

DESARROLLO DEL CONCEPTO DE RELIGACIÓN EN ZUBIRI

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Doctor en Filosofía
Profesor Honorario
Universidad Pontificia
Salamanca/España
apintorra@hotmail.com

Recibido: 10/09/2015
Aceptado: 02/10/2015

Al Prof. Marceliano Arranz, en su jubilación académica

Resumen: La publicación conforme a criterios nuevos de los textos de Zubiri que tratan de temas religiosos sugiere la conveniencia de revisar su tratamiento de la religación, uno de los temas más permanentes y más tratados a lo largo de su obra. Zubiri ha ido revisando y precisando el tema de la religación a lo largo de su trayectoria filosófica y lo ha convertido en el punto fuerte de su tratamiento; en cambio, los sucesivos despliegues del tema muestran puntos oscuros. Finalmente se sugiere la hipótesis de que la última filosofía de Zubiri exigiría una revisión radical del tema y de sus desarrollos, algo que el filósofo sólo pudo iniciar y no concluir, pero que, contra lo que es habitual, no quedaría suplido con redacciones procedentes de años anteriores.

Palabras clave: Zubiri, religación, razón, Dios, religión, realidad, fundamento.

DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF ZUBIRI'S RELIGATION

Abstract: subject throughout his philosophical career and has made it the strongest point of Following new criteria from Zubiri's texts which discuss religious matters, this publication suggests that Zubiri's address to religation, one of the most ongoing and discussed subjects throughout his works, should be reviewed. Zubiri has been reviewing and defining the religation his work; however, subsequent displays of this subject show obscure areas. Finally, this publication suggests the hypothesis that the ultimate Zubiri's philosophy would require a radical review of the subject itself and its developments, which was something that the philosopher was only able to initiate but not conclude, and that, contrary to usual practice, it would not be supplied by writings from previous years.

Keywords: Zubiri, religation, reason, God, religion, reality, foundation.

INTRODUCCIÓN

La religión es quizá el tema más difundido del pensamiento de Zubiri, incluso entre los no interesados en su filosofía; es también uno de los de más amplio recorrido en la larguísima trayectoria de ese pensamiento. Expuesto por primera vez en un mercurial artículo de 1935, retocado para su inclusión en *Naturaleza, Historia, Dios*¹, asomará muchas veces a la largo de su trayectoria en distintos formatos y recibirá su última mano (incompleta) en la revisión de la I Parte de lo que será *El hombre y Dios* durante los meses anteriores a la muerte de Zubiri².

El año 1935 iba a resultar decisivo en el desarrollo del pensamiento de Zubiri, dejando al margen los asuntos de su atormentada vida personal en los que no entraré. Esto es fácil verlo hoy cuando conocemos lo que entonces era un brumoso futuro, pero no lo era en aquellas fechas, vísperas de los que van a ser acontecimientos trágicos de nuestra triste historia. Por ello, es explicable que haya que esperar a la publicación del libro de 1944 para hallar una referencia firme y, si hay variantes entre las primeras publicaciones y los retoques para la inclusión de materiales en aquel libro³, eso pertenece a la historia interna de un pensamiento en desarrollo constante, pero entonces no tuvieron transcendencia pública. En 1935 publica el famoso artículo “En torno al problema de Dios”⁴ y otro importantísimo artículo titulado “Filosofía y metafísica”⁵, cuyo alcance tardará tiempo en poder valorarse; en efecto, se presenta como un escrito circunstancial incompleto

1 ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. de D. Gracia. Madrid: Alianza, 1987 [En adelante NHD, seguido de número de página y dentro del texto].

