

## XAVIER ZUBIRI Y LA RELACIÓN FILOSOFÍA-TEOLOGÍA

*Resumen.* El artículo analiza el carácter central de la relación Filosofía-Teología en Zubiri. Señala su creatividad, cuando parte tanto de su formación en la teología renovadora anterior al Vaticano II como de sus intuiciones filosóficas propias. Esa creatividad resulta a veces frenada por interferencias de la censura teológica y por la no plena integración de la teología posconciliar (que le llega sobre todo a través de algunos discípulos). Su caso ayuda a plantear radicalmente el problema general, postulando que la contribución de la filosofía no se reduzca a un apoyo apologetico de los conceptos teológicos heredados, sino a contribuir creativamente a “construir” nuevos conceptos que sitúen la comprensión de la fe dentro del paradigma cultural iniciado en la Modernidad.

*Palabras-clave:* Zubiri, Amor Ruibal, Filosofía-Teología, Religación, fe-teología, Modernismo, Vaticano II, conceptos teológicos, revelación, mayéutica, razón religiosa, “síndrome Galot y síndrome Morel”, “teologías bonitas”.

### XAVIER ZUBIRI AND THE RELATIONSHIP PHILOSOPHY-THEOLOGY

*Abstract:* The article analyzes the central character of the relationship between Philosophy and Theology in Zubiri. It underlines his creativity, when his thought relies upon his formation in the theological renewal previous to the Vatican II and upon his own philosophical intuitions. Sometimes that creativity is braked by interferences from the theological censorship and the incomplete integration of posconciliar theology (that he mainly receives through some of his disciples). Its case helps to radically put the general problem, postulating that the contribution of the philosophy shall not be reduced to an apologetic support of the inherited theological concepts, but to a creative contribution to the “construction” of new concepts with a capacity to locate the understanding of the faith within the cultural paradigm initiated with Modernity.

*Key words:* Zubiri, Amor Ruibal, religación, faith-theology, Modernism, Vatican II, theological concepts, maieutics, revelation, religious reason, “Galot’s and Morel’s syndrom”, “pretty theologies”.

Tema complejo en sí mismo, este de la relación entre la filosofía y la teología, por manejar magnitudes tan amplias y no bien delimitables. Complejo también en el pensamiento de Zubiri, por los numerosos avatares que lo jalonan y porque todo conocedor de su obra sabe bien que la meticulosidad y aparente claridad de las distinciones no equivale sin más a una delimitación concreta de los contenidos.

De todos modos, no intento centrar lo principal del empeño ni en hacer un análisis del problema en toda la obra de Zubiri ni, menos, un balance detallado de sus logros o deficiencias. Por fortuna, disponemos ya de algunos trabajos que hacen un recorrido prácticamente exhaustivo de la presencia del problema, y tampoco faltan análisis de temas importantes<sup>1</sup>.

De hecho, el título –no “en” Zubiri sino “y” Zubiri– quiere orientar sobre la precisa intención de esta reflexión, que pretende ante todo aprovechar el planteamiento zubiriano para hacer desde él algunas consideraciones que considero importantes sobre el problema general, tal como se nos plantea hoy. Dado que yo mismo había tocado ya el problema con cierta amplitud en mi libro *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*<sup>2</sup>, aprovecharé con generosidad lo allí dicho. Lo nuevo será sobre todo el cambio de perspectiva o, si se quiere, de dirección en el enfoque. Si allí he estado primariamente atento al influjo de la teología en la filosofía, aquí –aunque no siempre sea posible, ni siquiera deseable, una separación limpia– intentaré analizar ante todo el influjo opuesto: *cómo y en qué medida la filosofía puede contribuir hoy a una teología más actual y significativa.*

1 Cf. principalmente J. L. Cabria, *Relación Filosofía-Teología en el pensamiento de Zubiri*, Roma 1997. Entre los más recientes, son también importantes: A. Pintor-Ramos, *Zubiri: una filosofía de la religión cristiana*: Salmanticensis 42 (1995) 369-399; F. Ortega, *La teología de X. Zubiri, su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva, 2000; J. Corominas, *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*: Revista Catalana de Teología 27 (2002) 67-105 y 397-424; J. L. Cabria, *Futuro de la obra teológica de Zubiri*, en J. A. Nicolás.- O. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 717-733; G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona 2008, que hace una excelente edición y contextualización del trabajo de X. Zubiri, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*; H. C. Gudiel García, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Roma 2006.

