo *lo que dicta* la conciencia, sino el *dictar* mismo en cuanto tal. Y

esto ya no tiene carácter de obligación. Si bien lo que dicta la conciencia es un deber, algo intencional, la fuerza del dictar mismo no es intencional sino física¹¹³.

El conocimiento reflexivo presupone la reflexividad de la conciencia. Y esta reflexividad es pre-cognoscitiva. Es un momento físico de esa realidad que llamamos inteligencia. El problema filosófico de la voz de la conciencia se centra en la dimensión física de una *voz que dicta*, esto es, del dictar en cuanto tal. ¿Qué es esa voz?

La voz que me dicta a mí: 1) es lo que llamaré “voz-a” mí de la conciencia que constituye el poder último, posibilitante, imponente, 2) es también “voz-de”, voz que dicta desde la conciencia misma, una intelección auditiva. “La voz de la conciencia es, en este sentido, la palpación sonora del fundamento del poder de lo real en mí” (PFHR 304).

“Por esto, la voz de la conciencia no es un fenómeno meramente moral, sino que es la voz de la realidad que remite a su *fundamento*, y que palpita sonoramente en el fondo de esa realidad que soy yo, de mi realidad absoluta. Religados a la realidad última, posibilitante, impelente, su poder nos hace ser absolutos, nos inquieta radicalmente, y nos llama en la voz de la conciencia por la que todo acto, por modesto que sea, está remitido físicamente al fundamento real de ese poder” (PFHR 304-305).

La preambulidad de la razón consiste en ser razón abierta. La razón y la inteligencia tienen una dimensión directiva, tienen un “hacia”.

La razón histórica.

La Iglesia sobre todo en el siglo XIX se encuentra con una tercera dimensión de la razón: la razón histórica. Se ve forzada a hacer cuestión no de este dogma o del otro, sino de la totalidad de su propio desarrollo histórico. Y esta es una cuestión grave, pues tiene que preguntarse por el desarrollo de la revelación. Fue el problema de la *evolución del*

¹¹³ J. COROMINAS, *La ética de Xavier Zubiri*, BP 217-245.

dogma. Es una nueva visión de la exégesis bíblica y de la teología. Caben diversas posibilidades:

1. Una posibilidad es pensar que la revelación es un “impulso”, como una onda que se va propagando a lo largo de la historia. Así lo entendió el modernismo. La Iglesia rechazó este punto de vista, la revelación no es un “impulso”, sino que es un “depósito” de verdad.

2. Una segunda posibilidad es interpretar la historia de la revelación como “declaración” del depósito. El dogma es, en definitiva, la “definición” del depósito. Un dogma es una verdad no formalmente enunciada en la revelación. No toda la realidad de la revelación es dogma: es más que un dogma. Una definición dogmática es la declaración de una verdad que se define como ya contenida en el depósito revelado.

“El dogma enuncia la verdad de una proposición como contenida en el depósito revelado. Y la Iglesia reclama para esto la asistencia infalible del Espíritu Santo” (PFHR 308).

Hay que preguntarse en segundo lugar cómo se extrajeron estas verdades del depósito revelado. Fundamentalmente por dos vías: la vía de la conclusión y la vía de la vida religiosa. Por un lado la verdad dogmática como conclusión. Y, por otro lado, como descubrimiento de unas verdades en la revelación por sensibilidad, por vía religiosa interna, por la vía espiritual. El dogma estaría pre-contenido en el depósito de la revelación como lo explícito está contenido en lo implícito. Hay que hacer unas cuantas observaciones: a) Si hay dos vías para llegar al dogma ¿son realmente dos vías distintas? ¿Por qué? ¿No habrá otras?, b) estar *implícito* no es lo mismo que estar *implicado*. Todo lo implicado está implícito en el sentido de una conclusión, c) tanto más, cuanto que aquello

en que está implicado no es solamente el conjunto de *proposiciones* dogmáticas definidas, sino algo distinto.

3. Estas observaciones no invalidan la obra de los teólogos de la conclusión, pero invitan a hacer unas reflexiones para atender más estrictamente a lo que es la historia de la revelación. Las posibilidades que de la realidad alumbró el hombre son posibilidades en orden a su intelección interna. El cumplimiento de una de estas posibilidades en el objeto real es justamente lo que llamamos la verdad de esta posibilidad. La verdad de una posibilidad es su *cumplimiento*.

Hasta llegar a las formulaciones dogmáticas tal y como hoy las conocemos se pasa por distintos momentos: a) en un primer estado tenemos el depósito revelado integral, que tiene unas verdades expresas y unas verdades incoadas, b) al hombre se le alumbran, *en una situación perfectamente concreta*, determinadas posibilidades. Ahora bien, esta situación es una *situación integral* del hombre, que no excluye el razonamiento ni la inteligencia, pero que no tiene que limitarse a ellas, c) de estas posibilidades una es la verdadera, las otras no. Es verdadera la que se cumple, y es el término de una definición dogmática. El dogma, por consiguiente, *está fundamentalmente* en el depósito revelado. El valor de la definición dogmática y de la fuente de su verdad está en la asistencia infalible del Espíritu Santo. Esta asistencia del Espíritu Santo no es extrínseca a la historia, sino que es la expresión de la intrínseca historicidad de la revelación. De aquí se sigue que no hay evolución del dogma si por evolución se entiende transformación. Tampoco hay *desarrollo* del dogma, sino pura y simplemente historia del dogma, historia de la revelación. El acto de revelación es intrínseca, formal y teológicamente histórico. La historia del dogma, la historia de las posibilidades de la revelación. Ahora bien ningún dogma es solidario de la situación que ha alumbrado los conceptos que en ella se formulan. Todo dogma, una vez

definido, es verdad no solamente para siempre sino además para todos. La Iglesia al definir un dogma no se hace solidaria del sentido filosófico de las palabras que se emplean. La Iglesia utiliza estas palabras pura y simplemente en sentido vulgar. Uno se pregunta entonces en qué consiste la *fe simple*, para Zubiri, la fe simple un problema que no afecta sólo a la razón occidental, puede tener un sentido *asertivo*: efectivamente uno cree lo que dice el Credo sin más. De todo ello se sigue que la historia del dogma está radicalmente inconclusa.

“Esta etapa ha sido, pues, el encuentro del Cristianismo con la razón moderna en sus formas de razón científica, filosófica e histórica. Ahora bien, frente a este mundo había dos posibilidades distintas. Una, la actitud de defenderse. Desgraciadamente ha sido la actitud que durante los 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 las puertas 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 distintas y nuevas posibilidades del Cristianismo. Estas posibilidades, a su vez, pueden abrir distintas vías. Por un lado, por ejemplo, la vía de la salvación: considerar al Cristianismo como religión de salvación. Pero junto a eso hay otras vías distintas y posibles, que no son precisamente la vía de la salvación” (PFHR 321).

Según como se entienda la razón científica y la razón filosófica, así como la razón histórica, la universalidad del Cristianismo aparece con un carácter distinto de aquel que funcionó en la teología medieval, que entendía la universalidad de todos los hombres, por el hecho de ser hombres, están llamados a Cristo.

“En resumen, hemos considerado en este primer apartado del capítulo que Cristo revela a Dios y que él es el acceso a Dios. A Dios se va por Cristo por una adhesión personal a Cristo. Ese acceso tiene carácter de filiación e incorporación. El acceso de

las personas como esencias abiertas y el acceso histórico de la humanidad constituyen el acceso del hombre a Dios por Cristo”¹¹⁴.

5. *El Cristianismo y las religiones.*

En esta quinta etapa, el Cristianismo tiene que encontrarse con la razón moderna, y con una cosa distinta en la historia moderna; a saber, con otros pueblos y mentalidades. Ante esas mentalidades se pueden adoptar distintas actitudes: 1) considerar que las demás mentalidades son inadecuadas; 2) la contraria, pensar que la razón griega no pasa de ser una mentalidad como otra cualquiera. Por poner un ejemplo: la razón griega ha tenido que especular en qué consiste la divinidad de Cristo; sin embargo, el panteísmo brahmánico consiste precisamente en la idea de que todo tiene una subsistencia divina.

En la actualidad el tema está en lo que es el Cristianismo dentro de la historia de las religiones y lo que es el fenómeno de la historia religiosa. Un examen de conciencia no por lo que afecta a la historia de la revelación cristiana, sino por lo que afecta a la teología de la historia en cuanto historia en que Dios se manifiesta.

La historia del Cristianismo, como historia de la Iglesia, no es historia *de la* revelación, sino que es la revelación misma *en acto*. Y por eso está constituida por una intrínseca historicidad. La historia no es vehículo de revelación sino la actualidad misma de la revelación.

1) Cada momento recoge el anterior, nuestra profesión de fe recoge lo que fue la predicación de Cristo y los apóstoles, 2) como revelación lleva a la historia de la

¹¹⁴ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 278. Sobre este tema puede verse P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Karl Rahner y la presencia de Cristo en las otras religiones*: Estudios Eclesiásticos 80 (2005) 315-323.

actualización misma de Dios, a poder comunicar real y efectivamente con Dios, 3) abre la mirada hacia la consumación de los tiempos.

La revelación *como acto* tiene dos aspectos: a) acto, como acto histórico, b) este acto, como realidad puramente histórica, es justamente revelación en acto, manifestación de algo que subyace de una manera histórica pero real allende la concatenación meramente histórica.

“Y por ello este signo de la historia *recoge* el pasado, *actualiza* la revelación y *abre* hacia el futuro. Es en un sentido radical y estricto un *sacramentum*. Es justamente lo que tiene todo sacramento. Y por esto, para el Cristianismo, el misterio de su propia historia es pura y simplemente esto: la revelación en acto, es decir, *el tiempo histórico como sacramento de eternidad*” (PFHR 325).

Signo visible de una realidad invisible.

6. *El cristianismo y la historia de las religiones*¹¹⁵.

Es el capítulo VII de la tercera parte del libro PFHR.

A partir de su enfrentamiento con la razón moderna el Cristianismo tuvo que hacerse cuestión de su propia historia interna. “Ahora, con este otro enfrentamiento, tiene que hacerse cuestión de su realidad histórica dentro de la historia de las religiones” (PFHR 327). La primera cuestión llevó a una *teología de la historia de la revelación*, esta de ahora

¹¹⁵ Cfr. H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 279-288.

culmina con una *teología de la historia de las religiones*, que es el objeto de este capítulo: qué es teológicamente para el Cristianismo la historia de las religiones¹¹⁶.

1. El Cristianismo como religión verdadera.

No se trata de que el Cristianismo sea verdadero.

¹¹⁶ En la teología católica de este siglo existen tres posturas diferentes ante el diálogo religioso. 1) Teología del cumplimiento. Según el Vat. II las religiones paganas aparecían como lejanas preparaciones evangélicas de la única religión revelada que es el cristianismo. Insistía en el cristocentrismo constitutivo, Cfr. H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946; Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse. Verité et dimension du salut*, Ed. Témoignage, Paris 1959; K. RAHNER, “Cristianos anónimos” en: *Escritos de teología*, VI, pp. 136-158; ID., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979⁵; ID., El cristianismo y las religiones no cristianas”: *Escritos Teológicos V*, Taurus, Madrid 1964, 2003², 127-146; ID., Los cristianos anónimos, en: *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, pp.; ID., “Filosofía y Teología” en: *Escritos de Teología, VI. Escritos del tiempo conciliar*, Taurus, Madrid 1969, 89-100; 2) Teología del pluralismo religioso. Sin abandonar el cristocentrismo habla de valores propios de las otras religiones. El pluralismo religioso fundamenta el diálogo interreligioso en la idea de que la economía del Verbo encarnado es el sacramento de una economía más amplia que coincide con la historia religiosa de la humanidad. La difícil tarea de la teología de las religiones hoy es aquella de pensar la multiplicidad de las vías hacia Dios sin comprometer la unicidad de la mediación de Cristo, E. SCHILLEBEECKX, *Jesús: la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983; J. DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 3) Visión pluralista. Sacrifica el cristocentrismo inclusivo a favor de un teocentrismo radical, según el cual todas las religiones, incluido el cristianismo giran en torno a aquel sol que es el misterio de Dios, sea el nombre que se le de a la realidad última. Igualdad radical de todas las religiones, P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1981; ID., *La teología cattolica delle religioni a un crocevia* en: *Concilium* 22 (1986) 133-144; R. HAIGHT, *Jesus as Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll 1999; J. HICK, *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980; J. SCHEWER, *L’ar-en-ciel des théologies. Petite Chronique de théologie des religions* en: *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003) 515-530; G. O’COLLINS, *Christ and the Religions* en: *Gregorianum* 84 (2003) 347-362; ID., *El cristianismo y las religiones. Del desencanto al diálogo*, Sal Terrae, Santander 2002; M. BORDONI, *L’annuncio di Gesù Cristo, unico Salvatore e redentore e la missione dei credenti in un contesto di pluralismo culturale e religioso* en: *Lateranum* 69 (2003) 479-501. Un estudio detallado de estas posturas en el diálogo entre las religiones lo encontramos en: C. GREFFÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni* en: R. GIBELLINI, (ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 353-372; P. SELVADAGI, *Teologia delle religioni*, en: G. CANOBBIO-P. CODA (eds), *La teologia del XX secolo un bilancio. 3 Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 61-96.

“Se trata de saber qué es lo que representa esta *verdad* respecto del hecho de la historia religiosa de la humanidad” (PFHR 329) “El Cristianismo representa en este sentido, como religión, *la divinización de la vía de la trascendencia*” (PFHR. 329).

No se quiere decir solamente que se accede a Dios, sino que se accede *divinamente* a Dios. Esta fue la actitud de Cristo, se trata de enfrentarse con “el problema del cristianismo como vía de acceso a Dios” (PFHR 329).

Al decir que la religión cristiana es la verdadera, estamos diciendo que es una verdad *definitiva*, donde “definitiva” significa eso: que es el acceso divino a Dios. Por eso es *la* religión, *la* verdad definitiva, la única que conduce a la verdad de Dios.

2. Las demás religiones en sí mismas.

a) Tomamos todas las religiones en sí mismas. En qué sentido son un acceso al *Dios del Cristianismo*. Todos los hombres individualmente tomados, pueden tener acceso a Cristo. Es la idea de la buena fe; de buena fe el budista, de buena fe el mahometano, de buena fe el panteísta. Todos llegan a Dios que es también el Dios cristiano, de la religión que tienen.

¿Esta es la única interpretación posible? No llegan al Dios cristiano *a pesar* de ser budistas o brahmanes sino *en la medida en que son buenos budistas y buenos brahmanes*, y justamente por serlo. Una universalidad que no es simplemente individual, sino una universalidad objetiva.

b) En segundo lugar, toda religión no solamente es universal, sino que además ninguna religión es *simpliciter* falsa. Las demás religiones, son vías, dan rodeos, pero por un rodeo llegan al Dios cristiano. Un Cristianismo “de-forme”¹¹⁷.

La voz de la conciencia es un acceso, real y efectivo al Dios del Cristianismo. La humanidad buscando a tientas a Dios, pero justamente al Dios cristiano, y accediendo irrecusablemente a él.

3. El Cristianismo y las demás religiones.

a) *La verdad del Cristianismo respecto de las demás religiones.* Estamos hablando de la *trascendencia histórica del Cristianismo*. Esto quiere decir que la verdad del Cristianismo está *dentro* de las demás religiones. Las demás religiones no han sido queridas por Dios más que en la medida que son, de una manera “de-forme” y “aberrante”, la realización misma del Cristianismo.

b) *Las demás religiones respecto del Cristianismo.* 1) las demás religiones llevan en sí, un Cristianismo intrínseco. Toda religión es un Cristianismo “de-forme”, 2) ¿qué es lo que quiere decirse con la deformidad? Si decimos que las religiones se han producido por deformación del Cristianismo sería un absurdo histórico, absolutamente falso. Lo que decimos es que las religiones tienen una “formidad”, pero la formidad formal y plenaria es justamente el propio Cristianismo, 3) las demás religiones son un Cristianismo ignorado. Se habla de Cristianismo anónimo¹¹⁸.

¹¹⁷ Explicación del término “de-forme” en la página 31 de este capítulo; puede verse también PFHR 200-202; 337-339.

¹¹⁸ K. RAHNER, *Escritos teológicos IV*, Taurus, Madrid 1962, 136-158.

Si tomamos los tres momentos, el Cristianismo intrínseco, el Cristianismo “de-forme” y el Cristianismo ignorado, ello significa pura y simplemente que el Cristianismo es la verdad incorporada a las demás religiones. “La verdad cristiana es el trazado mismo de la verdad de todas las demás religiones. Es por tanto el trazado mismo de la historia de las religiones” (PFHR 336-337) el cristianismo es ante todo *la verdad de la historia misma de las religiones* (PFHR 337, nota nº 1).

Las demás religiones son respecto del cristianismo, un cristianismo intrínseco, “de-forme” e ignorado. Estos tres aspectos ponen de manifiesto, que “el Cristianismo es la verdad incorporada a las demás religiones”. El Cristianismo ha incorporado en su seno, al menos incoativamente, a todas las demás religiones. En efecto “el cuerpo incorpora, y además incorpora históricamente” (PFHR 339)¹¹⁹.

c) La unidad del Cristianismo “y” de las demás religiones. ¿Qué es esa “y”? Es una “y” de *presencialidad* estricta y formalmente histórica.

La actitud del Cristianismo frente a las demás religiones no podrá ser nunca la de una afirmación excluyente. Una actitud de versión positiva hacia ellas. Una *misión* donde caben dos posibilidades: 1) creer que la misión consiste en tratar de convertir a los demás, 2) es una conversión interior, individual.

Esta actitud, envuelve, 1) lo que Zubiri llama una *presencialidad histórica* de la verdad. No basta con la *presencialidad* teológica o doctrinal. San Pablo decía que la fe es *rationabile obsequium*, un obsequio razonable, 2) Es una *presencialidad* en *libertad de opción*, 3) No es solamente una *presencialidad* histórica y una *presencialidad* en opción,

¹¹⁹ Cfr. H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri*, 284.

sino que además es una presencialidad *dinámica*: esta presencialidad dinámica reviste tres caracteres concretos: a) santidad, b) perennidad, c) presencia expectante.

La historia es, en la religión, la religión en acto.

“En definitiva, es lo que tantas veces he expresado diciendo que la historia de las religiones es la palpación real y efectiva de la divinidad en el seno del espíritu humano. Es una presencia *soterrada* de la divinidad, pero es una presencia *dinámica*, real y efectiva en el seno del espíritu humano. Ella es la raíz, la estructura y el destino de la historia de las religiones. Entender que esta historia es la palpación pura y formal de la divinidad en el seno del espíritu humano, independientemente de lo que esta palpación sea para el Cristianismo –a saber, una revelación- es lo que, a mi modo de ver, consiste el problema filosófico de la historia de las religiones” (PFHR 347). Cfr. también “En conclusión, el hombre como hijo de Dios accede a Dios por la opción y la adhesión personal a Cristo fundador del cristianismo. El cristianismo es la vía verdadera, divina y definitiva de acceso a Dios. Es la fe religiosa cristiana en el contexto de las demás religiones. Es precisamente esta fe la que nos abre el horizonte para poder abordar el problema concreto de la credibilidad de la persona de Jesucristo” (PFHR 11-12)¹²⁰.

Este es el resumen del planteamiento de Zubiri sobre la historia de las religiones.

7. *La voluntad de religión histórica*

¿Qué son las demás religiones dentro de esta universalidad de vocación?

1. Recordemos que en cualquiera de las tres vías que el hombre ha emprendido en la historia de las religiones (la vía de la dispersión, la vía de la trascendencia y la vía de la inmanencia) el hombre *real y efectivamente* alcanza lo divino. Esto significa que no hay una vía que sea *simpliciter* falsa.

¹²⁰ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 288.

2. ¿Se accede al Dios cristiano, al Dios uno y trino? Cualquiera de estas vías alcanza, desde el punto de vista teológico, *real y efectivamente*, al Dios cristiano.

3. Ahora bien, el hombre alcanza al Dios cristiano en distintas formas *según sean las vías que emprenda*. El problema es entonces cuál sea esta diversidad de formas de alcanzar real y efectivamente al Dios cristiano. Los teólogos han distinguido en Dios dos tipos de volición. En primer lugar, una volición que llaman de *beneplácito* referida a lo que Dios quiere porque en sí mismo es una cosa buena, y en segundo lugar, voluntad *puramente permisiva*, referida a cosas que no son buenas, pero que Dios permite que existan. ¿En qué consiste la *intrínseca unidad de la voluntad de beneplácito y de la voluntad permisiva*? a) por parte de Dios mismo *su voluntad permisiva está anclada en una voluntad de beneplácito*, b) *Esta superior voluntad de beneplácito*, es la que yo llamaría *voluntad de realidad histórica*. Es la voluntad de que los hombres lleguen a Dios históricamente.

4. Y entonces uno se pregunta *¿sobre qué recae formalmente la voluntad de religión histórica?* Es una voluntad de religión histórica en la cual hay una dimensión de beneplácito y una dimensión de conformidad, pero *dentro* de cada religión. Toda forma de religión no cristiana, todo cuerpo histórico, envuelve, una *conformidad y una deformidad* en la vocación sobrenatural.

“La universalidad de la voluntad de religión histórica no es entonces solamente individual, sino que Dios ha depositado en el cuerpo objetivo de cada religión las gracias necesarias y suficientes para poder acceder *real y efectivamente* a él, al Dios uno trino. Dios está siempre revelado en su positiva universalidad hacia Cristo. De ahí que todas las formas históricas sean universales *hacia Cristo*” (PFHR 354).

El individuo no se salva a pesar de la religión que tiene, sino *en y por* la religión que profesa, cualquiera que sea esta. Toda religión es legítima según la teología de K. Rahner que Zubiri hace suya¹²¹.

5. *El concepto de legitimidad no se identifica ni remotamente con el concepto de verdad y de conformidad.* La deformidad no es ajena a las religiones fuera del Cristianismo, ni a la propia religión de Israel. Fuera del Cristianismo no hay ningún canon que permita discernir lo que es esencialmente religión y lo que es deformación.

6. Las religiones se inscriben en las tres vías: la vía de la dispersión, la vía de la immanencia y la vía de la trascendencia. Las tres vías son *opciones* y las tres son *vías intrínsecamente históricas*. En cuanto históricas son congéneres y co-radicales.

“En definitiva, es la condición humana: Dios ha querido que el hombre sea realidad histórica. Pero, *supuesta esa volición, es innegable que esa estructura histórica del hombre ha de conducir inexorablemente a fórmulas objetivas distintas*, a distintas religiones. Por consiguiente, la voluntad de religión adopta, por parte de Dios, una forma estrictamente histórica. Es una *voluntad de incorporación* de las gracias y del destino sobrenatural del hombre en distintas formas objetivamente diferentes” (PFHR 357-358).

“La voluntad de religión histórica es por parte de Dios, a una, *voluntad de formidad histórica y voluntad de vía histórica*. En la unidad de estos dos momentos está la estructura interna de la voluntad divina de religión histórica” (PFHR 358).

En la diversidad de religiones se da lo que dice san Pablo, *buscar a tientas*¹²². El hombre no recibe la gracia *a pesar* de sus religiones, sino *en y por* las religiones.

¹²¹ K. RAHNER, *Escritos teológicos*, IV, 1962, 136-158, especialmente 147ss.

¹²² Hechos de los Apóstoles 17, 27.

8. *Conclusión*¹²³.

La religión es la plasmación de la religación, la entrega del ser entero del hombre a Dios en una fe: es la vía de paso de mi Yo relativamente absoluto a la realidad absolutamente absoluta que es Dios.

La religión tiene dos aspectos: 1) un cuerpo objetivo, teología, 2) y una mundología, una concepción del mundo. Mundología que se reduce a cuatro puntos: a) una visión acerca del origen de las cosas, b) eclesiología, c) escatología, d) tradición.

Esta religión se presenta ante todo con un carácter de diversidad sobre la idea de Dios: politeísta, panteísta o monoteísta. Esta diversidad de la idea de Dios es la *difracción* de la realidad de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los caracteres de este espíritu humano.

Las religiones no solamente son diversas, sino que además son históricas. Las diversas ideas de Dios son el resultado de tres vías: la vía de la dispersión que conduce al politeísmo; la vía de la inmanencia que conduce al panteísmo; y la vía de la trascendencia, que conduce a la realidad de un Dios.

Zubiri resume en la conclusión del libro (PFHR 363-365) la historia de la religión como un gigantesco tanteo del espíritu humano. Las religiones son la plasmación de la religación. La historia de las religiones es para el Cristianismo el tanteo histórico de la verdad cristiana. Un tanteo que es la revelación de Dios en el espíritu humano. El Cristianismo ve en esta palpitación una revelación. Esta es una *verdad teológica*, pero la *verdad filosófica* está en la palpitación en cuanto tal.

¹²³ Proviene del curso de 1971. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979⁵.

Por eso es un análisis filosófico de la diversidad e historia de las religiones. Es la intelección filosófica acerca del hecho, tomado en su conjunto como realidad histórica. Es *el problema filosófico que plantea el hecho de la historia de las religiones*. Por esto es un tema que tiene interés filosófico. Es el problema filosófico que plantea el hecho de la historia de las religiones.

En la teología actual se ha planteado recientemente un debate intensísimo en los últimos años sobre el tema de la “teología de las religiones”¹²⁴. En esta tesis, que es de filosofía, apunto algunos de los hitos más importantes. Posteriormente en las conclusiones entraré en una valoración de esta realidad.

¹²⁴ M. DI TORA, *La teologia delle religioni. Bilanci e Prospettive alla luce della “Dominus Iesus”*, Sapienza. Rivista di Filosofia e Teologia 58 (2005) 3-51 un amplio estudio sobre toda esta problemática con abundante bibliografía; R. SERPA, *La religione, il sacro e il santo*, Sapienza 55 (2002) 257-269, la situación actual viene presentada por las siguientes intervenciones: A. DULLES, *Cristo fra le religioni: Il Regno-attualità* 47 (2002) 6-10; K. LEHMANN, *Il Cristianesimo. Una religione fra le altre? Sul dialogo interreligioso in prospettiva cattolica*, Il Regno-documenti 48 (2003) 42-53; G. RUGGIERI, *La diversità dell'altro. La Chiesa e il pluralismo: Il Regno-attualità* 48 (2003) 484-500; M. CROCIATA, (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001; L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2007; J. SCHEVER, *L'arc-en-ciel des théologies. Petite chronique de théologie des religions: Revue Theol. Louvain* 34 (2003) 515-530; E. SCHILLEBEECK, *Jesús: la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983; J. DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000; J. HICK, *God, Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980; M. BORDONI, *L'annuzio di Gesù Cristo, unico Salvatore e redentore e la missione dei credenti in un contesto di pluralismo culturale e religioso: Lateranum* 69 (2003) 479-501. Un estudio detallado de estas posturas en el diálogo entre las religiones lo encontramos en: C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni*, en: R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche peri l XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 353-372.

Existe un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe que resume la doctrina oficial es *Dominus Iesus*¹²⁵. Las implicaciones para la teología católica de este diálogo entre las religiones son algo sobre lo que habrá que seguir profundizando¹²⁶.

¹²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus"*, Editrice Vaticana, Vaticano 2002. Esta declaración ha sido objeto de numerosos estudios, congresos, debates entre los más significativos hay que señalar: J-R. ARMOGATHE, *Sposa di Cristo e madre dei fedeli. A proposito della Dichiarazione Dominus Iesus*: *Communio* 174 (2000) 71-82; P. J. GRIFFITHS, *Su la Dominus Iesus: si può rivendicare una complementarietà*: *Concilium* 39 (2003) 34-38; I. BERTEN, *Pluralismo delle convizioni, ricerca della verità società. Alcune note a proposito della Dichiarazione Dominus Iesus*: *Concilium* 39 (2003) 39-50; F. BOUSQUET *Dialogue with catholics*: *Journal of Ecumenical Studies* 38 (2001) 412-431; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della "Dominus Iesus"* en: M. SERRETI (ed.), *La attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Lateran University Press, Roma 2002, 163-177; EDITORIALE, *Gesù, Salvatore unico e universale. Dall'Enciclica "Redemptoris missio" alla Dichiarazione "Dominus Iesus"*: *La Civiltà Cattolica* 152 (2001) I, 335-347; J. FREDERICKS, *The Catholic church and the other religious paths rejecting nothing that is true and holy*: *Theological Studies* 64 (2003) 225-277; J. R. ESTEVEZ GÓMEZ, *La Declaración "Dominus Iesus" de la Congregación para la Doctrina de la Fe*: *Aurensia* 4 (2001) 91-129; J. MARTÍNEZ GORDO, *El diálogo interreligioso según la declaración "Dominus Iesus" ¿Cuestión sólo de verdades dogmáticas o también de estrategias evangelizadoras?*: *Lumen* 52 (2003) 193-255; S. P. POPECH HEFLING (ed.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*: Orbis Books, Maryknoll/New York 2002; M. J. RAINER (ed.), *"Dominus Iesus" Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und the Faith exceeded its authority?*: *Theological Studies* 62 (2001) 802-810; C. L. ROSSETI, *Il paradosso de un'umile pretesa. Riflessioni sulla Dichiarazione "Dominus Iesus" e sulla recezione*, en: M. PERRETI (ed.), *La attuale controversia sull'universalità de Gesù Cristo*, *Concilium* 37 (2001) 179-195; VAN WIJNBERGEN, *Reazioni all Dominus Iesus nell'area di lingua tedesca*: *Concilium* 37 (2001) 207-214; H. KÜNG, *Hacia una lectura ecuménica de las religiones*: *Concilium* 22 (1986) 145-153; ID., *Proyecto de una ética universal*, Trotta, Madrid 1990; X. QUINZÁ, *Cristianismo y religiones*, DDB, Bilbao 2006.

¹²⁶ A. AMATO, *L'unicità della mediazione: il dibattito contemporaneo* en: M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Pauline, Milano 2000; ID., *Dal Gesù della storia al Cristo del dogma*: *Salesianum* 59 (1997) 111-140; R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Pres, Maryknoll-New York 1981; J. HICK, *La non assolutezza del cristianesimo*, en: J. HICK-F. KNITTER (eds.), *La unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y Fenomenología de la Religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003; I. MORALI, *Grazie, Salvezza e religioni secondo la dottrina del Concilio Vat. II. Memorandum per la Teologia delle religioni II*: *Revista Española de Teología* 64 (2004) 527-578; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Karl Rahner y la presencia de Cristo en otras religiones*: *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 315-323.

La postura de Zubiri estaría, por seguir la terminología de la *Dominus Iesus* en un inclusivismo cristológico.

9. TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES.

Ahora contemplaremos las religiones desde el punto de vista de la teología¹²⁷.

Modelos de orientación: el exclusivismo o eclesiocentrismo, el pluralismo religioso, el inclusivismo cristocéntrico.

El *exclusivismo o eclesiocentrismo*. Considera idolátricas las otras religiones, y por tanto no salvíficas. Solamente la religión cristiana es la verdadera, todas las demás son falsas. El exclusivismo cristiano significa Cristo *contra* todas las religiones¹²⁸. Las otras religiones son *sólo* erróneas y diabólicas.

El *pluralismo religioso*. Totalmente opuesto al anterior es el modelo pluralista que goza de un número creciente de simpatizantes, no solamente entre los teólogos protestantes y católicos sino entre el gran público no teológico.

Entre los representantes más ilustres J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar que partiendo de un cierto agnosticismo kantiano no considera posible conocer a Dios en sí mismo, sino solamente en las manifestaciones de las múltiples experiencias religiosas.

¹²⁷ M. DI TORA, *La teologia delle religioni. Bilanci e Prospettive alla luce della "Dominus Iesus"*: Sapienza. Rivista di Filosofia e Teologia 58 (2005) 3-51, un amplio estudio sobre toda esta problemática con abundante bibliografía.

¹²⁸ P. KNITTER, *Introducción a las teologías de las Religiones*, Verbo Divino, Estella 2008; R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007; H. KÜNG, *Proyecto de una ética universal*, Trotta, Madrid 1990; X. QUINZÁ, *Cristianismo y religiones*, DDB, Bilbao 2006.

El modelo pluralista sostiene la fundamental equivalencia de las religiones y el intrínseco valor salvífico de todas las religiones, independientemente del fundador del cristianismo, sobre un triple frente: verdadero, revelador y salvífico. En síntesis admite que la verdad es plural.

Valora las diversas religiones como revelación y manifestación de una misma realidad trascendente, que en las particulares tradiciones religiosas son concebidas de un modo diverso. Todas las religiones serían expresiones históricas de esta única realidad trascendente.

Las religiones serían vehículos de salvación. La revelación de Jesús no sería completa y definitiva sino que estaría considerada en relación con otras posibles revelaciones de Dios.

La mediación salvífica de Cristo viene seriamente comprometida. Jesús es el Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús. Los pluralistas hablan de una multiplicidad de revelaciones.

Las preocupaciones de los pluralistas son favorecer el diálogo, la obtención de la paz, la promoción de la justicia en el mundo. Añaden que afirmar la unicidad y universalidad revelado y salvífica de Cristo equivale a afirmar el carácter absoluto del cristianismo y por tanto adelantar una inaceptable pretensión de superioridad. Los pluralistas exigen que todas las religiones estén en el mismo plano, colocando a Dios en el centro de las cosas, no a Jesús, Cristo o la Iglesia. Se pasa así del cristocentrismo al teocentrismo. J. Hick y P. Knitter hablan del “mito de Dios encarnado” y del “mito de la

unicidad cristiana”. Devalúan la cristología y excluyen su valor absoluto, definitivo y universal¹²⁹.

De todas estas premisas se deduce que también la Iglesia, el dogma, los sacramentos no pueden tener valor de necesidad absoluta.

El *inclusivismo cristocéntrico*, a la luz de la “*Dominus Iesus*”¹³⁰.

¹²⁹ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Press, Maryknoll-New York 1981, “Jesús es el Cristo, pero el Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús”, 27. 48; J. HICJ, *La non assolutezza del cristianesimo*, en: J. HICJ-P. F. KNITTER, (ed.), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994; la simbología es descrita por A. AMATO, *L'unicità della mediazione: il dibattito contemporaneo*, en: M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 30; J. KICJ - P. KNITTER, (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987, de Cristo se excluye su valor absoluto, definitivo y universal. P. KNITTER, *Introducción a las teologías de las Religiones*, Verbo Divino, Estella 2008; D. L. PALS, *Ocho teorías sobre las religiones*, Herder, Barcelona 2008; A. GESCHÉ, *Le christianisme et les autres religions*, en: *Revue Theologique de Louvain* 19 (1988) 351-341; J. DUPUIS, *Jesús al encuentro con las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.

¹³⁰ Cfr. R. SERPA, *La religione, il sacro e il santo*: *Sapienza* 55 (2002) 257-269; la situación actual viene ofrecida por las siguientes intervenciones: A. DULLES, *Cristo fra le religioni: Il Regno-attualità* 47 (2002) 6-10; I. BERTEN, *Pluralismo delle convinzioni, ricerca della verità società*. Alcune note a proposito della Dichiarazione *Dominus Iesus*: *Concilium* 39 (2003) 39-50; F. BOUSQUET, *Dialogue with catholics*: *Journal of Ecumenical Studies* 38 (2001) 412-431; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *La Chiesa, sacramento universale di salvezza... A proposito della “Dominus Iesus”* en: M. PERRETI (Ed.), *La attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Lateran University Press, Roma 2002, 163-177; EDITORIALE, *Gesù, Salvatore unico e universale. Dal' Enciclica “Redemptoris missio” alla Dichiarazione “Dominus Iesus”*: *La Civiltà Cattolica* 152 (2001) I, 335-347; J. FREDERICKS, *The Catholic church and the other religious paths rejecting nothing that is trae holy*: *Theological Studies* 64 (2003) 225-277; J. R. ESTEVEZ GÓMEZ, *La Declaración “Dominus Iesus” de la Congregación para la Doctrina de la Fe*: *Aurensia* 4 (2001) 91-129; J. MARTÍNEZ GORDO, *El diálogo interreligioso según la Declaración “Dominus Iesus” ¿Cuestión sólo de verdades dogmáticas o también estrategias evangelizadoras?*: *Lumen* 52 (2003) 193-255; S. P. POPECH HEFLING (ed.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*, Orbis Books, Maryknoll/New York 2002; M. J. RAINER (ed.), *“Dominus Iesus”: Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und the Folgerungen*, LIT, Münster 2001; T. P. RAUSCH, *“Has the Congregation for the Doctrine of the Faith exceded its authority?”*: *Theological Studies* 62 (2001) 802-810, C. ROSSETI, *Il paradosso di un'umile pretesa. Riflessioni sulla Dichiarazione “Dominus Iesus” e sulla sua recezione*, en: M. PERRETI (ed.),

El modelo inclusivista reconoce la posición oficial del magisterio de la Iglesia como se explicó en el Vaticano II, subraya la unicidad y universalidad del evento Cristo con una actitud de aserción más que de exclusión.

Una de las mejores formulaciones del modelo inclusivista ha sido formulada por A. Amato, “Jesucristo es el *salvador constitutivo* de salvación. El eventual don de la salvación fuera del cristianismo afecta al propio significado y valor y a su misma esencial dependencia del misterio de la Encarnación del Verbo, que es fuente de verdad y justicia. Y siempre la gracia de Cristo es la causa constitutiva de la salvación de toda la humanidad, fuera y dentro de la Iglesia¹³¹.

Se pueden reducir a *siete* núcleos decisivos que fundan la reivindicación de verdad y universalidad salvífica del misterio de Cristo en la historia: 1) Jesús revelador único y definitivo. El anuncio del reino de Dios y la irrupción-identificación de este reino con la persona de Jesús. 2) La conciencia filial y mesiánica. Esta conciencia es un dato histórico comprobado. Llamó a Dios “*Abba*”. 3) El misterio pascual. El tercer fundamento de la autojustificación de Jesús está constituido por el evento pascual de la muerte y resurrección, como realidad salvífica universal. 4) La experiencia de salvación. El Nuevo Testamento en diversidad de lenguas ha transmitido la experiencia de la salvación en Cristo muerto y resucitado. 5) La filiación divina del hombre. El misterio del Padre es un

La attuale controversia sull' universalità di Gesù Cristo, 179-195; VAN WIJNBERGEN, *Reazioni alla “Dominus Iesus” nell' area di lingua tedesca*: Concilium 37 (2001) 207-214; H. KÜNG, *Hacia una ética ecuménica de las religiones*: Concilium 22 (1986) 145-153.

¹³¹ A. AMATO, *L'unicità della mediazione: il dibattito contemporaneo*, en: M. CROCIATA, (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 19-22, la cita de la p. 22; ID., *Gesù Cristo nella storia della salvezza*: Salesianum 65 (2003) 237-257; ID., *Dal Gesù della storia al Cristo del dogma*: Salesianum 59 (1997) 111-140.

misterio “económico”, aquel de reintegrar todos los hombres en su reino para hacerlos hijos de Dios. 6) La Iglesia. La experiencia cristiana es experiencia de encuentro salvífico con Cristo en la comunidad eclesial. La Iglesia como “sacramento de salvación”, y consiguientemente como “misión” y “comunicación” del reino de Dios a todo el mundo. 7) La riqueza y la globalidad de la salvación cristiana. Cristo salva porque ofrece a cada ser humano la posibilidad concreta de su experiencia pascual de la muerte y resurrección. Confesarle como salvador significa reconocer que en Él y mediante Él entra la plenitud de vida, a la cual ha aspirado el hombre siempre¹³².

Género literario del texto. Declaración, que no enseña doctrinas nuevas sino que resume la doctrina de fe católica definida y enseñada por el Magisterio de la Iglesia.

Cuestión de la verdad y de la especificidad cristiana. Creemos que la verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica. El Cristianismo como la verdadera religión es la clave hermenéutica de toda la Declaración.

La cuestión de la salvación. Jesucristo como salvador único y universal pertenece al dato perenne de la fe de la Iglesia. Su salvación es para todos los hombres. No existen al lado de Jesús otros salvadores, ni inferiores ni superiores a él. El hombre Jesús es el único mediador. Jesús es el salvador universal. Ninguno se puede salvar sin él.

La cuestión de la revelación. No todas las religiones tienen libros sagrados. La denominación “palabra de Dios” está reservada a los dos Testamentos. Los libros de las otras religiones aunque forman parte de una preparación evangélica no son equivalentes al Antiguo Testamento.