2 Es importante para mi tema no crear confusiones: lo que hace Zubiri en 1982-83 con el texto de lo que será *El hombre y Dios* es una revisión de un texto previo, como puede comprobarse con la “nueva edición” de esa obra (ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Ed. de E. Vargas Abarzúa. Madrid: Alianza 2012. En adelante esta obra y edición se citarán en el texto con la sigla HD). No es cosa baladí, pero no se diga que ésa es la “última obra” de Zubiri, como se si tratase de una obra de nuevo cuño o, al menos, una redacción completamente nueva. Se verá que esto tiene importancia porque no es un trabajo concluido y albergo dudas razonables sobre el camino a seguir para su eventual conclusión, si ésta fuese posible

3 Zubiri afirma que la redacción aparecida en NHD es la versión corregida (en 1936) del texto para una traducción al francés, que Zubiri repudia con extraordinaria dureza (NHD 19, 418). Se ha llegado a especular con que esto no es del todo verdad, que en realidad el texto para la traducción francesa era uno intermedio y, a la vista de los desastres que producía su publicación en francés, Zubiri lo rehace de nuevo para su inclusión definitiva. Habría, según esto, tres (no dos) redacciones del texto. La hipótesis en sí misma no es inverosímil si se tienen en cuenta las circunstancias de la época, pero tiene en contra un argumento decisivo: no hay ni restos de un solo documento conocido que la avale.

4 En la *Revista de Occidente*, no debería olvidarse el dato. La información pertinente se puede encontrar ahora en ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Ed. de G. Marquín Argote. Madrid: Alianza, 2002 [En adelante SPF].

5 Esta vez en la revista *Cruz y Raya*, dato tampoco desdeñable.

(termina con un “continuará” que nunca se cumplió) y es sabida la propensión de los lectores a no acometer la lectura y el estudio de un escrito hasta que el autor cumpla su anunciado propósito de concluirlo⁶; pero sorprendentemente Zubiri no recoge ese escrito como tal en el libro de 1944, sino que literalmente lo descuartiza en dos capítulos distintos con títulos nuevos dentro de aquel libro⁷, desechando una parte (no muy amplia ni esencial, es cierto) del texto original; presentado así, se trata de dos capítulos ciertamente interesantes, con evidente mayor peso del primero, pero se desdibuja la línea básica señalada en el título originario y que el lector no puede fácilmente reconstruir. Cuando detecté esto y le pregunté a Zubiri las razones de lo que me parecía un modo extraño de proceder, sólo pudo aludirme oscuramente a “circunstancias” personales y de la época, lo cual puede ser muy real, pero es poco clarificador⁸; a raíz de ello, elaboré mi propia hipótesis ya expuesta en otros lugares y que ahora no interesa.

Esto explica por qué la discusión *teórica* de *Naturaleza, Historia, Dios* carga íntegramente sobre el tema de la religación⁹, que, por otra parte, es el principal signo de identidad filosófica y de originalidad creadora en esa época de Zubiri¹⁰. En ese libro, que fue leído con avidez por dos generaciones que tenían a su alcance muy pocos libros, “a pesar de su carácter disperso, el conjunto de estos trabajos se halla dotado, sin embargo, de una cierta unidad... La unidad de estos trabajos no les está conferida sino por la situación en que se halla instalada hoy la

6 Sólo muy recientemente nos llegó una idea precisa de la línea de aquel “continuará” no cumplido: es el extraordinario curso de 1935 –que iba a resultar el último que Zubiri dará en la Universidad Central de Madrid– titulado “Fundamentos de lógica” (en ZUBIRI, X., *Cursos universitarios*, IV, ed. de M. Mazón. Madrid: Alianza, 2014, 316-457), con la peculiaridad de que en este caso se utiliza como original, no apuntes de oyentes, sino un texto mecanografiado del propio Zubiri.

7 “¿Qué es saber?”, NHD, 59-87 y la II parte de un apartado titulado “El saber filosófico y su historia (dos fragmentos)”, NHD, 153-156. Ahora el original íntegro en SPF, 179-214.

8 Él mismo me decía una vez ante una situación algo similar: “Hay razones que no convencen porque son aplastantes”.