2 Colección Diáspora, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

## 1. LA TEOLOGÍA EN LA VIDA DE XAVIER ZUBIRI

Él mismo lo ha dicho con palabras sobradamente significativas: “La Teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal”<sup>3</sup>. Y conocedores tan profundos de su persona y de su obra como Ignacio Ellacuría y Diego Gracia han podido afirmar que, aun siendo Zubiri profesionalmente filósofo, “lo que más le preocupaba vitalmente desde un punto de vista intelectual” era “el saber teológico”<sup>4</sup>, y que “[e]n buena medida, ésta [la teología] ha sido la secreta vocación de su vida intelectual”<sup>5</sup>. Una mirada a su biografía (1898-1983) permite apreciar que no se trata de una preocupación puntual o sobrevenida en una larga biografía, sino que, efectivamente, se extiende a *toda* su vida. Y, más importante todavía, hace ver que esa biografía abarca uno de los períodos más movidos y aun creativos de la historia de la teología; en todo caso, de la teología que llega hasta nosotros.

Se trata además de una preocupación cuidadosa e intensamente cultivada. Nacido en una familia profundamente religiosa, su preparación al sacerdocio lo introdujo en una intensa formación teológica, que irá creciendo con los años. De suerte que las alternativas de su formación reflejan de una manera bastante exacta las de la teología en el siglo veinte.

Fue primero la *formación escolástica*, no cómoda ciertamente, pero reforzada e “ilustrada” en Lovaina por el influjo aperturista del cardenal Mercier, según él, “un cardenal que es más que un hombre”<sup>6</sup>. Aunque abandonada de manera expresa y proclamada, era inevitable que la escolástica dejase una huella imborrable en su espíritu: todavía en 1925, en un trabajo que luego nunca quiso reproducir, pudo hacer una confesión explícita de pertenencia a la neo-escolástica<sup>7</sup>.

Ciertamente, no podía permanecer en ella. El contacto intenso con el mundo filosófico madrileño y europeo hacía igualmente inevitable que ese mundo intelectual entrase en crisis, llegando incluso a cuestionar su propia fe. En esto coincidía también con la crisis que vivían en Europa los espíritus religiosos más inquietos. Eran los coletazos de la *crisis modernista*.

3 Palabras de agradecimiento en la concesión del Doctor honoris causa en Teología por la Universidad de Deusto: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 39.

4 I. Ellacuría, *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*: *Estudios Centroamericanos* 421 422 (1983) 965-983, en p. 968-969.

5 D. Gracia, *Dios en la filosofía de Zubiri*: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 61-78, en 63.

6 *La crisis de la conciencia moderna*: La Ciudad de Dios 141 (1925) 202-221; la referencia a Mercier está en la p. 218; antes había dicho: “todos hemos sido educados en su escuela” (p. 204).

7 Me refiero al citado en la nota anterior.

El modernismo teológico parece haber sido su tentación durante una primera etapa, y de modernista fue, en efecto, acusado después. Por fortuna, Jordi Corominas, en un estudio muy documentado, ha prestado a este aspecto de su biografía la atención que estaba esperando<sup>8</sup>. Creo que, junto con Unamuno y sobre todo con Amor Ruibal (un paralelismo más)<sup>9</sup>, fue uno de los pocos que en España comprendieron la gravedad de lo que en ella se jugaba. De hecho, la crisis interna que la situación le produjo sucedió ya en el seminario de Madrid, donde “profesó en secreto su credo modernista”; y después, durante años, las acusaciones externas lo hicieron sufrir no poco<sup>10</sup>.

Es pena que al respecto no dispongamos de testimonios más directos del propio Zubiri, pues es evidente que tuvo que ser difícil la salida intelectual de esa profunda crisis<sup>11</sup>. Y desde luego creo que sin ella no es fácil entender su trayectoria posterior, como no puede entenderse la teología europea en general. No resulta aventurado afirmar que en este proceso, largo en años, se fraguó lo más característico y decisivo de su actitud teológica. En dos frentes principales.

En primer lugar, el directamente *teológico*. Fue importante el encuentro con Bartomeu Xiberta y su tomismo abierto<sup>12</sup>, que, habiéndole ayudado a superar la crisis religiosa, hizo posible su apertura a las nuevas corrientes de renovación teológica, que venían sobre todo del campo positivo y del movimiento litúrgico-pastoral. De los esfuerzos renovadores entonces en marcha le llegaron el nuevo equilibrio y los nuevos estímulos en su avance personal.

Por un lado, eso explica su intensa dedicación, en Roma y en París, a las distintas ramas de la teología positiva, tanto de la crítica bíblica como de la patrística y de los estudios sobre las religiones orientales. Diego Gracia tiene razón cuando

8 Xavier Zubiri y la crisis modernista: The Xavier Zubiri Review 8 (2006) 17-57. Cf. también J. Corominas.- J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid 2005, 67-78. 133-155. 297-344;

9 Aunque Amor Ruibal, vive la crisis en plena madurez, con una capacidad de respuesta que, por su edad, no podía tener Zubiri: estudio largamente su postura y su aportación en mi libro *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, ed. Marova, Madrid 1977.

10 J. Corominas.- J. A. Vicens, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Madrid 2008, 17-19.

11 Por fortuna, J. Corominas, *L., c.*, ofrece citas muy significativas de una Carta de X. Zubiri a “Rourix” [un denunciante anónimo, que se cubría con este nombre], 15-10-1921.