¹³² A. AMATO, *Gesù Cristo nella storia della salvezza*: Salesianum 65 (2003) 237-257.

Jesucristo no es sólo el salvador único y universal sino también el Revelador único y universal, entendido en sentido inclusivista, que no niega los que sean elementos de verdad en las tradiciones religiosas.

Es contrario a la fe de la Iglesia la tesis que afirma el carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo que sería complementaria con la presente en las otras religiones.

La cuestión cristológica. Unicidad y universalidad de Jesucristo en orden a la salvación de la humanidad. Dupuis afirma “ninguna religión, ni siquiera el cristianismo, puede “pretender” vanagloriarse de una “absolutes” salvífica, la cual pertenece a Dios. Es contraria a la fe de la Iglesia la tesis sobre el carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a aquella presente en otras religiones.

La percepción de las otras religiones. Las religiones pueden tener valor en orden a la salvación. La *Dominus Iesus* rechaza la idea de que las religiones son vías de salvación junto a la religión cristiana. Se pueden considerar *preparatio evangelica*.

Concluyendo, en relación con Cristo, “centro”, “fuente”, “plenitud”, “llave” “única meta” del designio salvífico de Dios, las religiones *no son “positivamente queridas por Dios”* que no puede contradecirse. Voluntad permisiva de parte de Dios, que están destinadas a ser superadas en la economía salvífica cristiana. Es posible valorar las religiones también desde otra óptica, considerar su origen en relación con el designio salvífico de Dios para todos los hombres.

El diálogo interreligioso. Centrado fundamentalmente en dos orientaciones: 1) El diálogo es necesario, sobretodo en la crisis internacional derivada del 11 de Septiembre de 2001 para la defensa y promoción de la paz, la justicia social y los valores morales. 2) Un

segundo nivel lo constituyen los intercambios teológicos. La valoración de los creyentes sobre las otras tradiciones religiosas favorece el deseo de conocer mejor y de apreciar sus valores religiosos sin llegar a un falso irenismo acomodante y a una estéril homologación. El diálogo en este sentido constituye una parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Valoración conclusiva.

En este capítulo he presentado la *originalidad* de Zubiri en el campo de los saberes sobre la religión dentro del ámbito de la teología católica¹³³.

En sus estudios existe una triple presencia del influjo teológico: escolástica, estudios positivos sobre la religión y teología postconciliar. Zubiri se maneja bien entre los dos primeros pero no existe una asimilación y asunción total de la teología postconciliar y consecuentemente sacar las consecuencias de ella. La suya es una teología no suficientemente actualizada y con unas interferencias teológicas a la hora de relacionar el Cristianismo y las demás religiones. El se mantiene en el ámbito de lo teológico, del existencial sobrenatural de Rahner¹³⁴.

Dice A. González:

“Zubiri no ha elaborado una fenomenología de la religión, una filosofía analítica de la religión, ni una teoría crítico-explicativa de la religión. Su planteamiento se sitúa en un ámbito nuevo, determinado por su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Desde las posibilidades abiertas por esta obra, Zubiri puede proporcionar una nueva filosofía de la religión, anclada en un análisis de la inteligencia sentiente. Esta filosofía de la religión es capaz de integrar en sí misma los resultados no sólo de las ciencias de las

¹³³ A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, en: BP 265-282.

¹³⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Revelación y religiones en Zubiri*, en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 193-231 especialmente 230; ID., *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanc, Valencia 2005.

religiones, sino también otras aproximaciones filosóficas al hecho religioso. Tanto el análisis de las vivencias religiosas como en el análisis del lenguaje religioso pueden ser asumidos, desde una perspectiva zubiriana, en un análisis del logos religioso. Las teorías crítico-explicativas de la religión es un análisis zubiriano de la razón religiosa. Sin embargo, todos estos logros de otras disciplinas son remitidos, en la perspectiva de Zubiri, al análisis primario de la religación. A partir de este análisis, Zubiri puede considerar el logos religioso y la razón religiosa no sólo abstractamente, sino sobre todo desplegándose en la historia de las religiones y culminando en el cristianismo. Desde el punto de vista de Zubiri, “la historia de las religiones no es un catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión”, sino “la experiencia teologal de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios HD 380”¹³⁵.

Algunos autores manifiestan sus dudas sobre que la religión sea un hecho universal y radical y no un supuesto, o presupuesto proveniente de su teología¹³⁶.

10. RECAPITULACIÓN.

En este capítulo he aclarado los avatares de la edición del libro *El problema filosófico de la historia de las religiones*, el segundo de la trilogía teologal.

He presentado el *hecho religioso* como clave de lectura de todo el libro para analizar las religiones desde la filosofía o fenomenología de la religión. Las religiones como *institución* (Durkheim), *dominio de lo sagrado* (Otto, Eliade) y *actitud personal* (Zubiri).

¹³⁵ A. GONZÁLEZ, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, 282.

¹³⁶ Cfr. J. PELEGRÍ, “*El problema teologal del hombre*” a modo de conclusión: *Revista Catalana de Teología* XIII/2 (1988) 462-495, especialmente 492-493. También A. TORRES QUEIRUGA, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, ID., *Revelación y religiones en Zubiri*, en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, 193-231.

Las religiones son para el autor la concreción de la religación, concreciones del espíritu objetivo, sus realizaciones diversas. Se subraya el carácter de esta diversidad y el de la *verdad religiosa*.

Todas las religiones han nacido, se han desarrollado y algunas de ellas han muerto. Se pregunta Zubiri en qué consiste la intrínseca historicidad y responde que es la realización de una posibilidad humana. Son posibilidades en orden a la interna intelección de la realidad.

En el capítulo quinto de la segunda parte del libro presenta la vía del monoteísmo como la vía de la trascendencia que nos lleva a la idea de Dios, frente a la de la dispersión que conduce al politeísmo o la de la inmanencia que lleva al panteísmo. Un recorrido por las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, Islam.

Un Dios que se manifiesta como único, personal y trascendente. El Cristianismo es un término de la opción monoteísta. Dios como padre, filiación y divinización del hombre (deificación) son las ideas claves del Cristianismo. El Cristianismo como divinización de la vía de la trascendencia.

CAPÍTULO 6

EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE: CRISTIANISMO

1. PRESENTACIÓN.

El libro *El problema teologal del hombre: Cristianismo* es el tercer libro póstumo de la “trilogía teologal” de Zubiri.

El hombre se halla religado a la realidad (HD), esta religación se concreta en religiones (PFHR), el Cristianismo es la religión de la deformidad (PTHC), es la estructura misma de toda religión y por tanto la realidad suprema de todas las religiones.

Es un libro extenso que hace un recorrido por los temas principales de la teología católica: el acceso a Dios en Cristo, la Trinidad, la Creación, la Encarnación, Sacramentos, Iglesia, Escatología y un apartado especial de la historia y evolución del dogma.

Zubiri en este libro pretende resaltar la aportación *estrictamente filosófica* de cada uno de estos temas dentro de la perspectiva general del problema teologal del hombre.

2. LA EDICIÓN DEL LIBRO: *EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE: CRISTIANISMO*.

El tercer volumen de la trilogía teologal, es la culminación de un largo proceso de cincuenta años. Su primer fruto es de 1934 un curso “Helenismo y Cristianismo” que dictó en la Universidad de Madrid, el trabajo titulado “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” un artículo que apareció en 1944 en el libro *Naturaleza, Historia, Dios*.

Para entender este libro sobre el Cristianismo es preciso reconstruir el proceso de reflexión, que es, de una parte una dura crítica a la teología especulativa clásica, y de otra un intento de encaminar la reflexión teológica por otro camino distinto¹.

Veremos la diferencia entre la teología especulativa y la teología zubiriana. Hay que remontarnos para aclararlo a Heidegger y su crítica a la onto-teo-logía. Su tesis es que la mezcla de ontología y teología ha hecho de Dios un objeto óntico, lo que resulta insostenible. La teología en tanto que ontoteología ha errado su propósito, es necesario iniciar un nuevo camino que intente encontrar a Dios no por la vía del conocimiento óntico sino del pensar ontológico. Esto supone hacer una teología de la experiencia de Dios, esta vía no la han recorrido los teólogos, dice Heidegger, sino los poetas. El pensador dice el ser y el poeta mienta lo sagrado². Lo sagrado lo nombran los poetas y los místicos, Heidegger piensa en Hölderlin, pero además en el Maestro Eckhart. Es también la tradición mística española o místicos-poetas como Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. Zubiri en el tema de Dios se halla más cerca de Teresa de Jesús que de Tomás de Aquino. Más cerca del lenguaje de los místicos que del de los filósofos y teólogos.

¹ Sobre la diversidad de teologías y su historia se puede consultar esta bibliografía actual: R. BERZOSA MARTÍNEZ, *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994; ID., *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, DDB, Bilbao 1999; J. BOSCH, (ed.), *Panorama de la teología actual*, Verbo Divino, Estella 1999; GIBELLINI R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1986; W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989; H. KÜNG, *Una teología para el nuevo milenio*, Círculo de Lectores, Barcelona 1991 (publicado antes con el título *Teología para la postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989; J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaka Book, Milano 1993; A. STAGLIANO, *La teologia "che serve"*, SEI, Torino 1996; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., Herder, Barcelona 1988-1992; A. TORRES QUEIRUGA, *Hacer teología hoy*, en: AA.VV., *Cincuenta años al servicio de la Palabra*, Verbo Divino, Estella 2007, 60-86.

² M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?, Epílogo*.

La fenomenología prima la vía de la experiencia frente a la vía del razonamiento. La teología no puede ser un credo sino una experiencia profunda, la experiencia del fundamento. Zubiri en una recensión de Brentano³ dice que la teología neoescolástica fue una mezcla del conceptismo de santo Tomás con el racionalismo de Leibniz. Frente a esta teología especulativa y dogmática, propone la teología de la experiencia cristiana. Hay que repensar el tratado de *locis theologicis*. Zubiri ya en los años 30 quería sacar la reflexión cristiana de la vía onto-teológica. El término primario de esta vía no es un objeto llamado Dios, sino la experiencia mundana del “don”, de la “gracia”.

Heidegger hace una secuencia: *Heil, heilige, göttliche, Gott*.

En un texto de 1946 “Lo santo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca a Dios”⁴ y en su *Carta sobre el humanismo* de 1947 dice:

“Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia 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”⁵.

A Dios no puede llegarse más que por la experiencia de lo sagrado, de la gracia. Esto es lo que Zubiri intenta mostrar en su artículo de 1944 *El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina*⁶. Se trata de descubrir la experiencia cristiana originaria, más allá de la especulación metafísica y la romanización jurídica. Se distancia de la teología clásica de la redención, centrada en la idea jurídico-moral de falta moral. San

³ X. ZUBIRI, NHD 183

⁴ M. HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Madrid 1985, 288.

⁵ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus, Madrid 1970, 51.

⁶ X. ZUBIRI, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina*, en: NHD 455-542.

Agustín, San Bernardo, San Anselmo acabaron haciendo de la religión cristiana un problema jurídico. El Cristianismo no es una religión de “salvación” ni de “redención”, sino de “deificación”. Este es el mensaje central del texto. No se puede hacer girar toda la teología cristiana en torno al pecado y la redención del pecado. Esto supone perder lo específico del mensaje cristiano y hacer de la religión cristiana una moral.

Para Zubiri el principal texto es la carta a los Romanos

“No habéis recibido un espíritu de esclavitud para vivir en el temor; sino que habéis recibido un espíritu de adopción filial en que clamamos *Abba*, ¡Padre! Este mismo espíritu da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Ahora bien, si somos hijos, somos también herederos, herederos de Dios, y coherederos con Cristo” (Rom. 8, 15-17).

Teología de la deificación y de la gracia. No son las obras sino la fe lo que salva, Zubiri está queriendo decir que lo primario no es la dimensión moral, las obras, sino la transformación ontológica que se produce por obra de la fe⁷.

A partir de aquí algunas tesis fundamentales⁸ que servirán de esquema para leer el libro.

⁷ Cfr. La “divinización” del hombre en los Padres griegos L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2001, 150-155. La teología católica insiste en el concepto de hombre como “hijo de Dios” Cfr. L. F. LADARIA, 230-266 y en el concepto de “divinización” del hombre 270-276, también M. GELABERT, *Lo hiciste casi como un Dios: Teología Espiritual* 33 (1989) 291-312; J. J. AYÁN-P. de NAVASCUÉS-M. AROZTEGUI (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, Orígenes del Cristianismo*, Trotta, Madrid 2005; E. J. JUSTO DOMÍNGUEZ, *La deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2003 (Tesina de licenciatura dirigida por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL); G. DÍAZ MUÑOZ, *El misterio deificante: Contexto y fuentes del pensamiento teológico del primer Zubiri: La Mysterientheologie*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006 (Tesis Doctoral); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana*, “la doctrina de la deificación en la iglesia griega del siglo XX”, cfr. también J. COROMINAS, *Xavier Zubiri y la crisis modernista: The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 17-57.

El problema teologal del hombre: Cristianismo.

Para el autor la teología es “una de las fibras más íntimas de su realidad personal”⁹, el reflexionar sobre “la suprema experiencia teologal” que para él significa el Cristianismo.

“Podría decirse que profesionalmente lo que más le importaba a Zubiri era ser filósofo riguroso, era ser rigurosamente filósofo; sin que esto fuera óbice para que lo que más le preocupara vitalmente desde el punto de vista intelectual fuese el saber teológico”¹⁰.

Hasta la publicación de este libro: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, salvo un estudio sobre la patrística griega publicado en *Naturaleza, Historia, Dios*¹¹ y un artículo de 1981 sobre la Eucaristía¹² la mayor parte de las reflexiones teológicas resultaban accesibles sólo a un grupo reducido de discípulos. A partir de este libro su producción en este campo es accesible a todos los lectores.

Antes de afrontar la lectura de este libro hay que hacer unas *advertencias previas*:

El grado de intervención del editor ha sido en los textos mecanografiados casi nula; en los cursos orales mayor para pasar del lenguaje oral al escrito. La estructura del libro procede del curso de 1971 y es del propio Zubiri. El editor ha decidido sobre los textos

⁸ D. GRACIA, *Zubiri y la experiencia teologal*, 261-263.

⁹ X. ZUBIRI, *Agradecimiento por el Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Deusto*, Estudios Eclesiásticos 216-217 (1981) 39-40, la cita es de la página 40.

¹⁰ I. ELLACURÍA, *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*: Estudios Centroamericanos 38 (1983) 968-969.

¹¹ X. ZUBIRI, NHD, *El ser sobrenatural: Dios y deificación de la teología paulina* 455-542.

¹² X. ZUBIRI, *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos, 216-217 (1981) 41-59 que reproduce el texto de la lección pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Deusto el día 1 de Octubre de 1980 con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* en Teología por dicha Universidad, también se encuentra en PTHC 397-421.

complementarios, por todo lo cual podemos decir que nos encontramos “ante un libro que procede íntegramente de Zubiri, y no ante una nueva componenda editorial”. Esta es la crítica esencial que se hace al conjunto de obras póstumas de Zubiri.

Este libro expone la tercera parte de lo que Zubiri llama “el problema teologal del hombre”. La primera *El hombre y Dios* es donde expone la realidad de Dios y el acceso humano a él. La segunda parte *El problema filosófico de la historia de las religiones* era donde estudiaba el despliegue del problema de Dios en la experiencia religiosa de la humanidad.

Zubiri abordó problemas teológicos en el curso de 1967 *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de la teología*, volvió sobre los mismos temas en 1971 en otro curso *El problema teologal del hombre: Dios, religión y Cristianismo*, los dos textos tienen estructura semejante pero es preferible el más reciente de 1971, levemente revisado por el mismo Zubiri. Este constituye el esquema del volumen *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. A estas lecciones se han antepuesto la primera parte del curso de 1968 sobre *El hombre y el problema de Dios* que sí fue revisada detenidamente por el filósofo. La introducción sobre “el logos teologal” (PTHC 15-39), el apéndice sobre “la evolución del dogma” (PTHC 487-613) y la “conclusión general” (PTHC 614-617) son textos mecanografiados por el propio Zubiri.

La filosofía de Zubiri estuvo sometida a un proceso de evolución y radicalización. No es lo mismo el curso de 1967 que el de 1972, o el artículo de 1981. Existe un acuerdo entre los intérpretes que toman su trilogía *Inteligencia Sentiente* (1981-1983) como clave para la lectura de los escritos anteriores.

Las expresiones hebreas, arameas y griegas han sido transcritas por el editor así como también ha aportado las citas bíblicas. Las notas a pie de páginas son del mismo editor si no se dice nada en contra.

Nos encontramos ante el libro de un filósofo que aplica su filosofía a problemas teológicos. El estudio de este volumen sobre el Cristianismo se hará intentado resaltar la *aportación filosófica* original de Zubiri sobre los distintos temas que trata. No será una exposición detallada de la teología que es por otro lado la comúnmente aceptada en ese momento. Intento mostrar, la original aportación zubiriana a estos clásicos temas teológicos¹³.

Zubiri considera a Cristo como el fundador del Cristianismo en el contexto de las religiones. El cristianismo en cuanto fundación de Cristo es la vía verdadera de acceso a Dios. Es una reflexión sobre *el hecho religioso cristiano*¹⁴.

La *metodología* de esta cuarta parte, capítulo sexto, pretende *sintetizar* los contenidos centrales de este volumen *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, desde unas claves de lectura del libro: la fe, la experiencia cristiana, la deiformidad, la

¹³ Seguiré el artículo de GRACIA como hilo conductor. Es importante a pesar de su brevedad, por la originalidad en el tratamiento del tema: D. GRACIA, *Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX* en: P. BRICKLE, *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga*, Trotta, Madrid, 2003, 249-263. Un clarificador artículo es el de K. J. BECKER, *El método teológico*: Revista Española de Teología 61 (2001) 173-184.

¹⁴ Cfr. H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 325; cfr. también I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I*, Ed. A. Estela Sánchez, San Salvador 2000, 38; G. DÍAZ MUÑOZ, *Teología del misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona 2008 donde la autora recoge y sistematiza sus artículos anteriores sobre el autor.

deificación, el logos teologal. Presentar las líneas básicas del Cristianismo para entender los principales temas de la teología católica.

El tema de la religación y Dios es el más temprano y más pensado (HD), las religiones no tan desarrollado y más tardío (PFHR), el Cristianismo es el más tardío y menos original e innovador (PTHC). En este planteamiento quizás influyó la acusación de modernista que en su juventud pesó sobre Zubiri y su posterior secularización. Recurre a la teología comúnmente aceptada. Tiene una gran influencia en él su amigo y teólogo K. Rahner. Esta diversidad de grados de elaboración de sus libros ha condicionado la diversidad de metodologías a la hora de estudiarlos.

3. CLAVES PARA LEER EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE: CRISTIANISMO.

3.1. Claves para poder leer este libro de Zubiri.

1. La *fe*. Las proposiciones de fe serían supraempíricas, pero no supraracionales. Es el punto de vista del racionalismo teológico. Las leyes de la lógica se imponen hasta el mismo Dios, y por tanto la fe es y debe ser el resultado de un puro proceso lógico. No creer sería el mayor ejemplo de irracionalidad. La fe no sólo es racional sino supremamente racional. Lo que resulta irracional es no creer. Una expresión un tanto exagerada del autor.

Para Zubiri los esbozos no son racionales en el sentido del racionalismo, sino sólo razonables. El fundamento trascendente no se alcanza por vía lógica sino sobre todo por vía experiencial. Y como esa experiencia es experiencia del poder que se apodera de nosotros, lo que nos exige es “entrega”. La experiencia es “poder-entrega”. Zubiri define la

fe como entrega¹⁵. Si al fundamento podemos llegar por el razonamiento, es decir la vía racionalista, la fe sería “creencia”, creer en lo que no vemos.

2. Otro cambio es el de la determinación del constitutivo formal de la experiencia cristiana. En primer lugar estaría la experiencia universal de la *religación*; en segundo lugar la experiencia de la *gracia* como constitutivo formal de la experiencia religiosa y en tercer lugar, la experiencia propiamente cristiana, que supone la experiencia de Dios, “*deiformidad*” como definitoria del cristianismo.

En Cristo, Dios toma forma humana y el hombre se deiformiza. En él convergen y llegan a su culmen la experiencia de Dios por parte del hombre y la experiencia del hombre por parte de Dios, es el ápice de la experiencia teologal. El Cristianismo no es primariamente religión de salvación, sino religión de *deiformidad*. Zubiri no puede negar que el cristianismo es religión de salvación, pero él insiste en su dimensión de deiformidad.

“¿Es verdad que el Cristianismo sea primaria y formalmente una religión de salvación? Que el Cristianismo sea pura religión de salvación es algo tan evidente que no puede ser ni discutido: las palabras “salvador” (*sotér*) y “salvación” (*sotería*) aparecen algunas veces en las páginas del Nuevo Testamento. Y en ello se apoya gran parte del pensamiento cristiano de hoy en su reacción contra la teología especulativa. Pero la cuestión, para mí, es otra: ¿el Cristianismo es primaria y formalmente religión de salvación?” (PTHC 18).

¹⁵ X. ZUBIRI, PTHC 43. Cfr. pp. del capítulo anterior “*El problema filosófico de la historia de las religiones*” que habla de la fe, 30-31, 52-53; H. C. GAUDIOL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*.

3. No podemos convertir el Cristianismo en “doctrina social de la Iglesia” (PTHC 22) o en un “sistema de valores, de actitudes morales” (PTHC 89). No podemos confundir la experiencia religiosa con la experiencia moral.

Metafísicamente la deiformación ha de ser lo primero. Y esta deiformación culminaría en el Cristianismo, como religión de deiformidad. La afirmación zubiriana de que el Cristianismo es deiformidad, la religión de la deiformación. Este planteamiento aunque de otra manera lo encontramos en Heidegger si bien de forma implícita y no explícita, como así expresó en su entrevista a *Der Spiegel*. Donde concibe a los dioses como salvadores, la religión, como religión de salvación, sólo de los dioses nos puede venir la salvación. *Nur ein Gott kann uns retten* “sólo un Dios puede salvarnos”. La salvación viene de arriba, porque el hombre nunca tiene la iniciativa originaria. La iniciativa se manifiesta como salvación. En *Ser y Tiempo* se describe el carácter caído y corrupto de la naturaleza humana. Por eso su afición a los versos de Hölderlin “Pero donde hay peligro/ crece también lo salvador” y en varios casos recurre a la idea teológica de justificación. Heidegger subraya la *historia salutis* y Zubiri la *historia deiformitatis*.

4. Otros capítulos de la teología cristiana son: Trinidad, Encarnación, Creación, Pecado, Redención, Sacramentos, pero todos ellos explicados desde estos *criterios generales* que van a presidir la explicación de la teología cristiana. Lo más importante no es detallar las aportaciones concretas en cada uno de los temas sino dejar claro el enfoque que dota de *unidad y coherencia* a todo el libro. Zubiri está tan lejos de la teología natural como de la teodicea.

Si Dios es accesible lo ha de ser por un nuevo camino, que describe con la precisión de un científico, el rigor del filósofo y la belleza del artista¹⁶.

3.2. Introducción al libro *El problema teologal del hombre: Cristianismo*.

El autor distingue entre logos teologal, logos revelante y logos teológico.

El logos teologal es el que hace posible el diálogo entre el hombre actual y el Cristianismo.

“El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino la *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más *en* Dios y *con* Dios. La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de la vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve el diálogo” (PTHC 19)¹⁷.

El logos revelante. A Cristo se le designa por su carácter revelador del Padre, y, en cuanto tal, estaba desde el principio *en* Dios y *era* Dios, tal y como aparece en el evangelio de san Juan¹⁸.

El logos teológico. El logos se va a dirigir a la Iglesia para intentar una intelección suya por el logos humano. Es el logos propio de la teología católica en este caso.

En la *Inteligencia sentiente*, el logos y la razón no parten del sujeto para alcanzar la realidad, sino que inician su movimiento en la realidad actualizada de la inteligencia

¹⁶ D. GRACIA, *Zubiri y la experiencia teologal*, 263.

¹⁷ Esta *morfosis* tiene que dar un *logos*; nota del propio Zubiri.

¹⁸ Esta tradición se encuentra en Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, libr. 3, cap. 1, núm. 1, en J-P MIGNE *Patrologiae cursus completus series graecae*, t. 7, París, 1857, col. 845.

sentiente. El logos sentiente y el logos teologal son distintos. Existen diferencias muy significativas. La verdad alcanzada por el logos y la razón es siempre provisional. La verdad del logos se constituye en la coincidencia entre intelección y realidad, sin que jamás lleguemos a una intelección perfecta (Cfr. IL 261-264), la verdad de la razón se realiza en el encuentro entre la cosa real y el esbozo que podría ser (Cfr. IRA 263). La verificación es gradual y provisional. El movimiento sentiente del logos y la razón apunta a un término desconocido, pero que en ningún caso pierde su carácter real (Cfr. IL 64, IRA 21)¹⁹.

Sin embargo el logos teológico busca la intelección de Dios:

“En definitiva, tenemos un logos teológico científico que reviste tres formas distintas: logos especulativo, logos histórico, logos hermenéutico, que conducen a tres ciencias teológicas no sólo distintas, sino de hecho separadas cuando no opuestas: teología especulativa, teología histórica, teología bíblica” (PTHC 27).

Falta aquí el logos kerigmático, el de la proclamación, dice Zubiri.

La teología especulativa no es solidaria de ninguna metafísica determinada. La teología bíblica no es formalmente solidaria de la revelación. La teología histórica tiene su primer estadio en la teología bíblica. Pero la teología histórica ¿en qué consiste? En que es un desarrollo. En que un estadio se *apoya* en el anterior y viene *después de él*. La historia no es simplemente un proceso, no es un método o camino en su intrínseca historicidad. Hay proceso porque posee un momento intrínseco suyo de historicidad. Teología *en la historia* según Petavio.

“Emprendo una obra ciertamente inmensa por su amplitud y por el trabajo que exige, pero incomparablemente bella: poner por escrito toda la teología. No aquella

¹⁹ Cfr. el capítulo *Aproximación conceptual al problema teologal del hombre*, 79-124 de esta tesis. También el capítulo *El hombre y Dios. La fundamentalidad de Dios accesible en Xavier Zubiri*, 218-242.

teología polémica y sutil que, nacida hace unos siglos, es la que casi sola ocupa las escuelas, por lo que se ganó el nombre de escolástica, sino de otra más elegante y fecunda, que al modo de la antigüedad erudita, esto es, sacada de los zarzales dialécticos al campo abierto, es la única que cuenta con los recursos originales y propios que se requiere para su uso y cultivo”²⁰.

“*En definitiva, las tres teologías se recubren mutuamente; cada una es constitutivamente insuficiente si pretende excluir a las otra dos*” (PTHC 31).

El logos teológico entero tiene su fundamento y su unidad en el logos revelante. Esta unidad es concreta, por razón de su contenido: es la acción con que Cristo revela a su Padre²¹.

“La revelación, en el sentido expuesto, es convivencia de Cristo con los hombres y, por tanto, *la estructura del hombre pertenece esencial y formalmente a la revelación, al logos revelante*. En su virtud, su unidad remite allende el logos revelante como algo más radical, a lo que llamaré *logos teologal*. Por debajo del logos teológico (científico y ostensivo) está el logos revelante; y por bajo del logos revelante está el logos teologal mismo” (PTHC 34-35).

3.3. *El logos teologal.*

La revelación divina tiene una estructura fundamentalmente humana. El logos personal humano es la dimensión por la que el hombre en cuanto hombre está desde sí mismo y en cuanto hombre vertido al *theós*. Es lo que temáticamente he llamado dimensión teologal. La dimensión teologal según Zubiri se ha de entender según la expresión paulina de *morphosis*, y que, mejor que deificación, él llama *deiformidad*. Sólo el justo está deificado, pero todo hombre, aún el condenado, es deiforme.

²⁰ PETAVII D., *Dogmata theologica Dionysii Petavii* (ed. por J. B. FOURNIALS), Paris, 1865, p. 1. citado en PTHC 25, traducido por el propio Zubiri.

²¹ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri*, 301-303.

“En esta unidad del ser del hombre en cuanto hombre y de la deiformación conferida a todo hombre por Cristo consiste la unidad de la dimensión teologal del hombre y por tanto el punto preciso en que ha de entablarse el diálogo con el hombre actual” (PTHC 37).

“En resumen, por ser deiforme puede el hombre poseer una fe que vive como sentido religioso en un esfuerzo que abarca todo su ámbito, y que se despliega en una intelección conceptual, esto es, en una teología. Fe en el logos revelante²², ostensión del cuerpo de su verdad y conceptualización teológica de su sistema son los tres momentos de un solo movimiento de esa realidad deiforme que es el hombre.

Pues bien, precisamente por esto, la deiformidad es el punto preciso y formal en que este logos va a dialogar con el hombre actual. En su virtud, este diálogo debe llamarse y es “el problema teologal del hombre”. No se trata, a mi modestísimo entender, de una cuestión sobre *la cual* se va a pensar, sino de hacer ver que eso que llamamos problema teologal es el problema de lo que constitutivamente es el ser del hombre. No es una cuestión acerca del hombre por un lado y acerca de Dios por otro, sino que es la intelección del hombre mismo como manifestación intrínseca de Dios; por tanto no es una cuestión antropocéntrica sino teocéntrica, pero de un *theós* cuya manifestación es el ser mismo del hombre. Y donde Dios se manifiesta es entonces en la plenitud formal de la vida y no en sus cesuras. Es preciso tener la energía de levantar los ojos a Dios precisamente cuando la vida va bien, y no sólo suplicarle cuando va mal.

La forma de diálogo, decía al comienzo, depende del carácter del logos. Y, acabamos de verlo, el logos primario y radical es el teologal. Por tanto hemos de hablar al hilo de la razón teologal” (PTHC 38-39)²³.

²² Falta el logos kerigmático, nota del propio X. Zubiri.

²³ Cfr. J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; ID., *La razón teológica. Una propuesta desde la filosofía de la intelección de X. Zubiri*: *Burgense* 40 (1999) 125-177; ID., *La cuestión hermenéutica de la obra de Xavier Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el centenario de su nacimiento*: *Lumen* 47 (1998) 540-570.

4. EL ACCESO A DIOS EN CRISTO²⁴.

Dios está siempre manifiesto al hombre y, por consiguiente, es una realidad accedida por el hombre, como ya hemos expuesto²⁵.

Lo que establece la diferencia en las religiones no son los sentimientos sino la idea concreta que tiene de Dios cada una. La multiformidad se inscribe dentro de la manifestación una y única con que Dios es manifiesto a toda esencia abierta que es el hombre²⁶.

“Por un lado accede a Dios real y efectivamente en la estructura de su manifestación, pero por otro tiene que discernir esas distintas formas y, por consiguiente, hacer una opción, una entrega optativa, una adhesión personal fundada en un motivo razonable, la cual es lo que constituye la fe” (PTHC 43).

El acceso a Dios real y efectivamente último, posibilitante e impelente para la vida del hombre²⁷.

Dios en Cristo.

Para aclarar la realidad del encuentro del hombre con la realidad de Cristo partimos del texto de san Pablo 1 Cor. 1, 22-23 “Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura” En el texto aparecen: 1) credibilidad, 2) signos, 3) locura, 4) como es esa fuerza de Dios, 5) realidad crucificada.

²⁴ Este texto procede del curso de 1968

²⁵ X. ZUBIRI, HD 179-304.

²⁶ X. ZUBIRI, SE 499-507.

²⁷ X. ZUBIRI, HD 179-304.

En el fondo de las esencias abiertas que son los hombres, sobre todo tomados en unidad histórica, Dios está presente, pero en forma de presencia interpersonal. La realidad de Dios es la síntesis de dos vías: la de la razón absoluta y la de la historia²⁸.

El Cristianismo es una trascendencia sobre las demás religiones.

“El Cristianismo está fundado en Cristo; no está fundado en la aceptación de unos meros valores abstractos. Por eso, todas las demás religiones constituyen un Cristianismo “deformado”²⁹. No porque las verdades cristianas simplemente se encuentren deformadas en ellas, sino porque ninguna de las demás religiones tiene su razón de ser en la historia más que como vías distintas por las que la humanidad ha ido lentamente, por la acción misma de Dios, prefabricándose su acceso a Dios a través de Cristo” (PTHC 63-64).

Cristo y el hombre.

La incorporación de Dios a la historia tiene dos formas o dos dimensiones objetivas: una, la revelación de Dios al hombre. Y otra, la incorporación de la humanidad a Dios. La revelación tiene estos cinco pasos: 1) manifestación interpersonal de Dios al hombre, donde el hombre es receptor de esa revelación (PTHC 68), 2) la revelación es encarnación, la encarnación como revelación suprema (PTHC 68), 3) la revelación se transmite por la palabra, y esta se fija por escrito (PTHC 69), 4) la revelación de Dios a la humanidad ha sido múltiple Heb. 1, 1-2 (PTHC 70), 5) la revelación es histórica. Dios ha querido manifestarse en el transcurso de la historia (PTHC 70).

²⁸ Historicidad de los hechos de Jesús, Cfr. Bultmann y su escepticismo histórico. Entre otros los libros: R. BULTMANN, *Credere e Comprendere*, Queriniana, Brescia 1982²; ID., *Gesù*, Queriniana, Brescia, 1975²; ID., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; ID., *L'histoire de la tradition synoptique*, Seuil, Paris 1973.

²⁹ Este término lo corregirá Zubiri en PFHR.

En resumen, la manifestación de Dios en Cristo a la humanidad en “forma de revelación” es “una incorporación de Cristo a la humanidad en forma de palabra revelante “(PTHC 71)³⁰.

Cristo tiene el carácter de palabra, palabra de Dios. Algo que se dirige a quien tiene capacidad de escucharla y, por consiguiente, a quien “convive” esa palabra en una voz suya, en la voz de la conciencia³¹. Ciertamente es palabra, pero como palabra es un correlato de la voz radical de la conciencia³².

Como el hombre es una realidad histórica³³, la revelación también es histórica.

“Donde esto significa no solamente que la historia es aquello que en cada momento contiene el contenido de la revelación, sino que se dice algo más: que el ser histórico es precisamente el acto formal en que la revelación consiste como palabra de Dios” (PTHC 71).

La forma concreta que la incorporación a Dios en Cristo recibe para el hombre es, en virtud de lo dicho, la filiación. Somos hijos³⁴.

³⁰ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 301-303. Para ampliar el concepto de “revelación” en Zubiri, cfr. PFHR 61-77; 241-253; PTHC 454-486, 487-613; 211-239.

³¹ X. ZUBIRI, HD 101-104, ID., PFHR 64-68, 301-305. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1989.

³² X. ZUBIRI, PTHC 69.

³³ J. M^a. MELERO MARTÍNEZ, *El hombre y su cuerpo en Xavier Zubiri* en: C. BLANCO- A. MIÑAMBRES-T. MIRANDA, (coord.), *Pensando el cuerpo. Pensando desde el cuerpo*, UCLM, Albacete 2002, 101-117; A. PÉREZ DE LABORDA, *Para una filosofía del cuerpo*: Revista Española de Teología 62 (2002) 811-832.

³⁴ Los grandes teólogos del siglo XX no pueden perder esta perspectiva y romper el hilo que une la fe y la historia, o la fe y la realidad, Bultmann, Tillich, Barth.

El hombre es una “esencia abierta” y la unidad de la humanidad es una unidad genética, pero también una unidad histórica.

El lenguaje de Zubiri sobre las religiones está alejado de la sensibilidad de hoy día ante este tema. Para él todas las religiones son Cristianismo “deforme”.

“En primer lugar, Dios es fontanal en el fondo de la realidad en forma personal. En segundo lugar, tiene una presencia interpersonal en el fondo de la historia, incorporándose precisamente a la estructura misma de la historia. Y, en tercer lugar, esta incorporación constituye la trama y el sentido mismo de la historia. Cristo es justamente Dios hecho historia. Y la historia no es otra cosa que la historicidad misma con que Cristo prolonga su incorporación a la humanidad en forma histórica. La historia entera es el cuerpo de Cristo, y en esta su corporeidad posee la historia toda su realidad” (PTHC 77).

El acceso del hombre a Dios a través de Cristo resume estas tres dimensiones: 1) realidad última, 2) posibilitante, 3) impelente, como se puede ver el evangelio de Juan.

5. TRINIDAD³⁵.

Zubiri dice que la religión es la plasmación de la religación *en* la entrega del hombre a una divinidad, a un Dios. El Cristianismo es la divinización de la vía de la trascendencia, y esta fue precisamente la obra de Cristo, Hijo de Dios.

Naturalmente los tres grandes monoteísmos que existen en la historia, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam no son idénticos como religiones. Son la concreción de la vía de la trascendencia, pero se diferencian entre sí por una opción, y en esta opción de fe el cristiano ha optado por la vía de la trascendencia.

³⁵ Aquí seguimos el texto de la tercera parte del curso de 1971.

A) El Cristianismo es obra de Cristo. Frente a esta afirmación algunos teólogos han dicho: 1) Cristo organizó una pequeña comunidad de discípulos y apóstoles con la idea de que el mundo se acaba en seguida, pero el mundo no se acabó, el mundo siguió, Cristo murió crucificado y aquella comunidad se adaptó como pudo, y esta fue la historia de cristianismo. A. Loisy es el autor más representativo, su posición equivaldría a decir que el Cristianismo se ha formado *sobre* Cristo, pero no *por* Cristo. Frente a esto Zubiri sostiene que el Cristianismo es obra de Cristo, 2) Zubiri afirma que el Cristianismo no es simplemente una ideología y un movimiento social. Se presenta al Cristianismo como un sistema de valores, de actitudes morales, de actitudes religiosas, que nada tienen que ver con la realidad absolutamente histórica y concreta de Cristo, esta sería más o menos la posición de Bultmann. Afirmó que el Cristianismo no es simplemente una ideología y un movimiento propugnado por él. Es una posición minimalista, que reduce al mínimo el nombre de Cristo.

B) El Cristianismo es, pues, obra de Cristo. Ahora se pregunta el autor: ¿Cómo es obra de Cristo? 1) la obra de Cristo es una obra histórica, 2) enseña de palabra, no sólo hace cosas, 3) lo que él ha dicho, el sentido de lo que había hecho, y lo que queda por hacer y decir corre a cargo del Espíritu de la verdad que él iba a enviar: El Espíritu Santo (cfr. Jn. 16, 12-15). Por historia, por doctrina y por inspiración la obra de Cristo es, naturalmente, el Cristianismo.

C) Con todo lo visto anteriormente quedan fijados unos primeros caracteres del Cristianismo³⁶: 1) la posición de Cristo y el Cristianismo frente a la gentilidad se reduce a una sola palabra: la universalidad. 2) En Grecia se encuentra una cosa distinta que es la

³⁶ Ya apuntados en PFHR 260-322.

sophia. El Cristianismo era obra del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo ilumina. Lo más natural es ser iluminista, creer que el Espíritu Santo asiste constantemente la inteligencia de todos los fieles y que, por consiguiente, la humanidad es siempre susceptible de recibir revelaciones. El Cristianismo es una religión de universalidad y la revelación naturalmente completa y conclusa.

Como toda religión el Cristianismo tiene dos grandes capítulos, uno referente a ese Dios que el Cristianismo predica y revela, y en segundo lugar, cuál es la posición que, desde ese Dios, el Cristianismo va a tener en el mundo. Una teología y una mundología.

¿Cuál es la idea de Dios que tiene el Cristianismo? Para responder a esta pregunta la dividiremos en dos partes: 1) el misterio de Dios, la realidad de Dios en la revelación, 2) la conceptualización humana de ese misterio.

1. El misterio de Dios en la revelación.

Se atiende Zubiri a los textos del Nuevo Testamento y las definiciones dogmáticas de la Iglesia.

Los textos del Nuevo Testamento. Qué es Dios en el propio Nuevo Testamento.

A) No hay ningún pasaje en el Nuevo Testamento en que se enuncien las tres personas de una manera copulativa: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, salvo Mt. 28, 19 “marchando, instruid a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Pero es inverosímil que la pronunciara Cristo en estos términos.

B) El Magisterio de la Iglesia dice que son tres “personas”, pero la palabra “persona” no aparece en el Nuevo Testamento.

C) De estos tres términos jamás se dice en el Nuevo Testamento que sean uno.