9 Sólo hay un antecedente, que yo conozca. Alarmado por las consecuencias para el concepto de “naturaleza” de la interpretación zubiriana de la mecánica cuántica en el importante artículo de 1934 “La idea de naturaleza: la nueva física” (también en NHD, 291-353), intenta volver las aguas a su cauce el jesuita IBERO, J. M., “Nota sobre la nueva física. Un problema de filosofía del Sr. Zubiri”. *Estudios eclesiásticos*, 14, 1935, 104-111. Si este tema desaparece de la discusión es por la evidente falta de preparación de lectores y críticos para discutir con Zubiri. Véase el importante estudio de GONZÁLEZ DE POSADA, F., *La física del siglo XX en la metafísica de Zubiri*, Madrid: Instituto de España, 2001, 45-78. No deja de resultar chusco que en un libro relativamente reciente (1998) y supuesto campeón de la pureza intelectual, se hable reiteradamente del “jesuita [sic] Zubiri”: cf. MORÁN, F., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets, 1998, 112-113...

10 Estudié el tema en mi artículo “Zubiri y su filosofía en la posguerra”. *Religión y cultura*, 32, 1986, 5-55, artículo que debe leerse como documento de la época, que hoy escribiría de otro modo, pero no renuncio a su documentación ni a sus conclusiones.

‘mentalidad filosófica’, cosa, naturalmente, bien distinta de la mente personal de cada pensador” (NHD, 20). No es difícil entender que para el lector de la época esa “cierta unidad” no era fácil de encontrar ni de ensamblar, por más que Zubiri indicaba que no existía un “sistema latente” (NHD, 20). Dadas las circunstancias apuntadas y teniendo en cuenta que el próximo libro de Zubiri tardará casi 20 años, no es extraño que su identidad y originalidad filosóficas vayan indisolublemente unidas al tema de la religión¹¹, lo cual ha tenido consecuencias perversas de las que aun resuenan a veces ecos cada vez más lejanos; una de ellas, poco notada, es la insensible colocación del tema zubiriano en la disciplina filosófica de la “filosofía de la religión” (entiéndase por ello lo que se quiera), cuando manifiestamente se trata de un tema “metafísico” en el sentido zubiriano del término; la otra consecuencia es que el tema de la religión tiende a autonomizarse y adquirir una vida propia al margen del resto del pensamiento del autor, cuando lo cierto es que se trata de un tema importante, pero que sólo adquiere su verdadero relieve en un marco conceptual más amplio; si este marco evolucionó con los años, algo que no niega nadie, ¿será verosímil que el tema de la religión se vea afectado tan sólo en algunos matices prácticamente redaccionales?

Éste es el tema que me propongo esbozar. Doy por hecho que el tema surge en un momento de la vida de Zubiri y responde a inquietudes y quizá dramas personales, pero esto es una obviedad y un brindis al sol mientras no se concrete su alcance con una documentación sólida¹²; es un asunto del que prescindiré. También es otra obviedad que el tema aparece en el contexto de una etapa peculiar dentro del pensamiento cristiano —en concreto, católico— y tiene afinidades y diferencias con determinadas líneas teológicas de la misma época¹³, que ya no es la de de los últimos escritos; pero tampoco me ocuparé de ese asunto.

11 Como ejemplo significativo el notable filósofo mexicano LARROYO, F., *La filosofía iberoamericana*. 2 ed., México, Porrúa, 1935, 135, califica globalmente al pensamiento de Zubiri como “religacionismo”. No es menos significativo que algo similar diga el jesuita español CEÑAL, R., “La filosofía española contemporánea”. En *Actas del Congreso filosófico de Mendoza*. Vol. I, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949, 435-438. En el último caso, a todas luces se trata de una ponencia encargada expresamente por la organización de aquel congreso internacional en una época oscura e indigente de nuestra historia. En estos casos, parecería que la “cierta unidad” del libro vendría dada por el tema de la religión, lo cual me parece desacertado.

12 Lo que más se aproxima a esto se encuentra en el libro de COROMINAS, J., *Zubiri y la religión*. Puebla: Universidad Iberoamericana, 2008. No por casualidad, el autor es uno de los biógrafos de Zubiri.

13 Precisas anotaciones, todavía no del todo sistematizadas, en un gran conocedor del tema: TORRES QUEIRUGA, A., *Filosofía de la religión en Zubiri*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2005. Importante también el estudio de GRACIA, D., “Xavier Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)”. *The Xavier Zubiri Review*, 8, 2006, 29-92.