12 Miquel Siguan informa: Zubiri “me dijo que el teólogo español más competente de nuestro tiempo era el padre Xiberta” (J. Corominas.- J. A. Vicens, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, cit., 91; cf. más información en J. Corominas.- J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, cit., 317-319. 334-348).

subraya la importancia de estos estudios “a los que dedicó los mejores años de su vida, entre 1930 y 1940”<sup>13</sup>.

En íntima conexión con esto, está algo cuya puesta en relieve hay que agradecer a las investigaciones de Guillermina Díaz Muñoz: el contacto con la teología de los misterios (*Mysterientheologie*), en relación directa con sus fundadores Odo Casel y Viktor Warnach. Aunque, según su costumbre, “curiosa e inexplicablemente” Zubiri no los cite, ese influjo resultó decisivo para su visión de la teología<sup>14</sup> e incluso para algunos conceptos de su filosofía, como “actualidad” y “deiformidad”<sup>15</sup>.

En segundo lugar, su fe recobrada lo lleva a una auténtica *militancia intelectual a favor de una teología renovada*, que, dada su dedicación filosófica, tenía que responder a la situación del tiempo. Estoy convencido de que ahí está la raíz vital de su concepto más central y renovador: la *religación*. Con ella contestaba a las dos propuestas filosóficas con las que sintió una cierta afinidad y una clara rivalidad o, más bien, ante las que se propuso presentar un intento de superación alternativa: la vida como “nafragio”, en Ortega, y la existencia como “arrojada”, en Heidegger. Frente a ellas, la religación quiere mostrar nuestra vida como *anclada* en Dios y nuestra existencia como *implantada y sostenida* por la realidad amorosa y fontanal de la Transcendencia<sup>16</sup>.

De hecho, ese concepto, que une un radical interés filosófico a una honda pasión religiosa, constituye la mejor y, en definitiva, la más lograda muestra de que este es el período donde fraguan las principales intuiciones que van a determinar el pensamiento religioso de Zubiri. Hasta el punto de que no resulta osado afirmar que el talante especulativo forjado en este tiempo quedó como el fondo más firme que siguió marcando su visión hasta el final. Él mismo lo reconoce de paso en una alusión significativa: “cuando uno ha estudiado teología...” (una

13 *Dios en la filosofía de Zubiri*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 61-78, en 65. Indicaciones significativas sobre este período pueden verse en G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, cit., 41-53.

14 O. c., la referencia está en p. 40. Ella misma remite a su tesis doctoral “*El misterio deificante*”. *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie*, defendida en la Universidad de Salamanca, 2005 (extracto, en la colección Tesis, nº 46, en 2006, que no he podido consultar).

15 O. c., 36 y 63 nota 22, para “actualidad” o “actualización” y p. 53, para “deiformidad”.

16 Sin caer entonces en la cuenta de que también estaba presente la respuesta al “nafragio” orteguiano, estudié este aspecto en *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Coruña 1990, 185-195.

frase que, como en tantas ocasiones, recuerda otra de Heidegger: *Herkunft ist Zukunft*, “el pasado es el futuro”<sup>17</sup>.

## 2. EL IMPACTO DE LA TEOLOGÍA POSTCONCILIAR

La última afirmación no pretende afirmar que después Zubiri no haya recibido todavía impactos importantes. Los recibió, y sobre todo tres han ejercido un fuerte influjo en su obra posterior: el encuentro con Ellacuría (1961), el hecho del Vaticano II (1963-1965), y la fundación del Seminario Xavier Zubiri (1973). De ellos le llegó en la última etapa de su vida un estímulo permanente, animándolo a introducir su pensamiento en el espacio abierto por la teología postconciliar.

Fue una suerte, pues lograron que Zubiri abordase temas y adoptase perspectivas que de otro modo hubieran quedado inéditas. Pero, en mi parecer, siendo reales y efectivos, estos influjos no lograron ya modificar el núcleo más hondo y original de su pensamiento. Un dato sintomático es su valoración de Trento como superior teológicamente al Vaticano II: apreciación que no por ser un tópico bastante difundido deja de ser claramente falsa, y que en todo caso resulta significativa para lo que intento decir.

Me explico algo más, porque la precisión en este punto puede aclarar muchas cosas. Cuando desde una visión teológica formada en la revolución postconciliar nos acercamos a los escritos de Zubiri, surge casi inevitable la impresión de que en ellos ese último estrato constituye en cierta medida una superposición que no siempre se ajusta al dinamismo más íntimo y genuino de su pensamiento... y que en ocasiones lo complica e incluso lo perturba.