En el año 675 en el concilio XI de Toledo definió que *haec est Sanctae Trinitatis relata narratio: quae non triples, sed Trinitas* (DS, 528). Dios no es triplicidad sino Trinidad.

La definición dogmática de lo que es Dios. A este propósito se suelen enumerar en el concilio de Nicea y en orden cronológico las herejías aparecidas hasta el siglo IV.

Zubiri establece tres estadios:

A) Lo que llama *funcionalidad*. Consiste en expresar la función que tiene Dios como asentador y fundamentador del mundo. Esta funcionalidad tiene un carácter histórico y cósmico. Para Pablo de Samosata y Sabelio, la Trinidad no es sólo funcional, sino que consistiría formal y constitutivamente en la funcionalidad misma. La única persona que es Dios, en cuanto creadora la llamaríamos Padre; en cuanto reveladora Hijo; y en cuanto santificadora Espíritu Santo. Fue el modalismo que recibe otros nombres monarquismo o patripasianismo. La funcionalidad es el primer momento estructurante de la revelación del misterio trinitario.

B) El segundo momento es la *trascendencia*. La Trinidad es anterior al tiempo. Esta anterioridad pretemporal es propia de cada uno de los tres términos y no solamente uno: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Estos tres términos que pertenecen al orden trascendente, al orden divino anterior al tiempo y a la creación, no están simplemente yuxtapuestos, sino que hay en ellos una estructura interna. Según Orígenes, el Hijo es *deuterós Theós* segundo Dios en “orden”, fundado en el Padre. La Trinidad consiste en la trascendencia. Esto fue justamente lo inadmisibile, en la obra de Arrio: 1) el Verbo procede del Padre por creación, 2) el Verbo ha sido creado antes de la creación del mundo y del

tiempo en una especie de duración eterna, 3) el Verbo es intermediario entre Dios y la creación, 4) el Verbo es Dios por gracia (*kata xarin*) y no por naturaleza (*kat'ousían*)

C) El tercer estadio es el del concilio de Nicea que utiliza el concepto nuevo de *consustancialidad*: “creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador de las cosas visibles e invisibles, y en su único Hijo Jesucristo, el Hijo de Dios que ha sido engendrado (*genesthenta*) como unigénito por el Padre, esto es, de la *ousía* del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado (*genesthenta*) y no creado, consustancial al Padre” (*omoousios*) (DS, 125). Los tres son idénticos en *ousía*. Aquí se emplea con profusión los términos *ousía* y *omoousios* sustancia y consustancialidad.

Si se pregunta al concilio de Nicea *qué* son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, hay que contestar: Dios; una sola cosa. Si se pregunta *quién* es Dios, hay que contestar tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto es lo único que ha dicho el concilio de Nicea.

“Funcionalidad, trascendencia y consustancialidad son los tres conceptos que expresan, de una manera progresiva, la penetración con que el hombre, por la revelación de Cristo, tiene acceso a la divinidad. Parte de la funcionalidad, llega a la trascendencia y se hunde en la realidad misma de Dios. Es el tercer concepto: la consustancialidad. La trascendencia se funde en un orden estructural interno a Dios mismo” (PTHC 114).

Existe todavía un punto problemático, dice Zubiri, pero que como problema no puede dejar de enunciarse. Se nos dice que el Verbo está engendrado y no creado. ¿Qué quiere decir ahí la palabra engendrado, *gennethenta*?

2. La conceptualización del misterio.

La realidad formal del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Todos hemos aprendido que son tres “personas” distintas. Todo el mundo piensa que una persona es una realidad dotada de

inteligencia, voluntad, libertad y responsabilidad. También se dice que lo propio de persona es ser subsistente. Entonces serían tres subsistencias y cada uno sería un subsistente³⁷. Cuando hablamos de personas en la Trinidad no estamos hablando en términos psicológicos sino metafísicos. El hombre, realidad inteligente y volente, es una esencia abierta a su propia realidad, a su propio carácter de realidad. El hombre es realidad relativamente absoluta que exige una realidad absolutamente absoluta³⁸.

En qué consiste el orden procesual de su realidad.

“Las personas “proceden” unas de otras. El Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Los griegos decían *ekporeusis*. Los latinos *processio*. Pero, ¿qué es proceder? (PTHC 125).

Zubiri retoma la distinción clásica de operación no *per modum operantis* (como diría la teología clásica), pero sí *per modum operati*, como cosa operada. Y esta podría ser la analogía aplicada a la Trinidad. Dios no ejecuta acciones, pero en la medida en que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo había esta condición de “ser procedido”. Procesiones *per modum operati*.

¿En qué consiste la estructura procesual de su realidad? En Dios hay un Padre, un Hijo y un Espíritu Santo esto significa que hay tres suidades realmente distintas. O si se quiere, que Dios es realmente suyo de tres maneras realmente distintas. Esta realidad absolutamente absoluta es radical y últimamente suya: tiene una suidad. Pero la manera de que la realidad absolutamente absoluta tenga suidad es que sea inteligente y volente³⁹.

³⁷ Zubiri se refiere a Rahner, *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid, 317-401.

³⁸ X. ZUBIRI, HD 134-164.

³⁹ X. ZUBIRI, HD 168-171.

Es una realidad abierta en dos sentidos: 1) personal, la suidad del Padre está, en cuanto suidad, abierta a dar de sí la suidad del Hijo, la estructura de esta apertura es justo la procesualidad, 2) esencial, es inteligente y volente, y en su virtud es *esencia abierta*. Mientras que la apertura de suidad es personal, la apertura de inteligencia y voluntad es *esencial*. A una, las dos aperturas constituyen un solo carácter: el éxtasis. (PTHC 130). Lo inteligido *qua* inteligido es la pura actualidad de lo real. Esta actualización confiere a la realidad inteligida su carácter de verdad.

El Padre da de sí una segunda suidad realmente distinta de la suya propia, el Hijo. Es el problema de la generación. De persona (Padre) a persona (Hijo). El Espíritu Santo, es la fruición de la verdad. La procesión del Espíritu Santo no es, una procesión de amor: es una procesión de Espíritu de la Verdad. El amor es inexorablemente la consecuencia del Espíritu de la Verdad. El Espíritu santo es *to pneuma tes aletheias* el Espíritu de la Verdad según el evangelio de Juan.

En qué consiste la vida trinitaria de Dios.

“El hombre, cada una de las personas, somos siempre *el* mismo, pero nunca *lo* mismo⁴⁰. En Dios habría que decir que es estrictamente lo contrario: *siempre es lo mismo, pero nunca es el mismo*. Por lo menos es tres veces distinto. Y, sin embargo, es lo mismo. Este “mismo” es siempre completamente otro. Lo cual quiere decir que evidentemente esa “y” no tiene un carácter meramente copulativo. Todo lo contrario: en las procesiones trinitarias (y eso lo reconoció siempre la teología clásica) cada una de las personas, cada una de las suidades (en el sistema de conceptos que me ha atrevido aquí a sacar a colación) está constituida por una intrínseca respectividad a las demás personas. No hay Padre si no es habiendo Hijo. Ni hay un Padre y un Hijo si no es espirando un Espíritu Santo. Hay una interna respectividad que no es consecutiva

⁴⁰ X. ZUBIRI, IRE 273-285.

sino constitutiva de la procesualidad misma de las personas, de las suidades divinas en cuanto tales” (PTHC 139-140).

La respectividad trinitaria no es cuestión de *perixoresis* de la naturaleza, sino de implicación de suidad, esto es, de los caracteres personales de la persona en cuanto tal. Dios se realiza, se autorealiza en acto puro y por la Trinidad procesual de las personas. Tres suidades: ser suyo como realidad fontanal, ser suyo como verdad actual, y ser suyo como idénticamente verdad y realidad en el Espíritu de la Verdad.

“Ahora bien, no olvidemos que la unidad de esas funciones constituye precisamente la plasmación de la religación en religión y, en este caso, en la religión cristiana. Entonces se ve que, en definitiva, la vida trinitaria de Dios consiste justamente en la divinidad insondable y trascendente a que está asida la religación constitutiva del ser hombre en cuanto tal. De ahí es preciso partir para no perderse en grandes elucubraciones metafísicas sobre la Trinidad. Son tres suidades (bien entendido que la una procede de la otra) que tienen una estructura interna en virtud de la cual la una no puede darse sin la otra y que se realizan en un “qué”, y ese “qué” no está realizado sino justamente para ser comunicado o para ser ratificado” (PTHC 145-146).

La creación sería formalmente un acto de la esencia. Con lo cual quiere decirse que en la creación como tal funcionaría la esencia divina como si no fuera trina.

6. LA CREACIÓN.

La teología cristiana se caracteriza precisamente por la afirmación de la creación. Pero *¿Qué es la creación?*. No es otra cosa que dar de sí en forma de procesiones trinitarias. 1) La creación no es meramente un hacer, pero tampoco es una *probolé*, una emanación. 2) En la creación Dios da de sí la realidad de lo que no es él, que es justamente el mundo. 3) Es la producción de lo real en tanto que real.

El carácter formal del acto creador.

“En primer lugar: ¿en qué consiste en sí mismo el acto creador? Naturalmente, como Dios es una realidad absolutamente absoluta, no solamente es una cosa real, sino que es *la* realidad en el sentido más intrínseco y pleno del vocablo. Esto quiere decir que la trascendencia de su término, la alteridad que ha puesto, es la alteridad de lo real en tanto que real. Esto es lo que formalmente constituye la creación. Es justamente la posición de la alteridad de lo real en tanto que real, sin alteración ninguna de la realidad que pone” (PTHC 154).

Dios como creador es el Dios de la historia del monoteísmo⁴¹. Dios no es solamente hacedor, sino hacedor de una manera concreta: desde la nada. En el Génesis hay dos relatos: Gén. 1, 1-2, 4^a; Gén. 2, 4bss. Son los relatos yahwista y sacerdotal del Génesis que nos narran la creación. Zubiri explica detalladamente estos textos pero con una teología que es la comúnmente admitida. Las cosmogonías del momento (Gén. 2) las tomó el autor sacerdotal para darles un sentido. Dios como creador del cosmos, en lo que tiene de caos material y de tierra, en lo que tiene de tiniebla y en lo que tiene de aguas.

Dos relatos de la creación bien distintos separados por cuatro siglos de distancia, pero, lo que quieren decir respecto de Dios es absolutamente idéntico. Se trata de la trascendencia de Dios expresada en tres dimensiones: 1) la creación *ex nihilo*, creación *ouk ex onton*, se refiere a la totalidad de lo real; 2) es una creación allende el tiempo; en el texto sacerdotal termina diciendo que “el séptimo día descansó”; 3) Dios es el principio dominante, domina justamente por el mero hecho de su palabra.

Lo que quieren expresar estos relatos es claro: la trascendencia de Dios. Trascendente porque no hay ninguna realidad sobre la cual Dios se apoye para producir las

⁴¹ X. ZUBIRI, PFHR 222-224.

cosas, trascendente porque es anterior a todo tiempo de creación. Y trascendente porque lo hace justamente por su sola palabra⁴². De Dios no conocemos nada, nada de lo que es él, más que en tanto que creador. Los demás atributos son relativos a la creación. Inmensidad, inteligencia y voluntad (suidad)⁴³.

La estructura del acto creador.

Lo que la creación se propone y lo que ha querido Dios formalmente es la plasmación *ad extra* de su propia vida trinitaria. *¿Qué es la creación por parte de Dios?:*

1) La creación tiene un carácter formalmente procesional, es decir, es un acto vital de Dios, 2) la acción creadora es una acción extática, es decir, coloca fuera de Dios algo que no es Dios, 3) es infinita. “Procesionalidad, éxtasis e infinitud son los tres conceptos que, a mi modo de ver, definen la índole del acto creador por parte de Dios” (PTHC 175).

La esencia de las cosas realiza *ad extra* una procesión de Dios: a) Es una procesión de alteridad, consiste en producir una cosa que no es Dios, b)

“Esta procesión es absolutamente esencial. No es que Dios esencialmente tenga que haber creado el mundo. Pero sí es verdad que es absolutamente esencial a Dios el haberlo podido crear aunque no lo hubiera creado. Si no, no sería Dios” (PTHC 178).

Es una procesión de alteridad en tanto que iniciante. Dios tiene iniciativas; es iniciador e iniciante sin que su iniciativa esté tomada por él. Iniciativa iniciante: en ser actividad, en el dar de sí. Es un intrínseco, total y plenario dar de sí.

Dios pudo no haber creado el mundo, de lo cual resulta que la iniciativa de Dios es una iniciativa libre. Así podemos preguntarnos ¿qué es la libertad de Dios?. La actividad

⁴² X. ZUBIRI, PTHC 168-169.

⁴³ X. ZUBIRI, HD 168-171.

de Dios consiste en que es una actividad interna de procesión, es justamente *efusión*. Es una actividad efusiva que está allende la necesidad y la contingencia. Zubiri se plantea esta pregunta ¿cómo se compadece este carácter iniciante e iniciativo de Dios con la eterna inmutabilidad divina?

Dios en la creación tiene que movilizar su inteligencia y voluntad. Dios es una esencia que está abierta. Y estar abierto es lo que llamamos éxtasis: estar fuera de sí. La esencia divina es extática. El término de la creación consiste en la plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria. Dios no solamente es infinitud de potencia (omnipotente), sino que además Dios es omnisciente, lo sabe todo.

Qué es la creación por parte del mundo. Para Zubiri por parte del mundo, la creación es aquello en que se realiza y cómo se realiza la procesión iniciante de la Trinidad. Pero ahora nos preguntamos cuál es el carácter que tiene la creación en esta realización.

1) La realidad de las cosas es distinta de Dios: en eso consiste la creación, en poner la alteridad de lo real en tanto que real sin alteración.

2) Es imposible que nada sea cosa sentido si no está apoyado en las propiedades que tienen las cosas como nuda realidad. La capacidad que tiene lo real para ser constituido en sentido es lo que ha llamado Zubiri condición⁴⁴.

3) Todo lo real que procede de Dios es, en tanto que real, respectivo⁴⁵. Es lo que constituye el mundo en tanto que mundo, como algo distinto del cosmos.

⁴⁴ X. ZUBIRI, EDR 228-229.

⁴⁵ X. ZUBIRI, SE 429-432.

4) Este mundo y esta respectividad que Dios ha creado es de hecho un mundo abierto. No se trata sólo de que el mundo vaya formándose. Esto es evidente y un hecho de experiencia. Zubiri está hablando de que es un mundo abierto por parte de Dios mismo. El mundo, es un mundo abierto a las propias iniciativas divinas, porque Dios no se ha contentado con tomar una iniciativa en la que ha agotado los detalles del mundo. (PTHC 190-196).

“Pero el mundo no es solamente teatro y substrato de las iniciativas divinas; es algo más. Tomado el mundo entero de las iniciativas divinas, este mundo abierto que se va conformando es pura y simplemente el devenir teologal de las propias iniciativas divinas; es decir, de la acción iniciante con que *ad extra* Dios constituye las cosas. Ciertamente, Dios no deviene en sí mismo. Esto sería absurdo. Pero ciertamente deviene en otro: es el mundo. Y este devenir en el otro es justamente la concatenación sistemática y progresiva, la concatenación teologal de sus propias iniciativas divinas” (PTHC 196).

La realidad integral de la creación.

Dios aparece como realidad fontanal: ha querido que estas realidades sean lo más divinamente reales que cabe, es decir, que se vayan formando a sí mismas.

“No es solamente que haya realidades, sino que Dios ha querido que las realidades se hagan reales de una manera lo más divinamente posible, a saber: por sí mismas. Y por esto la creación es un dar de sí, pero un dar de sí como donación de Dios, no solamente en el orden de dar la realidad, sino además de dársela lo más divinamente posible, a saber: que con un *substratum* primario, subyacente al cual está fontanalmente Dios, las cosas vayan haciéndose a sí mismas de una manera mediata” (PTHC 198-199).

La creación es desde la nada, pero aquí se trata de que metafísicamente, en tanto que reales, y por tanto trascendentalmente, las realidades son de distinto tipo⁴⁶. Son esencias cerradas o esencias abiertas. La creación es elección: efectúa real y efectivamente *ad extra*, en el orden de la realidad tangible, aquello que como mera posibilidad está precontenido en la idea divina.

Las esencias cerradas. La esencia cerrada es, por parte de Dios, el término de una idea divina que está efectuada. La fecundidad de la esencia divina se plasma real, efectiva y concretamente en lo que llamaríamos voluntad de evolución.

Las esencia abiertas. Lo que Dios ha querido *primo et per se* es plasmar *ad extra* su propia vida trinitaria. Dios es absolutamente absoluto, el hombre relativamente absoluto. El hombre es suyo, porque de suyo es inteligente y volente. Las esencias abiertas son la plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria de Dios. Por configuración, por dominación y por personación, el hombre es realmente una imagen de todo el mundo supraterráneo y especialmente del propio *'Elohim creador*, de Dios en persona (PTHC 209).

¿Qué hace este hombre en la vida? Este hombre lo que hace en la mayor diversidad de sus actos es construir la figura de su Yo.

“Ahora bien, este Yo es aquello en que incide de una manera explícita y formal, en acto segundo, aquello en que consiste el carácter relativamente absoluto de su persona. Yo soy yo, en cierto modo absolutamente. Y este Yo expresa, en acto segundo, aquella figura que mi ser sustantivo va adquiriendo por ejecución sucesiva de mis actos. El Yo es el ser sustantivo del hombre. Y este ser sustantivo del hombre es justamente lo que revela y, sobre todo, lo que constituye aquello que real y efectivamente es de mí y aquello que yo he querido hacer de mí. Y, en tanto que

⁴⁶ X. ZUBIRI, SE 499-507.

verdad real de mi realidad sustantiva, el Yo es justamente un trasunto de lo que llamamos en la Trinidad el Hijo: es mi verdad real” (PTHC 211).

El espíritu de verdad es justamente la intimidad: realmente aquello que yo he querido hacer de mí y aquello que soy de mí es lo que expresa la verdad de mi propia realidad sustantiva, (PTHC 212). La libertad es lo esencial del hombre. Si el hombre no tuviera más que realidad sustantiva, no tendría libertad. Si el hombre no fuese más que un ser, un Yo, estaría pendiente en el vacío: 1) La libertad es la participación finita en la soberana e inalienable independencia del Creador, ni el propio Dios puede imponer a la libertad algo que esté por encima de su interna e intrínseca soberanía, 2) El hombre libre se va haciendo a sí mismo en una acción real y positiva, 3) La libertad no solamente es propiedad de independencia por la que el hombre se va haciendo a sí mismo, sino que además se va haciendo a sí mismo de una manera iniciante⁴⁷.

“Esta es la estructura del mundo abierto. Y, por esto, la creación del hombre como esencia abierta es la voluntad de deiformación de su vida en libertad. Es el orbe del mundo abierto” (PTHC 216).

La esencia abierta tiene un decurso biográfico. La voluntad de deiformación es, por parte de Dios, ante todo y sobre todo una voluntad de deiformación biográfica. En el hombre se da la gracia pero también la libertad, y donde existe la libertad está también el pecado.

“Porque precisamente la realidad del hombre en pecado y la realidad concreta del pecado consiste en vivir aversivamente la propia vida trinitaria” (PTHC 218).

⁴⁷ X. ZUBIRI, PTHC 215.

Existen dos formas de pecado personal. Una es la malicia del propio acto voluntario que uno hace, y otra, la malicia reduplicativa, con que uno hace que otro haga una cosa mala, que es lo que llama lugares de malignidad⁴⁸.

Las vicisitudes de este mundo y de los hombres que en él viven son lo que constituyen el decurso de la historia. Pues bien, Dios es el rector de la historia. La libertad es el supremo bien del hombre pero requiere un contexto si no no podría ser libertad.

“Cualquiera que sea el juego de las libertades humanas, el objetivo (por así decirlo) que Dios persigue en la historia se cumplirá inexorablemente. La historia es, por esto, el contexto del juicio de la verdad” (PTHC 224).

La evolución no afecta sólo al cuerpo, sino a lo que se llama alma⁴⁹. Se dirá que no hay evolución capaz de producir una inteligencia y una voluntad libre. Si por evolución se entiende una transformación de la materia, ciertamente esto es verdad. Pero el psiquismo humano, en sus funciones más elevadas, está montado sobre el mal llamado psiquismo sensitivo, que es un estrado más radical y más profundo. Ahora bien, el psiquismo sensitivo, en tanto que psiquismo, es un estricto producto de la evolución. El hombre, en cuerpo y alma, es un producto de la evolución, por lo menos tomando el alma en un sentido radical y básico.

⁴⁸ X. ZUBIRI, SSV 277-278. Cfr. también J. MARTÍN CASTILLO, *Realidad y trascendencia en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

⁴⁹ Los estudios exegéticos de Boismard logran convencerle de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia católica no obligan a mantener la idea del alma, cfr. SS 661 y 818-819. Zubiri en febrero de 1976 organizó un curso sobre él, impartido por el exegeta católico X. Léon-Dufour, autor entre otros de los siguientes libros: *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, 1969 y *Los Evangelios y la historia de Jesús*, 1963. Zubiri cree en la resurrección de la persona, rechazando el dualismo alma-cuerpo, cfr. SS 839. Cfr. S. CASTELLOTE, *Actualidad del problema alma-cuerpo. Análisis histórico-epistemológico: Anales Valentinus* 17 (1991) 345-426.

La causalidad divina, por lo que respecta a las otras dimensiones del espíritu que no procede de la transformación, no consiste en una adición externa a la evolución. Todo lo contrario: “es que Dios subyace como realidad fontanal en el fondo de toda la creación material, y va a empezar a estarlo en el fondo de toda realidad humana” (PTHC 225)⁵⁰.

Teológicamente el *pecado original* es una realidad distinta al pecado personal. El pecado original ni es pecado personal ni es epidemia de la naturaleza. Es un estadio primero de empecatamiento. El hombre nace en una estructura constitucional, respecto de los demás hombres, empecatada. Ciertamente, no por culpa de cada uno de los hombres, pero sí por culpa de aquellos que constituyeron naturalmente el origen de la humanidad. Es justamente una vida trinitaria privativamente vivida. Pecado original es un acto de empecatamiento que consiste formalmente en una privación: en la privación de la plenitud de la vida trinitaria.

El mundo es una realidad creada y el hombre es una esencia abierta donde coexisten gracia, libertad y pecado. No es fruto exclusivamente de la evolución de la materia. El hombre está dentro de este proceso creador. La creación es una unidad.

La unidad de la creación, fruto de la unidad de la voluntad de la creación, está precisamente en eso: en ser plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria. El curso de la evolución material hasta la mente humana es justamente la marcha desde la pura materia hasta la libertad.

“Por parte de Dios, entonces, es bien claro que esta voluntad de evolución en la materia, voluntad biográfica, voluntad histórica y voluntad originante, lo que hace es

⁵⁰ K. RAHNER – P. OVERHAGE, *El problema de la hominización: sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1973.

revelar que Dios ha querido crear las cosas desde la nada, pero con una voluntad perfectamente determinada: la creación como proceso. La creación tiene no un carácter puntual, sino un carácter procesual, en un mundo abierto. El proceso parte de la realidad de un substrato, crear desde la nada. Y esa realidad va procesual pero divinamente elevándose a formas cada vez más complejas y más ricas de ser por sí mismo aquello que es, para terminar justamente en serlo no *ex se ipso*, sino *a se ipso*. Es un camino hacia la libertad. Y el proceso mismo es por esto un trasunto de la procesión trinitaria *ad extra*. Es la deiformación. Como tal, este proceso va engrosando (por lo menos en grandes lapsos de tiempo) hasta hacer más rica la creación entera, tanto en la materia como en las esencias abiertas” (PTHC 230-231).

7. LA ENCARNACIÓN.

La encarnación es la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria de Dios. Es una operación del Padre que se ejecuta por el Hijo en el Espíritu Santo. El término de la procesión es el Verbo en cuanto tal⁵¹.

1. La exposición del hecho en el Nuevo Testamento. La encarnación del “Hijo de Dios” es algo central en el Antiguo y Nuevo Testamento⁵². El texto revelado es un testimonio global de Cristo, en el que intervienen sobre todo estos factores: 1) la

⁵¹ J. J. GARRIDO ZARAGOZA, *La categoría de Encarnación en el pensamiento contemporáneo* en: AA.VV., *La Encarnación: Cristo al encuentro del hombre*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” Valencia 2003, 371-390; J. M^a MELERO MARTÍNEZ, *La encarnación en la filosofía de Xavier Zubiri*, en: AA.VV., *La Encarnación: Cristo al encuentro del hombre*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 2003, 427-436; H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 302, Zubiri ha tratado la “encarnación” en PTHC 233-396, en tres secciones: 1) el tema como es presentado en el NT (Cfr. PTHC 235-245, 2) como la Iglesia ha ido precisando la cuestión a través del tiempo (cfr. PTHC 247-260), 3) Zubiri presenta su propia conceptualización de la encarnación (cfr. PTHC 241-396, cfr. también SSDD 505-518, en NHD; HD 323; PFHR 272-273).

⁵² X. ZUBIRI, PFHR 249.

experiencia del Espíritu Santo, 2) la fe en el misterio pascual, 3) hay una esperanza de que Cristo volverá en una o en otra forma.

En los escritos del Nuevo Testamento hay una forma primera, primitiva y arcaica de esto que llamamos la cristología, del *lógos* de Cristo: Hech. 2, 22-36; Rom. 1, 3-4. Esta cristología se ha manifestado de modo cronológico en cada uno de los evangelios; cada uno con su cristología, su *lógos* de Cristo; y también en las cartas de Pablo. La divinidad de Cristo está expresada de una manera en cierto modo dinámica en todos los *lógoi*, en todas las cristologías del Nuevo Testamento.

“La divinidad aquí está expresada con ese carácter más aprensible y asequible dentro de la historia de Israel: es una elevación por trascendencia de lo que ha sido la religión entera de Israel y su concepción del Hijo de Dios” (PTHC 245).

La identidad de Cristo es su filiación. En el Nuevo Testamento Cristo aparece como revelador, Zubiri prefiere llamarlo Verdad del Padre.

2. La precisión del hecho en el tiempo.

Cristo es la revelación subsistente del Padre. El dogma pretende ser la explicación: a) de Cristo como manifestación de Dios. Respecto a ¿qué es manifestación?, Cristo sería *dokein, doxa, docetismo* pura y simplemente la aparición del Verbo sobre la tierra en forma humana. b) Respecto a la unidad de Jesucristo, ¿qué es entonces el Verbo, en esta *alethos* “verdadera” que confiere a la humanidad, para que esta humanidad sea verdaderamente real y el conjunto sea el Hijo de Dios?, el Verbo y la humanidad constituirían una realidad única en Cristo, c) la filiación divina.

Los concilios de Nicea (325), Éfeso (431), Calcedonia (451), III de Constantinopla (680-681) son la formulación doctrinal frente a las desviaciones heréticas. Fue una

respuesta por razones vitales y religiosas no meramente especulativas. La formulación del dogma no es una cuestión ideológica sin más.

Una larga cita que resume su pensamiento sobre este tema:

“De esta manera hemos asistido a esta especie de gigantesca dialéctica teologal, que partiendo del texto neotestamentario nos eleva a una aprehensión un poco más precisa (solamente un poco más) de lo que es la filiación divina de Cristo. Una filiación que no es adoptiva sino física. Una realidad física que no consiste pura y simplemente en morada, sino en una verdadera unidad. En una unidad que no es unidad de naturaleza sino una unidad de persona. Y de una persona constituida por lo que yo he llamado la suidad (*sit venia verbo*), y no por el ejercicio de una libertad.

Esta dialéctica, realmente gigantesca, que hacía colocar a la Iglesia, en todas sus épocas, a los cuatro primeros concilios ecuménicos en cierto modo junto al Evangelio, es una dialéctica en el fondo esencialmente religiosa. Todas las razones que, en general, se han esgrimido contra todos los errores y desviaciones han sido, mucho más que especulativas, teologales. Han sido razones religiosas. Lo hemos visto en el caso del docetismo: si Cristo no hubiese tenido una humanidad completa, no hubiese habido redención. Lo hemos visto en el caso del apolinarismo si no hubiese tenido la humanidad de Cristo un alma racional completa, no hubiese sino redimido el espíritu humano. Lo mismo en el caso del adopcionismo: desaparecería la posición única y excepcional de Cristo en su filiación divina. Y la concepción de Nestorio y de los monofisitas lleva justamente a una disolución de lo que se ha entendido siempre por filiación divina en el propio Nuevo Testamento, no en la especulación teológica. Porque, por ejemplo, si fuera verdad, como decía Nestorio, que en Cristo no hay más que la presencia y la morada total del Verbo en la humanidad de Cristo, ¿con qué razón se podría llamar a la santísima Virgen “madre de Dios”? En efecto, lo dijo el propio Nestorio: no es madre de Dios, sino madre de Cristo. Esto es absolutamente quimérico. Si se concede una cierta causalidad al *fiat* de la santísima Virgen en la unión, en esta caso es madre de Dios. Naturalmente, por comunicación de idiomas, pero auténtica madre de Dios” (PTHC 259-260).

La evolución del dogma se encuentra en una síntesis histórica que Zubiri hace en este libro⁵³.

Zubiri afronta la conceptualización teológica en tres puntos⁵⁴:

1) *La persona de Cristo*. El Hijo de Dios se ha encarnado, y como cualquier hombre sobre la tierra va configurando su ser.

“Es decir, el Yo es ante todo y sobre todo una configuración: la configuración del ser sustantivo en que el hombre consiste. Yo soy, naturalmente, mi ser sustantivo. Y, recíprocamente, lo que llamo mi ser sustantivo es lo que soy Yo. Y Cristo se construyó su ser sustantivo a lo largo de su vida, como cualquiera de nosotros” (PTHC 265)

Como figura, la figura del Yo de Jesucristo no es solamente una figura divina; es también una figura humana. Ese Yo, en tanto que Yo se va configurando a lo largo de la vida.

2) *¿Qué es la vida de Cristo?* Zubiri parte de una concepción del hombre como esencia abierta.

“El hombre es una esencia abierta. Y como tal esencia abierta consiste extáticamente en ser una plasmación *ad extra* de la vida trinitaria. Lo que Dios se ha propuesto al crear a un hombre no es crear un animal racional, sino crear precisamente la finitud de la vida trinitaria fuera de sí” (PTHC 272).

Cristo en su realidad primera es Hijo de Dios, es el hecho de la encarnación. ¿Quién se ha encarnado en Cristo? La persona física del Verbo.

⁵³ X. ZUBIRI, PTHC 247-259.

⁵⁴ Para un estudio sistemático de la Cristología puede verse: J. VIDAL TALÉNS, *Una propuesta para el estudio de la Cristología*: Anales Valentinus 36 (1992) 187-206.

“Se trata de una presencia por lo que yo llamaría intimidad última. En primer lugar, la intimidad es tan grande que el hombre a quien la persona física del Verbo es presente en esa forma es la manifestación misma de esa persona física del Verbo” (PTHC 274).

La realidad divina de Cristo no anula su humanidad sino que, al revés, la sublima.

Ahora bien hemos de contestar a tres preguntas:

1) ¿En que consiste la suidad? La persona física del Verbo es inmanente a lo humano. La presencia no es una unión, sino una unidad. Y todo esto se plasma, por un acto misterioso, en una inteligencia y una voluntad finitas. El Verbo confiere suidad a un hombre determinado y concreto. Este hombre concreto no se pertenece a sí mismo, sino teniendo toda su realidad, en cuanto suya, en el Verbo, a quien está intrínseca y esencialmente unido.

2) ¿Relación de la realidad sustantiva en que Cristo consiste como Hijo de Dios con el Yo del ser sustantivo?. Es justamente la vida de Cristo: precisamente el paso de su verdad real como realidad sustantiva a su verdad real como verdad sustantiva de su Yo.

3) ¿Qué hacen las demás personas de la Trinidad en esa estructura? Al hablar del hombre en la creación, decía que toda esencia abierta es la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria. El Espíritu Santo es justamente el espíritu de su intimidad. Es además una realidad absolutamente trinitaria. Trinitaria, precisamente, porque es filial.

“A mi modo de ver, esto es en definitiva lo que constituye la respuesta a la pregunta ¿quién es Cristo? Es el Hijo de Dios, en la forma que acabo de explicar: como encarnación de la persona física del Verbo, la cual le confiere una suidad que es idéntica a la suidad que tiene el individuo humano por su inmersión teológica en la realidad de Dios. Y en ella se realiza la verdad real en que el Yo consiste, en una intimidad inscrita en el Espíritu Santo. Naturalmente, entonces se pregunta uno: ¿Y cómo supo Jesucristo que era Hijo de Dios?” (PTHC 283).

¿Cómo se sabe a sí mismo Hijo de Dios? Cristo se sabe Hijo de Dios por una manera radical de encontrarse, dice K. Rahner. Pero ahora se plantea Zubiri: ¿qué es esa manera radical, en qué consiste ese encontrarse?⁵⁵.

El Verbo no es solo la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria, sino la plasmación *ad extra* de la propia realidad trinitaria divina. En este sentido, debe decirse que la encarnación hace de Cristo precisamente el paradigma de la creación de toda esencia abierta, y en este sentido debe interpretarse la frase paulina “primogénito de toda la creación” (Col. 1, 15).

“Cristo se sabe ser Hijo de Dios pura y simplemente en esta forma rudimentaria, oscura, pero inexorable, que es justamente la del *me*, del *mi* y del Yo, en tanto que fundado en el *me* y el *mi*. En el caso del hombre, esto no es una experiencia psicológica. Es algo más. Es una experiencia metafísica: la experiencia de mi propia suidad, la mía. Y en el caso de Cristo es más que una experiencia metafísica; es una experiencia teologal. La experiencia teologal por la que él se sabe, en *me*, en tanto que un Verbo encarnado” (PTHC 285).

La vida personal de Cristo.

En el apartado anterior, *la experiencia personal de Cristo*, ha expuesto Zubiri quién es Cristo. Y decía que el que se ha encarnado es no solamente el Verbo en tanto que Hijo del Padre eterno, sino con toda su realidad física, con su inteligencia y voluntad, y que forman esa unidad que el credo de Nicea dice que es consustancial, *omoousios*. Se encarna en una persona. Y esa persona se da justamente a la creación, a la creación de un hombre concreto, al cual por lo pronto esa persona, en su realidad física, le es físicamente inmanente. Si se quiere desde otro punto de vista: esta realidad humana está inmersa

⁵⁵ K. RAHNER, *Escritos de teología*, V, Cristiandad, Madrid 1962, 222-245.

constitutivamente en la divinidad. Esta presencia inmanente de Dios en las criaturas es de muchos grados.

La biografía de Cristo no tiene un carácter meramente pedagógico para educar a los demás, un docetismo biográfico que consiste en creer que el cuerpo de Cristo es ficticio. Que su biografía es ficticia⁵⁶.

Dios confiere su realidad personal a un individuo singular de la especie humana. Pero esto es insuficiente, Cristo no era un *singulum* de la especie humana sino un individuo perfectamente determinado, una individualidad concreta. La pregunta ahora es: ¿en qué consiste esta encarnación biográfica?

El acto primero es la realidad sustantiva misma mía. Y el acto segundo lo que hago de mí, eso que llamo mi ser sustantivo. Y este ser sustantivo consiste en hacer verdad esta tensión vivir es poseerse⁵⁷.

La personeidad de Cristo, desde el primer momento de su concepción, ha sido consustancial a Dios (hipostáticamente consustancial), pero su personalidad no ha sido consustancial: ha tenido que ir haciéndosela a lo largo de su vida. El hombre no puede dejar de hacerse con estos tres caracteres (la ultimidad, la posibilitación y la impelencia) que constituyen la fundamentalidad de mi persona⁵⁸.

“De ahí que, para Cristo, el poder de lo real con que él va construyendo su ser sustantivo no es otra cosa sino esa voluntad del Padre, con que de una manera libre,

⁵⁶ X. ZUBIRI, PTHC 297

⁵⁷ X. ZUBIRI, IS 210-211.

⁵⁸ X. ZUBIRI, HD 81-84.

pero real y efectiva, ha hecho que las procesiones trinitarias terminen iniciantemente *ad extra*” (PTHC 305).

La fundamentalidad me pertenece a mí de una manera radical y última. La condición interna de esta fundamentalidad pertenece a mi propio ser y es justamente la religación. “La fundamentalidad pertenece al ser propio y personal de Cristo precisamente porque es religación subsistente” (PTHC 306).

Cristo es religación subsistente. La encarnación no tuvo como término un singular de la especie humana, sino una realidad humana biográfica. Por eso el verbo encarnado, el Hijo de Dios, es constitutivamente religado: es religación subsistente. Y esto es un concepto teológico, anterior a todas las teologías, y que está en las fronteras de la exégesis. Esta realización es, en el caso de Cristo como en el de cualquier hombre, una experiencia⁵⁹. Cristo es revelación subsistente.

“El segundo es que la experiencia humana es siempre experiencia manifestativa. Es la probación física de realidad y lo real se me manifiesta. Entiendo por manifestación la actualización de la riqueza de lo real en un despliegue de uno o de otro orden” (PTHC 308).

Cristo es *revelación subsistente*.

“Religación subsistente y revelación subsistente se pertenecen naturalmente de una manera esencial. Y, precisamente porque Cristo era revelación subsistente, esta revelación es un dato biográfico, es un momento experiencial a lo largo de la vida” (PTHC 308).

Cristo es sacramento subsistente. Cristo no fue solo religación subsistente y revelación subsistente sino *sacramento subsistente*, por eso hizo signos más que prodigios.

⁵⁹ X. ZUBIRI, IRA 222-257.

Y no pidió un argumento en torno a los prodigios que realizaba, sino una adhesión personal.

“Los tres conceptos a una (religación subsistente, revelación en acto y sacramentalidad subsistente) son los que a mi modo de ver constituyen justamente el sentido último y radical de lo que fue la biografía de Cristo para Cristo mismo que la vivió, a saber: la experiencia teologal, humana y biográfica de su propia filiación divina” (PTHC 312).

3) *La obra de Cristo.*

“La encarnación aparece dentro de un proceso en el cual, como decía, la Trinidad se proyecta *ad extra* en su propia vida. Ahora bien, esto quiere decir que la creación y los entes creados tienen una condición que llamo *deiformidad*. No deificación, porque eso envuelve la idea de hacer dioses. No es esto, sino que en sí mismos, en tanto que hechos y creados, son deiformes. En segundo lugar, este proceso, como decía, culmina con la incorporación personal de Dios, en su segunda persona, a esta creación. Una incorporación que tiene varios caracteres, de los que me importa señalar tres. En primer lugar, su carácter biográfico. En segundo lugar, su carácter histórico. Y, subyacente tanto a la biografía como a la historia, su carácter religioso, dentro de la historia religiosa de la humanidad. Naturalmente digo que ahí no termina la cuestión. Porque hay que añadir a continuación que este proceso de deiformidad, que culmina con la incorporación personal de Cristo a la realidad del mundo y de la historia, acontece precisamente *por y para la deiformidad humana*” (PTHC 313).

Los teólogos se han planteado cuál fue la razón por la cual aconteció la encarnación en la creación. Sobre esto se han definido diversas posturas: 1) Cristo se hizo hombre para redimir a la humanidad (Sto Tomás). 2) La razón formal de la encarnación consiste en la perfección misma que intrínseca y teologalmente le compete al Verbo encarnado en cuanto tal (Duns Escoto). 3) Ciertamente se ha encarnado por la perfección intrínseca que supone la realidad del Hijo de Dios hecho carne, pero Dios no “decretó” la encarnación

independientemente de la humanidad pecadora a la que Cristo iba a pertenecer. Las dos vertientes quedan asociadas en el decreto de la encarnación (Molina)⁶⁰.

“Los hombres entran en el decreto (dicho en términos escolásticos) de la encarnación; pero no en tanto que humanidad pecadora, sino en tanto que humanidad deiforme. De ahí que la encarnación sea un dar de sí *ad extra* en la criatura deiforme.

La encarnación tuvo lugar como fundamentación de esta deiformidad. Y como esta fundamentación es (como voy a decir inmediatamente) la plasmación de la propia religión, quiere decirse que la posición de Cristo en la creación es idénticamente la fundación de una religión. Esta es la forma en que había que enunciar el tema. La posición de Cristo en la creación es, por lo menos en esta vertiente, el ser fundamentación o fundación de la religión. Ahora bien, esto no basta decirlo, es preciso explicarlo. Y vamos a explicarlo por lo menos en tres pasos consecutivos” (PTHC 315).