¿Tiene, entonces, algún sentido una revisión de un tema, aparentemente trillado, en el espacio corto del que ahora dispongo? No se trata de añadir o corregir puntos claves de la interpretación de este tema en Zubiri, máxime cuando se ha publicado una verdadera enciclopedia del pensamiento zubiriano organizada desde el eje central de este tema¹⁴. Tampoco se trata de establecer o revisar una rigurosa cronología interna para el desarrollo del tema, cosa que está hecha con solvencia¹⁵ y lo que en este punto pueda parecer algo novedoso deriva de otros aspectos más teóricos. El hecho es que este aspecto del pensamiento de Zubiri ha sido objeto de un cambio en la publicación de las fuentes y, aunque en sentido estricto no se trata de temas totalmente nuevos, la actual disposición ofrece matices importantes. Para que el lector no especialista no caiga en un caos para él indecifrible, las nuevas publicaciones son éstas: La ya citada “nueva edición” de *El hombre y Dios*, que añade a la que ahora se llama “redacción final” (entre 1971 y 1983) y que no difiere en nada fundamental de lo publicado por I. Ellacuría en 1984, el texto del “Curso de Roma” (1973), además de anotaciones de Zubiri y variaciones en la disposición estructural del texto; la segunda, de consecuencias más decisivas, es la publicación completa del gran curso de 1971 *El problema teologal del hombre*¹⁶ que quizá sugiere ver el conjunto de otra manera o incluso favorece el avance de nuevos equívocos. Para el tema que aquí nos ocupa, tenemos ahora tres redacciones del tema de la religación en los últimos años de la vida de Zubiri y no sólo dos, como sucedía hasta ahora: la de la 1971 en Madrid, la de 1983 en Roma y la última corrección en 1982-83, que, aunque quedó incompleta, sí alcanza a la parte dedicada más directamente a la religación. Lo que en una primera aproximación signifiquen estas nuevas publicaciones, al menos formatos de publicación, para el tema de la religación es el objetivo del presente estudio que no intenta dictar sentencia en ningún punto decisivo, sino que más bien lanza una hipótesis, documentalmente débil, para su posible discusión.

14 Me refiero a la obra de SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: Ril/Universidad Católica del Norte, 2010.

15 Véase CABRIA, J. L., “La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri”. En: CABRIA, J. L. y SÁNCHEZ-GEY, J., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 2002, 123-173. Las diferencias con este trabajo, impecable a la altura del año 2000 (todas las fechas son aproximadas, no intento sentar escuela en este punto), no son de fondo, sino de detalle propiciadas por las nuevas publicaciones, la más importante la substitución de la fecha de 1975 (pp. 132-133) por la de 1971.

16 ZUBIRI, X., *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Ed. de E. Vargas Abarzúa y A. González. Madrid: Alianza, 2015, XV+822 pp [En adelante PTH]. De este curso, complementado con otros más breves, había extraído el propio A. González la edición de ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza, 1993 y *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza 1997. Para no confundir al lector, estos dos últimos no serán utilizados nunca en el presente estudio.

Enmarcando, pues, la estructura del tema, vamos a recordar una primera redacción que llamaré de 1935 (sin distinguir las variantes del libro de 1944), la de 1963 por la adición de una especie de trabajo preparatorio para ese mismo texto, la de 1971 (sin distinguirla de la de Roma en 1973 porque, sin querer zanjar la cuestión, me parecen versiones del mismo texto) y una nueva, no completa, de 1983. Hay constantes de mucho alcance a lo largo de ese desarrollo y hay variaciones sobre cuyo alcance se discute, pero que casi siempre dependen de la interpretación de las constantes. Una línea general podría establecerse como el aumento de la distancia entre religación-religión, el objetivo inmediato de la primera introducción del término¹⁷, lo cual aumenta en precisión conceptual pero disminuye sus potencialidades “apologéticas” (por decirlo de algún modo comprensible, pero no es el término adecuado) por lo que algunos prefieren la primerísima redacción ganando en frescura lo que se pierde en precisión. Sin embargo, en el imponente volumen del curso de 1971 alguien puede tener la impresión externa de que el espacio ocupado por el cristianismo es tan amplio que todo lo anterior (conceptos claves del pensamiento de Zubiri, no se olvide) en realidad estaba en función de ese tema –eso que alguien denominó mordazmente “teología preambular”–, lo cual volvería a traer al campo de la discusión el viejo tema de una presencia oculta de la teología en el conjunto del pensamiento de Zubiri que frena (o aporta seguridad, depende de las creencias del investigador) al conjunto de la obra de Zubiri; no descarto de ninguna manera esta hipótesis, pero también habría que documentarla y, en todo caso, no es ahora el tema.