En todo caso, resulta evidente la influencia de algunos discípulos, que lo instaron a “actualizar” y aun a “adaptar” su pensamiento a la situación postconciliar. Si no bastase la simple lectura, lo deja ver de modo expreso Ignacio Ellacuría, cuando en su introducción a *El hombre y Dios* informa:

“El texto mismo está lleno de llamadas de atención, un buen número de las cuales se deben a discusiones que mantuvo conmigo a finales de 1974 y principio de 1975 [¡nótese las fechas!], y algunos de cuyos resultados pensaba él introducir en el texto, como lo prueban apuntes suyos puestos al margen de las hojas de observaciones que yo le iba pasando”<sup>18</sup>.

17 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1979, 96.

18 HD vi. Es ilustrativa también la entrevista de su provincial L. Atxaerandio, *El de Zubiri y Ellacuría era un matrimonio intelectual perfecto*, en J. Corominas.- J. A. Vicens, *Conversaciones*

La consecuencia es que una lectura teológica suficientemente actualizada constata más de una vez que, en este campo, el texto zubiriano aparece cruzado por un irreductible dualismo de visiones y afirmaciones que responden a *dos registros distintos*. La visión de conjunto resulta abierta y renovada, lejos de la estrechez escolástica. Pero en una gran parte de su obra “teológica” es una renovación cuya fuerza y creatividad le viene de la ruptura preconiliar –ese es su mérito– con la tradición clásica y (neo)escolástica, sin que llegue siempre a una plena sintonía con los intentos, más globales y radicales, a partir de la ruptura operada por el Vaticano II. Lo “postconiliar” en bastantes ocasiones tiende a aparecer más bien como adjetivo y no siempre asimilado del todo.

Sería injusto no subrayar que hay también la otra parte, aquella en la que Zubiri hace aportaciones originales que nada tienen que envidiar a los proyectos más renovadores en la actualidad. Lo que quiero decir –al menos tal es mi hipótesis– es que el impulso verdaderamente renovador y las potencialidades originales que abre aparecen cuando Zubiri habla libre y espontáneamente desde sus propios planteamientos, tal como en el fondo se anunciaban en *Naturaleza, Historia, Dios*<sup>19</sup>.

### 3. EL MODO DEL ENCUENTRO FILOSOFÍA-TEOLOGÍA EN ZUBIRI

Desde el comienzo he advertido que el intento principal de estas reflexiones no es una exégesis detallada del pensamiento de Zubiri acerca de las relaciones filosofía-teología, sino más bien aprender de su experiencia para iluminar el problema general y permanente. Vale entonces la pena aclarar los factores que estructuran esa experiencia, tal como parecen desprenderse de las consideraciones anteriores. Tres son, en mi parecer, los principales.

El primero y más seguro es su *intuición fundamental*, que filosóficamente gira en torno a la “inteligencia sentiente” y filosófico-religiosamente cristaliza en la “religación”. De ahí nacen sus impulsos más fecundos y novedosos. Se hacen efectivos cuando Zubiri, atento únicamente a la dinámica interna de esa intuición, plantea el problema de Dios, de la religión y de la revelación, estudiándolos como manifestación, plasmación y modalización histórica de la religación y tratando de aclararlos mediante su propia conceptualización metafísica. Ahí se abre una can-

sobre Xavier Zubiri, cit., 165-176. Advertencia: usaré las siglas más usuales al citar las obras de Zubiri,

<sup>19</sup> Trato de mostrarlo estudiando algunos temas fundamentales en mi obra citada *La Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*.

tera que todavía puede dar unos frutos que gran parte de la teología postconciliar no ha alcanzado todavía.

El segundo factor, que a un tiempo hace posible al anterior y se alimenta de él, es la clara distinción que Zubiri ha ganado, sobre todo desde su ocupación con la teología positiva, entre la *fe* y la *teología*, es decir, entre lo adquirido en la *experiencia* religiosa y los *conceptos* de que nos valemos para su explicitación y comprensión. Lo ha repetido muchas veces, insistiendo en que no hay teología sin metafísica, pero que la teología no está enfeudada a ninguna metafísica concreta<sup>20</sup>. Y lo toma con total seriedad, aplicándolo incluso a la teología bíblica, que “no tiene prerrogativa alguna a este respecto”<sup>21</sup>. Como se sabe, esta idea constituyó la afirmación central de la *Nouvelle Théologie*, con la que Zubiri estuvo en contacto directo y que representa uno de los intentos más fecundos de renovación en la teología anterior al Vaticano II.

Pero, como también se sabe, ese intento fue condenado drásticamente por la encíclica *Humani generis*, en 1950. Y aquí aparece el tercer factor: la “censura teológica” que se ejerció con fuerza sobre los intentos de renovación. Zubiri la experimentó en carne propia ya desde el seminario y no cabe duda de que, debido sobre todo a su *status* de sacerdote secularizado, pesó sobre él de manera especialmente fuerte y dolorosa durante su vida. Sin tener en cuenta este factor, se corre no sólo el riesgo de ser muy injustos con su teología, sino también de no juzgarla con objetividad.