Aquí radica la aportación principal de Zubiri, Cristo es el fundador de una religión, el Cristianismo.

El teólogo Pié y Ninot en relación con el concepto de deiformación de Zubiri afirma:

“El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es el de la *indigencia* de la vida sino la *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más *en Dios* y *con Dios*. La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve al diálogo”⁶¹.

⁶⁰ L. MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, predestinatione et reprobatione concordia*, in 1, q. 23, a. 4-5, disp. 1.

⁶¹ S. PIÉ I NINOT, *Perspectivas del quehacer teológico de cara al nuevo milenio*: Revista Catalana de Teologia 26 (2001) 293-315, la cita está tomada de la p. 311, en referencia a la p. 19 de PTHC.

¿Qué se entiende por fundar?

1) El hombre es una realidad sustantiva que tiene que hacer su Yo, esto es su personalidad, que es su ser sustantivo relativamente absoluto. 2) Este hombre es dominado y posibilitado por el poder de lo real, en forma de religación. 3) Esta religación lleva a la admisión de la realidad absolutamente absoluta y personal que es Dios. 4) Finalmente, la configuración del Yo entero, en esta fe, es aquello en que formalmente consiste la religión. La religión no es algo añadido, sino una configuración del ser sustantivo en su entrega a Dios.

¿En qué consistió, por parte de Cristo, la fundación del Cristianismo?. La ciencia infusa es, pura y simplemente, el saber del ser sustantivo de Cristo como fundador de religión. Cristo no instituye el Cristianismo, sino que hace de los hombres que le rodean cristianos. No se trata de una mera institución, sino de una acción efectiva.

“Pues bien, se trata evidentemente de una acción ejecutada por Cristo y, por consiguiente, de una acción personal de él. Decir, por consiguiente, que Cristo es la deiformidad del hombre es lo mismo que decir que Cristo se ha encarnado *en, por y para* esta deiformidad y que, por consiguiente, al ser sustantivo en que Cristo consiste (ese ser que es formalmente teándrico), al Yo de Cristo, en alguna de sus dimensiones esenciales, en virtud de la razón formal de la encarnación, le compete el fundar la religión” (PTHC 317).

¿Cómo se realiza esa acción? Con sus innumerables acciones hizo cristianos a los demás. Las acciones de Cristo fueron acciones que fundaron el Cristianismo. No fueron acciones cualitativamente distintas de las acciones de su propia vida. Destacan dos acciones supremas: su muerte y su resurrección.

1) ¿qué fue para Cristo, como acción personal, su propia muerte? La realidad profunda de la muerte de Cristo concierne no a su realidad sustantiva sino a su ser

sustantivo. A ese ser que Cristo logra a lo largo de su vida y que es formal y precisamente teándrico⁶².

Cargar con nuestros pecados es la dominancia de lo real (*dinamis, exousía*) en tanto que real. Es justamente el poder⁶³. La dimensión de la realidad en que se funda el poder del pecado es justamente la voluntad de los hombres en malicia⁶⁴. El hombre está necesitado de salvación y de redención. No es simplemente un perdón moral de los pecados, sino una transformación interna en aquel que es perdonado.

2) El segundo acto que importa considerar íntimamente conexo con la muerte es la resurrección. ¿Qué es la resurrección de Cristo en sí misma?, ¿qué fue para los hombres en tanto que acto fundador de religión? Hay un dato sobre el que se ha especulado mucho, el “tercer día”. Lo importante y esencial de la resurrección no es decir que estuvo muerto, sino que *está vivo*. No que está vivo como Lázaro, sino que está vivo *para siempre*. La resurrección no es la reanimación de un cadáver, sino la transformación interna de un cadáver que sitúa a Cristo en otro mundo.

“Pues bien, decir que Cristo resucitado tiene el mismo cuerpo significa que tiene la misma actualidad, la misma consistencia y la misma expresión. Pero esto no significa que tenga idéntica estructura” (PTHC 331)⁶⁵.

La resurrección de Cristo no fue la reanimación de un cadáver, sino la transfiguración gloriosa de su cuerpo, que confiere actualidad, consistencia y expresión a lo que es Cristo.

⁶² X. ZUBIRI, *El hombre y su cuerpo*: Asclepio, XXV (1973) 8.

⁶³ X. ZUBIRI, HD 84-91; ID., IRA 195-200.

⁶⁴ X. ZUBIRI, SSV 262-277.

⁶⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y su cuerpo*: Asclepio, XXV (1973) 3-15.

“Naturalmente, este Cristo resucitado va a otro mundo, no vuelve a este. Pero se manifiesta en éste. Es justamente el tema del reconocimiento” (PTHC 332).

El relato más antiguo del Nuevo Testamento de las apariciones del resucitado es 1 Cor. 15, 5-8 donde dice que Cristo “fue visto”, en Lc. 24, 13-35 el reconocimiento del resucitado es algo lento y progresivo. Cristo fundó el Cristianismo con las acciones personales de su vida: la muerte y la resurrección. Estas acciones se repiten en la historia de la humanidad.

“Con esto he respondido, más o menos, a lo que me preguntaba en el segundo paso. El primero era preguntarnos: ¿qué es fundar el Cristianismo? Ya he mostrado que para Cristo fundar el Cristianismo es ejecutar la acción personal de plasmarlo real y efectivamente en el espíritu de aquellos hombres. En definitiva, hacerlos cristianos y no simplemente instituir una religión más o menos jurídicamente elaborada. Me preguntaba, en el segundo paso, cuál es esta acción de la vida personal de Cristo. Y decía: son las propias acciones personales de la vida de Cristo: la muerte y la resurrección. Por ellas es por lo que quedamos plasmados. Naturalmente, repito, estos actos no son simbólicos, sino que son actos reales. Y ahora surge un tercer paso. Estos actos, ¿ocurrieron una vez? Pues bien, hay que contestar que estos actos no ocurrieron una sola vez; se van repitiendo constantemente a lo largo de la historia de la humanidad. Precisamente el tomar a una esas tres dimensiones, a saber: el acto que es una acción personal de Cristo, que esa acción personal de Cristo sean las acciones de su propia vida y que esas acciones de su propia vida se repitan constantemente es lo que constituye la definición plenaria de lo que yo entiendo por sacramento” (PTHC 338)⁶⁶.

Para Cristo fundar el Cristianismo no consiste en: 1) instituir una religión, sino en plasmarla real y efectivamente en el espíritu de aquellos hombres; 2) la instituye a través

⁶⁶ J. M. MILLÁS, *Zubiri y la Eucaristía. Aplicación de los conceptos de actualidad y sustantividad a la teología de la Eucaristía*: Gregorianum 81 (2000) 249-285; ID., *Zubiri y los sacramentos*: Gregorianum 82 (2001) 299-323.

de las acciones personales de su propia vida: la muerte y la resurrección; 3) estos actos no sólo ocurrieron una sola vez sino que se van repitiendo constantemente en la historia de la humanidad.

8. LOS SACRAMENTOS.

La teología clásica ha entendido siempre los sacramentos desde el punto de vista de la causalidad aristotélica, como algo que está *in ratione signi*. Pero hubo por lo menos dos grandes teólogos españoles (Melchor Cano, Suárez) que pensaron que los sacramentos tenían una realidad moral, que eran acciones morales de Cristo⁶⁷. Pero no basta con decir que las acciones como acciones sacramentales son acciones morales de Cristo. En esto radica la novedad zubiriana.

“Es preciso que se añada que esas acciones morales son formalmente las mismas acciones de su vida personal, y que esas acciones de su vida personal fueron *la* acción con que Cristo plasmó y formó el Cristianismo sobre la tierra” (PTHC 339).

La repetición de las acciones de Cristo. Las acciones de Cristo no son transitorias sino permanentes. Esta tesis lleva tres problemas: ¿por qué estas acciones son permanentes?, ¿en qué consiste su permanencia?, ¿cómo se hacen permanentes?.

Para Cristo, fundar el Cristianismo no es transmitir unas normas, sino que consiste efectivamente en plasmar, en hacer. La repetición de las acciones tiene un carácter esencial y constitutivamente *progreidente*. Entonces, ¿cómo se realizan, cómo se repiten estos

⁶⁷ MELCHOR CANO, *Relectio de sacramentis in genere*, pars 4, núms.. 59-78, en sus *Opera theologica*, vol. 3 Roma 1900, 253-257. La posición de F. SUÁREZ, *Commentarii et disputationes in tertiam partem Divi Thomae*, q. 62, art. 4, disp. 9. La idea de la causalidad moral la defendieron M de Ledesma, G. Vazquez y J. de Lugo. Citas p. 339 de PTHC.

actos? Estas acciones se ejecutan mediatamente, pero con un carácter específico y distintivo, a saber: se ejecutan *signitivamente*.

¿Qué significa signitivamente? Es algo más que simbólico. Tiene una significación. *Signum facere*: hacer efectivamente algo que sea un signo y que, en ese algo, de manera dinámica, se produzca lo significado.

La definición clásica del sacramento se ha atenido a este carácter. Por ejemplo Suárez dice que “*sacramentum est signum sensibile ad sanctificationem aliquam conferendam, et veram animae sanctitatem significandam institutum*”⁶⁸. El sacramento es un signo sensible instituido para conferir una cierta santidad y para significar la verdadera santidad del alma” (PTHC 345).

¿Es esto suficiente? Para Zubiri no. Hay que especificar los tres momentos que constituyen la esencia de lo que estamos tratando.

“En primer lugar, que son acciones de Cristo. En segundo lugar, que esas acciones son numéricamente idénticas a las acciones que Cristo ejecutó en su vida. Y, en tercer lugar, que estas acciones se van repitiendo de una manera permanente, signitivamente. Y sólo la unidad de esos tres momentos es lo que, a mi modo de ver, constituye la esencia misma de un sacramento” (PTHC 345-346).

Después del intento de clarificación de la realidad del sacramento ahora nos referimos a la recepción de este que es siempre un acto personal. La recepción de un sacramento es un acto formalmente personal. Y, por consiguiente, requiere, *ex parte recipientis*, algo más que el no oponerse a la acción de Cristo se necesita una condición positiva, que es justamente *pistis kai metanoia* (Mc. 1, 5; Heb. 6, 1). Sin esto no se recibe

⁶⁸ F. SUÁREZ, *Commentarii et disputationes in tertiam partem Divi Thomae*, q. 60, art. 3, disp. 1.

un sacramento. La unidad de estas dos dimensiones (*ex opere operato* y *ex opere operantis*) es lo único que constituye la acción personal de la producción de un sacramento. La plasmación en mí de la muerte y resurrección de Cristo es una transformación personal e intrínseca de mi ser. Requiere, por tanto, una colaboración interna e intrínseca de mi mismo⁶⁹.

Queda todavía cómo se produce signitivamente esta reproducción. La teología clásica ha pensado siempre que este es un problema de causalidad. Causalidad física como llaman los tomistas Cayetano, Belarmino y Ripalda. Otros por ejemplo Melchor Cano y Francisco Suárez, pensaron en una causalidad moral: en esas acciones y a través de ellas Cristo es quien produce de una manera intrínseca la purificación del alma.

La causalidad de los sacramentos ha estado definida en el Concilio de Trento (DS 1600-1613): que contienen la gracia que producen, que la producen efectivamente. Pero Trento no ha dicho que los sacramentos son causa de gracia, eso no lo ha dicho, ha evitado “causa” para dejar en buen lugar la teología de Duns Escoto.

La iniciación. El bautismo. La iniciación e incorporación al Cristianismo y a esta vida sacramental es por medio del sacramento del bautismo. El bautismo es una iniciación ¿qué se entiende por iniciación? Una cuestión que también se ha planteado la teología clásica.

1) El primer aspecto es la incorporación a Cristo, *sphragís*. Trento dice que hay tres sacramentos que imprimen carácter en el alma (DS 1609). La teología de Sto Tomás ha

⁶⁹ J. M. MILLÁS, *Zubiri y los sacramentos*: Gregorianum 82 (2001) 299-323.

estimado que carácter significa la participación en el sacerdocio de Cristo⁷⁰. Para Zubiri el carácter es el modo de ser de una dimensión determinada, justamente aquella dimensión primaria y radical por la que el Yo se hace a sí mismo. Yo, a saber: por el poder de lo real, justamente en forma de religación. Mi ser, en tanto que religado, no mi realidad sustantiva.

2) Un segundo momento de la *sphagís* es el perdón de los pecados. En virtud de la consagración válidamente recibida, hay un perdón de los pecados.

3) La gracia.

“En tercer lugar, con ese perdón de los pecados, con esa transformación intrínseca, se produce precisamente la presencia del poder de Dios en mí y, por consiguiente, la presencia trinitaria en que ese poder mismo se denuncia. Es justamente la gracia” (PTHC 356).

3) Finalmente, con esta infusión de la gracia, el hombre está implantado en un nuevo modo de vida: una nueva creación, una regeneración.

*La plenitud. La eucaristía*⁷¹.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 63, art. 3.

⁷¹ J. M. MILLÁS, *Zubiri y la Eucaristía*: Gregorianum 81 (2000) 249-285; J. A. SAYÉS, *La transubstanciación en Xavier Zubiri. ¿Realismo o fenomenología?* en: E. BENAVENT VIDAL-I. MORALI (eds.), *Sentire cum ecclesia. Homenaje al Padre Karl Joseph Becker S. J.*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 2003; J. C. REY GARCÍA PAREDES, *Iniciación cristiana y eucaristía*, San Pablo, Madrid 1999²; V. WARNACH, *Realidad simbólica de la eucaristía*: Concilium 40 (1968) 593-617; ID., “Amor”: Conceptos fundamentales de teología I, Madrid 1966, 72-97. Más recientemente los trabajos de G. DÍAZ MUÑOZ, *La misa en X. Anselmo Zubiri*: Revista española de teología 66 (2006) 415-430, donde señala: 1) la centralidad de la misa en su quehacer filosófico, 2) que sigue la visión del teólogo benedictino Odo Casel en su presentación de la misa como el misterio de Cristo: muerte, resurrección y ascensión, 3) la misa como “actualización” del misterio de la redención de Cristo en el Calvario, 4) carácter *sacrificial* de la misa y la *unicidad* del sacrificio en la Cruz del Gólgota, cfr. especialmente p. 429; ID., *Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944*: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 111-146.

La eucaristía es la plenitud de vida del cristiano, la plenitud de esta vida no es la donación de unas acciones vitales, sino la donación misma de una persona: de Cristo muerto y resucitado. De ahí que el bautismo esté ordenado a la eucaristía y la eucaristía es la consumación del bautismo.

Prescindimos de la cuestión cronológica de cuándo y cómo se celebró la Pascua en la que Cristo instituyó la eucaristía. Mc. 14, 13-14 y par: 1) en primer lugar, el padre bendecía la primera copa de vino⁷², 2) en la segunda parte de la cena se sirve cordero con verduras amargas y se bendice una segunda copa. Se rezan los salmos de Hallel (Sal. 113-118), son salmos de bendición, 3) la tercera parte de la cena es la bendición de la tercera copa⁷³, 4) el padre de familia, después de esa larga conversación del ánimo, rezaba la segunda parte del Hallel, que son los salmos 115 al 118.

“De ahí que, si pensamos retrospectivamente en qué consistió la estructura de esta cena, nos encontramos con que tiene tres elementos indisolublemente unidos: De un lado, una acción de gracias por el pasado; es decir, una *anamnesis*, la un recuerdo. Pero, en segundo lugar, un recuerdo que reactualiza, que hace presente en su realidad el Pacto pasado. Y, en tercer lugar, una bendición para el futuro. Para que continúen precisamente Israel y el Cristianismo siendo lo que tenían que ser: en el primer caso, el Pacto de Yahweh con Israel; y, en el segundo, la Nueva Alianza de Cristo con la humanidad. Y en estos tres elementos a una (la anámnesis, la reactualización y la bendición o promesa para el futuro, es decir, la dimensión de pretérito, la dimensión de presente y la dimensión escatológica) es en lo que consiste la esencia misma de la presencia eucarística” (PTHC 363).

⁷² H. STRACK -L. BILLERBECK *Comentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 4/1, Munich 1969⁵ 60-63.

⁷³ ID., vol. IV/1, op. cit. 72.

En el siglo IX, Ratamno afirmaba que había que distinguir entre el cuerpo histórico de Cristo, y el cuerpo espiritual, el cuerpo vital. Y nos dice que “*tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat*” (por el revestimiento de las cosas corporales se dispensa a los que reciben fielmente el sacramento la virtud divina para su salvación y su salud)

Pascasio Radberto insistió en que no se trataba de una mera *virtus* divina, sino de la realidad del cuerpo de Cristo: por consiguiente, de la realidad carnal del cuerpo de Cristo.

Dos siglos más tarde Berengario de Tours (1059) rehabilitó la idea dinámica de la presencia eucarística de Ratramno. Pan y vino no son sólo *sacramentum* (es decir, signos), sino el verdadero cuerpo y sangre de nuestro señor Jesucristo, y *sensualiter*, no sólo in sacramento, sino en verdad (DS 690).

Algunos siglos más tarde el concilio de Trento define que aquellos que defiendan que en el sacramento de la eucaristía permanecen la sustancia del pan y del vino junto con las del cuerpo y sangre de Cristo o que negasen la transubstanciación, sea anatema (DS 1652): 1) Cristo está presente físicamente, 2) por conversión, 3) de esta presencia física en forma de sustancia, 4) se conservan las especies.

*La conceptualización teológica de la eucaristía*⁷⁴.

En primer lugar, en la eucaristía se trata de una donación de la persona de Cristo. En segundo lugar, esta donación tiene una dimensión característica: es plenaria. En tercer

⁷⁴ Al final de este capítulo un apéndice sobre el mismo tema llevado a cabo en 1981, 397-421, diez años después de haber dictado este curso.

lugar, esta donación a través de un alimento, del cuerpo y del alma de Cristo, se nos da en la forma de pan y de vino.

La conversión es de una cosa-sentido en una cosa-sentido distinta, que es el cuerpo. El cuerpo de Cristo funciona, por sí mismo, también como cosa-sentido.

“Las propiedades reales que el pan tiene como condición del pan terrestre se conservan precisamente como signo de la nueva condición. En una palabra: la conversión en la línea de la condición es *formalmente sacramental*, cosa que no lo era desde el punto de vista del alimento” (PTHC 377).

La conversión en la línea del sentido nos ha llevado a un estrato más hondo, que es la conversión en la línea de la condición. Es lo que hace bastantes años llamó Zubiri “transrealización”: la realidad del pan se convierte en una cosa distinta, uno de cuyos ingredientes es el propio cuerpo de Cristo. En la realidad, no se trata de sustancias y accidentes, sino un sistema de notas. Entiendo por notas no solamente las propiedades y las cualidades sino incluso las partes constitutivas de algo.

“Pues bien, el sistema de notas necesarias y suficientes para que exista una sustantividad dotada de suficiencia constitucional es lo que he llamado el sistema de notas, no constitucionales, sino constitutivas. Y es lo que yo he llamado *esencia*” (PTHC 382).

Segunda cuestión ¿Qué se convierte y en qué se convierte? La transrealización no es transubstanciación pura y simplemente porque la sustancia no es carácter *simpliciter* de la realidad. La realidad no es sustancia, es unidad de sustantividad. Y, por consiguiente, en lugar de haber una transubstanciación lo que hay es una transustantivación. Este es el problema. Es una transustantivación.

“Las notas del pan son justamente el signo de la presencia de la unidad coherencial primaria en que el cuerpo de Cristo consiste. Y lo son porque Cristo ha convertido la

sustantividad terrenal del pan en la sustantividad de la unidad coherencial primaria de su propio cuerpo. Ha sido una conversión de unidad: esto es, a mi modo de ver, el punto esencial de la cuestión” (PTHC 387-388).

La tercera cuestión ¿qué hacen esas sustancias que componen el pan y que están ahí? ¿qué son lo que se llaman las especies?

“Por consiguiente, la consagración es la unidad de dos dimensiones: de una conversión, realizada en el momento en que Cristo toma para sí el pan, y de una donación en que Cristo se hace presente para ser comunicado a los hombres. Y la unidad intrínseca de este tomar y de este dar es justamente lo que a mi modo de ver constituye la unidad metafísica, teologal y teológica de lo que llamamos consagración” (PTHC 391).

Cuarto problema ¿en qué consiste la unidad del pan consagrado?: incorpora nuestro ser al de Cristo, no sólo incorpora sino que lo asimila, no solamente incorpora y asimila, sino que además es justamente lo que hace que la vida del que ha recibido la eucaristía sea una vida formalmente crística. Es decir, como Cristo consiste en religación subsistente, es la vida formal y teologalmente religiosa. La eucaristía es formalmente el sacramento de la unidad personal. La unión se ha convertido en unidad, no simplemente una unión del Verbo con un individuo humano, y precisamente porque se trata de una unidad, el Cristianismo no consiste sino en la incorporación a él por el bautismo y la eucaristía en virtud de la acción del Espíritu Santo, para sumergirnos en el Padre.

*Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*⁷⁵.

A) La presencia real de Cristo en la Eucaristía.

⁷⁵ Este texto procede de la lección de Zubiri en el Paraninfo de la Universidad de Deusto el 1 de Octubre de 1980 con motivo de su investidura como *Doctor honoris causa* en Teología publicada en *Estudios Eclesiásticos*, 216-217 (1981) 41-59.

Primer punto. El *hecho mismo* de la presencia real. Cristo mismo, en su propia realidad concreta, está presente en el pan consagrado (1 Cor. 11, 24).

En este estudio se limita el autor a una conceptualización propiamente metafísica. Una larga historia para ir perfilando su pensamiento.

¿Qué es este pan en que Cristo está presente? No se trata de la realidad del pan en sí misma, sino de *pan en cuanto alimento*, es decir, *pan sub ratione alimenti*. En el siglo XIII san Buenaventura decía que no hay presencia de Cristo sino en cuanto el pan es alimento. Sto Tomás pensó que la presencia de Cristo es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma. Radical y primordialmente las cosas son un sistema de propiedades: cada propiedad es “propiedad-de” el sistema. Pero hay otro momento, las propiedades de las cosas no son sólo completas, sino que tienen suficiencia para determinar la cosa como “una” cosa. Esta suficiencia es lo que llamo sustantividad.

Segundo punto ¿qué es el pan como alimento? La realidad sustantiva del pan no cambia al constituirse como alimento o dejar de serlo. No se rompe la unidad sistemática de sus propiedades, sino que abre su sustantividad clausurada y total a una unidad superior, lo cual adquiere una nueva condición para ser cosa-sentido.

Tercer punto ¿qué es la realidad de la presencia de Cristo en el pan consagrado? En transsubstantivación pero surge otro problema ¿en qué consiste el modo de la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan?.

B) Modo de la presencia real

Primer punto, ¿Qué es actualidad? La actualidad es siempre el carácter de una realidad respecto de otra, y este respecto es “presencia” del algo en algo. La actualidad intrínseca y formal, tiene *caracteres* propios y una *estructura formal* propia: a) la

actualidad es un momento *real* no es algo meramente simbólico o cosa similar, b) la actualidad es un momento *físico*, no una presencia moral ni una presencia de virtualidades dinámicas, c) la actualidad es un momento que admite un *devenir*⁷⁶.

Segundo punto: qué es el cuerpo humano? El cuerpo es un sistema de propiedades, es *organismo*, tiene su *configuración* propia, es *corporeidad*.

Tercer punto: el modo de presencia real de Cristo en el pan.

En el pan a) Cristo está presente como actualidad y como acto, b) desde su propia realidad personal, c) se hace presente en sí mismo desde sí mismo, d) Cristo *toma* el pan, en su hacerse presente en él. Tomar es hacerse presente, e) es el pan-alimento el que queda asumido a ser principio de realidad, y es Cristo quien es actual en el pan. Esta comunidad de actualidad es justo la esencia de la presencia real, f) la esencia de la transsubstantivación es trans-actualización, g) el cuerpo es el principio no sólo intrínseco, sino también formal de Cristo: por esto *soma* puede significar “yo mismo”.

“Cristo es tan actual en el pan como en su persona, pero es actual en el pan porque ya es actual en su persona. Es, repito, una misma actualidad, pero modalizada en el pan como alimento” (PTHC 416).

C) La razón formal de la eucaristía.

Primer punto ¿Qué es un banquete? A un banquete le es esencial el comer. El banquete tiene esa unidad propia que es la *comunidad* de comensales.

⁷⁶ Cfr. “Actualidad” en PTHC 408-411, también H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva teológica del hombre*, 37-47; también O. BARROSO FERNÁNDEZ, *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, BP 569-584. Zubiri sustituye la teoría husserliana de la intencionalidad por el concepto descriptivo y a la vez metafísico de *actualidad*, así opina V. M. TIRADO SAN JUAN, *Zubiri y Husserl*, BP 401-418, esta afirmación se encuentra en 417-418.

Segundo punto ¿Qué es un banquete eucarístico?. Esencia de ese banquete. Es banquete a Cristo, de Cristo y con Cristo. Cristo se hace actual en mí y yo me hago actual en Cristo. No se trata de una comunicación de sustancias o propiedades, sino de unidad de actualidad. El punto esencial de la razón formal de la eucaristía es la comunión con la persona de Cristo. La esencia de la eucaristía es comunión, común-uniión.

“La esencia formal de la eucaristía es comunión personal, y la esencia de la comunión personal es la incorporación al cuerpo de Cristo” (PTHC 420).

Esta conceptualización apela a tres conceptos: sustantividad, actualidad, corporeidad, tres conceptos que nos llevan en línea recta a toda la teología paulina.

9. LA IGLESIA.

¿En qué se basa la versión misma de los unos a los otros? Consecuentemente, se trata de una cierta unidad, común-unidad, comunidad.

“De ahí que todo lo que haya que decir de la Iglesia esté esencial, fundamental y radicalmente montado sobre la idea de la sacramentalidad. Por esto es muy usual, sobre todo en la teología actual, decir que la Iglesia es sacramento radical⁷⁷. Pero eso me parece que es absolutamente falso. El sacramento radical es Cristo, que es sacramento subsistente. Y la Iglesia es sacramento radical en tanto en cuanto que la vida de la Iglesia (por lo menos en idea) es la vida misma de Cristo. Los sacramentos son idénticamente las acciones de la vida misma de Cristo y, por consiguiente, la Iglesia, en tanto que sacramental y depositaria de los sacramentos, no hace sino constituir la vida misma de Cristo. Y en la medida en que eso es así, hay Iglesia. Lo demás son consideraciones externas al asunto” (PTHC 427).

⁷⁷ O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1963³.

Lo primero fue lo que le llevó a la cruz, lo segundo la resurrección, lo tercero es la efusión de la intimidad de su Espíritu, es la culminación de la Pascua, la efusión de Pentecostés. La extensión de su mensaje, y la incorporación de seguidores a su causa.

La Iglesia es una *unidad*. Unos cristianos van haciendo a otros; y lo que todos ellos van haciéndose unos a otros es justamente ser cristianos. Al hablar de religiones se ha dicho que toda religión envuelve una *eclesiología*. Significa que participan de una misma fe, pero no que constituyen una comunidad colectiva. Los cristianos tienen la misma fe, el mismo Señor, la misma referencia a Cristo y el mismo bautismo.

“Sin embargo, es menester entrar en un concepto más hondo y más profundo. Ciertamente, el Cristianismo es una religión y, como tal, una plasmación de la religación. Esta religación, por la índole de Cristo y por la índole de aquello que Cristo nos hace al hacernos (esto es, otros Cristos), es lo que hace sobre la tierra la religación de Hijo” (PTHC 431).

Zubiri diferencia entre cuerpo objetivo y cuerpo personal. Toda religación envuelve una dimensión estrictamente personal y en segundo lugar, esta religación se plasma en religión⁷⁸.

“Y esta plasmación en religión, como dije en su momento consiste precisamente en la entrega de la realidad total del hombre a aquella realidad de Dios a la que el hombre llega, por su intelección, como término y fundamento de su religación. Y en esta entrega personal, que es a un tiempo la configuración de su realidad por la fe y la configuración de la fe por la realidad humana que se entrega, consiste precisamente en la plasmación de una religación en religión. En este sentido, no solamente la religación es constitutivamente personal, sino que además toda religión es esencialmente personal” (PTHC 432).

⁷⁸ X. ZUBIRI, PFHR 87-94.

La religión es constitutivamente y esencialmente personal. La religión en cada uno es esencialmente personal, aunque la religión constituye una especie de cuerpo objetivo. Se entiende por cuerpo objetivo el que las demás personas no están relacionadas conmigo en tanto que personas, sino en tanto que tienen determinadas cualidades.

El Cristianismo no es lo mismo, no es un cuerpo objetivo, sino un cuerpo personal. La religión como institución tiene un cuerpo social y ese cuerpo tiene estructura. En ese cuerpo y en esa estructura es donde el individuo vive la vida religiosa⁷⁹. No solamente es personal por razón de religación ni por razón de la plasmación, sino que su contenido es intrínseca y formalmente personal. Es un cuerpo personal. ¿Qué es esta comunión personal? ¿Qué es esta *hexis* esta habitud, en la que yo me dejo determinar como persona por otras personas en tanto que personas? Es la entrega personal de una persona a otra que está montada sobre un último y radical fundamento que es lo que constituye la esencia misma de la comunión ¿en qué consiste ese fundamento? Es Cristo mismo.

“La razón de la suprema potestad en la Iglesia es esencialmente de la misma índole que la razón por la que somos cristianos: por pertenecer a una mismidad sacramental en comunión personal” (PTHC 436).

La comunión de los cristianos constituye el sujeto formal y preciso de la expresión pueblo de Dios. Existe otra expresión que también expresa esto: *cuerpo* de Cristo según la terminología paulina.

“La unidad en Cristo es una unidad estricta y formalmente sacramental, por la efusión de su intimidad. Y esta unidad se expresa en tres conceptos: es mismidad del Cristianismo, es comunión de personas fundadas en Cristo y es corporeidad. En

⁷⁹ H. C. GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 322.

definitiva, la Iglesia es pura y simplemente la deiformidad derivada de Cristo” (PTHC 441).

Es una deiformidad, que en primera línea se refiere al Yo, al ser sustantivo que el hombre hace.

“Como quiera que sea, esta deificación como proceso vital, y no simplemente la deiformidad, es aquello en que consiste la unidad de todos los cristianos: aquello por lo que unos se hacen cristianos a otros en un mismo Cristianismo; aquello por lo que tienen comunión personal con los otros, fundados en Cristo; y aquello por lo que este fundamento es posible: por la incorporación a Cristo. Y, en este sentido, la deificación ciertamente es algo que es real. Pero es algo que habrá de consumarse, en el individuo y además en la comunión personal. Y precisamente este “es real” y este “habrá de consumarse” (como, ahora le gusta a todo el mundo decir: la síntesis de este “ya es” y este “todavía no”) es lo que constituye la esencia de la escatología” (PTHC 442).

10. LA ESCATOLOGÍA.

La Iglesia no es el Reino de Dios, sino precisamente el proceso por el que se hace el Reino de Dios, que es asunto distinto. La Iglesia va abriendo camino hacia el Reino de Dios⁸⁰.

La unidad intrínseca y sacramental entre la comunión personal del pueblo de Dios y el Reino de Dios, quiere decir que la realización efectiva y fáctica del Reino de Dios es una realización esencial y constitutivamente histórica.

¿Cuál es la estructura de este proceso?

⁸⁰ H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Aportaciones al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 310, sobre la escatología puede verse además PTHC 443-453. J. L. RUIZ de la PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, EAPSA-Mensajero-Razón y Fe-Sal Terrae, Madrid 1980².

a) La historia está constituida por hechos que tienen en proceso histórico *esxaton*, el Reino de Dios. La primera dimensión de la escatología: el Reino de Dios es la comunión en el cuerpo de Cristo. Y, por consiguiente, la deiformidad de todos los hombres en la unidad con Cristo, comunión en el cuerpo de Cristo.

b) “Todos”. La salvación es crística, lo cual no quiere decir ni remotamente que todos los crísticamente salvados pertenecen a la fe cristiana. El Reino de Dios es el despliegue histórico de aquello que constituye radicalmente el origen mismo de la humanidad: la proyección *ad extra* de la vida trinitaria. El Reino de Dios es pura y simplemente la deiformidad de la comunión personal en y por la Trinidad.

c) A este *esxaton* hay que llegar y esto no sucede sino de una manera personal: 1) Cada uno de los hombres no somos sino una de las maneras finitas como ha tenido Dios que hacer que su vida trinitaria exista fuera de él, 2) La manera finita de ser como Dios, es precisamente la libertad, 3) Esta libertad tiene un carácter inapelable: la muerte. La muerte como *límite* y como *fijación*. La muerte es fijación en el modo de ser que uno definitivamente ha logrado y ha querido libremente lograr. Fijado en el poder del pecado, infierno, o incorporado a la muerte de Cristo en el caso del que muere conversivamente, apoderado al poder de Dios. Al fin y al cabo, la condenación y la gloria no consiste sino en darnos el ser que real, efectiva y libremente hemos logrado y estamos queriendo. En el caso de la gloria es la deiformidad plenaria y positiva. La deiformidad se expresa, en tres conceptos: 1) En primer lugar conocer a Dios, 2) En segundo lugar no sólo conocer a Dios, sino en ser felices de ese conocimiento, 3) En tercer lugar, la gloria no solamente es

conocimiento sino también beatitud en el sentido de plenitud de deiformidad. Esta beatitud es íntegra, tiene un momento de integridad⁸¹.

11. HISTORIA Y EVOLUCIÓN DEL DOGMA.

¿Qué es revelación? Es ante todo y sobre todo, una donación por parte de Dios. Es Dios dando de sí su propia verdad real. Es una donación. En segundo lugar es un conocimiento. El conocimiento de una amistad, la intimidad de una persona. Puede haber revelación porque el hombre es constitutivamente y formalmente una religación. El hombre está religado al poder de lo real. En ese poder de lo real se descubre, por la inteligencia, la realidad de Dios. Y en tercer lugar, si se piensa que ese Dios es el Dios cristiano, entonces no solamente es la experiencia manifestativa del poder de lo real y de la realidad de Dios, sino es una experiencia manifestativa especial y concreta, que es lo que más temáticamente llamaremos revelación.

¿Cómo acontece la revelación? No es ningún dictado, sino que es sencillamente una iluminación de la inteligencia, en la forma que sea. Esta iluminación puede ser directa.

¿A quién se hace esta revelación? Es una iluminación que se hace a la inteligencia. Inteligencia como aprehensión de lo real en tanto que real.

¿En qué consiste la historicidad de la revelación?

“Precisamente porque el hombre pertenece intrínsecamente a la noción misma de revelación, y el hombre es esencialmente histórico, la revelación es también histórica o, por lo menos, le pertenece de un modo esencial una historicidad” (PTHC 459).

⁸¹ X. ZUBIRI, PTHC 445-453.

La revelación consiste en que es una verdad históricamente constituida⁸². Lo cual no quiere decir que sea una verdad progresiva, en el sentido que va aumentando y progresando. Mientras que la causa es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real: a) la historicidad significa un progreso, pero un progreso en la línea de una mejor intelección fruto de la razón filosófica no de la imagen de Dios, b) es un progreso de orden religioso, no de orden conceptual. Es un progreso teologal, no teológico, c) la revelación tiene una historicidad. La donación es *paradosis*, tradición, en el sentido de *tradere*, algo que se entrega.

Como ya dije en todas las religiones en general⁸³ hay tres momentos decisivos de toda tradición, que es preciso especificar a propósito del Cristianismo, prescindiendo de las demás religiones: 1) Hay un momento de apoderamiento originario. Es lo que constituye el momento constituyente de la tradición, o tradición *constituyente*. Lo que se da no es simplemente un *positum*, sino el carácter de un *de-positum*. Es justamente el depósito revelado. Este depósito revelado está fijado por transmisión.

“El modo de fijación puede ser muy vario. Puede ser un modo estricto. En este caso, la fijación va asociada a un carácter teologal que es la inspiración. La inspiración no consiste en tener una feliz idea, ni tan siquiera de este orden. La inspiración en teología tiene un sentido preciso: es una acción que se recibe. Y, segundo, que se recibe para escribir; no para otra cosa. Se recibe nada más que para escribir. Y, tercero, se recibe para escribir, pero para enseñar sin error en lo que se escribe” (PTHC 464).

⁸² X. ZUBIRI, *La dimensión histórica del ser humano: Realitas I* (1974), también IS 297-316; I. ELLACURÍA, *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri*, en: *Escritos filosóficos II*, Ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999, 199-284; D. GRACIA, *La historia como problema metafísico: Realitas III-IV* (1979) 79-149; T. MURO, *Teología fundamental. La vida tiene sentido*, Sendoa, San Sebastián 2002, 131-159.

⁸³ X. ZUBIRI, PFHR 108-111.

El depósito revelado está fijado por transmisión, 2) El segundo momento de la tradición es un apoderamiento de los demás, pero no por el *depositum*. Es la tradición *continuante*. Aquí tiene un carácter de enseñanza. La tradición sirve para enseñar a los demás. Es un *depositum* ofrecido al hombre. Es lo que Zubiri llama *propositum*. Está propuesto al hombre que crea aquello que constituyó el depósito de la revelación primera. Es un *propositum*, no simplemente un *depositum*. No es una mera comunicación de enseñanzas, sino una posibilidad de la vida personal. Es la reactualización del depósito primario, 3) La tradición tiene un tercer momento es *progreidente*. En el apoderamiento con que el depósito revelado se apodera de las inteligencias que lo reciben, y de las sucesivas de los que lo tienen como propósito, esto que está dado a la revelación se puede hacer más manifiesto. Entonces la tradición no es simplemente constitutiva ni continuante, sino que tiene una tercera dimensión: es una tradición *progreidente*. Es el progreso real de la revelación. Es un *suppositum* del progreso: a) ¿Cuál es el carácter del *suppositum*? Algunos teólogos basándose en el Nuevo Testamento la ven como un germen o como un *substratum*.

“En fin, la revelación en el Nuevo Testamento no ha tenido carácter de *substratum*, ha sido mucho más que un *substratum*. Pero lo cierto es que con la muerte del último apóstol la revelación ha quedado conclusa, lo cual significa pura y simplemente que la revelación como depósito, como propósito y como supósito, tiene meramente un carácter de *substratum*. Esta es otra cuestión” (PTHC 469).

b) ¿Qué es progresar? Naturalmente es dar de sí. Y lo que da de sí es la verdad real de Dios que consiste en Cristo. Cristo no solamente está al comienzo de la tradición, está continuando la tradición, y a la vez está haciendo que esté más revelado aquello que, de una vez por todas ha revelado. En Ireneo de Lyon *soma tes aletheias* cuerpo de la verdad. En esto consiste la esencia del progreso, no en que haya más revelaciones nueva, sino en

que haya un progreso hacia la identidad, en eso consiste la esencia misma del progreso substratual. Es la actualización de la mismidad.

La historicidad es intrínseca a la revelación. El carácter histórico es algo natural con la revelación.

“La única manera de que se mantenga en ciertas ocasiones y en ciertas condiciones la identidad del depósito revelado, del *propositum* y del *suppositum*, consiste precisamente en que hay un progreso de definición. Y, por consiguiente, la historicidad no solamente es extrínseca a la revelación, sino que en una o en otra forma le pertenece intrínsecamente” (PTHC 471).

¿Cuál es la estructura misma del progreso? Zubiri no está de acuerdo con la postura de Newman⁸⁴ que trata de justificar todas las definiciones que se han dado, no el mecanismo interno de una definición dogmática, lo cual es un asunto distinto. Y en segundo lugar porque explica la legitimidad del progreso dogmático desde la idea de lo que es un organismo que se va desarrollando desde una semilla hasta su plenitud. La falsedad está en pensar que el desarrollo de un germen es lo que conduce a una definición dogmática.

Suárez dice que las razones que llevan a definir un dogma no forman parte de la definición. Afirma que esto que se ha llamado las conclusiones teológicas no son definibles⁸⁵. Estarían definidas pura y simplemente por un acto especial de Dios que asiste a la Iglesia y que tiene por una especie de revelación equivalente. La revelación equivalente le parece a Zubiri el colmo de la inaceptabilidad, pero en lo otro tenía razón Suárez.

⁸⁴ NEWMAN, J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.