Conectado con esto aparece un tema que nadie ignora y que, sin embargo, parece vergonzante explicitar. Los que se acercan a estos escritos de Zubiri lo suelen hacer desde determinadas convicciones previas y con determinadas expectativas, lo cual no es nada anómalo, pero indudablemente ofrece el riesgo de tomar vías cortas que desvían del núcleo del pensamiento de Zubiri. Se trata de un problema hermenéutico de alcance porque se abre un círculo que se moverá en función de las expectativas cumplidas (o frustradas) del lector. Gadamer recordó

17 No es un neologismo léxico; está en los diccionarios de la RAE desde el siglo XVIII con los significados procedentes de la química: “volver a atar”, “ceñir más estrechamente” y “volver a ligar un material con otro”, significados que sigue conservando en la última edición del DRAE (1914) sin que los académicos se hayan enterado del neologismo “semántico” que introdujo Zubiri en la ya lejana fecha de 1935 y que obtuvo inmediatamente éxito y divulgación. Hay un curioso antecedente en Ortega en un artículo titulado “Fuera de la discreción” (un artículo publicado en *El imparcial*, 13 de septiembre de 1909), en el que de paso y sin trascendencia teórica habla de “emociones religiosas”, reclamando la etimología de *religare* (ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*. Vol. 1, Madrid: Taurus, 2004, 251); no hay ningún indicio de que Zubiri (ni el propio Ortega) haya sacado ningún partido de ello. Sobre el tema el hermoso libro de MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, posibilidad, religión. Historia de tres palabras*. Universidad de Alcalá de Henares, 2012.

que siempre partimos de “pre-juicios” y sin ellos no entenderíamos ningún texto; pero el propio Gadamer tiene que distinguir entre prejuicios “enriquecedores” y “empobrecedores” y aquí reivindico la labor “ilustrada” de desenmascarar todo prejuicio empobrecedor; la cuestión, como es obvio, es que no hay ningún criterio universal y sencillo para establecer una demarcación entre ambos, pero sí apunto un indicio: no es aceptable ningún “pre-juicio” que no sea compatible con el núcleo de la filosofía zubiriana al estudiar un tema concreto. Por supuesto, caben derivaciones más o menos “creativas” y es absurdo en filosofía reivindicar algún tipo de purismo, pero debe quedar claro que en este caso la responsabilidad es del intérprete y no de Zubiri. No hace falta insistir que en la práctica concreta esto es mucho menos claro.

1. TEMA

Si un tema está presente en el trabajo de un filósofo a lo largo de casi medio siglo y ha sido retomado y revisado en numerosas ocasiones¹⁸, no es verosímil que haya permanecido inmóvil, sino que habrá sido afectado por el desarrollo del conjunto del pensamiento de ese filósofo, aunque quepa discutir el grado de esa afectación. El término “desarrollo”, o cualquier otro semejante que usásemos, debe ser bien entendido; es claro que implica cambios temporales, pero es casi imposible quitar de la mentalidad del hombre occidental algo que parece incrustado, todavía recientemente, en su ADN intelectual: la idea de que ese cambio es un progreso lineal y, por tanto, los tratamientos últimos recogen todo lo valioso anterior mejorado, de tal manera que el estudio del desarrollo que llevó a ese punto final –por definición, el más perfecto– es un inocuo pasatiempo académico. Al anunciarlo tan descarnadamente, vemos de inmediato la ingenuidad y la inconsistencia de tal concepción; en filosofía los desarrollos de los filósofos suelen tener en el mejor de los casos movimientos sinuosos ondulatorios con crestas y valles y frecuentemente se rompen en líneas quebradas; en el mejor de los casos, si un desarrollo mejora un aspecto sobre la versión anterior, frecuentemente omite u oscurece algo que antes parecía más diáfano.