Insisto en esto, porque creo que su importancia fue muy decisiva como freno a su creatividad. Durante la mayor parte de su vida, la censura externa tuvo un poder enorme contra la expresión libre del pensamiento teológico. Piénsese tan sólo en que Zubiri se vio impulsado a someter sus publicaciones al *nihil obstat* eclesiástico<sup>22</sup>. Y la censura no fue puramente externa, sino que tuvo claros efectos internos. Algo pudo influir el carácter del propio Zubiri, que, como dice uno de los miembros del Seminario, “tenía mucho miedo de que su pensamiento fuera interpretado como no ortodoxo”<sup>23</sup>. Y el ambiente teológico tampoco

20 J. L. Cabria, O. c., 322, nota 86, indica que “[e]sta tesis es una constante [...] en el pensamiento de Zubiri” y remite a “POG XII-XIII; PFHR 318; también se deduce de SSDD en NHD 457-459; RTE 41-42, 59”.

21 PTHC 29.

22 G. Díaz Muñoz, O. c., 58-59, ha podido confirmar documentalmente algo que ya se sabía. La nota en que el autor, refiriéndose a su trabajo “El ser sobrenatural...”, dice que son “*simples páginas históricas*. Nada más. Lo subrayo enérgicamente” –lo que a todas luces no es verdad– fue una imposición de la Secretaría de Cámara del Obispado de Madrid, para permitir la publicación.

23 J. Monserrat, en J. Corominas.- J. A. Vicens, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, cit., 226. Cf. del mismo Zubiri en una obra, por otra parte filosófica: “Yo no estoy seguro de que sea así.

ayudaba: la censura oficial era incluso más férrea que la actual y en la teología dominaba –a pesar de autores como De Lubac y Rahner– un excesivo dualismo sobrenaturalista, todavía demasiado presente en la actualidad. Un dualismo que estaba por debajo de las posibilidades que a Zubiri le abría su propia filosofía y que no siempre pudo aprovechar.

Esto indujo en bastantes puntos una cierta sumisión a la teología clásica, que de manera más o menos consciente es muy probable que haya mermado su libertad creativa. Un efecto reforzado por el hecho de que Zubiri –aunque, sí, lo hace en sus mejores momentos– no siempre distingue con nitidez entre lo que es fe y lo que es teología ni entre lo que es dogma y lo que es revelación. Así, hablando de la Eucaristía, dice que quiere estudiar y aclarar “los nudos datos de la fe”, cuando en realidad está analizando conceptos que pertenecen ya a una teología muy concreta. Vale la pena citar el planteamiento con que inicia su estudio:

“En este estudio me limitaré a la concepción propiamente metafísica. Y en esta concepción las teologías difieren según sea el elenco de conceptos metafísicos a que apelen. Aquí seguiré una vía metafísica bastante simple, y atendida a los nudos datos de la fe. [...] No pretendo decir cosas nuevas sobre la Eucaristía, sino que intento conceptuar a mi modo las ya sabidas. [...] Me bastará con que [...] deje trasparecer suficientemente la fe integral en el dato revelado y en el dogma eclesástico”<sup>24</sup>.

Este ejemplo me resulta especialmente significativo por afinidad personal, porque desde la filosofía de Amor Ruibal yo mismo, siendo todavía estudiante, había publicado en 1965 un trabajo con desarrollos muy paralelos<sup>25</sup>. Pero creo que lo es también en sí mismo, pues representa uno de los trabajos donde, en mi parecer, aparecen con mayor claridad los dos registros a que me refería: que la capacidad creativa del tratamiento de Zubiri es aquí fuerte e importante, pero que, al mismo tiempo, sintoniza más bien con la teología renovadora anterior al Concilio.

Lo digo con todo miedo y temor a los teólogos que puedan juzgarme: estoy dispuesto a rectificar, cuando esto sea necesario” (SSV 181); “Salvo el mejor juicio de los teólogos, yo propendo a lo segundo” (*Ibid.*, 188). Sin duda hay retórica para la galería, pero no deja de ser un síntoma.

24 *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59, en 41-42.

25 *Controversia sobre la transubstanciación y filosofía de Amor Ruibal*: Compostellanum 10 (1965) 443-447. La comparación con lo que sobre el mismo sacramento he escrito hace poco, puede ayudar a comprender lo que intento decir: *A eucaristía, encuentro vivo co Señor*: Encrucillada 32/157 (2008) 121-139.

En todo caso, acéptese o no esta apreciación concreta<sup>26</sup>, sirve bien para introducir el tema al que, en última instancia, quieren apuntar estas reflexiones: el posible papel de la filosofía en la renovación teológica.