⁸⁵ F. SUÁREZ, *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 11, núm. 1-12.

El progreso dogmático acontece dentro de una situación del hombre perfectamente determinada. Una situación del hombre entero, no solamente su inteligencia. Y del hombre entero en una situación integralmente religiosa.

La revelación está ofrecida precisamente para ser admitida por el hombre y, por consiguiente, apoderarse de él. Es una situación de apoderamiento que el hombre acepta o no.

Entre las posibilidades hay como ingrediente de todas ellas una posibilidad de comprensión. Pero de comprensión en situaciones perfectas y completamente determinadas.

La Iglesia tiene no una infalibilidad docente, pero si una infalibilidad creyente, una *infallibilitas credendi*. El depósito revelado tiene una serie de criterios, que ya apuntó san Vicente de Lerins “*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*” “aquello que es creído en todas partes, siempre y por todos”: 1) la mismidad: que todos atestigüen lo mismo, 2) la permanencia, como genuinidad del depósito revelado⁸⁶, 3) junto al criterio de mismidad y permanencia, el criterio de unidad, de “con-spiración”, de *cum-spirare*⁸⁷, una conspiración a la que conspira el cuerpo entero de la Iglesia.

“Es un *spirare* y, por consiguiente, un modo de sentir la vida de Cristo por el Espíritu en sus corazones individuales y colectivos. Pero, además, es un *cum*, es decir, que lleva a lo mismo” (PTHC 477).

⁸⁶ SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorium primum*, núm. 2, en: J-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus series latina*, t. 50, Paris, 1846, col. 640. *Commonitorium*, II, 5: PL 50, 639 (año 434). Cfr. L. LONGOBARDO, VICENTE DE LERINS *Commonitorio. Estrati. Tradizione e novita nel cristianesimo*, Roma, 1994, 65; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Milano 1995, 177.

⁸⁷ X. ZUBIRI, EDR 265-266.

Las posibilidades de comprensión del depósito revelado son históricas⁸⁸.

“Por eso, en el rigor de los términos, yo no creo que exista evolución del dogma: lo que existe es historia del dogma. Los dogmas son lo revelado ya, pero más revelado por el apoderamiento intelectual del hombre por la verdad real ya revelada” (PTHC 478).

La infalibilidad es el órgano de identidad histórica de la revelación. Es un órgano de historicidad. Y esto es precisamente lo que hace posible que haya un progreso.

1) La historia del dogma no es sólo la historia de las vicisitudes de la revelación en el seno de la historia humana, sino que la historia es algo que pertenece a la constitución misma de la revelación.

2) La historicidad no solamente pertenece intrínsecamente a la revelación, sino que además le pertenece de un modo formal. La revelación es histórica también porque Cristo estuvo afectado por la historia.

“La revelación no solamente es histórica por estar sumergida en la historia y por estar afectada por la historia, sino porque le pertenece intrínsecamente. No es simplemente la revelación y Cristo en la historia, sino su presencia en ella *históricamente*. La revelación está en la historia pero históricamente. Cristo no solamente se ha revelado en la historia, sino que se ha revelado históricamente” (PTHC 483).

El Cristianismo en el mundo moderno se encontró con: 1) la razón científica, 2) la razón filosófica, 3) la razón histórica, que adquiere su plenitud en Hegel. Hay que tomar la historia de los dogmas en su totalidad, *soma tes aletheías*, cuerpo de la verdad.

⁸⁸ X. ZUBIRI, IRA 301-317.

“No cada dogma, sino el conjunto de todos esos dogmas en su concatenación interna, desplegándose y constituyéndose a lo largo de la historia. Esta es la cuestión: la historia como un todo” (PTHC 484).

En *resumen*:

“Sin embargo, la historicidad no es lo más radical del Cristianismo. Lo radical es que la historicidad es un dar de sí por parte de Dios. Y este dar de sí real y formalmente consiste en deiformar aquello que crea y aquello en lo que se va a realizar. Por esto, por encima y por bajo de la historia está precisamente la deiformación personal de cada uno de los hombres. Cada hombre tiene que hacer su ser sustantivo religado por el poder de lo real. En esta religación acontece formalmente un problema, que es el problema de la realidad de Dios. Y a este Dios que la inteligencia descubre como realidad personal, viva y única, el hombre se puede entregar. Y esta acción de entrega es justamente la que llamamos fe. Plasmada en la realidad entera del hombre, individual y colectivo, es lo que llamamos religión. Y, en la opción del Cristianismo, es justamente Cristo y el Cristianismo, como persona y además como historia” (PTHC 486).

Evolución del Dogma.

Este artículo expresa que la articulación es “evolución”. Articulación de los dogmas definidos con los dogmas iniciales, o revelación inicial⁸⁹. Está dedicado a I. Ellacuría “Para mi querido P. Ellacuría en recuerdo íntimo con un entrañable abrazo de amistad, gratitud y esperanza” (29-I-1967), este tema de la evolución del dogma ya lo había tratado en 1965

⁸⁹ K. RAHNER- K. LEHMANN, *Historicidad de la transmisión* en: J. FEINER- M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, vol. I, tomo II, Cristiandad, Madrid 1969, 812-873; K. RAHNER, *Reflexiones sobre la evolución del dogma* en: *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1962, 13-52; ID., *Teología del Nuevo Testamento* en: *Escritos de Teología*, V, Madrid 1964, 33-53; ID., *Sobre el problema de la evolución del dogma* en: *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 51-92.

como puede verse en *El problema filosófico de la historia de las religiones*⁹⁰ el mismo fue abordado nuevamente en diciembre de 1967 y en el curso de 1971.

1. La revelación inicial

La revelación es formalmente la manifestación hecha por Dios a los hombres de una verdad; una verdad definida. La revelación no consiste, pues, en una serie de tesis verdaderas, sino en la verdad en tanto que realidad manifiesta: el Verbo encarnado, la muerte redentora, la santificación del Espíritu Santo, etc. Es decir, los dogmas son las fórmulas verdaderas que enuncian la realidad manifiesta.

“En resumen, la revelación, por su propia índole formal, es una donación e intimidad manifestante de la realidad revelada en cuanto realidad, y en su integridad es una manifestación incoativamente expandida en “principio” impedible de la vida humana en y desde esa realidad. He aquí la revelación inicial.

Pero añadimos, por esta su propia índole de revelación tiene un carácter envolvente, esto es, da lugar a una serie de dogmas definidos. ¿Por qué y en qué forma? Es la segunda cuestión que hemos de examinar” (PTHC 495-496).

2. El carácter envolvente de la tradición

La revelación es constitutivamente “progresiva”. Existen dos o tres tipos de progreso: un progreso teológico, un progreso dogmático-cognoscitivo y un progreso dogmático-real. La verdad es constituyente de una especial unidad entre los hombres, la unidad en la realidad; toda verdad, toda realidad es, por serlo, unificante. Los hombres poseen una unidad que no es específica; es una unidad histórica, procesual. En este proceso se alumbran u obturan posibilidades de vida.

⁹⁰ X. ZUBIRI, PFHR 305-321.

Como actualización de potencias naturales, el *fieri* es un movimiento, y su resultado un “hecho”. Pero también puede entenderse desde otro punto de vista, como actualización de unas posibilidades; el *fieri* es entonces acontecer, y su resultado un nuevo “suceso”. “En una palabra, la revelación es en sí misma un acto histórico, la historia es la revelación en acto concreto y último” (PTHC 509). La revelación es progreso histórico, es constitutivamente progrediente porque se apodera de los hombres en forma de tradición. La tradición es la revelación apoderándose históricamente de los hombres todos.

La tradición tiene tres dimensiones:

Tradición constituyente.

Algo que debe ser guardado y custodiado. Un *depositum*. Hay que destacar, primero, el *carácter formal de la fijación en depósito*. Segundo, qué es lo que se fija. No un conjunto de proposiciones verdaderas, sino de verdades reales, de realidades manifiestas en cuanto reales. Hay un modo especialmente importante de fijación: la escritura. La inspiración no es revelación. La revelación es fuente de conocimiento y esperanza. La inspiración es formalmente mera fijación. Tercero, *la índole intrínsecamente histórica de la revelación y de su fijación es depósito*.

La historicidad es el acto concreto de la revelación; para la revelación, la historia es la revelación en acto. La historicidad se dice al menos en tres sentidos: 1) historicidad, designa un carácter de la “realidad”, ese carácter que llamamos acontece, 2) en un segundo lugar el carácter de “relato”. Decimos que un relato es histórico cuando es verdad lo que en él se refiere, historicidad es “veracidad”, 3) “historicidad” puede significar finalmente un carácter, no del relato, sino de la “relación” misma en que se relata. Es “trascendencia”. La trascendencia de la revelación posee tres momentos: a) un momento de manifestación de la

verdad divina, b) un momento de “apoyo”, Dios no es que sólo “permita” las limitaciones, sino que se “apoya” expresa y formalmente en ellas, *assertive sed non exclusive*. Trascender no es simplemente reemplazar una verdad por otra superior, sino ir a ésta apoyándose en aquella, c) un momento de elevación. En la plenitud de manifestación, las limitaciones quedan no tanto abolidas como superadas, absorbidas en la verdad superior; quedan conservadas por elevación.

“Manifestación, apoyo, elevación: he aquí los tres momentos cuya unidad estructural es lo que entiendo por trascendencia” (PTHC 518).

La Verdad de Dios, es verdad como “persona”, no es una mera propuesta de asentimiento: es una fuerza de vinculación personal. Es “religación” o religión.

“La predicación apostólica, el *kerigma* fue el acontecer en acto histórico concreto de la verdad de Cristo por trascendencia en poder y en testificación: es el orto de la Iglesia. Teologalmente, la historia de la Iglesia no es pura historia, sino epifanía histórica de la Verdad de Dios por obra de Cristo. Por eso, su curso histórico es teologalmente trascendencia misma de la historia en Dios” (PTHC 522).

Para Israel, la historia es el acontecer de la fidelidad, de la verdad divina: es historia teologal. Lo histórico mismo es predicación viva de Dios. La Biblia hebrea está dividida en tres partes: el libro de la Ley, los Profetas y los Escritos.

Los Evangelios consignan la verdad de Cristo testificada personalmente por los apóstoles. La misma circunstancialidad se observa en los Hechos y las Cartas.

“En definitiva, el Nuevo Testamento es la fijación escrita y circunstancial del acontecer de la verdad de Dios en acto histórico concreto, desde Cristo hasta los

últimos tiempos; es por esto la unidad intrínseca de la biografía, de la historia, de la doctrina, de la apología y de la escatología” (PTHC, 528)⁹¹.

“En la historia de la revelación, decía, la historia es la revelación en acto, el acto concreto de su acontecer. Tratándose de la revelación en cuanto tal, este acto es trascendencia; tratándose de su fijación, sobre todo de su fijación escrita, es circunstancialidad. En definitiva, fijación en acto histórico de las realidades divinas manifiestas: tal es la constitución del depósito, la tradición constituyente” (PTHC 530).

Tradición continuante.

La tradición no es simple transmisión de lo revelado desde unas generaciones a otras. La transmisión es la realidad “material” de la tradición continuante. Lo que se entrega y propone es el depósito de la revelación. Es algo que debe ser actualizado en cada momento histórico. Pero la tradición es algo esencialmente positivo: es una reactualización: a) dándole forma más exacta y más precisa, b) con conceptos y formas del momento, c) esta operación es inagotable, de suerte que siempre queda la posibilidad de repetir la misma operación. Lo que queda es el modo de reactualización mismo de los testigos: la

⁹¹ Zubiri en el campo de la exégesis bíblica está influenciado por las visiones histórico-críticas de Boismard y Léon-Dufour, cfr. SS 661 y 818-819. El 2 de Abril de 1973 el dominico Marie Émile Boismard, miembro de la Escuela Bíblica de Jerusalén comienza en la Sociedad de Estudios y Publicaciones un curso titulado, “Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección e inmortalidad” donde explica la concepción de la vida y de la muerte en el pensamiento judío. En Mayo de 1973 el arzobispo A. M. JAVIERRE, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, visita a Zubiri y ambos entablan una conversación sobre la muerte y la resurrección, cfr. SS 818. En la actualidad la lectura histórico-crítica la encontramos entre otros en: R. AGUIRRE MONASTERIO-A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1992; ID., *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1999; H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969; J. M. ROBINSON - O. HOFFMANN - J. S. KLOPPENBORG, *El documento Q*, Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 2002; S. GUIJARRO OPORTO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al “proto-evangelio” de dichos Q*, Sígueme, Salamanca 2004.

enseñanza. “Ofrecimiento, reactualización, enseñanza; tales son los momentos de la tradición continuante” (PTHC 535).

Tradición progrediente.

La revelación es una donación y una posesión intelectual, esto es, manifestativa de la realidad divina *qua* realidad. El progreso es un dar de sí. Si la revelación no fuera más que un depósito que se transmite por reactualización, la tradición no sería sino *topos*, un “lugar” de la revelación, aquello donde está la revelación⁹². Pero además lo es constituyente. Un apoderamiento por apropiación de posibilidades. Este progreso fontanal, esta reactualización progrediente es, un acontecer, algo histórico. Acontece en los hombres de su tiempo y en la forma propia de su tiempo, al igual que la propia revelación y su fijación en depósito. Es un progreso real en el estar manifiesto del depósito mismo. La revelación fue depositada y entregada “para” que “dé de sí”. Progreso, marcha hacia la consumación.

“He aquí, pues, las tres dimensiones de la tradición: constituyente, continuante, progrediente. Como constituyente, es la actualidad de la realidad manifiesta en depósito. Como continuante es la reactualización de la realidad manifiesta en el depósito. Como progrediente es la actualidad fontanal de la realidad manifiesta en el depósito. En su unidad, pues, la tradición es perenne actualidad de la realidad manifiesta en cuanto realidad para todos los hombres de todos los tiempos en intrínseca concreción histórica. Es la revelación en acto. Y, tomada en su totalidad histórica, es consumación de la revelación” (PTHC 548).

Una cosa es la Biblia como documento histórico, otra la Biblia como depósito de la revelación.

⁹² MELCHOR CANO, *De locis theologicis* en su *Opera theologica*, tt- 1-3, Roma 1900.

“En resumen, pues, la revelación es constitutivamente progrediente. Lo es en sí misma, en tanto que manifestación de la realidad divina a los hombres. Y lo es en cuanto entregada en tradición para todos los hombres de todos los tiempos, una tradición que mantiene aquella realidad en perenne actualidad como fuente inagotable de un ir definiéndose progresivamente en su modo de estar manifiesta, hasta expresarse en un cuerpo doctrinal, el “cuerpo de la verdad” (*to tes aletheias somateion*) como lo llamaba san Ireneo⁹³, que no es sino el modo de estar la realidad más manifiesta de lo que estaba en la revelación inicial. Es una misma realidad en constitutivo carácter progrediente de manifestación” (PTHC 550-551).

El progreso dogmático como evolución.

Evolución implica: 1) el substrato de la evolución, aquello que evoluciona, 2) estas estructuras dan lugar a algo nuevo por estar inmersas en una situación, 3) la situación tiene una función sumamente precisa; desvela la “riqueza” que actualmente tienen las estructuras. Todo lo que hemos dicho nos lleva al concepto de evolución como transformación.

Carácter subestructural de la revelación.

El progreso no se da tan sólo en el orden de la aprehensión (progreso dogmático-cognoscitivo) ni en el de la comprensión (progreso teológico), sino que es un progreso en el modo mismo de estar manifiesta la realidad revelada (progreso dogmático-real)

En la revelación del Antiguo Testamento: 1) no hay más que un Dios, *Élohim*, 2) no sólo el carácter de unicidad, sino el de universalidad de Dios, 3) va progresando el carácter de trascendencia, es una trascendencia personal.

Lo mismo sucede con la revelación del Nuevo Testamento.

⁹³ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, lib. 1, cap. 9, núm. 4 en J-P. MIGNE *Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. 7, op. cit. col. 548.

“Cada paso progrediente supone el anterior y se apoya en él, pero no sale completamente de él, sino de una nueva intervención positiva de Dios manifestante. Esta intervención tiene dos dimensiones. Una retrospectiva: es el ser complemento y cumplimiento del Antiguo Testamento. Otra prospectiva: cada paso prepara el siguiente. Por donde quiera que se la mire, la revelación neotestamentaria es en su propia constitución progrediente, pero el progreso es acrecimiento en continuidad; no es una evolución en que cada paso salga del anterior. De puertas adentro del Nuevo Testamento, la revelación, pues, tampoco tiene un carácter “substratual”, sino “subjetal” (PTHC 562).

La revelación del AT y la de la época neotestamentaria es lo que se ha fijado como depósito de la Iglesia, ahora nos preguntamos ¿cuál es el carácter formal de esta fijación?. La revelación tiene una estricta “unidad”, ante todo una unidad fontanal: el Dios revelador del AT es el mismo Dios revelador del NT.

La revelación no es sino el despliegue de una sola acción manifestante de Dios: cada una no sólo precede a la siguiente, sino que lleva a ella. La unidad fontanal, intrínseca e histórica, es una unidad “conclusa” lo que implica: 1) ya no hay más revelación, “exclusión”, 2) esta exclusión tiene el carácter de “exigencia” de ulterior manifestación.

“En definitiva, conclusividad es plenitud manifestativa en exigencia intrínseca de mejor manifestación formal. En su virtud, el depósito propuesto desde los apóstoles es un *suppositum*, pero no tiene carácter de *subjectum* sino de *substratum*. Esta revelación, la del depósito postapostólico, y no otra, es la que tiene carácter formalmente substratual. Y lo tiene precisa y formalmente porque tiene carácter concluso en cuanto unidad fontanal, intrínseca e histórica. Es decir, conclusividad es substratualidad. Y, por consiguiente, el progreso ulterior ya no es acrecimiento sino evolución. *Crescat igitur et proficiat...*⁹⁴ Pero, ¿cómo? Por la situación.” (PTHC 569).

⁹⁴ Se trata del texto ya citado de San Vicente de Lerins, que el concilio Vat. I hizo suyo.

La función de la situación.

La situación podría, de suyo, actuar sobre el substrato de una forma tal que éste constituyera, con los elementos que la situación aporta, un *tertium quid*: es justamente el caso de los *sincretismos* religiosos de base cristiana. Los pasos de la Iglesia fueron progresivos: primero Éfeso, después Calcedonia.

¿Qué es, pues, la identidad del cuerpo de la revelación en el progreso hacia un mejor estar manifiesto? Es el problema de la identidad real del cuerpo de la revelación en sus múltiples aspectos. El cuerpo revelado tiene un “procedimiento”: por desvelación de aspectos (DS 3020). Tal es el cómo de la evolución: la irreformabilidad del sentido de la definición. No se trata de averiguar que evolución es legítima, sino de saber si la evolución que de hecho está aconteciendo ante nuestros ojos es o no legítima. El primero es un problema teologal; el segundo, en cambio, es un problema teológico⁹⁵.

Como *principio de vida*, la revelación lo es en forma de actualidad de la realidad manifiesta; y esta actualidad como *principio posibilitante es eo ipso* “histórica”. (PTHC 585). Pero la propia verdad teologal se ve “aconteciendo”, esto es, encarnada en la historia.

Una misma fe. El acontecer de esta mismidad es la unidad de “consenso” universal. El consenso es en cierto modo “directo”: recae directamente sobre la pertenencia de una doctrina al depósito revelado. Pero puede adoptar una forma más bien indirecta. Una mismidad en la enseñanza “recibida”: es la unanimidad con que “todos” (*quod ab omnibus*) creen que la doctrina en cuestión fue enseñada por los apóstoles. La realidad

⁹⁵ Teologal en el sentido de una propiedad de Dios o de lo divino en cuanto tal, a diferencia de lo “teológico” que apunta más bien a una propiedad de la ciencia teológica o de lo divino en cuanto término mismo de ella... (nota de X. Z)

manifiesta puede afirmar su realidad no sólo como mismidad y como permanencia, sino también como “riqueza interna”.

La doctrina es verdad porque es plena manifestación de lo que ya era. Expresión de lo inexpresso en el substrato, en el depósito.

Newman en su libro sobre el desarrollo del dogma⁹⁶ dice que existen siete señales: 1) la “conservación del tipo”, 2) la “continuidad de principios”, 3) la “consecuencia lógica”, 4) el “poder de asimilación”, 5) la anticipación del estado futuro”, 6) la “acción conservadora del pasado”, 7) la “vitalidad crónica”⁹⁷.

Zubiri expresa la evolución del dogma de esta manera:

“La revelación es presencia actual y actualizada de la Iglesia. Como tal, confiere a ésta un carácter “físico” fundado en dicha actualización. Esta actualización en sus tres dimensiones públicas de consenso, continuación y conspiración hace de la Iglesia un “cuerpo” dotado de unanimidad, genuinidad y fecundidad” (PTHC 607).

En conclusión:

La revelación es constitutivamente progrediente, esto es, que por su propia índole tiene que dar de sí eso que son los “dogmas definidos”.

Pero ¿cómo? Era el segundo paso: el modo de progreso es formalmente “evolución”. ¿Qué es esto? La evolución supone ante todo que aquello que progresa tiene carácter substractual, es decir, no es sólo un sujeto que soporta el progreso, sino que da de sí algo nuevo *de sí mismo*, por sus propias estructuras. La revelación es substrato precisamente porque está conclusa. Conclusividad es substratualidad.

⁹⁶ J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.

⁹⁷ X. ZUBIRI, PTHC 598-599.

“Con esto queda clara la función de la situación en la evolución del substrato revelado: es hacer que este substrato manifieste y realice sus autopoiesidades por simple e irreformable aspectualización en el acontecer de una unidad de consenso, de continuación y de conspiración. Evolución pura es “desvelación” (PTHC 613).

La revelación está concluida pero evoluciona este es el problema que se debate entre Zubiri y Newman. Evolución como manifestación y realización de sus posibilidades.

Resumen del libro Problema teológico del hombre: Cristianismo.

Dice Zubiri:

“En definitiva, el Cristianismo no se nos presenta como una religión más, sino que se nos presenta como la estructura misma de todas las religiones, como la verdad suprema de toda religión. Todas las religiones son verdaderas en tanto en cuanto que, en una o en otra forma, son Cristianismo. Esto es lo que yo llamé el *problema teológico del hombre*. Naturalmente, no tengo capacidad para haberlo resuelto, sólo para haberlo tratado modestamente a lo largo de estas monótonas páginas”⁹⁸ (PTHC 614).

He tratado de ver que el hombre es una realidad sustantiva personal cuya personalidad, cuyo ser, cuyo “yo” ha de constituirse y configurarse a lo largo de la vida posibilitado por la realidad y apoyado últimamente sobre ella: es la religación a lo real. En ella acontece formalmente un problema: el problema de la realidad de Dios.

Esta configuración, es en buena medida obra de la libertad. El hombre tiene que optar, está inscrito en el ser mismo del hombre: es justo lo que he llamado dimensión teológica del hombre. La vida humana en su plenitud es por ello, última y radicalmente,

⁹⁸ Este párrafo proviene del final del curso de 1971. El resto de la “conclusión general” proviene del texto sobre el “logos teológico”, que se ha usado como introducción a este libro.

experiencia teologal de la persona. La opción no sólo *opta* sino que *configura optativamente* y, por tanto, manifiesta lo que es Dios para la persona⁹⁹.

La plasmación de la dimensión teologal del hombre en la totalidad de sus dimensiones es una plasmación de la religación: es *religión*, en el sentido más amplio y preciso del término. Religión es la plasmación de la religación. Y en ella se expresa una visión de Dios, del hombre y del mundo. Esta visión tiene *múltiples* formas en la historia.

“En esta experiencia se inscribe el Cristianismo de un modo radical y último. Porque el Cristianismo no se nos presenta como una religión más, sino como la estructura misma de toda religión y, por tanto, como la realidad suprema de todas ellas. Todas las religiones tienen “su” verdad; pero en tanto son verdaderas en cuanto, en una u otra forma y medida más o menos fragmentaria, deformada y anónima, son Cristianismo. Es la trascendencia no histórica sino teologal del Cristianismo. La experiencia teologal de la humanidad es la experiencia teologal de la trascendencia del Cristianismo. Esta experiencia teologal de la humanidad es el “camino” del que parte la intelección”¹⁰⁰.

“Esta experiencia teologal, tanto personal como histórica, expresa, ya que al hombre le pertenece formalmente, lo teologal, y por tanto, en cierta medida, lo divino mismo. Es, a mi modo de ver, lo primero y radical del Cristianismo: el hombre es deiforme. La deiformidad no es un atributo o propiedad del hombre, sino que, en mi pensar, es lo formalmente constitutivo del ser humano. El hombre es la proyección *ad extra* de la vida misma de Dios. Ser hombre es una manera finita de ser Dios: es ser Dios humanamente. Lo que llamamos “naturaleza humana” no es sino este momento de finitud” (PTHC 615-616).

Es la incorporación personal de Dios al hombre en la realidad de Cristo.

⁹⁹ Primera parte del curso de 1971, que corresponde con lo publicado en *El hombre y Dios*.

¹⁰⁰ Segunda parte del curso de 1971 que corresponde fundamentalmente a lo publicado en PFHR.

“En su virtud, toda *deiformidad se halla fundada en Cristo*, toda vida personal es una opción respecto de Cristo, y la historia entera es un proceso hacia Cristo y desde Cristo: es el Cristianismo. El Cristianismo no es sino la índole “crística” de la deiformidad. El Cristianismo es la vida humana como experiencia teologal de la deiformidad. Es la experiencia que enseña cómo el hombre se puede hacer Dios viendo cómo Dios se ha hecho hombre. Sólo porque el hombre se separa libremente de Cristo, y por tanto de Dios, es el Cristianismo religión de salvación; en sí y formalmente es religión de deiformación” (PTHC 617).

“Estos tres momentos constituyen el despliegue unitario de un mismo y único movimiento en que cada estadio se halla fundado en el anterior y a su vez lo explica: Dios, religión y Cristianismo, inscritos en la dimensión teologal del hombre” (PTHC 617).

Zubiri en teología se mueve entre la interpretación de la revelación en la teología protestante (Barth, Brunner, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer) y en la teología católica (De Lubac, von Balthasar, Rahner)¹⁰¹. Existe una especial coincidencia con K. Rahner:

“En ambos hay una comunión entre una tradición aristotélico-tomista de la realidad junto con la recuperación heideggeriano-barthiana del ámbito ontológico de fundamentación de la misma”¹⁰².

La influencia del espíritu zubiriano en la teología ha sido notable como puede verse en algunos autores actuales, pero este es otro problema que tiene entidad propia para un capítulo aparte¹⁰³.

¹⁰¹ F. ORTEGA, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva 2005², 354-371.

¹⁰² F. ORTEGA, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, 368.

¹⁰³ J. A. ESTRADA, *La influencia de Zubiri en la teología de la liberación*: Proyección 45 (1998) 285-296; J. M. MARTÍNEZ DE ILARDIUA, *Xabier Zubiri: una nueva posibilidad para la teología*: Scriptorium Victoriense 40 (1993) 73-90; T. LEÓN, *Notas sobre la “teología teologal de X. Zubiri*: Proyección 45 (1998) 3-20; F. LLENÍN IGLESIAS, *La teología en el filosofía de Xavier Zubiri*: Revista Española de

Algunos puntos concretos de la teología de Zubiri y su valoración positiva (“ortodoxa”) que sobre ellos se emiten los encontramos entre otros en autores recientes¹⁰⁴.

12. CONCLUSIÓN GENERAL SOBRE LA TEOLOGÍA DE XAVIER ZUBIRI.

La teología de X. Zubiri requiere un dominio de su pensamiento filosófico así como una identificación con su modo de razonar y discurrir. Su teología tiene un estilo *especulativo e intemporal* propio de nuestro filósofo. Una “sensación” de cierta

Teología 52 (1992) 69-86; A. SAVIGNANO, *La dimensione teologale dell'uomo e la teologia fondamentale in Xavier Zubiri*: Aquinas 37 (1994) 59-87; A. TORRES QUEIRUGA, *Noción, religión, transcendencia. O conocimiento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Pontevedra 1990, 189-195; 342-346, 370-373.

¹⁰⁴ F. ALLUNTIS LEATTETA, *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía en Xavier Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 63 (1988) 285-312; J. L. CABRIA ORTEGA, *La razón teológica. Una propuesta desde la filosofía de la intelección de X. Zubiri*: Burgense 39 (1998) 113-147; J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, *El problema teológico del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de X. Zubiri*, Lección inaugural, Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001; A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1993; D. GRACIA, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 61-78; T. LEÓN MARTÍN, *La gracia en X. Zubiri. De la autodonación de Dios a la deificación del ser humano (Aproximación a la teología de la gracia en los escritos teológicos de Xavier Zubiri)*, Pontificia Università Gregoriana (Extracto de tesis doctoral), Roma 1998; J. M. MILLÁS, *Zubiri y la Eucaristía. La aplicación de los conceptos de actualidad y sustantividad a la teología de la Eucaristía*: Gregorianum 81 (2000) 249-285 ID., *Zubiri y los sacramentos*: Gregorianum 82 (2001) 299-323; A. ORTEGA, *Zubiri y la teología en Homenaje a Zubiri*, Madrid, 1953, 179-192, F. J. ORTEGA MARTÍNEZ, *Los planteamientos teológicos de K. Barth y Zubiri como alternativa a la modernidad*: Themata. Revista de Filosofía 16 (1996) 111-146; A. PINTOR RAMOS, *Zubiri: una filosofía de la religión cristiana*: Salmanticensis 42 (1995) 369-399; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar*: Studium Ovetense 22 (1994) 353-366; E. SOLARI, *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*: Revista Agustianiana 42 (2001) 517-635.

intemporalidad ahistórica. Es una “teología filosófica” o “teología especulativa” de un sólido bagaje metafísico¹⁰⁵.

La obra teológica de Zubiri nos muestra una perspectiva que puede tener futuro: aprehender, para aprender de él, la actitud, el método de habérselas (“habitud”), no ya tanto con el problema de Dios y la filosofía de la religión, cuanto con la teología.

En concreto desde estos aspectos:

Primero. Su triple *fidelidad* a la *realidad* en la que estamos implantados a *Dios* fundamento último, posibilitante e impelente, y al *hombre* realidad personal relativamente absoluta.

Segundo. Su forma de *integrar* el saber teológico en el sistematismo unitario de su pensamiento, lo teologal, donde se dan cita tres momentos que:

“constituyen el despliegue unitario de un mismo y único movimiento en que cada estadio se halla fundado en el anterior y a su vez lo que explica: Dios, religión y Cristianismo, inscritos en la dimensión teologal del hombre” (PTHC 617).

Tercero. Su *idea de teología* concepto polisémico, que a partir de su etimología (*logos* del *Theós*) en virtud de cada uno de sus términos irá perfilando a) *Theós* (*logos* del Dios al que accedemos por la vía metafísica de la religación) una teología en sentido propio (*logos* del Dios de una determinada religión), una teología en sentido cristiano

¹⁰⁵ En esta conclusión general seguiré las indicaciones de J. L. CABRIA ORTEGA, *Futuro de la obra teológica de Zubiri*, BP 729-732; también K. J. BECKER, *El método teológico*: Revista Española de Teología 61 (2001) 173-184.

(*logos* del Dios revelado en Cristo), b) atendiendo al *logos humano* nos hallamos con otros tantos tipos de ciencias teológicas: teología bíblica, histórica y especulativa¹⁰⁶.

Cuarto. La teología en cuanto una ciencia *intrínsecamente una*, donde el teólogo ha de empezar determinando el contenido del depósito revelado, sobre el que llevará a cabo su esfuerzo de comprensión. Se servirá de la filosofía, la metafísica, la arqueología, la historia antigua, la crítica y exégesis bíblica, la historia de las religiones, la antropología, la sociología, la cosmología, etc.

Así la teología dirá Zubiri:

“no es tanto un camino *hacia* Dios sino un camino *en* Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad. Más que la marcha del hombre *hacia* Dios, es el trazado de la penetración de Dios en la mente humana; un esfuerzo activo de la mente para que se ilumine cada vez más un Dios ya abierto a ella”¹⁰⁷.

Quinto. Su propuesta de un *método teológico* con diversos *logoi* de los cuales Zubiri señala tres series de tres términos cada una: a) *logos* teologal, *logos* revelante y *logos teológico*, b) el *logos teológico* que consta de: *logos* kerigmático, *logos* ostensivo y *logos* científico; c) el *logos científico* a su vez consta de: *logos* especulativo, *logos* histórico y *logos* hermenéutico¹⁰⁸.

Sexta. Su *libertad suprema* frente a las conceptualizaciones teológicas del presente y del pasado. Distingue entre verdad de fe y su formulación teológica que varía a lo largo de los tiempos.

¹⁰⁶ X. ZUBIRI, PTHC 27

¹⁰⁷ X. ZUBIRI, *Prólogo* en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana*, XII-XIII.

¹⁰⁸ X. ZUBIRI, PTHC 20-39.

Séptima. Su radical *ultimidad en el planteamiento* de la búsqueda racional de la verdad profunda del misterio revelado desde el exclusivo y máximo respeto por los nudos datos de fe.

Octava. La teología era la dominante y común en el momento, con relación a las religiones no hay una valoración positiva, una asunción y explicitación del Vaticano II y sus consecuencias para el diálogo interreligioso. La postura de Zubiri ante las religiones se puede considerar desde el “inclusivismo cristológico” de la Dominus Iesus.

Novena. La *originalidad y novedad* de la teología de Zubiri radica en la aportación estrictamente filosófica a los temas teológicos que hace desde los presupuestos de la *Inteligencia sentiente* y la *noología*. Es un teólogo “clásico” porque expresa la opinión comúnmente aceptada por la teología católica del momento y porque no propone soluciones arriesgadas a los temas polémicos. Su teología no está suficientemente actualizada hoy día. Incluso algún tema filosófico suyo como es el de la creación sufre de interferencias teológicas. Algo similar a lo que dije sobre el tema de la religación en el capítulo anterior¹⁰⁹.

¹⁰⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *Revelación y religiones en Zubiri*, en: D. GRACIA, *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2005, 193-231; ID., *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanc, Valencia 2005; J. PELEGRÍ, “*El problema teológico del hombre*” a modo de conclusión, *Revista Catalana de Teología* XIII/2 (1988) 462-495 en especial 492-493.

13. RECAPITULACIÓN.

En esta obra habla Zubiri del Cristianismo como la religión de la “deiformidad”. He intentado mostrar la *aportación filosófica original* del autor sobre estos temas. Intenta definir el constitutivo esencial de la experiencia cristiana.

Presenta los temas claves de la teología cristiana: Trinidad, Encarnación, Creación, Sacramentos, Pecado, Redención desde los criterios generales señalados.

En primer lugar está la experiencia universal de la *religación*; en segundo la experiencia de la *gracia* como constitutivo formal de la experiencia religiosa que se da en todas las religiones y en tercer lugar, la experiencia propiamente cristiana, que supone la experiencia de Dios, *deiformidad* como definitoria del cristianismo.

La deiformidad es el punto preciso y formal en que el logos revelante va a dialogar con el hombre actual. Este diálogo debe llamarse y es “el problema teologal del hombre”.

El Cristianismo está fundado en el acceso a Dios en Cristo. El Cristianismo está fundado en Cristo, las demás religiones constituyen un cristianismo “deformado”, en la medida en que las demás religiones son vías distintas por las que la humanidad lentamente, se ha ido prefabricando su acceso a Dios a través de Cristo.

Trinidad. La vida trinitario de Dios consiste justamente en la divinidad insondable y trascendente a que está asida la religación constitutiva del ser hombre en cuanto tal. Son tres unidades que tienen una estructura interna en virtud de la cual la una no puede darse sin la otra.

Creación. Es específico del Cristianismo. Es el dar de sí en forma de procesiones trinitarias. Da de sí lo que no es Dios, que es justamente el mundo. El mundo creado como

producción de lo real en tanto que real. Dios es creador desde la nada. La creación es la plasmación ad extra de la esencia abierta de Dios o de la propia vida trinitaria.

Encarnación. Es la plasmación ad extra de la vida trinitaria de Dios. Cristo es el Hijo de Dios, como encarnación de la persona física del Verbo, lo cual se confiere a una suidad que es idéntica a la suidad que tiene el individuo humano por su inmersión teológica en la realidad de Dios. Cristo es el paradigma de la creación de toda esencia abierta, y de toda la creación. Cristo es religación subsistente, revelación subsistente y sacramento subsistente. El sentido último y radical de su biografía es ser: experiencia teológica, humana y biográfica de su propia filiación divina. La encarnación tuvo lugar como fundamentación de la deiformidad. Y como esta fundamentación es la plasmación de la propia religación, la posición de Cristo en la creación es idéntica a la fundación de una religión.

Sacramentos. La repetición de las acciones de Cristo son los sacramentos. Bautismo, confirmación y eucaristía con los que nos iniciamos en la vida cristiana.

Iglesia. La Iglesia como sacramento radical en tanto en cuanto que la vida de la Iglesia es la vida misma de Cristo. La Iglesia como unidad. Unos cristianos se van haciendo a otros; y lo que todos ellos van haciéndose unos a otros es justamente ser cristianos. El Cristianismo es un cuerpo personal. La Iglesia es esencialmente de la misma índole que la razón por la que somos cristianos: pertenecer a una mismidad sacramental en comunión personal.

Escatología. La Iglesia “ya es” y “todavía no” es lo que constituye la esencia de la escatología. La Iglesia no es el Reino de Dios, sino el proceso por el que se hace el Reino de Dios.

Historia y evolución del dogma. La revelación es una iluminación de la inteligencia. Inteligencia como aprehensión de lo real en tanto que real. La revelación consiste en una verdad históricamente constituida. El hombre es esencialmente histórico, la revelación es también histórica, o al menos, le pertenece de un modo esencial una historicidad.

Diversos tipos de tradición:

Tradición constituyente, algo que debe ser guardado y custodiado. Tradición continuante, lo que se entrega y se propone es el depósito de la revelación. Es algo que debe ser actualizado en cada momento. Tradición progrediente. La tradición no es sólo un depósito que debe ser guardado y actualizado sino que es histórica y por tanto existe un progreso real en el estar manifiesto del depósito mismo. Se va definiendo progresivamente.

CONCLUSIONES

La trilogía *Inteligencia sentiente* (*Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* *Inteligencia y razón*) constituyen la noología de Zubiri. En ella encontramos los conceptos de: aprehensión primordial, logos, razón. Es la gradación de la inteligencia según Zubiri expuestos ampliamente en los extensos volúmenes.

Una nueva trilogía, pero esta vez *teologal* son las obras, *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Publicada póstumamente por sus discípulos. En ella plantea Zubiri lo que él llama el problema teologal del hombre. Desde las claves de la inteligencia sentiente, el hombre se pregunta por Dios. En cada uno de estos libros aparece su respuesta original: a) el hombre está *religado* a la realidad (HD), b) la religación se concreta en *religión* o religiones (PFHR) c) el Cristianismo es una religión más, donde lo específico frente a las otras religiones es la *deiformación* o *deificación* (PTHC).

Religación, las diversas concreciones en religiones, y la deiformación son las aportaciones originales de Zubiri a esta problemática. En torno a ellas versan las conclusiones principales de esta tesis; pretendo recoger brevemente las ideas más significativas.

1. RELIGACIÓN

Los temas centrales que aparecen en el libro *El hombre y Dios* son: el hombre, Dios, la insuficiencia de las pruebas de su existencia y la religación como alternativa a estas vías que es la aportación de Zubiri.

El problema teologal del hombre consiste en la búsqueda de la “intrínseca inteligibilidad” de cómo Dios acontece en la realidad humana y en toda la realidad; se da

en tres momentos: religación, religión y cristianismo. A cada uno de estos tres momentos le atribuye un término específico: deidad, realidad divina y Dios cristiano. Deidad es el poder de la realidad; la realidad divina de los dioses de las diversas religiones y por último la “realidad trascendente absoluta” del Dios cristiano.

La dimensión teologal del hombre implica tres momentos: a) qué es ser hombre y cómo se hace persona, b) el hombre religado a la realidad se halla lanzado al fundamento de la religación, c) el hombre realidad relativamente absoluta “y” Dios realidad absolutamente absoluta están implicados. La “y” en este caso no tiene carácter meramente copulativo sino implicativo.