En este contexto y aceptado *a priori* que en los tratamientos zubirianos de la religación hay cambios –¿cómo justificar si no la reiteración de tratamientos?–, es de la mayor importancia determinar si hay constantes que soportan esos cambios

18 No es desacertada la expresión “proceso revisionista” (CABRIA, J. L., *Op. cit.*, 128); como ve cualquiera, la cuestión residirá en el alcance teórico de esa “revisión”, que desde luego sugiere descartar cualquier “ruptura”.

sin quiebra; si las hubiera, tendrían el carácter de núcleo esencial y presumiblemente serían datos originarios que, aunque pudiesen estar relacionados entre sí, no serían derivables de otros previos. Con la terminología de Zubiri, estaríamos ante “hechos” inconcusos, es decir, algo que “por su propia índole puede ser observado por cualquiera¹⁹; es importante fijarse en que aquello que “puede” ser observado por cualquiera “por su propia índole”, no significa que de hecho lo sea siempre y puede necesitar de arduos análisis para que efectivamente sea observado; este tema se embrolla con frecuencia porque el análisis de un hecho no es él mismo ese hecho, sino casi siempre una concepción ulterior de ese hecho; por tanto, el carácter de “hechos” no significa lo mismo que obviedades²⁰ –algo que se ha olvidado con demasiada frecuencia– y, como tienden a ser algo último e intraspasable, al menos en su línea, habría que poner sumo cuidado en su enumeración –plagiando la navaja de Ockham, debería decirse también que en Zubiri “los hechos no deben multiplicarse sin necesidad”– y en su análisis hay que esmerarse hasta la extenuación porque en este punto un error apenas perceptible tendrá luego consecuencias de enorme alcance. Voy a reducir este tema a sólo dos constantes: la religación es un hecho originario y el lugar específico en que se muestra esa religación es la persona. Como ninguno de los dos me parecen obviedades, deberé ofrecer algunas pinceladas de esas constantes que se nos ofrecen en concepciones diversas.

A) PRIMER MOTIVO: HECHO

A simple vista, empezamos mal pues en la primera versión, sea el texto de 1935 o el revisado de 1944, aunque aparece el término “hecho” (a veces en su forma latina *factum*), no se aplica a la religación, no porque Zubiri piense una cosa distinta, sino porque su terminología todavía no está afinada. Zubiri dice ahora lo mismo afirmando que la religación es un carácter “constitutivo” de la persona; se refiere así a algo originario que es universalizable a toda persona de modo directo y de modo indirecto a toda forma de realidad, pues, aunque “sólo en el hombre de *actualiza formalmente* la religación”, lo cierto es que la

19 ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, 1983, 183 [En adelante IRA]. Hay otros hechos, como los científicos, que no pueden ser nunca originarios porque “están[n] referido[s] a un sistema de conceptos previos”: IRA, 184. Ya veremos que la relación “hechos”-“conceptos” es la opuesta a la aquí descrita para el hecho científico.

20 Lenguaje zubiriano que, al menos por ahora, no necesita explicaciones: ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Ed. de A. Pintor-Ramos. Madrid: Alianza 1994, 18-19.

esa religación no afecta sólo al hombre, “a diferencia y separadamente de las cosas, sino a una con todas ellas”²¹. Lo que hace de la religación un “hecho” en el lenguaje del Zubiri maduro es que no se trata de ninguna demostración o del resultado de un proceso de raciocinio, sino de un “mero análisis” (NHD 412) que pone al descubierto su carácter “constitutivo” (por tanto, parte del núcleo esencial) y “originario” (por tanto, último e inderivable de algo previo). No es relevante, en cambio, para mis intereses actuales que ese análisis se mueva en la tonalidad de la “analítica existencial” de Heidegger y, por tanto, aparco la larga discusión acerca de si la posición de Zubiri es una crítica (y despedida) de Heidegger o si, por el contrario, cabría entenderla como un refinamiento y ampliación de la idea básica de una existencia que al “estar arrojada”, posibilita y exige “el arrojado” de existir²².