#### 4. FILOSOFÍA Y RENOVACIÓN TEOLÓGICA

##### 4.1. LA SACRALIZACIÓN DE LOS “CONCEPTOS” TEOLÓGICOS

El avance de la cultura moderna no ha creado ciertamente un clima favorable para una justa relación entre la filosofía y la teología. Kant lo diagnosticó pronto: si antes la filosofía reconocía sumisa su carácter de servidora (*ancilla*), ahora iba a convertirse cada vez con más energía y aun prepotencia en “guía” de su “graciosa señora<sup>27</sup>, cuando no, en enemiga declarada. La teología –no toda, por fortuna– respondió con la tendencia a acantonarse en una especificidad cerrada, pretendiendo estar en posesión exclusiva de una fuente propia: la revelación, ajena a la razón y fuera del alcance de sus ataques. Eso la protegió en apariencia, pero le hizo perder relevancia cultural y acentuó su aislamiento.

La consecuencia fue un progresivo acaparamiento del trato con lo religioso, que ha ido induciendo una fuerte “sacralización” de sus *conceptos*, que cada vez se hicieron no sólo solidarios de la fe sino que se presentaron como fundidos e idénticos con ella, y por lo tanto intocables por otras instancias. La distinción, bien tematizada por la *Nouvelle Théologie*, entre la afirmación de la fe y los conceptos de la teología fue aceptada y aun reconocida en principio, pero, como lo demostró su condenación oficial, no ha podido desplegar (toda) su efectividad. En el imaginario cultural la teología tiende a convertirse en administradora exclusiva, y en la única legitimada para interpretar la fe. A la filosofía, situada fuera, lo que le quedaba era o el ataque, si el filósofo era increyente, o la defensa, si era creyente.

Pero en la defensa por parte de los filósofos creyentes, al no considerarse teólogos, lo normal es dar por supuesta la legitimidad de los conceptos *tal como*

26 Sobre la apreciación de los distintos autores acerca del influjo de la teología en el quehacer filosófico de Zubiri, ofrece una nutrida información J. L. Cabria, *O. c.*, 361-2 n. 37; cf. 358-364.

27 *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 26, ed. de W. Weischedel, *Werkausgabe XI*, Frankfurt a. M. 1978, 290-291; en la traducción de J. Gómez Caffarena.- R. Rodríguez Aramayo, *La contienda de la facultades de filosofía y teología*, Madrid 1999, 11: “Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si ésta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola del manto*), con tal de que no la despidan o le tapen la boca”.

*venían presentados por la teología*, sin tener en cuenta que, en cuanto tales, son “constructos” humanos, que quieren ser fieles a la fe, pero que inevitablemente están también marcados por el tiempo y el lugar de su historia. Entonces toda la fuerza de la reflexión filosófica, en lugar de ir a las raíces experienciales de la fe para acompañar, apoyar y en su caso criticar la elaboración los *conceptos* teológicos, se aplican a defenderlos como tales, en la convicción de ese es el modo de defender la *fe*.

En las épocas de creatividad teológica, sobre todo en los períodos que Amor Ruibal calificaba “de síntesis”, como en los grandes del siglo XIII, eso podía ser normal y productivo. Pero en las épocas de cambio, en los “períodos de elaboración”<sup>28</sup>, máxime si como en nuestro tiempo responden a una enorme mutación cultural, la verdadera ayuda de la filosofía tiene que empezar desde abajo. En estos períodos defender los conceptos tradicionales equivale, por definición, a contribuir al inmovilismo teológico, justificando la resistencia al cambio. La verdadera aportación debe partir de la raíz, contribuyendo activamente a elaborar una comprensión de la fe que aproveche las nuevas posibilidades de la cultura y responda a la preguntas del propio tiempo. Sólo así podrá ayudar de verdad a que la “palabra de Dios” siga siendo lo que por esencia está llamada a ser: palabra viva y siempre actual.

Creo que esta distinción permite comprender en su verdadero sentido la clasificación que implícitamente he venido haciendo de la obra de Zubiri. Porque desde ella aparece con más claridad que su contribución más valiosa no está en la obra más explícitamente teológica, tal como se expone sobre todo en su libro póstumo, *El problema teologal del hombre: cristianismo* (1997). Entiéndase bien: no digo que no haya en ella aportaciones valiosas; pero tiende más a confirmar con nuevas “conceptualizaciones” lo que dice la teología tradicional que a empujarla hacia una renovación que responda a las exigencias legítimas de la mutación cultural iniciada en la modernidad.

Lo verdaderamente creativo para la teología está justamente en aquellas obras suyas que no pretenden ser tan directamente “teológicas”. Porque en ellas Zubiri, apoyado en las mejores intuiciones de su filosofía postkantiana y realista, afronta en directo el despliegue del *logos* teológico, apoyándose no en los conceptos tradicionales, sino en la *experiencia* teologal<sup>29</sup>. Ello no implica, claro está, que deje de tener en cuenta la *tradicón* y sobre todo el *logos* revelante de la

28 De esta terminología y de su significado me ocupé en A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, 103-111.

29 Sin entrar ahora en detalles prefiero hablar de “experiencia” teologal y no de *logos* teologal: aunque bien sé que no pueden separarse, responden a dos estatutos distintos.