El hombre como inteligencia sentiente no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que vive *por* la realidad. Estos tres caracteres de ultimidad (*en*), posibilitación (*desde*) e impelencia (*por*) es lo que llama fundamentalidad de lo real. El fundamento religante es la deidad, o poder de la realidad; al que provisionalmente lo llama Dios para entendernos.

Una vez justificada la *deidad* como realidad absolutamente absoluta, fundamento último, posibilitante e impelente y realidad accesible a las cosas y el hombre como realidad relativamente absoluta, se descubre una *tensión teologal*. La tensión teologal para Zubiri es la necesidad del acceso a Dios para un hombre que ha de construir su yo como relativamente absoluto. El acceso a Dios como deidad. La originalidad de Zubiri reside en decir que la *accesibilidad* de Dios que en sí misma es un acceso incoado, se corresponde con un acceso plenario: la entrega. Esta entrega es la fe. La fe que es la tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios.

La religación por tanto tiene un doble momento: a) religación ontológica a la fundamentalidad del poder de la deidad o Dios, b) la demostración o discusión intelectual

de qué y quién sea ese Dios fundamento. La religación es la marcha real intelectual desde el poder de lo real “hacia” su intrínseco fundamento; es justamente el problema de Dios en tanto que ultimidad de lo real. El sujeto de la religación es la persona que está constituida y formalmente religada al poder de lo real.

El *estatuto noológico* de la religación es este: el hombre como animal de realidades está religado al poder de lo real. Está instalado en la realidad. Esta realidad me fundamenta, es fundamentalidad religante. Estamos religados al poder de lo real, en actualización problemática, tanto por vía intelectual, como por vía volitiva.

La vía de la religación no es ni cosmológica, ni antropológica, pero es ambas por *eminencia*. Es un recorrido por las vías de la afirmación, negación y eminencia. Esta vía es marcha de la *voluntad*. Lo real dado en aprehensión de realidad como “verdad en hacia” me lanza tendentemente hacia su “fundamento” verdadero, hacia la realidad fundamento. El hombre se enfrenta en su fundamento “en hacia” con el poder de lo real.

La vía de la religación es la vía de la realidad, es a la vez algo humano y cósmico. La religación en un *hecho constatable* afecta al todo de mi realidad, es un *hecho total*, y es un *hecho radical*, es la raíz para que cada cual sea física y realmente no sólo *un yo*, sino *mi yo*. Las religiones serán las formas diversas de vivir este apoderamiento de lo real, cada una tiene una visión concreta de Dios, el hombre y el mundo; las religiones son experiencias teologales de los hombres.

Insuficiencia de las pruebas de la existencia de Dios.

El argumento ontológico de san Anselmo dice que Dios es el ser supremo, que la existencia es una perfección y que por tanto Dios como ser supremo existe. Los críticos de esta argumentación van a insistir en la idea de que la existencia no añade nada al ser, que la

existencia no es en ningún caso un predicado general, sino la expresión de la creencia en esa misma cosa.

El argumento cosmológico presentado por santo Tomás de Aquino en sus cinco vías no parte según Zubiri de hechos sino de una interpretación metafísica de la realidad sensible, la metafísica de Aristóteles, que ni es de sentido común, ni es un dato de la experiencia.

El argumento antropológico pretende llegar a Dios desde la inteligencia, voluntad y el sentimiento que como hechos conducirían a una verdad subsistente, un bien óptimo o una realidad infinita. Dios como posibilitante e impelente, pero no Dios como ultimidad de lo real. El punto de llegada no es Dios en tanto que Dios.

La vía cosmológica conduce a un Dios posibilitante e impelente, la vía antropológica nos lleva a un Dios ultimidad de lo real. Pero en ambos casos el punto de llegada no es Dios. Son vías insuficientes para demostrar la existencia de Dios.

Los hombres tienen voluntad de fundamentalidad a la que acompaña un proceso intelectual para alcanzar la realidad fundamento, que cada uno la interpreta a su manera: a) el *creyente* la voluntad de fundamentalidad la concluye en la realidad fundamento a la que llama Dios, b) para el *agnóstico* su voluntad de fundamentalidad es sólo “voluntad de buscar” y suspende frustradamente la fe, c) el *indiferente* vive la conclusión intelectual en su “des-ocupación” y opta por no ocuparse de lo que está ahí in-diferentemente, no llega a la conclusión intelectual, d) el *ateo* entiende el poder de la realidad como pura facticidad autosuficiente, elige ser absoluto sin referencia a fundamento alguno absolutamente absoluto; su voluntad de fundamentalidad es “voluntad de ser”.

Para Zubiri, la frustración del agnóstico, como la despreocupación del indiferente y la facticidad autosuficiente del ateo, son modos de experiencia de Dios, aunque encubierta y encubridora. Dicha experiencia tiene una verificación de signo negativo (ateo) o suspensivo (agnóstico e indiferente), pero en virtud de la religación todo hombre tiene experiencia de Dios, aunque no lo sepa o no lo quiera saber.

Zubiri por tanto propone cuatro pasos para plantear el problema de Dios: a) fijar un hecho universal, radical inconcuso, aprehendido en *aprehensión primordial*, este hecho es la realidad humana, b) analizar desde el *logos sentiente* esta realidad humana como problemática, c) poner un marcha un *proceso intelectual racional* a la búsqueda de la realidad fundamento, tarea que hará la razón sentiente, d) una *comprensión unitaria* de la realidad humana.

Es necesario aclarar que el término *Dios* en Zubiri tiene tres significados distintos: *deidad* o poder de la realidad, no es un ente divino, es la realidad suprema. La realidad absolutamente absoluta. Es la realidad fundamental o el fundamento de la realidad como ultimidad radical, posibilidad de posibilidades, forzosidad de mi realización como absoluto. Esta deidad son los *dioses* de las diversas religiones en un segundo significado. Son las distintas imágenes que de Dios se hacen las religiones. Más allá todavía el Dios cristiano es una persona inteligente, volente y afectante, es Padre. Trascendente “en” las cosas mismas como *realitas fundamentalis*. Una realidad constitutivamente accesible a la *conciencia* del hombre justamente por este carácter personal.

2. RELIGIÓN-RELIGIONES

La religación a la deidad, provisionalmente llamada Dios (HD), se plasma en un espíritu objetivado. La religión es la plasmación de la religación en espíritu objetivo. Esta plasmación constituye un cuerpo que define y circunscribe el ámbito de la vida religiosa y por tanto este cuerpo es un cuerpo social. Toda religión en cuanto cuerpo social consta de: a) una *cosmología* que responde a la pregunta de cómo se ha formado el mundo, b) una *eclesiología*, una visión de los fieles desde Dios que constituye la unidad de los que creen, c) una *escatología*, una respuesta a las realidades últimas del hombre y del mundo.

El hombre está religado a la realidad, su religación no sólo constituye un apoyo para actuar, sino un fundamento para ser, por eso la persona es relativamente absoluta. La religación adquiere, en su entrega absoluta a Dios, lo que llamamos fe, una forma concreta que es la religión. El hombre es un ser histórico y su realización histórica se ha concretado en diversas religiones como formas objetivas de relacionarse con la divinidad. Insisto para Zubiri, las diversas religiones son las distintas formas objetivas históricas de relacionarse el hombre con la divinidad. En última instancia la diversidad de las religiones se funda en las imágenes diversas de los dioses a lo largo de la historia.

Las vías para llegar a Dios son varias: la vía de la dispersión que lleva al politeísmo; la immanencia que funda el panteísmo; y la vía de la trascendencia que conduce al monoteísmo. Las vías son los distintos modos en que se concreta la entrega que es la fe. Para Zubiri el monoteísmo en cuanto es histórico es historicidad progrediente, el politeísmo y el immanentismo son historicidad ab-errante.

El Islam. Seis siglos más tarde del nacimiento del Cristianismo surge este monoteísmo que es visto por Zubiri como una regresión porque elimina el carácter de

persona divina de Cristo y lo limita a mero profeta, en una línea ininterrumpida de los profetas, el último de los cuales es Mahoma.

¿Qué es la *historicidad* de la religión? La marcha del hombre hacia la fundamentalidad del ser sustantivo. La historicidad consiste, según Zubiri en la realización de una posibilidad. El ser yo es justamente historicidad radical. El autor distingue entre *suceso* y *hecho*. Suceso es la realización de una posibilidad. Hecho consiste pura y simplemente en la actuación de unas potencias o facultades que tienen las realidades. En el caso del hombre una misma cosa es hecho y suceso.

Lo específico para Zubiri del Cristianismo es la deiformación. En el Cristianismo, Cristo es Dios hecho historia, es un Dios encarnado que ha asumido la condición histórica del hombre. Un Dios que se ha hecho hombre como nosotros. El Dios del Cristianismo es Padre, padre de Cristo y padre de toda la humanidad. Esta paternidad divina en el hombre está justificada teológica y metafísicamente con la idea de *deiformidad*, el hombre es un ser *dei-forme*, deificado. El hombre tiene como modelo e ideal a Cristo con el cual llega a conformarse, formarse-con Cristo como objetivo e ideal. El equivalente y correlato de la paternidad divina en el hombre es la filiación, somos hijos del Padre, somos hijos de Dios.

La revelación de Dios como acto en la persona de Cristo tiene dos aspectos: a) es un acto histórico, b) es revelación en acto, por ello el signo de la historia *recoge* el pasado, *actualiza* la revelación y *abre* hacia el futuro. Es en un sentido radical y estricto *sacramentum*. Es justamente lo que tiene todo sacramento en cuanto misterio, por esto, para el Cristianismo, el misterio de su propia historia es pura y simplemente revelación en acto, es decir, *el tiempo histórico como sacramento de eternidad*.

El Cristianismo no es la historia de la revelación, sino que es la revelación *en acto*. Está constituido por una intrínseca historicidad. La historia es la actualidad de la revelación.

3. DEIFORMACIÓN-DEIFICACIÓN.

Lo original de Zubiri a la hora de hablar del Cristianismo desde el punto de vista *estrictamente filosófico* es la deificación o deiformación. El hombre se halla religado al poder de lo real con las tres notas que lo real tiene: ultimidad, posibilitancia e impelencia. Dios no es una realidad objeto, sino realidad fundamento. Dios no es algo, es experiencia de fundamento en nosotros. Experiencia de conformación y comprensión, experiencia como “probación física de la realidad”. Las tres notas del poder de lo real: ultimidad, posibilitancia e impelencia se transforman en el hombre en otras tres formalmente religiosas: acatamiento, súplica y refugio.

Primero se da la experiencia universal de *religación*, en segundo lugar la experiencia de *gracia* como constitutivo formal de la experiencia religiosa y en tercer lugar, la experiencia propiamente cristiana que es la *deiformidad*, y supone la experiencia de Dios como Padre definitiva del Cristianismo. En Cristo, Dios toma forma humana, Dios se humaniza, y el hombre se deiformiza. Es un Dios humanado; en él convergen la experiencia de Dios por parte del hombre y la experiencia del hombre por parte de Dios. Es el ápice, el culmen de la experiencia teologal. El Cristianismo es la religión de la deiformación.

Zubiri desarrolla la dimensión teologal del hombre en tres momentos: religación, religión, cristianismo. El Cristianismo es deiformación. La deiformación se despliega en

una intelección conceptual, una teología. Es una cuestión teocéntrica, no es Dios por un lado y el hombre por otro, sino la intelección del hombre como manifestación intrínseca de Dios. El Cristianismo no es primaria y formalmente una religión de salvación, ni de redención, sino deificación, por tanto es una teología de la deificación y de la gracia. La deificación es personal en cada uno de los hombres. Cada hombre tiene su ser sustantivo religado al poder de lo real. En esta religación es donde acontece el problema de la realidad de Dios. El hombre se ha de entregar a este Dios que la inteligencia descubre en último término como realidad personal, viva y única. Esta acción de entregarse es la *fe*, plasmada en la realidad entera del hombre, individual y colectivo, es justamente la religión cristiana.

En el Cristianismo Zubiri constata como esenciales entre otros estos conceptos: iglesia, revelación, trinidad, creación, encarnación, escatología en los que voy a subrayar a continuación lo específico de cada uno de ellos en relación con su filosofía.

La religación es constitutivamente personal, pero a la vez constituye una especie de cuerpo objetivo. Sin embargo el Cristianismo no es un cuerpo objetivo sino un cuerpo personal: *Iglesia*. La Iglesia es la deiformidad derivada de Cristo. Es una deiformidad, que en primera línea se refiere al yo, al ser sustantivo del hombre. La iglesia es una unidad. Unos cristianos van haciendo cristianos a otros; y lo que todos ellos van haciéndose unos a otros es justamente ser cristianos. Cristo con su muerte y resurrección fue el fundador del Cristianismo como religión. El concepto filosófico clave de Zubiri a la hora de definir el Cristianismo es la encarnación del Hijo y por tanto la deiformación del hombre. Esto es lo que distingue radicalmente al Cristianismo de las otras religiones. Este es el sentido último y radical de lo que fue la biografía de Cristo: experiencia teológica, humana y biográfica de su propia filiación divina. Las otras religiones son cristianismo “de-forme”, el Cristianismo las trasciende a todas.

Revelación es la manifestación hecha por Dios a los hombres de una verdad; una verdad que es la persona de Cristo. Es Dios dando de sí su propia verdad real, es conocimiento para el hombre y conocimiento radical de una amistad que constituye la intimidad de una persona, la persona de Cristo. La revelación no es dictado, sino iluminación de la inteligencia en cuanto aprehensión de lo real en tanto que real. Como el hombre es esencialmente histórico, la revelación es histórica; a la revelación le pertenece de un modo esencial la historicidad. La historia no es otra cosa que la historicidad misma con que Cristo prolonga su incorporación a la humanidad en forma histórica.

La revelación es: 1) *constituyente*, es un depósito revelado fijado por transmisión, 2) *continuable*, tiene carácter de enseñanza, sirve para enseñar a los demás, 3) *progrede*, se da un progreso real de la revelación, porque la revelación es dar de sí, y lo que da de sí es la verdad real de Dios que consiste en Cristo. Como constituyente, es la actualidad de la realidad, como continuable es la re-actualización de la realidad, y como progrediente es la actualidad fontanal.

Trinidad constituye la divinidad insondable y trascendente a quien está asida la religión constitutiva del ser hombre.

Creación. Dios ha querido plasmar en el hombre su propia vida trinitaria. Dios es la realidad absolutamente absoluta y el hombre esencia abierta o realidad relativamente absoluta. Las esencias abiertas que son los hombres son la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria de Dios.

La creación es dar de sí en forma de procesiones trinitarias. Es la producción de lo real en tanto que real. El acto creador se define por parte de Dios como: procesionalidad, éxtasis e infinitud. La creación no tiene un carácter puntual, sino procesual, y está

produciendo un mundo abierto. Se crea desde la nada, la realidad va procesual pero divinamente elevándose a formas cada vez más complejas y más ricas de ser. El proceso mismo es un trasunto de la procesión trinitaria *ad extra* y en último término es deiformación. Este proceso se va engrosando hasta hacer más rica la creación entera, tanto en la materia como en las esencias abiertas.

La *encarnación* tuvo lugar en la historia como fudamentación de la deiformidad de todos los hombres. Cristo es el Hijo de Dios, la encarnación de la persona física del Verbo. Esta encarnación se confiere a una suidad que es idéntica a la suidad que tiene el individuo humano por su inmersión teológica en la realidad de Dios. Cristo es el paradigma de la creación de toda esencia abierta, el hombre, y también de la creación entera. Cristo es la religación subsistente, revelación subsistente y sacramento subsistente.

Escatología. La deificación es algo real pero es algo que habrá de consumarse en el individuo y además en comunión personal. La síntesis del “ya es” y este “todavía no” es la esencia de la escatología. La Iglesia no es el reino de Dios sino el camino hacia ese reino de Dios. La muerte es la fijación en el modo de ser que uno definitivamente ha logrado y ha querido lograr. La gloria es la deiformación plenaria y positiva.

**PRESENTACIÓN DE TESIS DOCTORAL
CON MENCIÓN DE DOCTOR EUROPEO**

RIASSUNTO

1. IL FILOSOFO ZUBIRI

Xavier Zubiri Apalátegui è considerato uno dei pensatori più originali del nostro tempo. La sua filosofia si situa nella traccia segnata da Husserl e Heidegger. Ci offre una nuova visione dell'intelligenza e della realtà, a partire dalla sua percezione primordiale.

Nacque a San Sebastián il 4 dicembre 1898. Morì il 21 settembre 1983. Ogni tappa dell'evoluzione del suo pensiero è definita dalla pubblicazione di un'opera scritta: 1) Tappa di formazione e ispirazione fenomenologica, che terminerebbe con la sua rinuncia alla cattedra dell'Universidad Central, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), 2) Tappa di maturazione, che si concluderebbe con *Sobre la esencia* (1962), sua grande opera metafisica, 3) Tappa della maturità, fino al 1983, anno della sua morte, la trilogia *Inteligencia sentiente*, che comprende *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983), in cui si racchiude la parte migliore e più originale del suo pensiero filosofico. Esistono diversi criteri per classificare l'opera di Zubiri: in questo lavoro seguo quello di Diego Gracia integrato da J.L. Cabria Ortega.

Riguardo alla filosofia di Zubiri si può dire che:

È un esercizio dinamico di incontro con la realtà, difficilmente classificabile nei confini accademici. Sono opere di filosofia che invitano a filosofare senza esigere fedeltà scolastiche.

Il suo pensiero filosofico ha una grande consistenza e analizza la maggior parte dei problemi fondamentali della filosofia: metafisica, antropologia, storia delle religioni, teoria

della conoscenza, filosofia della religione, teodicea. Il suo metodo va alla radice dei problemi e presenta un alto livello speculativo.

L'accoglienza di Zubiri nella filosofia spagnola contemporanea è stata molto problematica. Il suo pensiero si sviluppa lungo settant'anni in un intenso dialogo con i pensatori del momento. Sul piano filosofico è prevalentemente influenzato da Ortega y Gasset, Husserl e Heidegger. Conoscere la sua filosofia significa introdursi nelle problematiche centrali della filosofia contemporanea.

Zubiri elaborò la sua filosofia a partire da una profonda conoscenza delle scienze: fisica, matematica, biologia. A Monaco, Berlino e Parigi ebbe grandi professori, che in seguito si trasformarono in amici, con i quali mantenne un'intensa corrispondenza scientifica. Lo stesso Ortega y Gasset dichiarò: "Xavier Zubiri, uno degli uomini più saggi, se non il più saggio, che io conosca".

Il suo amico e discepolo Lain Entralgo riduce a tre elementi principali la mentalità di Zubiri: primo, l'amore per la realtà; secondo, l'esigenza del rigore; terzo, la ricerca e la necessità di un fondamento.

Dopo la sua morte nell'anno 1983 l'indagine sul suo pensiero ha conosciuto una crescita continua e promettente. Il numero di tesi di dottorato realizzate su di lui è molto grande e in continuo aumento.

Riassumendo, i motivi di questo lavoro sono stati: la concezione dinamica della sua filosofia, l'ampiezza e la solidità della sua opera, la sua posizione nel panorama della filosofia spagnola del secolo XX, il carattere emergente degli studi sulla sua opera.

Perché Zubiri? Perché questo tema? Perché Zubiri ha una visione originale di queste tematiche e ci fornisce un pensiero chiarificatore nella situazione multiculturale e multireligiosa che sta vivendo il nostro mondo.

Del tema scelto si occupò per tutta la vita in modo intenso e con molte pubblicazioni nelle varie tappe dell'evoluzione del suo pensiero.

Esiste anche un motivo ulteriore, la coincidenza affettiva tra la problematica della sua filosofia e l'attualità del dibattito teologico su questi temi e alcuni miei interessi personali su cui ho lungamente riflettuto.

2. TEMA CENTRALE. IL PROBLEMA TEOLOGALE DELL'UOMO

La trilogia intitolata *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón*, è l'opera della maturità intellettuale del nostro autore. Vi appare la sua concezione della noologia, un'indagine sull'intelligenza umana, basata sull'atto di "intellezione", considerandolo in e per se stesso.

Le chiavi centrali di questo pensiero della maturità secondo D. Gracia costituiscono il punto di vista per analizzare quello che Zubiri chiama. Il problema teologico dell'uomo. Nella loro totalità sono opere postume dell'autore pubblicate dai discepoli.

Il problema teologale secondo Zubiri si incontra fondamentalmente in tre opere: *El hombre y Dios*, Dio presente nella realtà, "religato" a questa realtà, fondamento ultimo, possibilitante e impellente; primo momento, *El problema filosofico de la historia de las religiones*, la religazione si concreta in religione, esiste una pluralità di religioni lungo la storia dell'umanità, la sua storicità, la sua evoluzione. Le "religioni" come concrezione, istituzionalizzazione de la "religazione" nella realtà, secondo momento; e in un terzo

momento *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, la specificità del cristianesimo in relazione alle altre religioni, quello che lui chiama “deiformità”, l’uomo è un essere deiforme, Dio è in noi, siamo figli di Dio, siamo stati conformati, formati dall’immagine del Figlio.

“El problema teologal del hombre: Dios, religión y cristianismo” è il titolo di un lungo corso impartito nel 1971-72 nel Seminario di ricerca “Xavier Zubiri” diretto da I. Ellacuría e con il quale voleva culminare la sua produzione filosofica da cui deriveranno i tre volumi della trilogia su Dio pubblicata postuma; *El hombre y Dios* (1983), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997). In questo corso Zubiri si propose di sistematizzare tutto quello che nei corsi anteriori aveva detto sul tema di Dio e la teologia.

La dimensione teologale dell’uomo come sviluppo concettuale della religazione strutturale della realtà umana e di tutta la realtà. Lo spiegamento sistematico di questa esperienza teologale comprende tre momenti: religazione, religione e deiformità. Religati al potere della realtà, consegna intellettiva a Dio nella volontà di verità, esperienza intensa di Dio, ecco i tre concetti che esprimono tre momenti di un solo fenomeno, di una sola struttura, la cui unità intrinseca e formale costituisce la dimensione teologale dell’uomo. Tutta la problematica è riassunta in HD 365, un testo chiarissimo.

Con le parole dello stesso Zubiri:

“Religazione al potere della realtà, consegna intellettiva a Dio nella volontà di verità, esperienza intensa di Dio: ecco i tre concetti che esprimono tre momenti di un solo fenomeno, di una sola struttura, la cui unità intrinseca e formale costituisce la dimensione teologale dell’uomo, dell’uomo come costituzione dell’atto nel quale si afferma in quanto Io in seno alla realtà come relativamente assoluto” (HD 365).

Questo problema teologale è analizzato dal punto di vista *strettamente filosofico* per questo l'autore è tanto interessato, nel suo primo libro della trilogia teologale *El hombre y Dios*, a mostrare che la religazione è un *facto* totale, integrale, naturale. *Inteligencia sentiente, logos teologal, logos teológico*, è la gradazione dei diversi *logos* che appaiono in questa trilogia con le caratteristiche peculiari di ciascuno di essi.

In definitiva è il classico problema della ragione e della fede, il tema della conoscenza di Dio, il problema delle religioni e del cristianesimo. La filosofia e la teologia sono ugualmente presenti nell'autore. Egli vuole recare un apporto strettamente filosofico a questi problemi teologici classici, a partire dalla noologia che appare nell'*Inteligencia sentiente* e che si dà nell'atto dell' "intellezione".

3. OBIETTIVI

Primo. Presentare la bibliografia di Zubiri e limitare il tema: *il problema teologale dell'uomo, negli scritti postumi*, ossia quelli dove l'autore lo sviluppa nel modo più completo e sistematico. Fa parte di questo primo obiettivo anche un'approssimazione concettuale del problema teologale dell'uomo.

Secondo. Analizzare il fatto della religazione. Dio come fondamento della realtà è religato a tutta la realtà. *Mostrare* le diverse vie di accesso a Dio che si sono aperte nella storia dell'uomo e verificare la loro insufficienza. La via della religazione è l'alternativa proposta da Zubiri.

Terzo. Definire la caratteristica della religione come istituzionalizzazione della religazione. Le religioni sono concrezioni della religazione. *Descrivere* la storicità,

l'evoluzione di ciascuna delle religioni lungo la storia dell'umanità e le coincidenze fondamentali che le legano tra loro.

Quarto. Comparare l'originalità e la specificità del cristianesimo in relazione alle altre religioni. Che cosa lo distingue dalle altre. Qual è la dimensione di base che lo rende diverso. Per Zubiri questa dimensione è la deiformazione. Cristo è la religazione sussistente, la rivelazione sussistente. *Sintetizzare* la presentazione del cristianesimo a partire dalla deiformazione.

4. LA STRUTTURA DELLA RICERCA

La ricerca comprende quattro parti molto differenziate, che intendono sviluppare gli obiettivi proposti.

Prima parte. Approssimazione storico-bibliografica e concettuale.

Si divide in due capitoli

Capitolo 1: *Presentazione storico-biografica* dell'opera di Zubiri, dove si trova la sua biografia e la sua bibliografia dal punto di vista dell'evoluzione del suo pensiero. I criteri per classificare la sua opera. L'opera pubblicata da Zubiri e la sua opera postuma pubblicata dai discepoli. Le chiavi dell'*Inteligencia sentiente*, opera della maturità dell'autore, dove troviamo la sua visione della noologia.

Capitolo 2: *Approssimazione concettuale al problema teologale dell'uomo*, un avvicinamento alla trilogia teologale dell'uomo nelle opere postume di Zubiri.. Si chiariscono termini chiave come: teologale, teologia, teoria teologica, teologia teologale.

Seconda parte. L'uomo e Dio.

È centrata sul primo libro postumo, *El hombre y Dios*. Percorre le vie di accesso a Dio che sono apparse nella storia: l'argomento ontologico, la prova cosmologica e quella antropologica, analizzando i principali rappresentanti di ciascuna di queste vie. Mostra l'insufficienza di queste vie e la proposta alternativa della religazione, via originale dello stesso Zubiri, basata sull'esperienza. Realizzo inoltre un itinerario storico-evolutivo del concetto di religazione nelle opere dell'autore.

Capitolo 4: *La fundamentalità del Dio accessibile*, dove sintetizzo l'impostazione di Zubiri riguardo a Dio, all'uomo, alla fede e alle relazioni tra l'uomo "e" Dio. È una riflessione sistematica su tutta questa problematica. Una sintesi del pensiero dell'autore.

Terza parte. Il problema filosofico della storia delle religioni.

È il secondo dei lavori postumi sul problema teologale dell'uomo, più tardivo del precedente, più descrittivo, non così pensato ed elaborato. Per questo la metodologia sarà un'altra.

Capitolo 5. Definisce le religioni come concrezione della religazione. Il politeismo, il monoteismo, l'ateismo sono concrezioni della religazione dell'uomo alla realtà. Descrive la storicità delle religioni, i cambiamenti, l'evoluzione delle diverse religioni. Presenta i diversi tipi di monoteismo fino ad arrivare al monoteismo cristiano.

Quarta parte. L problema teologale dell'uomo: il Cristianesimo.

È il terzo testo postumo di questa trilogia sul problema teologale dell'uomo. Il libro presenta il Cristianesimo con una teologia classica, comunemente accettata dalla maggior parte dei teologi, ed è anche il libro più voluminoso. Forse nel modo di realizzare questa

sintesi pesano l'accusa giovanile di modernismo, la sua secolarizzazione e il desiderio di non crearsi nuovi problemi per ragioni teologiche.

Capitolo 6. Confrontare l'originalità e la specificità del Cristianesimo con le altre religioni. Che cosa lo distingue dalle altre. Qual è la sua dimensione di base che la rende diversa. Per Zubiri si tratta della deiformazione. Cristo è la religazione sussistente, la rivelazione sussistente di questa deiformazione dell'uomo.

Infine gli abituali capitoli di *Conclusioni e Bibliografia di Zubiri e su Zubiri*.

5. ASPETTI METODOLOGICI.

La *metodologia* utilizzata è diversa per ciascuna delle parti di questa tesi. La specificherò dettagliatamente.

Prima parte.

Capitolo primo. Un itinerario su tutta la produzione filosofica di Zubiri, i temi e le preoccupazioni fondamentali di ciascuno degli articoli e dei libri dell'autore, tenendo conto dei periodi distinti in cui si classifica la sua opera. 1) *Tappa iniziale*: termina con NHD, pubblicato nel 1944; 2) *Tappa della maturazione* (1945-1962), fino alla pubblicazione di *Sobre la esencia* (1962); 3) *Tappa della maturità* (1963-1983): inizia con la pubblicazione di *Cinco lecciones de filosofía* (1963) e si conclude il 21 settembre 1983 con la sua morte, mesi dopo la presentazione dei primi volumi della sua trilogia sulla intellesione, *Inteligencia sentiente*.

Chiarisco anche la concezione filosofica di Zubiri: la filosofia è un sapere *dinamico*, situato in un *orizzonte* il cui obiettivo è la *realtà* in quanto trascendentale. La percezione

piena di questa concezione filosofica si incontra nella *Inteligencia sentiente*, che si sviluppa in tre modalità: *apprezzamento primordiale della realtà*, la realtà attualizzata in modo diretto, immediato e unitario, in secondo luogo nel *logos*, che attualizza ciò che in parte è nella realtà, e in terzo luogo, la *ragione*, che attualizza ciò che in parte è nella realtà del mondo. Tre modalità della intellesione umana.

La “intelección sentiente” ha subito un’evoluzione lungo l’opera zubiriana e lascia tracce nell’analisi dei testi postumi, che, sebbene posteriori nella pubblicazione, corrispondono a corsi dati anteriormente all’opera della maturità *Inteligencia sentiente* e che vado puntualizzando in ogni parte della tesi.

Capitolo secondo. Distinzione dei termini teologale, teologico, teologia teologale in Xavier Zubiri, per poter analizzare un concetto chiave come “religazione”. Il teologale come analisi filosofica dei fatti così come si attualizzano nella comprensione, è filosofia, e la teologia come teoria intorno a Dio come fondamento della scoperta nell’analisi teologale. L’analisi teologale a carico del logos, la teoria teologica a carico della ragione, i due momenti capitali nello studio del religioso a partire dalla filosofia ultima di Zubiri. La teoria teologica è una sorta di “teologia naturale” o meglio “teologia razionale”.

Chiarisco il concetto di “filosofia della religione”, come disciplina filosofica che ha per oggetto chiarire la natura, il sentimento, le implicazioni e il valore della religione e le sue relazioni con il resto della cultura, mediante una riflessione sulle religioni e una valutazione critica delle teorie a cui ha dato luogo. Sarà un’analisi per essere descrizione di un fatto, il fatto della religazione immediatamente attualizzato negli atti umani di intellesione e accessibile a chiunque attraverso l’intelligenza. Il suo concetto di filosofia

della religione è più vicino alla fenomenologia della religione che alle filosofie esplicative del religioso.

Seconda parte.

Capitolo terzo. La lettura del libro *El hombre y Dios* è stata realizzata a un doppio livello: uno *storico-evolutivo* e l'altro *ermeneutico-sistematico o sintetico*. Nel primo livello di lettura, lo *storico-evolutivo*, descrive come gli autori nella storia della filosofia hanno impostato le diverse vie per accedere a Dio: argomento ontologico, argomento cosmologico, argomento antropologico. Propone come alternativa a queste vie, la “religazione” all’interno della sua filosofia della *Intellección sentiente*. Mostro l’evoluzione di questo stesso tema nell’opera di Zubiri. La trilogia sull’*Inteligencia sentiente*, è un’opera scritta con la pretesa di essere una mera “analisi dei fatti” e non una costruzione teorica. Questa opzione, che è di matrice fenomenologica chiaramente riconoscibile, fa sì che per comprendere l’opera siano insufficienti tanto le ripetizioni letterali del processo analitico, quanto le valutazioni teoriche che perdono di vista il filo conduttore di base del testo.

Capitolo quarto. È un secondo livello di lettura: *ermeneutico-sistematico o sintetico* su Dio e l’uomo. Una sintesi dove l’uomo appare come animale della realtà, animale personale, assoluto relativo, “inteligencia sentiente” e Dio come fondamento ultimo, possibilitante e impellente della realtà, assolutamente assoluto. Dio come accessibile e sperimentato nella vita. L’uomo “e” Dio, le loro relazioni e mutue implicazioni.

Terza parte.

Capitolo quinto. Zubiri in questa terza parte confronta e descrive le diverse religioni.

Presento alcune *chiavi* minime per capire il libro: il fatto religioso, la storicità e diversità delle religioni. Utilizzo un *metodo descrittivo*, che consiste nell'espone con la massima fedeltà possibile al testo, i contenuti e i concetti dell'analisi che Zubiri opera del fatto religioso, delle religioni e del cristianesimo. Una lettura lineare, aderente al testo dell'autore. Così appaiono temi come la definizione di religione, la storia delle religioni, la diversità delle religioni, la verità religiosa, le vie per portare alla divinità: politeismo o via della dispersione, panteismo o via dell'immanenza e monoteismo o via della trascendenza. L'evoluzione all'interno della via del monoteismo, dove il cristianesimo è l'ultimo stadio di sviluppo. Il dibattito recente sulla "teologia delle religioni" è l'alternativa che oltrepassa il pensiero dell'autore, a partire della teologia.

Quarta parte

Capitolo sesto. La metodologia di questa parte si propone di *sintetizzare* le chiavi per interpretare il cristianesimo, la fede, la religione, la deformazione, unitamente ai capitoli più rilevanti della teologia classica: Trinità, Incarnazione, Creazione, Peccato, redenzione, Sacramenti, Chiesa, Escatologia, Evoluzione del dogma. Qui presento inoltre una distinzione dei diversi logos: logos filosofico, logos teologale, logos teologico. Vi si distingue il *contributo originale specificatamente filosofico* del Cristianesimo a partire dalle sue chiavi e temi centrali.

Questa pluralità di metodologie così diverse trova giustificazione nelle distinte parti del lavoro e negli obiettivi che si propongono in ciascuna di esse, determina e condiziona a sua volta l'uso diversificato della Bibliografia.

Una parte importantissima del tempo impiegato è stata la lettura diretta dell'opera zubiriana. Le letture successive sono state confrontate e verificate con opere scritte da

esperti in ciascuno dei temi trattati. Compito arduo, lento e laborioso, realizzato in lunghi anni. Il secondo livello della Bibliografia sono gli studi monografici sulla religione, la teodicea, la fenomenologia delle religioni, il monoteismo, la teologia cattolica, che incidono in alcuni punti di interesse del lavoro. Studi che senz'altro stanno recentemente crescendo con progressione geometrica. In alcuni momenti ho avuto la sensazione di tessere disfacendo il testo precedente, sotto la sindrome di Penelope, con le parole di Zubiri "mi sfinii esaminando minuziosamente la realtà".

Molto al di là della filosofia zubiriana ho realizzato letture lungo il filo del lavoro sul metodo teologico, la teologia dopo il Vaticano II, la teologia delle religioni nella sua recentissima attualità, l'esegesi critica della Bibbia. Molto di questo lavoro non è neanche incluso nell'elenco bibliografico per la lontananza dall'obiettivo centrale della tesi.

Ho cercato di essere il più fedele possibile alla lettera del pensiero dell'autore espresso con le sue stesse parole, e da ciò deriva l'abbondanza delle citazioni letterali. In relazione alla bibliografia ho cercato di renderla più completa e significativa possibile su tutto quello che chiarisce il pensiero di Zubiri o che lo discute. L'apparato critico è il più leggero possibile.

Le sigle utilizzate sono quelle ormai abituali e classiche per citare le pubblicazioni dell'autore. Nelle citazioni testuali rispetto scrupolosamente le sottolineature e i corsivi dell'autore, così come i termini nella lingua originale in cui li cita, anche se producono interpretazioni diverse, e se altre volte appaiono trascritti in castigliano.

CONCLUSIONI

Le opere della trilogia *Inteligencia sentiente* (*Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón*) costituiscono la noologia di Zubiri. In essa incontriamo i concetti di: comprensione primordiale, logos, ragione. È la gradazione dell'intelligenza secondo Zubiri, esposta ampiamente negli estesi volumi.

Una nuova trilogia, ma questa volta *teologale*, è costituita dalle opere *El hombre y Dios*, *El problema filosòfico de la historia de las religiones*, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. È stata pubblicata postuma dai suoi discepoli. In essa Zubiri imposta quello che chiama il problema teologale dell'uomo. In ciascuno di questi libri compare la sua risposta originale: a) l'uomo è *religato* alla realtà (HD), b) la religazione si concreta in *religione* o religioni (PFHR), c) il Cristianesimo è una religione "più", dove lo specifico, in confronto alle altre religioni, è la *deiformazione* o *deificazione* (PTHC).

La religazione, le diverse concrezioni della religione, e la deiformazione sono gli apporti originali di Zubiri a questa problematica. Intorno ad essa vertono le conclusioni principali di questa tesi; intendo raccogliere brevemente le idee più significative.

1. RELIGAZIONE.

I temi centrali che appaiono nel libro *El hombre y Dios* sono: l'uomo, Dio, l'insufficienza delle prove della sua esistenza e la religazione come alternativa a queste vie, che è l'apporto di Zubiri.

Il problema teologale dell'uomo consiste nella ricerca dell' "intrinseca intelligibilità" di come Dio entra nella realtà umana e in tutta la realtà; si sviluppa in tre momenti: religazione, religione e cristianesimo. A ciascuno di questi tre momenti Zubiri attribuisce

un termine specifico: deità, realtà divina e Dio cristiano. La deità è il potere della realtà; la realtà divina degli dei delle diverse religioni e per ultima la “realtà trascendente assoluta” del Dio cristiano.

La dimensione teologale dell’uomo implica tre momenti: a) che cosa significa essere uomo e come l’uomo si fa persona, b) l’uomo religato alla realtà è spinto a scoprire il fondamento della religazione, c) l’uomo come realtà relativamente assoluta “e” Dio come realtà assolutamente assoluta sono legati. La “e” in questo caso non ha carattere meramente copulativo ma implicativo.

L’uomo come “inteligencia sentiente” non solo vive *nella* realtà e *dalla* realtà, ma vive grazia a la realtà. Questi tre caratteri di “ultimità” (in), possibilità (da) e impellenza (grazia a) è ciò che chiama fundamentalità del reale. Il fondamento religante è la deità, o potere della realtà; a questi modo Zubiri chiama provvisoriamente Dio per intenderci.

Una volta giustificata la *deità* come realtà assolutamente assoluta, fondamento ultimo, possibilitante e impellente e realtà accessibile alle cose, e l’uomo come realtà relativamente assoluta, si scopre una *tensione teologale*. La tensione teologale per Zubiri è la necessità dell’accesso a Dio per un uomo che deve costruire il suo io come relativamente assoluto. L’accesso a Dio come deità. L’originalità di Zubiri risiede nel dire che l’*accessibilità* di Dio, che in se stessa è un accesso incoato, corrisponde a un accesso plenario: la devozione. Questa devozione è la fede. La fede che è la tensione dinamica della mia verità reale verso la verità reale di Dio.

La religazione pertanto ha un doppio momento: a) religazione ontologica alla fundamentalità del potere della deità o Dio, b) la dimostrazione o discussione intellettuale di cosa e chi sia questo Dio fondamento. La religazione è la marcia reale intellettuale dal

potere del reale “verso” il suo intrinseco fondamento; è giustamente il problema di Dio in quanto “ultimità” del reale. Il soggetto della religazione è la persona che si trova costituita e formalmente religata al potere del reale.

Lo statuto noologico della religazione è questo: l’uomo come animale della realtà è religato al potere del reale. È installato nella realtà. Questa realtà mi fonda, è fondamentalità religante. Siamo religati al potere del reale, in un’attualizzazione problematica, tanto per via intellettuale, quanto per via volitiva.

La via della religazione non è né cosmologica, né antropologica, ma è entrambe le cose per *eminenza*. È un percorso per le vie dell’affermazione, della negazione e dell’eminenza. Questa via è la marcia della *volontà*. Il reale dato nella comprensione della realtà come “verità direzionata” mi fa tendere direttamente verso il suo vero fondamento, verso la realtà fondamento. L’uomo si confronta nel suo fondamento “direzionato” con il potere del reale.

La via della religazione è la via della realtà, è contemporaneamente qualcosa di umano e di cosmico. La religazione in un *fatto constatabile* riguarda la totalità della mia realtà, è un *fatto totale*, ed è un *fatto radicale*, è la radice affinché ciascuno sia fisico e realmente non solo *un io*, ma *il mio io*. Le religioni saranno i diversi modi di vivere questo impossessamento del reale; ciascuna ha una visione concreta di Dio, dell’uomo e del mondo; le religioni sono esperienze teologiche degli uomini.