Escritura; pero, recuérdese que incluso éste, en cuanto ya también mediado por la elaboración humana, “no tiene prerrogativa alguna a este respecto”<sup>30</sup>.

Pero ya he dicho que no es el análisis de esta cuestión, que bien sé discutible, el propósito principal de la presente reflexión. Para terminar, conviene aplicarse ya a la consideración general.

#### 4.2. SÍNDROMES EXTREMOS Y “TEOLOGÍAS BONITAS”

Porque, sea o no acertado el diagnóstico –y me apenaría que resultase injusto–, lo cierto es que apunta a un problema fundamental, de enorme influjo en el desarrollo de la teología moderna. Para hacerlo intuitivo, hace ya tiempo que he hablado de dos posturas contrapuestas, que resultan iluminadoras por su misma extremosidad: “síndrome Morel” versus “síndrome Galot”<sup>31</sup>. Los he escogido justamente por tratarse de dos autores serios y de competencia en los campos respectivos.

Georges Morel, fino y profundo filósofo, aunque conocedor de la teología, no le dedicó un cultivo paralelo al que consagró a la filosofía<sup>32</sup>. El resultado, en mi interpretación, fue que aceptó sin más los conceptos teológicos tradicionales, de suerte que acabó considerando como *la* teología aquella que él había aprendido y que era tan sólo *una* versión claramente tradicional. Versión que, resultándole incapaz de responder a las exigencias críticas de su filosofía actualizada, lo llevó al rechazo de la teología y, con ella, al abandono del cristianismo<sup>33</sup>.

Jean Galot, por el contrario, cultivó la teología, pero sacralizó la versión conceptual que él tenía de la misma, identificándola con la fe. El resultado fue el

30 PTHC 29.

31 Lo hice por primera vez en A. Torres Queiruga, *Problemática actual en torno a la encarnación*: *Communio* 1 (1979) 45-65, en 47-51; más recientemente, en *Hacer teología hoy*, en Editorial Verbo Divino, *50 años al servicio de la Palabra (1965-2006)*, Estella 2007, 60-85 y en *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid 2008, 432-433.

32 Cf. la excelente monografía F. Guibal, *L'homme de désir. Sur les traces de Georges Morel*, Paris 1990.

33 Esta consideración, que, repito, se remonta ya a 1979, no la ha tenido en cuenta O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 472-474, que trata de descalificar mi teología mediante una falsa identificación con la del Morel (al que, por otra parte, tengo un gran respeto filosófico). Justamente en ese primer escrito yo defendía a Olegario frente a Galot que –usando la misma lógica que él usa conmigo– lo acusaba de negar la divinidad de Cristo (cf. el artículo citado en la nota siguiente). Me he aclarado al respecto con cierto detalle en *Aclaración sobre mi teología. Respuesta a un diagnóstico de Olegario González de Cardedal*: *Iglesia Viva* 235 (2008) 103-114.

rechazo de toda renovación que pueda romper los conceptos teológicos tradicionales, acusándola de negar o falsificar la misma fe<sup>34</sup>.

Sin llegar a esos extremos, cabe aludir también a otra tensión de más rigurosa e influyente actualidad. Me refiero a la contraposición hoy cultivada por muchos, a veces de forma soterrada pero tenaz, entre un “estilo Balthasar” y un “estilo Rahner”. Tratándose de dos de los más grandes teólogos católicos del siglo XX, se entiende que aquí, más todavía que en el caso anterior, se trata ante todo de ejemplos que ayuden a comprender, sin pretensiones de descripción exacta ni, menos, de guerra teológica<sup>35</sup>. En realidad, remiten a dos estilos permanentes en la historia de la teología, según acentúen la continuidad del cristianismo con (lo mejor de) la cultura o traten de marcar las diferencias (con lo que en ella consideran opuesto o incompatible).

Hans Urs von Balthasar acentuó cada vez más la diferencia, con una fuerte acentuación de lo específico cristiano (a veces hasta lo hipersensible, como en ciertas críticas a Rahner, manifiestamente desenfocadas e injustas)<sup>36</sup>. Su énfasis no está en aprovechar los impulsos de su amplísima cultura filosófica para recrear la conceptualización teológica (que también lo hizo magníficamente en temas importantes); sino que, acentuando cada vez más las distancias, su tendencia es más bien a usarla cuando le sirve para reforzar la validez de la conceptualización tradicional, y rechazarla cuando las diferencias parecen cuestionarla<sup>37</sup>. Dicho con toda cautela, creo que la indiscutible genialidad de su pensamiento, que lo capacitaba como pocos para inducir una renovación teológica, ha quedado en gran parte frustrada, y está siendo usada no pocas veces como freno y pretexto por teólogos y filósofos que no siempre tienen la elevación de su impulso.