Insufficienza delle prove dell’esistenza di Dio.

L’argomento ontologico di Sant’Anselmo dice che Dio è l’essere supremo, che l’esistenza è perfezione e che pertanto Dio come essere supremo esiste. I critici di questa argomentazione insistono nell’idea che l’esistenza non aggiunge niente all’essere, che

l'esistenza non è in nessun caso un predicato generale, ma l'espressione della credenza nella cosa stessa.

L'argomento cosmologico presentato da San Tommaso d'Aquino nelle sue cinque vie non parte secondo Zubiri dai fatti, ma da un'interpretazione metafisica della realtà sensibile, la metafisica di Aristotele, che non è né di senso comune, né è un dato dell'esperienza.

L'argomento antropologico intende arrivare a Dio dall'intelligenza, dalla volontà e dal sentimento, che come fatti condurrebbero a una verità sussistente, un *bene* supremo o una realtà infinita. Dio come possibilitante e impellente, ma non Dio come ultimità del reale. Il punto di arrivo non è Dio in quanto Dio.

La via cosmologica conduce a un Dio possibilitante e impellente, la via antropologica ci porta a un Dio ultimità del reale. Ma in entrambi i casi il punto di arrivo non è Dio.

Gli uomini hanno una volontà di fundamentalità a cui si accompagna un processo intellettuale per raggiungere la realtà fondamento, che ciascuno interpreta a suo modo: a) il *credente* conclude la volontà di fundamentalità nella realtà fondamento che chiama Dio, b) per l'agnostico *la volontà di fundamentalità* è solo "volontà di ricerca" e sospende la fede in modo frustrante, c) l'*indifferente* vive la conclusione intellettuale nella sua "disoccupazione" e opta per non occuparsi della realtà contingente indifferentemente, non arriva alla conclusione intellettuale, d) l'*ateo* sente il potere della realtà come pura *fattività* autosufficiente, sceglie l'essere assoluto senza referenza a nessun fondamento assolutamente assoluto; la sua volontà di fundamentalità è "volontà di essere".

Per Zubiri, la frustrazione dell'agnostico, come il disinteresse dell'indifferente e la fattività autosufficiente dell'ateo, sono mondi di esperienza di Dio, anche se occultata e occultatrice. Detta esperienza ha una verifica di segno negativo (ateo) o sospensivo (agnostico e indifferente), ma in virtù della religazione tutti gli uomini hanno esperienza di Dio, anche se non lo sanno o non lo vogliono sapere..

Zubiri pertanto propone quattro passi per impostare il problema di Dio: a) fissare un fatto universale, radicale e inconcusso, afferrato nella *comprensione primordiale*, questo fatto è la realtà umana, b) analizzare dal *logos sentiente* questa realtà umana come problematica, c) mettere in moto un *processo intellettuale razionale* alla ricerca della realtà fondamento, compito che sarà attuato dalla ragione "sentiente", d) una *comprensione unitaria* della realtà umana.

È necessario chiarire che il termine *Dio* in Zubiri ha tre significati diversi: *deità* o potere della realtà, non è un ente divino, è la realtà suprema. La realtà assolutamente assoluta. È la realtà fondamentale o il fondamento della realtà come ultimità radicale, possibilità delle possibilità, ineluttabilità della mia realizzazione come assoluto. Questa *deità* sono gli *dei* delle diverse religioni in un secondo significato. Sono le immagini distinte che le religioni si fanno di Dio. Ancora più oltre, il Dio cristiano è una persona intelligente, volente e impressionante, è Padre. Trascendente "nelle" cose stesse come *realtà fondamentale*. Una realtà costitutivamente accessibile alla *coscienza* dell'uomo proprio per questo carattere personale.

2. RELIGIONE – RELIGIONI.

La religazione alla deità, provvisoriamente chiamata Dio (HD), si plasma in uno spirito oggettivo. La religione è plasmata dalla religazione in spirito oggettivo. Questa concretizzazione costituisce un corpo che definisce e circoscrive l'ambito della vita religiosa e pertanto questo corpo è un corpo sociale. Tutta la religione in quanto corpo sociale consta di: a) una *cosmologia* che risponde alla domanda su come si è formato il mondo, b) una *ecclesiologia*, una visione dei fedeli a partire da Dio che costituisce l'unità di quelli che credono, c) una *escatologia*, una risposta alle realtà ultime dell'uomo e del mondo.

L'uomo è religato alla realtà, la sua religazione non solo costituisce un appoggio per agire, ma anche un fondamento per essere: per questo la persona è relativamente assoluta.. La religazione acquisisce, nella sua devozione assoluta a Dio, quella che chiamiamo fede, una forma concreta che è la religione. L'uomo è un essere storico e la sua realizzazione storica si è concretizzata in diverse religioni come forme oggettive di relazionarsi con la divinità. Insisto: per Zubiri, le diverse religioni sono le distinte forme oggettive storiche attraverso le quali l'uomo si relaziona con la divinità. In ultima istanza la diversità delle religioni si fonda nelle diverse immagini degli dei nel corso della storia.

Le vie per arrivare a Dio sono varie: la via della dispersione, che porta al politeismo; l'immanenza che fonda il panteismo; e la via della trascendenza che conduce al monoteismo. Le vie sono i distinti modi in cui si concretizza la devozione che è la fede.

Per Zubiri il monoteismo, in quanto è storico, è storicità progressiva, il politeismo e l'immanentismo sono storicità ab-errante.

All'interno della storia vi sono stati tre tipi di monoteismo: il monoteismo di Israele, il monoteismo cristiano e il monoteismo islamico; non esiste alcuna ragione speculativa per preferire uno di essi. I tre monoteismi della storia sono identici, perché affermano la realtà assolutamente assoluta di Dio, anche se con diversi nomi. Ma non sono uguali in quanto monoteismi *religiosi*, e davanti ad essi solo un'opzione interna di fede permette di scegliere. Non è una questione di dialettica concettuale.

Perfino all'interno del monoteismo di Israele esistono vari periodi a seconda delle idee su Dio: solitario, geloso, esclusivo, unico. La viabilità storica di questo monoteismo sbocca nel Cristianesimo. È il passo dal Dio amico della famiglia di Abramo al Dio Padre di tutti gli uomini, nel Cristianesimo. Ci sono voluti secoli per questi cambiamenti.

L'Islam. Sei secoli più tardi della nascita del Cristianesimo sorge questo monoteismo, che è visto da Zubiri come una regressione, perché elimina il carattere di persona divina di Cristo e lo limita a mero profeta, in una linea ininterrotta di profeti, l'ultimo dei quali è Maometto.

Qual è la *storicità* della religione? La marcia dell'uomo verso la fundamentalità dell'essere sostantivo. La storicità consiste, secondo Zubiri, nella realizzazione di una possibilità. L'essere io è esattamente storicità radicale. L'autore distingue tra *accadimento* e *fatto*. Accadimento è la realizzazione di una possibilità. Il fatto consiste puramente e semplicemente nell'attuazione di alcune forze o facoltà che si trovano nelle realtà. Nel caso dell'uomo fatto e accadimento sono la stessa cosa.

La specificità del Cristianesimo per Zubiri è la deiformazione. Nel Cristianesimo, Cristo è Dio fatto storia, è un Dio incarnato che ha assunto la condizione storica dell'uomo. Un Dio che si è fatto uomo come noi. Il Dio del Cristianesimo è Padre, padre di Cristo e

padre di tutta l'umanità. Questa paternità divina nell'uomo è giustificata teologalmente e metafisicamente con l'idea di *deiformità*, l'uomo è un essere dei-forme, deificato. L'uomo guarda come suo modello e ideale a Cristo, con cui arriva a conformarsi, formarsi-con Cristo come obiettivo e ideale. L'equivalente e correlato della paternità divina nell'uomo è la filiazione, siamo figli del Padre, siamo figli di Dio.

La rivelazione di Dio come atto nella persona di Cristo ha due aspetti: a) è un atto storico, b) è rivelazione in atto, per questo il segno della storia *raccoglie* il passato, *attualizza* la rivelazione e *apre* al futuro. È, in un senso stretto e radicale, *sacramento*. È proprio quello che il sacramento ha in quanto mistero, per questo, per il Cristianesimo, il mistero della sua stessa storia è puramente e semplicemente rivelazione in atto, ovvero, *il tempo storico come sacramento dell'eternità*.

Il Cristianesimo non è la storia della rivelazione, ma la rivelazione *in atto*. È costituito da una intrinseca storicità. La storia è l'attualità della rivelazione.

3. DEIFORMAZIONE – DEIFICAZIONE

L'originalità di Zubiri nel parlare del Cristianesimo dal punto di vista *strettamente filosofico* è la deificazione o deiformazione. L'uomo si trova religato al potere del reale per mezzo delle tre caratteristiche del reale: ultimità, possibilitanza e impellenza. Dio non è una realtà-oggetto, ma una realtà-fondamento. Dio non è "qualcosa", è l'esperienza del fondamento in noi. Esperienza di conformazione e comprensione, esperienza come "prova fisica della realtà". Le tre caratteristiche del potere del reale: ultimità, possibilitanza e impellenza si trasformano nell'uomo in altre tre formalmente religiose: osservanza, supplica e rifugio. Avviene prima l'esperienza universale della *religazione*, in secondo

luogo l'esperienza di *grazia* come costituente formale dell'esperienza religiosa, e in terzo luogo l'esperienza propriamente cristiana che è la *deiformità* e suppone l'esperienza di Dio come Padre, definitiva del Cristianesimo. In Cristo, Dio prende forma umana, Dio si umanizza, e l'uomo si deiformizza. È un Dio umanizzato; in lui convergono l'esperienza di Dio da parte dell'uomo e l'esperienza dell'uomo da parte di Dio. È l'apice, il culmine dell'esperienza teologale. Il Cristianesimo è la religione della deiformazione.

Il Cristianesimo è deiformazione. La deiformazione si dispiega in una intellesione intellettuale, una teologia. È una questione teocentrica, non è Dio da un lato e l'uomo dall'altro, ma l'intellesione dell'uomo come manifestazione intrinseca di Dio. Il Cristianesimo non è primariamente e formalmente una religione di salvezza, né di redenzione, ma di deificazione, pertanto è una teologia della deificazione e della grazia. La deificazione è personale in ciascuno degli uomini. Ogni uomo tiene il suo essere sostanziale religato al potere del reale. È da questa religazione che si fonda il problema della realtà di Dio. L'uomo si deve consegnare a questo Dio, che l'intelligenza scopre alla fine come realtà personale, viva e unica. Quest'atto di consegnarsi è la *fede*, plasmata nella realtà intera dell'uomo, individuale e collettivo, è veramente la religione cristiana.

Nel Cristianesimo Zubiri sottolinea come essenziali tra gli altri questi concetti: chiesa, rivelazione, trinità, creazione, incarnazione, escatologia, nei quali evidenzierò qui di seguito la specificità secondo la sua filosofia.

La religazione è costitutivamente personale, ma a volte costituisce una specie di corpo oggettivo. Senza dubbio il Cristianesimo non è un corpo oggettivo ma un corpo personale: la *Chiesa*. La Chiesa è la deiformità derivata da Cristo. È una deiformità che in prima linea si riferisce all'io, all'essere sostanziale dell'uomo. La Chiesa è un'unità.

Alcuni cristiani rendono altri cristiani; e quello che tutti fanno gli uni verso gli altri è proprio essere cristiani. Cristo con la sua morte e resurrezione fu il fondatore del Cristianesimo come religione.

Il concetto filosofico chiave di Zubiri al momento di definire il Cristianesimo è l'incarnazione del Figlio e pertanto la deiformazione dell'uomo. Questo è quello che distingue radicalmente il Cristianesimo dalle altre religioni. Questo è il sentimento ultimo e radicale di ciò che fu la biografia di Cristo: esperienza teologale, umana e biografica della sua stessa filiazione divina. Le altre religioni sono cristianesimo "de-forme", il Cristianesimo le trascende tutte.

Rivelazione è la *manifestazione* fatta da Dio agli uomini di una verità; una verità che è la persona di Cristo. La rivelazione non è dettato, ma illuminazione dell'intelligenza come comprensione del reale in quanto reale. Come l'uomo è essenzialmente storico, la rivelazione è storica; alla rivelazione appartiene in modo essenziale la storicità. La storia non è una cosa diversa dalla storicità stessa con cui Cristo prolunga la sua incorporazione nell'umanità in forma storica.

La rivelazione è: 1) *costituente*, è un serbatoio rivelato fissato per trasmissione, 2) *continuante*, ha carattere di insegnamento, serve per insegnare agli altri, 3) *progrediente*, si verifica un progresso reale della rivelazione, perché la rivelazione è dire di sì, e quello che dice di sì è la verità reale di Dio che consiste in Cristo. Come costituente, è l'attualità della realtà, come continuante è la ri-attualizzazione della realtà, e come progrediente e l'attualità sorgiva.

Trinità. Costituisce la divinità insondabile e trascendente in cui si fonda la religazione costitutiva dell'essere uomo.

Creazione. Dio ha voluto plasmare nell'uomo la sua propria vita trinitaria. Dio è la realtà assolutamente assoluta e l'uomo è essenza aperta o realtà relativamente assoluta. Le essenze aperte, cioè gli uomini, sono la concretizzazione *ad extra* della vita trinitaria di Dio.

La creazione svilupparsi in forma di relazioni trinitarias. È la produzione del reale in quanto reale. L'atto creatore si definisce da parte di Dio come: relazione, estasi e infinitezza. La creazione non ha carattere puntuale, ma relazionale, e sta producendo un mondo aperto. Si crea dal niente, la realtà è relazionale, ma va elevandosi in modi di essere ogni volta più ricchi e più complessi. La relazione stessa è un'immagine de la relazione trinitaria *ad extra* e in ultimi termini è deiformazione. Questo relazione si va ingrossando fino a rendere più ricca la creazione intera, tanto nella materia quanto nelle essenze aperte.

L'*incarnazione* ha avuto luogo nella storia come fondamento della deiformità di tutti gli uomini. Cristo è il Figlio di Dio, l'incarnazione della persona fisica del Verbo. Questa incarnazione si conferisce a un'identità che è uguale all'identità che l'individuo umano acquista attraverso la sua immersione teologica nella realtà di Dio. Cristo è il paradigma della creazione di tutta l'essenza aperta, dell'uomo, e anche della creazione intera. Cristo è la religazione sussistente, la rivelazione sussistente e il sacramento sussistente.

Escatologia. La deificazione è qualcosa di reale, ma è qualcosa che dovrà consumarsi nell'individuo e per di più in comunione personale. La sintesi del "già" è del "non ancora" è l'essenza dell'escatologia. La Chiesa non è il regno di Dio, ma il cammino verso il regno di Dio. La morte è la fissazione nel modo di essere che uno ha definitivamente raggiunto e che ha voluto raggiungere. La gloria è la deiformazione totale e positiva.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE XAVIER ZUBIRI¹

1. TRABAJOS ACADÉMICOS.

- *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I: La logique pure*, Université Catholique, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1921.
[Publicada en PE 393-451, junto con la traducción española de Antonio Pintor-Ramos (1-65)].
- *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Universidad Central, Madrid 1921.
[Publicada con algunas modificaciones por la Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1923. Reeditada en PE67-333].

2. LIBROS.

2.1. PUBLICADOS EN VIDA DE XAVIER ZUBIRI.

- *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944. (Sigla: NHD).
[12ª edición: Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2004].
- *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962. (Sigla: SE).
[5ª edición: Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1985].
- *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid 1963. (Sigla: CLF).
[11ª edición: Alianza Editorial, Madrid 1999].
- *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980.
[5ª edición con el título: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998]. (Sigla: IRE).
- *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982. (Sigla: IL).
- *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1982.
Edición preparada por Germán Marquínez Argote. (Sigla: SEAF).
- *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983. (Sigla: IRA).

¹ Omito las referencias a algunos escritos breves de juventud, las obras traducidas por Zubiri y las traducciones de sus escritos a otros idiomas. Una relación exhaustiva puede verse en R. LAZCANO, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniiana, Madrid 1993, así como en la página web de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid: <http://www.zubiri.net>.

2.2. PUBLICADOS PÓSTUMAMENTE POR LA FUNDACIÓN XAVIER ZUBIRI.

- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984. Edición a cargo de Ignacio Ellacuría. (Sigla: HD).
[6ª edición: Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998].
- *Sobre el hombre*, Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986. Edición a cargo de Ignacio Ellacuría. (Sigla: SH).
[1ª reimpresión: Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998].
- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989. Edición a cargo de Diego Gracia. (Sigla: EDR).
[2ª edición: 1995].
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992. Edición a cargo de Diego Gracia. (Sigla: SSV).
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993. Edición a cargo de Antonio González. (Sigla: PFHR).
[2ª reimpresión: 1994].
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994. Edición a cargo de Antonio Pintor-Ramos. (Sigla: PFMO).
[2ª edición: 1995].
- *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996. Edición a cargo de Antonio Ferraz. (Sigla: ETM).
- *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996.
- *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997. Edición a cargo de Antonio González. (Sigla: PTHC).
[1ª reimpresión: 1999].
- *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999. Edición a cargo de Juan Antonio Nicolás. (Sigla: HV).
[1ª reimpresión: 2001].
- *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2000. Edición a cargo de Antonio Pintor-Ramos. (Sigla: PE).
- *Sobre la realidad*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001. Edición a cargo de José Antonio Martínez. (Sigla: SR).
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2002. Edición a cargo de Germán Marquínez Argote. (Sigla: SPFOE).
- *Inteligencia sentiente*. Edición abreviada a cargo de Francisco González de Posada, Tecnos — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2004.
- *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial — Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005. Edición a cargo de Jesús Conill. (Sigla: HRI).
- *Escritos menores*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007. Edición a cargo de Germán Marquínez Argote. (Sigla: EM).

3. ARTÍCULOS.

- *La crisis de la conciencia moderna: La Ciudad de Dios* XLV (1925) 202-221.
[Reimpreso en PE 335-358].
- *Recensión de P. L. LANDSBERG, La Edad Media y nosotros: Revista de Occidente* 3 (1925) 251-257.
[Reimpreso en PE 371-381].
- *Recensión de F. BRENTANO, Psicología: Revista de Occidente* 4 (1926) 403-408.
[Reimpreso en PE 383-391].
- *Filosofía del ejemplo: Revista de Pedagogía* V (1926) 289-95.
[Reimpreso en PE 359-369].
- *Goethe y la idea de naturaleza: Investigación y Progreso* 4 (1932) 57-59.
[Reimpreso en SPFOE 125-132].
- *Sobre el problema de la filosofía: Revista de Occidente* 115 (1933) 51-80; 118 (1933) 83-117. (Sigla: SPF).
[Reimpreso en SPFOE 17-124].
- *Hegel y el problema metafísico: Cruz y Raya* 1 (1933) 11-40. (Sigla: HPM).
[Reimpreso con pequeñas variantes en NHD 267-287].
- *La nueva física: un problema de filosofía: Cruz y Raya* 10 (1934) 8-94.
[Reimpreso en NHD 291-353].
- *En torno al problema de Dios: Revista de Occidente* 149 (1935) 129-159.
[Reimpreso en SPFOE 215-241. Versión ampliada y definitiva en NHD 417-454].
- *Filosofía y Metafísica: Cruz y Raya* 10 (1935) 7-60. (Sigla: FM).
[Reimpreso en SPFOE 179-214. Se incluyen dos fragmentos del mismo en NHD 59-87 y 153-156].
- *¿Qué es psicología?* Texto de dos conferencias pronunciadas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en 1935.
[Publicado en SPFOE 243-264].
- *Note sur la Philosophie de la Religion: Bulletin de L'Institut Catholique de Paris* (2ª serie) 28/10 (1937) 333-341.
[Reimpreso en SPFOE 317-330. Publicado el manuscrito original castellano en SPFOE 271-284].
- *À la mémoire du P. Lagrange, O.P., docteur de la tradition biblique: Chroniques du Foyer des Étudiants Catholiques* 9 (1938) 3-7.
[Reimpreso en SPFOE 331-336. Publicado el manuscrito original castellano en SPFOE 285-290].
- *Ortega, Maestro de filosofía: El Sol* (08.03.1936) 6.
[Reimpreso en SPFOE 265-270].
- *Res cogitans.* Texto de la comunicación presentada en el congreso conmemorativo del tercer centenario del *Discurso del método*, celebrado en París en 1937.
[Publicado el manuscrito original castellano en SPFOE 291-299 y la traducción francesa de Zubiri en SPFOE 337-345].
- *Manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de Paris, relatifs à la philosophie espagnole (Aperçu general)*, Paris 1937.
[Publicado en SPFOE 347-373].
- *Sócrates y la sabiduría griega: Escorial* 2 (1940) 187-226; 3 (1941) 51-78. (Sigla: SSG).
[Reimpreso con algunas modificaciones en NHD 185-265].
- *Ciencia y realidad: Escorial* 10 (1941) 177-210.
[Reimpreso con algunas modificaciones en NHD 89-126].

- *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*: Escorial 23 (1942) 401-432.
[Reimpreso con algunas modificaciones en NHD 355-391].
- *Ortega*: ABC (19.10.1955) 32 y 35.
[Reimpreso con el título *El yo que duda*: ABC (22.09.1983) 3].
- *El problema del hombre*: Índice de Artes y Letras 120 (1959) 3-4.
[Reimpreso en SEAF79-86].
- *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*. Texto de la comunicación presentada en los Entretiens de Bayonne de 1961.
[Reimpreso en SSV 395-405].
- *El hombre, realidad personal*: Revista de Occidente (2ª época) 1 (1963) 5-29.
[Reimpreso en SEAF 55-77].
- *El origen del hombre*: Revista de Occidente (2ª época) 2 (1964) 146-173.
[Reimpreso en SEAF 27-54].
- *Transcendencia y Física*, en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, XVIII, Durvan, Bilbao 1964, 419-424.
- *Zurvanismo*, en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, XIX, Durvan, Bilbao 1964, 448-486.
- *Notas sobre la inteligencia humana*: Asclepio 18-19 (1967-1968) 341-353.
[Reimpreso en SR 243-259].
- *El hombre y su cuerpo*: Asclepio 25 (1973) 9-19.
[Reimpreso en SEAF 87-99].
- *La dimensión histórica del ser humano*, en: Realitas I, 11-69. (Sigla: DSHS).
[Reimpreso en SEAF 117-174].
- *El problema teológico del hombre*, en: A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70º cumpleaños*, Cristiandad, Madrid 1975, 55-64.
[Reimpreso en SEAF 175-187 y en HD 367-383 con el título *A modo de conclusión*].
- *El concepto descriptivo del tiempo*, en: Realitas II, 7-47.
[Reimpreso en ETM 215-259].
- *Intervención aclaratoria a U. BIANCHI, Religione ed etica nel «Sacro» di R. Otto*, en: AA. VV., *Etica e Filosofia. Atti del III Convegno di Studi di Filosofia della Religione*, Berucci, Perugia 1978, 299-354.
- *Respectividad de lo real*, en: Realitas III-IV, 13-43. (Sigla: RR).
- *Un prólogo inédito de Zubiri*: Ya (16.12.1980) 33.
[Reimpreso con el título de *Prólogo a la traducción inglesa* en NHD 9-17].
- *Prólogo a la tercera edición*, en X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1980³, i-iv.
- *Palabras de agradecimiento en la concesión del Doctorado honoris causa en Teología por la Universidad de Deusto*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 39-40.
- *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59.
[Reimpreso en PTHC 397-421].
- *Juan Lladó*: Ya (04.08.1982) 9.

- *¿Qué es investigar?* Discurso de recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica: Ya (19.10.1982) 43.
[El texto que Zubiri llevaba escrito para la ocasión ha sido publicado en BP 7-10].
- *Dos cartas inéditas*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 17 (1983) 107-108.
- *Ochoa, Severo*, en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, XIV, Durvan, Bilbao 1983, 267-268.
- *Espacio*, en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, VII, Durvan, Bilbao 1985, 3515-3518.
- *Tiempo*, en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, XVIII, Durvan, Bilbao 1989, 9283-9286.
- *Cartas al doctor Lluís Carreras i Mas (31.01.1936; 22.02.1936; 10.03.1936)*, en: J. M. MARGENAT, *Unas cartas inéditas de Zubiri en 1936: 'Dios nos tenga de su mano'*: El Ciervo 40/479 (1991) 25-26.

4. PRÓLOGOS Y NOTAS DE PRESENTACIÓN.

- *Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart —El retiro—*: Cruz y Raya 4 (1933) 83-86.
[Reimpreso en SPFOE 133-136 con el título *Maestro Eckehart*].
- *Prólogo e Introducción*, en: A. MARCH, *La física del átomo: Iniciación en las nuevas teorías*, Revista de Occidente, Madrid 1934, 17-71.
[Reimpreso en SPFOE 137-178].
- *Advertencia preliminar*, en: F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, Revista de Occidente. Madrid 1935, 7-10.
[Parcialmente reproducido en NHD 161-162].
- *Prólogo*, en: G. W. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Revista de Occidente, Madrid 1935, IX-XVI.
[Parcialmente reproducido en NHD 179-182].
- *Prólogo*, en: F. BRENTANO, *El porvenir de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1936, VII-VIII.
[Parcialmente reproducido en NHD 183].
- *Prólogo*, en: B. PASCAL, *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1940, 9-14.
[Parcialmente reproducido en NHD 171-177].
- *Prólogo a la primera edición*, en: J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1941, 7-18.
[Reproducido en su totalidad en SPFOE 301-314 y parcialmente en NHD 141-151].
- *Introducción*, en: CRISTINA DE SUECIA, ISABEL DE BOHEMIA, DESCARTES, *Cartas*, Adán, Madrid 1944, 9-15.
[Reproducido parcialmente con el título *Descartes* en NHD 163-169].
- *Prólogo*, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Rialp, Madrid 1965, XI-XIV.
- *A modo de salutación*, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, Moneda y Crédito, Madrid 1967, VII-VIII.

- *Presentación y Palabras finales*, en: S. OCHOA, *Base molecular de la expresión del mensaje genético*, Moneda y Crédito — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1969, 9-10 y 165.
- *Presentación*, en: F. SUÁREZ, *De Anima*, Labor — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1978, tomo I, VII.

5. CURSOS ORALES.

- *La philosophie de la religion dans la pensée contemporaine* (6 lecciones), Institut Catholique de Paris, 1938.
[Inédito].
- *Problèmes de philosophie et d'histoire de la religion* (8 lecciones), Institut Catholique de Paris, 1939.
[Inédito].
- *La filosofía presocrática*, Universidad de Barcelona, 1941-1942.
[Publicada únicamente la primera lección, con el título *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*: Escorial 23 (1942) 401-432. Reimpresión en NHD 355-391].
- *Ciencia y Realidad. Introducción al problema de la realidad* (33 lecciones), Madrid 1945-1946.
[Inédito].
- *Tres definiciones clásicas del hombre* (33 lecciones), Madrid 1946-1947.
[Inédito].
- *¿Qué son las ideas?* (33 lecciones), Madrid 1947-1948.
[Inédito].
- *El problema de Dios* (33 lecciones), Madrid 1948-1949.
[Publicada únicamente la primera lección, titulada *Introducción al problema de Dios*, en NHD 393-416].
- *El origen del hombre* (2 lecciones), Madrid 1949.
[Publicado en Revista de Occidente (2ª época) 2 (1964) 146-173].
- *Cuerpo y Alma* (34 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1950-1951.
[Inédito].
- *Sobre la libertad* (33 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1951-1952.
[Inédito].
- *Filosofía primera* (35 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1952-1953.
[Inédito].
- *Sobre el problema del hombre* (35 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1953-1954.
[Publicados varios fragmentos en: *El problema del hombre*: Índice de Artes y Letras 120 (1959) 3-4; SH 223-440, 545-671].
- *Sobre la persona* (5 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1959.
[Parcialmente publicado en *El hombre, realidad personal*: Revista de Occidente (2ª época) 1 (1963) 5-29; y en SH 103-152].
- *Acerca del mundo* (6 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1960.
[Inédito].

- *Sobre la voluntad* (5 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1961.
[Publicado íntegramente en SSV 15-193].
- *Cinco lecciones de filosofía* (5 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963.
[Publicado íntegramente en CLF].
- *El problema del mal* (4 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1964.
[Publicado íntegramente en SSV 195-320].
- *El problema filosófico de la historia de las religiones* (6 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1965.
[Publicado fragmentariamente en PFHR 11-28, 53-60, 181-190, 260-262, 262-278, 324-328].
- *El problema de Dios en la historia de las religiones* (2 lecciones), Barcelona 1965.
[Publicado fragmentariamente en PFHR 29-53, 61-68, 197-203, 278-320].
- *El hombre y la verdad* (5 lecciones), Barcelona 1966.
[Publicado íntegramente en HV].
- *Sobre la realidad* (8 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1966.
[Publicado íntegramente en SR].
- *El hombre: lo real y lo irreal* (6 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1967.
[Publicado íntegramente en HRI].
- *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología* (10 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1967.
[Publicado parcialmente en PTHC 487-617].
- *El hombre y el problema de Dios* (6 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1968.
[Publicado parcialmente en PFHR 68-77 y PTHC 41-86].
- *El hombre y la verdad* (2 lecciones), Barcelona 1968.
[Inédito].
- *Estructura dinámica de la realidad* (14 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1968.
[Publicado íntegramente en EDR].
- *Estructura de la metafísica* (2 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1969.
[Inédito].
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (12 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1969-1970.
[Publicado íntegramente en PFMO].
- *Sobre el tiempo* (2 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1970.
[Publicado íntegramente en ETM 207-329].
- *El sistema de lo real en la filosofía moderna* (2 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1970.
[Inédito].
- *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (26 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1971.
[Publicada parcialmente la segunda parte del curso en PFHR 81-180, 190-196, 205-260, 263-265, 321-323, 329-365. La introducción y otros fragmentos han sido publicados en PTHC 15-39, 87-396, 423-486].

- *El espacio* (5 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1973.
[Publicado íntegramente en ETM 11-205].
- *El problema teológico del hombre: el hombre y Dios* (12 lecciones), Universidad Gregoriana, Roma 1973.
[Publicado en HD 305-383. La introducción al curso fue publicada en SEAF 175-210].
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (3 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974.
[Publicada la tercera lección en DSH 11-69].
- *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* (2 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1975.
[Publicado íntegramente en SSV 321-392].
- *La inteligencia humana* (3 lecciones), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976.
[Inédito].

6. OTROS TEXTOS.

- *La realidad humana*, Madrid 1974.
[Publicado parcialmente en SH 11-46, 51-102].
- *La concreción de la persona humana*, Madrid 1975.
[Publicado parcialmente en SH 47-51, 152-221, 477-544].
- *La génesis de la realidad humana*, Madrid 1982-1983.
[Publicado parcialmente en SH443-476].

II. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- AA. VV., *Isegoría* nº 10 *Ética y filosofía de la religión* (1994)
- , *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995.
- , *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996; J. A. NICOLÁS-O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*, Comares, Granada 2004; D. GRACIA, (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004.
- , *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid 1970.
- , *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Madrid 1953
- , *Homenaje a Zubiri. X aniversario de su muerte (1983-1993)*: Revista Agustiniense 34 (1993) 3-365.
- , *Pensar la religión*, Fundación Juan March, Madrid 2001.
- AGUIRRE MONASTERIO, R.-RODRÍGUEZ CARMONA, A.,(eds.) *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1999.
- , *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1992.

- AGUSTÍN, *Confesiones*, XXXIX, 72, Tecnos, Madrid 2006.
- , *De libero arbitrio*, II, 3-6;
- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel. I De los comienzos hasta el final de la monarquía*, I, 73-83, II *Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*, Madrid 1999.
- ALESSI, A., *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Cristiandad, Madrid 2004.
- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.
- , *El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia*, en: *Cristianismo y Antropología*, Cristiandad, Madrid 1973.
- ALFARO, J.M^a., en: C. LUCA DE TENA, *El periódico del siglo: 1903-2003*, Ediciones Luca de Tena, Madrid 2002.
- ALLEN, D., *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Cristiandad, Madrid 1985.
- ALLUNTIS LEATTETA, F., *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía en Xavier Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 63 (1988) 285-312.
- ALONSO FUEYO, S., *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual*, Valencia 1953, 53-62.
- ALUFRE CLAVEL, R., *El problema filosófico de la historia de las religiones de Xavier Zubiri*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 2004 (Tesina de Licenciatura).
- ALVARADO PISANI, J. L., *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)*, en: AA.VV., *Voluntad de vida (Ensayos filosóficos)*, Seminario Zubiri-Ellacuría-Universidad Centroamericana, Managua 1993, 117-128.
- ÁLVAREZ GÓMEZ A-R. MARTÍNEZ CASTRO, (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1996.
- AMATO, A., *Dal Gesù della storia al Cristo del dogma*: Salesianum 59 (1997) 111-140.
- , *L'unicità della mediazione: il dibattito contemporaneo* en: M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Pauline, Milano 2000.
- ANDRÉS MARTÍN, M., *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, BAC, Madrid 1989.
- ANIZ IRIARTE, C., *Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri*: Estudios Filosóficos 35 (1986) 237-268.
- ANSELMO *Proslogion*, Resp. n° 9, 138, 24-27, Tecnos, Madrid 1998.
- , *Prol*, c. 3, 102, 6-103, 2,.
- , *Proslogion, Proem.* n° 1 y 55, PL, 158, p. 226.
- ANTÚNEZ CID, J., *La intersubjetividad en X. Zubiri*: Mater Clementissima (2002) 48-60.
- ARMOGATHE, J-R., *Sposa di Cristo e madre dei fedeli. A proposito della Dichiarazione Dominus Iesus*: Communio 174 (2000) 71-82.
- ATANASIO, *Oratio contra gentes, número 4º, Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. 25, J-P. MIGNE (ed.), París 1857, cc. 80-81.

- AUBERT, R., *La théologie catholique. Durant la première moitié du XXe siècle* en: R VANDER GUCHT- H. VORGRIMLER (eds.), *Bilan de la théologie du XXe siècle*, Paris 1970,423-478.
- AVILA, A.,(ed.), *Nostalgia de lo infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Verbo Divino, Estella 2005.
- AYÁN, J. J.-NAVASCUÉS, P. de.-ARZTEGUI, M., (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, Orígenes del Cristianismo*, Trotta, Madrid 2005.
- BABOLIN, A., *La filosofia della religione secondo Xavier Zubiri*, en: Realitas III-IV (1979) 229-235.
- , *La teoria filosofica della “relegazione” di Xavier Zubiri como momento negativo dell’alienazione*, en. AA.VV., *Temporalità e alienazione*, Archivio di Filosofia, Roma 1975,429-454.
- BAÑÓN PINAR, J., *Metafisica y Noología*, Universidad Pontificia, Salamanca 1999.
- , *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 73-105.
- , *La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri*, 65-80.
- BARROSO FERNÁNDEZ, O., *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, BP 569-584.
- BECKER, K. J., *El método teológico*: Revista Española de Teología 61 (2001) 173-184.
- BERTEN, I., *Pluralismo delle convizioni, ricerca della verità società. Alcune note a proposito della Dichiarazione Dominus Iesus*: Concilium 39 (2003) 39-50.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994.
- , *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, DDB, Bilbao 1999.
- BIANCHI, U., *Storia dell’etnologia*, Ateneo, Roma 1971.
- BORDONI, M., *L’annuncio di Gesù Cristo, unico Salvatore e redentore e la missione dei credenti in un contesto di pluralismo culturale e religioso* en: Lateranum 69 (2003) 479-501.
- BOSCH, J., (ed), *Panorama de la teología actual*, Verbo Divino, Estella 1999.
- BOUSQUET, F., *Dialogue with catholics*: Journal of Ecumenical Studies 38 (2001) 412-431.
- BROWN, R. E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001.
- BULTMANN, R., *Gesù*, Queriniana, Brescia, 1975².
- , *Credere e Comprendere*, Queriniana, Brescia 1982².
- , *L’histoire de la tradition synoptique*, Seuil, Paris 1973.
- , *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- CABALLERO BONO, J. L., *La evolución como emergentismo trascendental en Zubiri*: Burgense 41 (2000) 143-183.
- CABRIA ORTEGA J. L., *Futuro de la obra teológica de Zubiri*, en: BP 729-732.

- , *Inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri*: Burgense 40 (1999) 158.
- , *La cuestión hermenéutica de la obra de Xavier Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el centenario de su nacimiento*: Lumen47 (1998) 54-570.
- , *La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri*” en: J.L. CABRIA ORTEGA – J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002, 123-173.
- , *La razón teológica. Una propuesta desde la filosofía de la intelección de X. Zubiri*: Burgense39 (1998) 113-147.
- , *Los modos ulteriores de la filosofía de la intelección en Xavier Zubiri y su carácter unitario*: Ciencia Tomista 126 (1999) 569-625.
- , *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 18-30.
- , *La razón teológica. Una propuesta desde la filosofía de la intelección de X. Zubiri*: Burgense 40 (1999) 125-177;
- CALDERÓN CALDERÓN, J., *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.
- CAPILLA DÍAZ DE LOPE DÍAZ, R., *Aproximación al concepto de verdad en Xavier Zubiri*: Espacio y Tiempo 3 (1989) 23-49.
- CASPAR, R., *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1995.
- CASTELLOTE, S., *Actualidad del problema alma-cuerpo. Análisis histórico-epistemológico*: Anales Valencinos 17 (1991) 345-426.
- CASTRO CAVERO, J. M., *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2001, 271-275, publicada totalmente con el mismo título, Monte Casino, Zamora 2004; con el mismo nombre, IST, Las Palmas 2004.
- CASTRO, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Edindorf, Málaga 1992.
- , *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986.
- CEREZO GALÁN, P., *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo. Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*: Isegoría19 (1998) 97-136.
- , *Voluntad de aventura. Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984.
- CONGAR, Y. M. *La Tradición y las tradiciones*, I-II, San Sebastián 1964.
- , *Vaste monde ma paroisse. Verité et dimension du salut*, Ed. Témoignage, Paris 1959.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione “Dominus Iesus”*, Editrice Vaticana, Vaticano 2002.
- CONILL, J., *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 93-101.
- , *El animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991.

- , *La fenomenología en Zubiri: Pensamiento* 53 (1997) 177-190.
- , *Ortega y Zubiri*, en: BP 483-497.
- , *El sentido de la Noología*, en: BP 117-128.
- , *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La postmodernidad metafísica*, en: J. SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, 272-312.
- , *Contextualización nietzscheana de la filosofía de Zubiri*, en: AA.VV., *Para una filosofía liberadora*, Universidad Centroamericana, San Salvador 1995, 123-139.
- CONROY, Ch., *Profetas*, en: *Diccionario de Teología Fundamental*, 1081-1086, Paulinas, Madrid 2002.
- CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006.
- COROMINAS J-VICENS, J. A., *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008.
- , *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.
- COROMINAS, J., *Xavier Zubiri y la crisis modernista: The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 17-57.
- , *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*, I y II, *Revista Catalana de Teología* 27 (2002) 67-105. 397-424.
- , *La ética de Xavier Zubiri*, en:BP 217-245.
- , *Zubiri en el periodo de la guerra civil* en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 1-23.
- CORREA, A., *Un gran escritorista (P. Lagrange) visto por un gran filósofo (X. Zubiri)*, *Revista Cátedra* 12 (1988) 110-117.
- CROCIATA, M., (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El hombre religado a Dios*, en: AA.VV., *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca 1967, 231-248.
- , *El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones*, en: AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, 379-420.
- , *Introducción al estudio del argumento ontológico: Revista de Filosofía* 11 (1952) 3-36.
- DASSÉ, T., *La philosophie de Xavier Zubiri (1893-1983). Son rapport critique avec la Phénoménologie*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992 (Tesis Doctoral).
- DE LUBAC, H., *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946.
- DHAVAMONY, M., *Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni*, San Paolo, Milano 1997.
- , *Pluralismo religioso e missione della Chiesa*, Editrice Città del Vaticano, Città del Vaticano 2001.
- DI TORA, M., *La teologia delle religioni. Bilanci e Prospettive alla luce della "Dominus Iesus"*: *Rivista di Filosofia e Teologia* 58 (2005) 3-51.