La actitud de Karl Rahner ha sido distinta. El título de su trabajo “Calcedonia ¿fin o comienzo?”<sup>38</sup> muestra con claridad su estilo. Parte de la viva conciencia

34 Me refería sobre todo a su artículo *La filiation divine du Christ. Foi et interprétation: Gregorianum* 58 (1977) 239-275, donde, junto a dudas sobre la ortodoxia de González de Cardedal, acusaba también de negar la divinidad de Cristo a teólogos claramente ortodoxos y moderados.

35 En esto insiste con razón –caso incluso con un cierto concordismo– A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004; cf. también V. Holzner, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995..

36 Sobre todo en *Córdoba o el caso auténtico*, Salamanca 1968.

37 Me parece sintomático al respecto su propio rechazo y silenciamento de una obra suya, bella y sugerente, como es *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960 (ed. orig. 1956): «das Ergebnis enttäuschte mich»: «el resultado me defraudó» (*Mein Werk*, Durchblick/Köln 1990, 61).

38 Chalkedon –Ende oder Anfang?, en H. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburg 1951-54, en III, 3-49.

de que la nueva situación cultural exige una refundación de muchos conceptos teológicos. De ahí su impagable trabajo en hacer posible el tránsito de la teología clásica, basada en la conceptualización (neo)escolástica, hacia una teología capaz de dialogar con el pensamiento actual, apoyado en una sintonía empática con las búsquedas más hondas y auténticas de la filosofía. Trata así de aprovechar ésta para renovar aquélla, resaltando su significatividad y capacidad vivencial para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Su concepción de la cristología como plena realización de la antropología constituye una cifra bien significativa.

En aguas menos profundas y creativas se mueven las que en alguna ocasión he llamado “teologías bonitas”. La denominación apunta a esas teologías, bien informadas y por lo general bien expresadas, que buscan sintonía cultural. Pero, en lugar de ir a la experiencia originaria para re-pensarlo todo en los marcos de referencia que constituyen actualmente la condición de posibilidad de toda significatividad efectiva, acaban demasiado reducidas a una actualización o renovación del vocabulario teológico o a cambiar el nombre a los *adversarii*. Muchas veces el resultado es más bien una combinación retórica de los tópicos tradicionales, que, dejando intactos los esquemas de fondo, o bien no logran abrir la significatividad verdaderamente religiosa y experiencial de los conceptos teológicos o los presentan en categorías que chocan de frente con adquisiciones irreversibles de nuestra cultura. Zubiri sabía muy bien que sólo con un cambio verdaderamente radical es posible romper la inercia para contribuir a una verdadera renovación: “estamos habituados a no concebir más que aquello que viene rodando a lo largo de veinticinco siglos de historia”<sup>39</sup>.

Piénsese, por ejemplo, en la insistencia –tal vez negada incluso teóricamente, cuando no se llega a las aplicaciones concretas– en la necesidad de afirmar intervenciones *empíricas* de Dios en un universo cuya autonomía *en ese nivel* es un bien cultural adquirido. Los choques resultan entonces inevitables y la pretendida defensa de la fe se convierte en el mejor aliado de la argumentación atea. Primero fueron Galileo y Darwin, hoy son los que persisten en afirmar la legitimidad de las rogativas o en exigir apariciones empíricas para asegurar la realidad de la resurrección (por otro lado proclamada transcendente, es decir, ya no mundana, ni siquiera “histórica”)<sup>40</sup>.

39 EDR 19.

40 Aquí está una de las principales insistencias de mi obra *Repensar a resurrección. A diferencia cristiã na continuidade das religiões e da cultura*, Ed. SEPT, Vigo 2002 (trad. cast.: *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Ed. Trotta, Madrid 2003; 3ª ed. 2005; hay también traducción portuguesa (Ed. Paulinas, São Paulo 2004) e italiana (EDB, Bologna 2007).

Pero no se trata ya de seguir por este camino, que llevaría a preguntarse por el estatuto de la “razón religiosa”<sup>41</sup>, una vez aceptada y proclamada solemnemente por el Concilio Vaticano II la necesidad de respetar y estudiar la legítima autonomía del mundo en sus diversos órdenes. Como se sabe, la llamada conciliar estaba justamente muy preocupada por evitar que una teología inactual, es decir, “una exposición inadecuada de la doctrina”, siguiese teniendo “una parte no pequeña” en la génesis del ateísmo<sup>42</sup>.

Esta preocupación fue también central en el pensamiento de Xavier Zubiri. Por eso, acertar con su verdadera intención y centrar bien donde reside el núcleo más vital y creativo de su propuesta constituye la mejor prueba de gratitud y la más segura garantía de prolongar su esfuerzo.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

41 Me he ocupado de este decisivo problema en *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Verbo Divino, Estella 1992.

42 *Gaudium et Spes*, n. 19.