- DÍAZ DÍAZ, G., *Zubiri Apalategui, Xavier*, en: *Hombres y documentos de la filosofía española*, VII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2003, 1002-1038.
- DÍAZ MUÑOZ, G., *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1995 (Tesis Doctoral).
- , *El misterio deificante: Contexto y fuentes del pensamiento teológico del primer Zubiri: la Mysterientheologie*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006.
- , *La misa en X. Anselmo Zubiri*: *Revista española de teología* 66 (2006) 415-430.
- , *Relación de Xavier Zubiri y Dom Víctor Warnach durante 1935-1944*: *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 111-146.
- DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J. R., *El problema teológico del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Centro de Estudios Teológicos “San Ildefonso”, Toledo 2001.
- , *El fenómeno de las religiones según X. Zubiri*: *Toletana* 11 (2004) 11-41.
- DÍAZ, C-MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Cincel, Madrid 1975.
- DIAZ, C., *Hombre y Dios en Zubiri*: *Revista Agustiniana* XXXIV (1993) 3-53.
- DIEZ DE VELASCO, F., *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid 1995.
- DUCH, LI., *Historia y estructura religiosa. Aportaciones al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid 1978.
- DULLES, A., *Cristo fra le religioni*: *Il Regno-attualità* 47 (2002) 6-10.
- DUPUIS, J., *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.
- , *Il cristianesimo e le religioni*, 234.
- , *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae, Santander 2002.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid 1993².
- DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá 1979.
- EDITORIALE, *Gesù, Salvatore unico e universale. Dall'Enciclica “Redemptoris missio” alla Dichiarazione “Dominus Iesus”*: *La Civiltà Cattolica* 152 (2001) I, 335-347.
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Guadarrama, Madrid 1999.
- , *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, Herder, Barcelona 1999.
- , *Introducción a las religiones en Australia*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- , *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 2000.
- ELLACURÍA I., *Presentación en HD I-X*.
- , *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri*: *Estudios de Deusto* XIV (1966) 246-286 y 423-458.
- , *La nueva obra de Zubiri*, 195-197.
- , *Aproximación a la obra filosófica*, 59.

- , *Escritos teológicos I*, Ed. A. Estela Sánchez, San Salvador 2000, 38.
- , *Filosofía de la realidad histórica*, UCAeditores, San Salvador 1990.
- , *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*: Realitas II (1976) 49-137.
- , *La antropología filosófica de Xavier Zubiri*, en: P. LAÍN ENTRALGO (dir.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII, Barcelona 1975 109-112.
- , *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri: Escritos Filosóficos II*, 199-284, San Salvador 1999;
- , *La idea de filosofía en Xavier Zubiri*, en: AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri I*, Moneda y Crédito, Madrid 1970, 461.
- , *La nueva obra de Zubiri*, 196-197; AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*: Revista de Alcalá (1951), Madrid 1953; Publicado en la revista *Índice de Letras y Artes* 120 (1959) 3-4.
- , *La religación, actitud radical del hombre*: Asclepio 16 (1964) 97-155.
- , *Presentación*, en: SH ix-xxxiii.
- , *Presentación*: Realitas I, 5-7.
- , *Superación del reduccionismo*, 633-650.
- , *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991.
- , *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*: Estudios Centroamericanos 38 (1983) 968-969.
- ESPINOZA LOLAS, R., “*Sein und Zeit*” como horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri, en: BP 437-481.
- , *¿Por qué Herr Kollege no ha hablado usted antes. La crítica de Zubiri a “Sein und Zeit”*: Cuadernos salmantinos de filosofía 31 (2004) 201-249.
- , *En torno al problema de Dios... desde la Biografía del joven Zubiri*, en: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 147-159.
- ESTEBAS MARTÍNEZ, J., *Presencia de san Agustín en Zubiri*, Universidad de Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Bogotá 1989.
- ESTEVEZ GÓMEZ, J. R., *La Declaración “Dominus Iesus” de la Congregación para la Doctrina de la Fe*: Aurensia 4 (2001) 91-129.
- ESTRADA, J. A., *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil camino del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998.
- , *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. I y vol. II, Trotta, Madrid 1996.
- , *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1999.
- , *La influencia de Zubiri en la teología de la liberación*: Proyección 45 (1998) 285-296.
- FABRIS, A., *Tre domande su Dio*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- , *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma 2002.
- FEITO GRANDE, L., *Zubiri y la bioética*, en: BP 515-528.

- FERNÁNDEZ, J.A., *Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en Xavier Zubiri*: Revista de Filosofía 25 (1966) 125-153.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía III*, Alianza Editorial, Madrid 1984⁵, 2383-2384; 3535-3537.
- FERRAZ FAYÓS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1987, 211-222.
- FERRER ARELLANO, J., *Filosofía de la religión*, Madrid 2001.
- FIERRO BARDAJÍ, A., *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona 1981;
- FIERRO, A., *Comprensión y explicación del hecho religioso*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA-J. M^a MARDONES, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, vol. I, Anthropos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1992, 59-84.
- , *La crítica filosófica a la religión* en: J. GOMEZ CAFFARENA, *Religión*, 179-194.
- FILORAMO G-MASSENZIO M-RAVERA M-SCARPI P., *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona 2007².
- FIROLAMO G- PRANDI, C., *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2002⁴.
- FIROLAMO, G., *Diccionario de las religiones*, Akal, Madrid 2005.
- FORTE, B., *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e Teologia*, Morcelliana, Brescia 2002.
- , *"O Dio o il nulla"*: Micromega. Almanacco di filosofia, 2 (2000) 85-96.
- , *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995.
- , *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Milano 1995.
- , *La sfida di Dio. Dove fede e ragioni si incontrano*, Mondadori, Milano 2001.
- FOWLER, T. B., *Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX*, en: BP 197-208.
- FRAIJÓ, M., *Racionalidad de las convicciones religiosas* en: J. GÓMEZ CAFFARENA, *Religión*, Trotta, Madrid 1993, 161-177.
- FRAIJÓ, M., (ed.) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994.
- FREDERICKS, J., *The Catholic church and the other religious paths rejecting nothing that is trae and holy*: Theological Studies 64 (2003) 225-277.
- GARCÍA-BARÓ, M., *La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri*, en: D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2004, 73-102.
- GARRIDO ZARAGOZÁ, J. J., *El "objetivismo fenomenológico" de los primeros escritos de Xavier Zubiri*: Anales Valentinis 10 (1984) 367-405.
- , *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 1984.
- , *La categoría de Encarnación en el pensamiento contemporáneo* en: AA.VV., *La Encarnación: Cristo al encuentro del hombre*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer" Valencia 2003, 371-390.

- , *Origen, horizontes, situaciones y tareas de la filosofía según Xavier Zubiri*, en: AA.VV., *Santidad y Cultura. Homenaje a D. Antonio Rodilla Zanón*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1986, 207-241.
- , *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri*: *Anales Valentinus* 7 (1981) 59-84.
- , *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1991.
- , *La filosofía como saber trascendental, según Zubiri*, en: AA.VV., *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1990, 249-278.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son Existence et sa Naturae*, Paris, 1950.
- GEISELMANN, J. R., “Tradición” 811-821, en: *Conceptos fundamentales de teología II*, Cristiandad, Madrid 1979².
- GELABERT, M., *Lo hiciste casi como un Dios*: *Teología Espiritual* 33 (1989) 291-312.
- GEORGE, A-GRELOT, P., *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1983², 2 vol.
- GESTEIRA, M., *La evolución de la teología en España*, *Razón y Fe* 211 (1985) 42-57.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GIL ORTEGA, U., *Dios en el pensamiento de Xavier Zubiri*, en: AGUIRRE, J. M- INSAUSTI, X (eds.), *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana 1928-1978*, Eset, Vitoria 1990, 450-473.
- GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, Gredos, Madrid 1972.
- GIORELLO, G., *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- GNILKA, J., *Biblia y Corán. Lo que nos une y lo que nos separa*, Herder, Barcelona 2005.
- GÓMEZ CAFFARENA J.-MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión*, *Revista de Occidente*, Madrid 1973.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.
- , *Interpretación filosófica de la religión (Seguido de diez tesis)* 17-40.
- , *Metafísica Fundamental*, *Revista de Occidente*, Madrid 1983².
- GÓMEZ CAMBRES, G., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga, 1983, 27-46.
- GÓMEZ MOLLEDA, M. D., *Los reformadores de la España contemporánea*, 40-43; 50-56; 59-66; 92-99; 138-141.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar de la teología*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1986.
- , *La entraña del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001³.
- , *Situación de la teología española*: *Salmanticensis* 29 (1982) 5-41.
- , *El misterio Trinitario y existencia humana*, 1965.

- , *Teología y Antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Sto Tomás*, Madrid 1967.
- GONZÁLEZ DE POSADA, F., *Introducción*, en: X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (edición abreviada), Tecnos-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2004, 19-82.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *El creciente fértil y la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1991.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Fundamentación de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.
- GONZÁLEZ, A., *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*: *Anthropos*, 201 (2003) 137-146.
- , *La novedad teológica de la filosofía de Xavier Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.
- , *Xavier Zubiri: vida y obra*, en: BP 37-42.
- , *Aproximación a la filosofía de la religión en X. Zubiri*, en: *Realidad* Junio 1998, UCA, San Salvador 1998.
- , *El problema de la teología en Zubiri*, en: *Cultura de Guatemala* 1 (1996) 97-121.
- , *El problema de la teología en Zubiri*, <http://www.zubiri.net/bol4.html>.
- , *Presentación*, en: PFHR iv.
- , *Presentación*, iii-iv, en: X. ZUBIRI, PFHR.
- , *Xavier Zubiri: vida y obra*, en: BP 37-43.
- GRACIA GUILLÉN, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986.
- , *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 61-78.
- , *Zubiri y la experiencia teológica*, en: BRICKLE P., (ed.), *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid 2003, 249-263.
- , *Bibliografía intelectual de Xavier Zubiri*.
- , *Nota preliminar* en: NHD III-IV.
- , *Zubiri y la crisis de la razón*, en: A. ÁLVAREZ GÓMEZ- R. MARTÍNEZ CASTRO, (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1996, 39-51.
- , *Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)*,: *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 59-92.
- , *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, en: J. I. TELLECHEA IDÍGORAS (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, 19-137.
- , *El Seminario “Xavier Zubiri” de Madrid*, en: BP 745-753.
- , *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 61-78.
- , *La historia como problema metafísico*: *Realitas* III-IV (1979) 79-149.
- , *Prólogo*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, 15.

- , *Religación y religiones en Zubiri*, en: M. FRAIJÓ (ed.) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 2001², 491-503.
- , *Zubiri vuelve a la Universidad*, 19-20.
- , *Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX* en: P. BRICKLE, *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga*, Trotta, Madrid, 2003, 249-263.
- , *Xavier Zubiri veinte años después*, Madrid, 2003 en: <http://www.zubirinet/gracia.html>, 1-2.
- GRASSI, P., *Religione, Filosofia della*, en: Enciclopedia Filosofica X, Bompiani, Milano 2006, 9605-9623.
- GREFFÉ, C., *Verso una nuova teologia delle religioni* en: R. GIBELLINI, (ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 353-372.
- GREGORIO, E. di., *Il problema di Dio in Xavier Zubiri*: Revista di Filosofia Neo-escolástica 68 (1976) 269-305.
- GRIFFITHS, P. J., *Su la Dominus Iesus: si può rivendicare una complementarità*: Concilium 39 (2003) 34-38.
- GUDIEL GARCÍA, H. C., *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- GUERRA GÓMEZ, M., *Historia de las religiones*, Madrid 2002².
- GUIJARRO OPORTO, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "proto-evangelio" de dichos Q*, Sígueme, Salamanca 2004.
- GUY, A., *La théorie de la "religación" selon Xavier Zubiri*: Bulletin Hispanique 391-395.
- HAIGHT, R., *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?, Epílogo*.
- , *Caminos del bosque*, Madrid 1985.
- , *Carta sobre el Humanismo*, Taurus, Madrid 1970.
- , *Sendas perdidas. Holzwege*, Editorial Losada, Buenos Aires 1979.
- HENNINGER, J. P., *Wilhelm Schmidt* en: Anthropos 51 (1956) 19-60.
- HEREDIA SORIANO, A., *El krausismo español. (Apunte histórico-bibliográfico)*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 2 (1975)377-409.
- HERRANZ YAGÜE, C., *Sobre el concepto de actualidad en Zubiri*: Revista Agustiniiana 42 (2001) 43-51.
- HICK, J., *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980.
- , *La non assolutezza del cristianesimo*, en: J. HICK-F. KNITTER (eds.), *La unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994.
- HUERGA, A., *La recepción de la Aeternis Patris en España*: Scripta Theologica 9 (1979) 535-560.

- HUME, D., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, c. 10, nº 7; trad. de J. OVEJERO, Aguilar, Madrid 1985.
- JAMES, E. O., *Historia de las religiones. El estudio de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1984³.
- JIMENEZ MORENO, L., *Impacto de la filosofía de Zubiri en la cultura española*, en: BP 51-64.
- JIMÉNEZ VALVERDE, M., *La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri*: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 6 (1959)59-64.
- JUSTO DOMÍNGUEZ, E. J., *La deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2003 (Tesina de licenciatura dirigida por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL).
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 599-600.
- KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- KHOURY, A-T., *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona 1981.
- KITAGAWA, J., *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires 1986.
- KNITTER, P. F., *Introducción a las teologías de las Religiones*, Verbo Divino, Estella 2008.
- , *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward Word Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1981.
- , *La teología cattolica delle religioni a un crocevia* en: Concilium 22 (1986) 133-144.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1974⁴.
- , *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 2003.
- , *Hacia una lectura ecuménica de las religiones*: Concilium 22 (1986) 145-153.
- , *Proyecto de una ética universal*, Trotta, Madrid 1990.
- , *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid 2002.
- , *Una teología para el nuevo milenio*, Círculo de Lectores, Barcelona 1991 (publicado antes con el título *Teología para la postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.).
- LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2001.
- , *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998^{re}.
- , *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2007.
- LAFONT, G., *Estructuras y método de la Suma Teologica de Santo Tomás*, Madrid, 1964.
- LAÍN ENTRALGO, P., *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo 1999.
- , *Mi Xavier Zubiri*, en: BP 17-36.
- LARROYO F., México, 1974, 78; Cfr. *Principia Philosophiae, pars I*.
- LAZCANO, R., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniiana, Madrid 1993, 197-229. Una recopilación reciente de testimonios y otros escritos bio-bibliográficos se encuentra en: BP 3-94.

- LEHMANN, K., *Il Cristianesimo. Una religione fra le altre? Sul dialogo interreligioso in prospettiva cattolica*, Il Regno-documenti 48 (2003) 42-53.
- LEÓN MARTÍN, T., *La gracia en X. Zubiri. De la autodonación de Dios a la deificación del ser humano (Aproximación a la teología de la gracia en los escritos teológicos de Xavier Zubiri)*, Pontificia Università Gregoriana (Extracto de tesis doctoral), Roma 1998.
- , *Notas sobre la “Teología teologal” de Xavier Zubiri*: Proyección 45 (1998) 3-20.
- LESSING, G. E., *Natán el sabio*, Espasa Calpe, Madrid 1985.
- LLENÍN IGLESIAS, F., *La realidad divina y su fundamento según Xavier Zubiri*: Studium Ovetense 16 (1988) 7-38.
- , *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Publicaciones Studium Ovetense 6, Oviedo 1990.
- , *La teología en la filosofía de Xavier Zubiri*: Revista Española de Teología 52 (1992) 69-86.
- LONGOBARDO, L., VICENTE DE LERINS *Commonitorio. Estrati. Tradizione e novita nel cristianesimo*, Roma, 1994, 65.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *Antecedentes de la teología postconciliar*: Burgense 34 (1993) 11-39.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *El origen del Seminario “Xavier Zubiri”*, en: BP 45-50.
- , *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid 1970, 186-196.
- LUBAC, H. DE., *Surnaturel*, Paris 1946.
- MAGNANI, G., *Religione e religioni. De la monolatria al monoteismo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.
- , *Storia comparata delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1999.
- MANSER, G., *La esencia del tomismo*, Madrid, 1953.
- MARÍAS, J., *Sobre la cuestión de Dios*, en: *Obras IV*, Madrid 1969.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *El problema de la historicidad del ser del hombre*, en: BP 209-215.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Genealogía de la palabra “realidad”. Aproximamiento literario a la metáfora zubiriana*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 56-57 (1993) 99-113.
- , *Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 (1985) 363-382.
- , *Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamientos del problema de Dios*, en: *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 103-110.
- , *Trayectoria filosófica de Xavier Zubiri*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 17 (1983) 11-23.
- , *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina*, en: *Sobre filosofía española y latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1987 241-301.
- MARTÍN CASTILLO, J., *Realidad y trascendencia en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

- MARTÍN VELASCO, J. – SAVATER, F. -GÓMEZ CAFFARENA, J., *Interrogante: Dios*, Sal Terrae, Bilbao 1996.
- , *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.
- , *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002.
- , *Fenomenología de la religión*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973.
- , *Fenomenología de la religión*, en: M. FRAIJÓ, (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, 67-88.
- , *La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status quaestionis*, en: J. GÓMEZ CAFFARENA- J. M^a. MARDONES, (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión. I. Cuestiones epistemológicas*, Anthropos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1992, 13-58.
- , *Presentación a la tercera edición* en: M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 43-44.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della "Dominus Iesus"* en: M. SERRETI (ed.), *La attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Lateran University Press, Roma 2002, 163-177.
- MARTÍNEZ CASTRO, R., *La "inspiración ontológica" en la maduración de la filosofía de Zubiri* en: A. ÁLVAREZ GÓMEZ- R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1996, 227-264.
- MARTÍNEZ DE ILARDIUA, J. M^a., *Xabier Zubiri: una nueva posibilidad para la teología*: Scriptorium Victoriense 40 (1993) 73-90.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, R., *La religación como fundamento de la cuestión de Dios en Xavier Zubiri*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1981.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F.-PARADA NAVAS, J. L., *Teología y moral franciscanas*, Espigas, Murcia 2004².
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo*, Espigas, Murcia 1997.
- , *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo de san Buenaventura*, Espigas, Murcia 1999.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *Bosquejo de la historia de la filosofía española*, en: J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona 1960, 444-447.
- MARTÍNEZ GORDO, J., *El diálogo interreligioso según la declaración "Dominus Iesus" ¿Cuestión sólo de verdades dogmáticas o también de estrategias evangelizadoras?: Lumen 52 (2003) 193-255.*
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri: Verdad y Vida 34 (1976) 361-382.*
- MARTÍNEZ, J. A., *Presentación*, en: SR v.
- MAZÓN, M., *La unidad de inteligencia y realidad en la Metafísica de Zubiri*, Realidad 76 (2000) 467-501.

- , *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1999.
- , *La unidad de inteligencia y realidad en la metafísica de X. Zubiri*: Realidad 76 (2000) 467-501.
- , *Posesión y actualidad. Introducción a la metafísica de la actualidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997 (Tesis Doctoral).
- MELERO MARTÍNEZ, J. M^a., *La hermenéutica de Schleiermacher*: Ensayos 13 (1998) 57-73.
- , *¿Qué significa “conocer” para Xavier Zubiri?*, Ensayos 3 (1989) 77-101.
- , *El concepto de religión en Schleiermacher*: Ensayos 14 (1999) 53-70.
- , *El hombre y su cuerpo en Xavier Zubiri* en: C. BLANCO - A. MIÑAMBRES-T. MIRANDA, (coord.), *Pensando el cuerpo. Pensando desde el cuerpo*, UCLM, Albacete 2002, 101-117.
- , *Los filósofos de la religión del siglo XIX*: Ensayos 6 (1992) 87-99.
- , *El hombre y su cuerpo en Xavier Zubiri*: Ensayos 16 (2001) 69-84.
- , *La encarnación en la filosofía de Xavier Zubiri*, en: AA.VV., *La Encarnación: Cristo al encuentro del hombre*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 2003, 427-436.
- MIGNE, J-P., *Patrologiae cursus completus series graecas*, t. 7, París, 1857.
- , *Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. 7, París, 1857.
- MILLÁS, J. M., *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Montserrat*, Pontificia Università Gregoriana-Universidad de Comillas, Roma-Madrid 2004.
- , *Zubiri y la Eucaristía. Aplicación de los conceptos de actualidad y sustantividad a la teología de la Eucaristía*: Gregorianum 81 (2000) 249-285.
- , *Zubiri y los sacramentos*: Gregorianum 82 (2001) 299-323.
- MOLINA L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, predestinatione et reprobatione concordia*, in 1, q. 23, a. 4-5, disp. 1.
- MONSERRAT, J., *La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas*, en: BP 501-514.
- MORALI, I., *Grazie, Salvezza e religioni secondo la dottrina del Concilio Vat. II. Memorandum per la Teologia delle religioni II*: Revista Española de Teología 64 (2004) 527-578.
- MUGUERZA, J., *El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 19-31.
- MUÑIZ, F., *Introducción y notas a p. I, qq. 2-26 Suma Teológica II*, Madrid, 1947, 24-1055.
- MUÑOZ ALONSO, A-SAVIGNANO A., *Zubiri Apalategui, Xavier*, Enciclopedia Filosofica XII, Bompiani, Milano 2006.
- MURO, T., *Teología fundamental. La vida tiene sentido*, Sendoa, San Sebastián 2002.

- NAVARRO CORDÓN, J. M. *La teoría del yo trascendental en Kant y Husserl*, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense, Madrid 1974.
- NICOLÁS MARÍN, J. A., *La realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri*: Pensamiento 42 (1986) 87-102.
- , *La teoría zubiriana de la verdad*, en: BP 129-147.
- NICOLÁS, J. H., *Le Dieu Unique. Introduction et notes p. I, qq. 2-26: Somme Théologique t. 1*, Paris, 1984, 167-347.
- O'COLLINS, G., *Christ and the Religions*: Gregorianum 84 (2003) 347-362.
- OLASAGASTI, M., *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976.
- ORTEGA MARTÍNEZ, F. J., *Los planteamientos teológicos de K. Barth y Zubiri como alternativa a la modernidad*: Themata. Revista de Filosofía 16 (1996) 111-146.
- ORTEGA, A. A., *Zubiri y la teología*, en: AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1953, 179-192.
- ORTEGA, F., *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva 2005².
- OTTO, R., *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Pres, Maryknoll-New York 1981.
- PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001.
- PARODI, M., *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Pierluigi Lubrina, Génova 2004.
- PASTOR, F. A., *"Quarentes summum Deum" Búsqueda de Dios y lenguaje de fe en Agustín de Hipona*: Gregorianum 81 (2000) 453-491.
- PELEGRÍ, J., *"El problema teológico del hombre" a modo de conclusión*, Revista Catalana de Teología XIII/2 (1988) 462-495.
- , *El gran tema de Zubiri: "El hombre y Dios"*: Revista Catalana de Teología XIII/2 (1988) 462-495 y la recensión: Revista Catalana de Teología XI (1986) 477-480.
- PEÑALVER GÓMEZ, P., *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, Granada 1979.
- PÉREZ DE LABORDA, M., *Para una filosofía del cuerpo*: Revista Española de Teología 62 (2002) 811-832.
- , *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de san Anselmo*, Eunsa, Pamplona 1995.
- PERIS SÁNCHEZ, A., *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la filosofía de Zubiri*, Universidad de Murcia, Murcia 2005.
- PETAVII D., *Dogmata theologica Dionysii Petavii* (ed. por J_B FOURNIALS), Paris, 1865, p. 1. citado en PTHC 25, traducido por el propio Zubiri.
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 2006.

- PICORNELL GALLAR, D., *La estructura de la razón moral. Diálogo teológico con la noología de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2006.
- PIÉ I NINOT, S., *Perspectivas del quehacer teológico de cara al nuevo milenio*: Revista Catalana de Teología 26 (2001) 293-315.
- PIKAZA, X., *Prólogo*, CASTRO CAVERO, J. M., *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, IST, Las Palmas 2004, pp. 11-21.
- PINARD de la BOULLAGE, H., *Estudio comparado de las religiones*, Madrid, 1941.
- PINO CANALES, J. P., *La intelección violenta*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona 1994.
- PINTOR RAMOS, A., *Dios y el problema de la realidad en Zubiri* en: VARIOS: Cuadernos de pensamiento I, Madrid, 1987, 107-121.
- , *Zubiri y la fenomenología*: Realitas III-IV (1979) 389-565.
- , *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 21 (1994) 245-284.
- , *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1996³.
- , *La neoescolástica ante la filosofía actual. El caso de C. Arnáiz*: La Ciudad de Dios 199 (1986) 489-512.
- , *Los años de aprendizaje de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 27 (2000) 291-331.
- , *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993.
- , *Zubiri y la historia de la filosofía*, en: BP 283-301.
- , *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994;
- , *Zubiri y la filosofía de la posguerra*: Religión y Cultura 32 (1986) 32-36.
- , *Dios como problema en Zubiri*: Universitas Philosophica 2 (1985) 29-44.
- , *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 10 (1983) 55-78.
- , *El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri*: Religión y Cultura 31 (1985) 341-358.
- , *Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri*: Revista de Filosofía 23 (1990) 150-186.
- , *Intelectualismo e inteleccionismo*, en: AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 113.
- , *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Madrid, 1995, 36-38.
- , *Nudos en la filosofía de X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006.
- , *Religación y "prueba" de Dios en Zubiri*, Revista Española de Teología 48 (1988) 133-148.

- , *Zubiri: una filosofía de la religión cristiana*,: Salmanticensis42 (1995) 369-399.
- POIRIER, J., *Etnologie générale*, Paris 1968.
- POPECH HEFLING, S. P., (ed.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*: Orbis Books, Maryknoll/New York 2002.
- POSE VARELA, C. A., *El problema de la libertad en Zubiri*: Cuadernos salmantinos de Filosofía 28 (2001) 191-292.
- , *El problema de la unidad psico-orgánica de la realidad humana en X. Zubiri*: Revista Agustianiana XLII (2001) 947-1024.
- , *Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 29 (2002) 377-392.
- POTTEMEYER, H. J., “Tradición” 1560-1568, en: LATOURELLE, R. - FISICHELLA, R. - PIENINOT, S., (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992.
- POUT SOTO, J. G., *Un artículo desconocido de Xavier Zubiri. De la inteligencia intuitiva a la intelección sentiente*: Revista de Filosofía (Chile) 31-32 (1988) 83-93.
- PRADES, J., “*Eius dulcis praesentia*”. *Notas sobre el acceso al misterio de Dios*: Revista Española de Teología LXII (2002) 5-44.
- PRZYWARA E., *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Cristiandad, Madrid 1984².
- QUINZÁ, X., *Cristianismo y religiones*, DDB, Bilbao 2006.
- RAHNER, K. - LEHMANN, K., *Historicidad de la transmisión* en: J. FEINER- M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, vol. I, tomo II, Cristiandad, Madrid 1969, 812-873.
- RAHNER, K. – OVERHAGE, P., *El problema de la hominización: sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1973.
- RAHNER, K., “Cristianos anónimos” en: *Escritos de teología*, VI, 136-158.
- , “Filosofía y Teología” en: *Escritos de Teología*, VI. *Escritos del tiempo conciliar*, Taurus, Madrid 1969, 89-100.
- , *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979⁵.
- , *El cristianismo y las religiones no cristianas: Escritos Teológicos V*, Taurus, Madrid 1964, 2003², 127-146.
- , *Escritos de teología*, V, Cristiandad, Madrid 1962, 222-245.
- , *Escritos teológicos IV*, Taurus, Madrid 1962, 136-158.
- , *Los cristianos anónimos*, en: *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969.
- , *Mysterium Salutis*, II, Cristiandad, Madrid, 317-401.
- , *Reflexiones sobre la evolución del dogma* en: *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1962, 13-52.
- , *Sobre el problema de la evolución del dogma* en: *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 51-92.

- , *Teología del Nuevo Testamento en: Escritos de Teología*, V, Madrid 1964, 33-53.
- RAINER, M. J., (ed.), “*Dominus Iesus*” *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und the Faith exceeded its authority?*: Theological Studies 62 (2001) 802-810.
- RATZINGER J-FLORES D’ARCAIS, P., *Dio esiste? Un confronto su verità, fede. Ateismo*, Il fondaco de MicroMega, Roma 2005.
- RATZINGER, J., *Natura e compito della teologia*, Jaka Book, Milano 1993.
- REY GARCÍA PAREDES, J. C., *Iniciación cristiana y eucaristía*, San Pablo, Madrid 1999².
- RIAZA, M., *El enfrentamiento de Zubiri con la Fenomenología de Husserl*, en: AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid 1970, 559-584.
- RIBAS, J. - COROMINAS, J., *Estudio preeliminar del Proslogion*, en: *Proslogion*, Tecnos, Madrid 1998.
- RIES, J., “Schmidt W., 1868-1954” en: P. POUPARD, (ed.) *Diccionario de las religiones*, col. 1623-1624.
- RIVERA VENTOSA, E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, en: *Realitas III-IV*, 339-366.
- RIVERA, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica, Santiago de Chile 2000.
- ROBINSON, J. M. –HOFFMANN, O -KLOPPENBORG, J. S., *El documento Q*, Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 2002.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *Karl Rahner y la presencia de Cristo en otras religiones: Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 315-323.
- , *La tensión, estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso*, Ilu, Barcelona 1995.
- , *Karl Rahner y la presencia de Cristo en las otras religiones: Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 315-323.
- ROMERALES ESPINOSA, E., *Filosofía actual de la religión*, en: J. M^a NAVARRO CORDÓN, (Coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Editorial Síntesis, Madrid 2004, 165-244.
- ROSSETI, C. L., *Il paradosso de un’umile pretesa. Riflessioni sulla Dichiarazione “Dominus Iesus” e sulla recezzione*, en: M. PERRETI (ed.), *La attuale controversia sull’universalità de Gesù Cristo: Concilium* 37 (2001) 179-195.
- ROVIRA BELLOSO, J. M^a., *Tratado de Dios uno y trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993⁴.
- RUGGIERI, G., *La diversità dell’altro. La Chiesa e il pluralismo: Il Regno-attualità* 48 (2003) 484-500.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar: Studium Ovetense* 22 (1994) 353-366.
- , *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995.
- SÁDABA, J., *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid 1989.

- SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: su mundaneidad y trascendencia en Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995.
- SAHAGÚN LUCAS, J., *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de las religiones*, Sígueme, Salamanca 1986.
- SAMOUR, H., *Zubiri y la filosofía de la liberación*, en: BP 599-622.
- SAN BALDOMERO ÚCAR, J. M., *El significado de la vida y la filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983. In memoriam en el centenario de su nacimiento: Príncipe de Viana 60 (1999) 705-754.*
- , *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1998, 109-167.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y Fenomenología de la Religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003.
- SÁNCHEZ REY, M^a. C., *El horizonte post-hegeliano de la filosofía: Zubiri: Thémata 9 (1992) 331-359.*
- SANCHEZ-GEY VENEGAS, J., *Sobre el hombre en Xavier Zubiri*, en: J. de SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ (ed.), *Nuevas antropología del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, 139-158.
- , *Lo original de Xavier Zubiri ante el problema de Dios: La Ciudad de Dios 199 (1986) 301-309.*
- SARANYANA, J. I., *La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220-1270)*, 612-627.
- SAVIGNANO, A., *Panorama de la filosofía española actual*, Comares, Granada 2008.
- , *La dimensión teológica del hombre en Xavier Zubiri: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 5-16.*
- , *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada 2008.
- , *La dimensione teologale dell'uomo e la teologia fondamentale in Xavier Zubiri: Aquinas 37 (1994) 59-87.*
- SAYÉS, J. A., *La transubstanciación en Xavier Zubiri. ¿Realismo o fenomenología?* en: E. BENAVENT VIDAL-I. MORALI (eds.), *Sentire cum ecclesia. Homenaje al Padre Karl Joseph Becker S. J.*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 2003.
- SCHELLING, F. W. J., *Il Monoteismo*, Mursia, Milano 2002.
- SCHEWER, J., *L'ar-en-ciel des theologies. Petite Chronique de théologie des religions* en: *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003) 515-530.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús: la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983.
- SCHMIDT, G., *Manual de historia comparada de las religiones*, Espasa Calpe, Madrid, 1941.
- SELVADAGI, P., *Teologia delle religioni*, en: CANOBBIO G-CODA, P. (eds.), *La teologia del XX secolo un bilancio. 3 Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 61-96.
- SEMMELOTH, O., *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1963³.
- SERPA, R., *La religione, il sacro e il santo: Sapienza 55 (2002) 257-269.*

- SERTILLANGES, A. D., *Santo Tomás de Aquino*, t. I, Buenos Aires 1945, 177-288.
- SOGGIN, J. A., *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, DDB, Bilbao 1997.
- SOLARI, E., *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri*: Revista Agustianiana 42 (2001) 517-635.
- SPINETO, N., *Religione, Fenomenologia della*, en: Enciclopedia Filosofica X, Bompiani, Milano 2006, 9600-9605.
- STAGLIANO, A., *La teologia "che serve"*, SEI, Torino 1996.
- STEFANI, P., *Moisés en: Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas?, Madrid 2005.
- STEINER, G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.
- STRACK, H.-BILLERBECK, L., *Comentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 4/1, Munich 1969⁵ 60-63.
- SUÁREZ, F., *Commentarii et disputationes in tertiam partem Divi Thomae*.
- , *Relectio de sacramentis in genere*, pars 4, núms. 59-78, en sus *Opera theologica*, vol. 3 Roma 1900, 253-257.
- , *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 11, núm. 1-12.
- TENTORI, T., *El problema del ateísmo primitivo en: AA.VV., El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, vol. 1, tomo 2, Madrid 1971, 553-562.
- TIRADO SAN JUAN, V. M., *En torno al sujeto o cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad*, en: BP 553-567.
- , *Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía*, en: A. SERRANO DE HARO (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid 1997, 217-245.
- , *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 2002.
- TOMÁS DE AQUINO *C. Gent.* L, I, c. 11.
- , *Summa Theologica*, III, q. 63, art. 3.
- , *Suma de Teología*, I, parte I, BAC, Madrid 1988.
- TORRES QUEIRUGA, A., *El hombre como experiencia de Dios*, en: A. ÁLVAREZ- GÓMEZ- R. MARTÍNEZ CASTRO (coords.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1996, 165-185.
- , *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella 1998.
- , *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanc, Valencia 2005.
- , *Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri: Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 141-171.
- , *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella 1992.
- , *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Pontevedra 1990.
- , *Principio de relatividade e vía de la religación o a existencia de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri?*: Compostelanum 33 (1988) 93-140.

- , *Revelación y religiones en Zubiri*, en: D. GRACIA, *Desde Zubiri*, Comares, Granada 2005, 193-231.
- , *El hombre experiencia de Dios*, 167-185.
- , *Hacer teología hoy*, en: AA. VV., *Cincuenta años al servicio de la Palabra*, Verbo Divino, Estella 2007, 60-86.
- URDANOZ, T., *Boletín de filosofía existencial. En torno al existencialismo en España: Ciencia Tomista* 70 (1946) 116-162;149-156.
- VALVERDE, C., *Los católicos y la cultura española*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, BAC, Madrid, 1979.
- VAUX, R. de., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1992⁴.
- VELA, M., *Juan Zaragüeta. Apuntes sobre su vida y su obra: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 53 (1976) 271-297.
- VICENTE DE LERINS, *Commonitorium primum*, núm. 2, en: J-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus series latina*, t. 50, Paris, 1846, col. 640. *Commonitorium*, II, 5: PL 50, 639 (año 434).
- VIDAL TALÉNS, J., *Una propuesta para el estudio de la Cristología: Anales Valentinus* 36 (1992) 187-206.
- VILA PLADEVALL, M., *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la trascendencia*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia 1998 (tesis doctoral).
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., Herder, Barcelona 1987-1992.
- VIRGULIN, S., “Abrahán” en: *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 2001², 24-31.
- VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento. I, Las tradiciones históricas de Israel. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sígueme, Salamanca 20007.
- WARNACH, V., “Amor”: Conceptos fundamentales de teología I, *Cristiandad*, Madrid 1966, 72-97.
- , *Realidad simbólica de la Eucaristía: Concilium* 40 (1968) 593-617.
- WEISCHEDEL, W., *Il Dio dei filosofi*, Génova, vol. I; 1990, vol. II, 1991, vol. III, IlMelangolo, Firenze 1994
- WIJNBERGEN, V., *Reazioni all Dominus Iesus nell’area di lingua tedesca: Concilium* 37 (2001) 207-214.
- YÁÑEZ ARTUS, S., *Huellas de Ortega en la filosofía de Zubiri: Persona y Sociedad* 16 (2002) 193-207.
- ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
1. El filósofo Zubiri	5
2. El tema central. El problema teologal del hombre.....	8
3. Objetivos	10
4. La estructura de la investigación	11
5. Aspectos metodológicos	13
6. La situación histórica de la filosofía de Xavier Zubiri	19
7. El diálogo con otras filosofías	22
8. El impacto de Zubiri en la filosofía española de su tiempo.....	23
9. Situación del pensamiento zubiriano en la filosofía actual	25
10. Inserción en el panorama filosófico contemporáneo	27
Siglas y abreviaturas	31

PRIMERA PARTE

Capítulo 1: APROXIMACIÓN HISTÓRICO-BIBLIOGRÁFICA	35
1. Presentación	37
2. La situación actual de los estudios biográficos sobre Zubiri.....	37
3. Criterios de clasificación de la obra de Xavier Zubiri.....	39
4. Primera etapa. Formación e inspiración fenomenológica	43
5. Segunda etapa. Maduración (1945-1962).....	59
6. Tercera etapa. Madurez (1963-1983).....	62
7. Los escritos póstumos de Zubiri	71
8. El problema hermenéutico de la obra de Zubiri.	74
9. El pensamiento de Xavier Zubiri en la cultura española de la actualidad	76
10. Recapitulación.....	78
Capítulo 2. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL AL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE	79
1. Presentación	81
2. La idea de filosofía en Xavier Zubiri	82
3. Teologal, teológico, teología teologal	98
4. La filosofía de la religión	110
5. Algunos conceptos básicos de la trilogía inteligencia sentiente	113
6. Recapitulación	123

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3. ANÁLISIS HISTÓRICO EVOLUTIVO DE <i>EL HOMBRE Y DIOS</i>	125
1. Presentación	127
2. El libro: <i>El hombre y Dios</i>	127
3. Evolución histórica del libro <i>El hombre y Dios</i>	131
4. Las pruebas de la existencia de Dios	157
5. La religación, trasfondo filosófico del concepto	171
6. Evolución histórica del concepto de religación en la obra de Zubiri	184
7. Recapitulación	200
Capítulo 4. FUNDAMENTALIDAD DE DIOS ACCESIBLE. VISIÓN SISTEMÁTICO- SINTÉTICA.....	203
1. Presentación	205
2. La fe	205
3. El hombre “y” Dios	211
4. La fundamentalidad del dios accesible	218
5. Recapitulación	242

TERCERA PARTE

Capítulo 5. EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES.....	243
1. Presentación	245
2. La edición de libro: <i>El problema filosófico de la historia de las religiones</i>	245
3. Clave de lectura: el hecho religioso	251
4. El hecho de la historia de las religiones	274
5. El hecho de la diversidad de religiones	284
6. La historicidad de las religiones	298
7. La vía del monoteísmo	307
8. El cristianismo en la historia de las religiones	314
9. Teología de las religiones	352
10. Recapitulación	359

CUARTA PARTE

Capítulo 6. EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE: CRISTIANISMO.....	361
1. Presentación	363
2. La edición del libro: <i>El problema teologal del hombre: cristianismo</i>	363
3. Claves para leer <i>El problema teologal del hombre: cristianismo</i>	370
4. El acceso a Dios en Cristo	377
5. Trinidad	380
6. La creación	387
7. La encarnación	396
8. Los sacramentos	409
9. La Iglesia	419
10. La escatología	422
11. Historia y evolución del dogma	424
12. Conclusión general sobre la teología de Xavier Zubiri	443
13. Recapitulación	447
CONCLUSIONES	451
1. Religación	453
2. Religión-religiones	458
3. Deiformación-deificación	460
PRESENTACIÓN DE TESIS DOCTORAL CON MENCIÓN DE DOCTOR EUROPEO	465
BIBLIOGRAFÍA	491
ÍNDICE	523