¿Cuáles son los componentes que configuran ese hecho y permiten reconocerlo como ese hecho? Ya veremos lo que se enreda al final esta pregunta aparentemente sencilla. Desde el comienzo, este punto no es tan claro; buscar en él constantes en medio de evidentes cambios es trabajoso y produce resultados muy discutibles. Por ello, no está de más comenzar por algo que, de tan sabido, no solemos ya reparar en ello. Todos los tratamientos de la religación surgen de la búsqueda de un substrato en el que apoyar el mundo de la religión y rebatir así su posible aspecto de superestructura ajena a lo esencial del mundo humano; se toma como pretexto para el neologismo semántico la posible etimología de Lactancio que deriva la religión (cristiana) del verbo latino *religare*²³. La religación no es ninguna prueba, mucho menos la conclusión de un razonamiento, ni pretende afianzar o suplantar a las pruebas tradicionales; esto es ajeno al pensamiento de Zubiri hasta fases muy avanzadas, pero normalmente significa la “implantación”

21 NHD, 429. Quiero notar que estamos en el núcleo del escrito (es el enunciado 10) y Zubiri no explica ahora esa prolongación de algo constitutivo de la persona a todo lo existente, detrás de lo cual me parece estar actuando un horizonte creacionista. Más tarde, parece olvidarse de esto; en 1971 se queja en un tono distendido de que “cuando alguien lo ha sacado [el término “religación”] se le ha dado cuarenta mil sentidos muy distintos a aquel en el que yo lo he sacado [...]. Ahora va a resultar que hasta las piedras y los astros están religados entre sí”: PTH, 59-60; de manera más precisa, 74-75.

22 Es evidente que la dupla “estar arrojado-arrojado” (NHD, 424), es una argucia que salva el retorcido lenguaje heideggeriano, tormento de traductores, por el juego que saca a la relación etimológica en alemán de *Geworfenheit-Entwurf*; otra cosa distinta es que esta hábil salida la pudiese utilizar sistemáticamente un traductor porque queda desdibujada la idea de “proyecto”; sería mejor recurrir a la propuesta de Diego Gracia “yecto-proyecto” porque es más fácil asumir el precio del arcaísmo del primer término.

23 No es decisiva la exactitud filológica, aunque todo indica que esa etimología es poco probable; no es comparable el paganismo de Cicerón (*relegere*) con el cristianismo de Lactancio y que Agustín buscará mediar en una especie de síntesis. Véase MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, posibilidad, religión*, op. cit., 97-106.

en la existencia²⁴. Pero sí es cierto que la plasmación natural de la religación es la religión y no es ahora infrecuente que ambos términos aparezcan, si no como sinónimos, sí como intercambiables (NHD, 430) y Dios, en sentido nominal al menos –“lo que todos designamos con el vocablo *Dios*”²⁵– parece pertenecer al mismo plano, lo cual lleva en la práctica por una vía corta a unir religación (hecho) con Dios (cualquier cosa menos un “hecho”), algo bastante explícito en la primera publicación de Zubiri e inmediatamente corregido por el océano de problemas que ello suscita.

Hay que esforzarse por evitar esa impresión de que el término “religación” va unido directamente al término “religión” porque, en caso contrario, tendríamos que contar de nuevo con la *religio naturalis*²⁶, a la que resulta casi imposible asignarle algún contenido concreto y, además, no es susceptible de ningún tipo de prueba o refutación. De ahí la introducción en la versión corregida del término “deidad” como paso intermedio que aleja a Dios e incluso a la religión de cualquier apariencia de “mero hecho”, puesto que ahora “la deidad se nos muestra como simple correlato de la religación” y, por tanto, abre la vía hacia la *fundamentalidad de la existencia*, que es lo que significa, al menos *quoad nos*, el término “Dios” (NHD, 432). Zubiri no afirma en ninguna parte que la “deidad” sea un “hecho” y, aún aceptando que es una expresión que nunca desaparece de la obra de Zubiri²⁷, uno tiene derecho a dudar de que esté acertado en este punto, incluso para los objetivos que persigue; la razón de base es muy simple, si lo que se llama “deidad” no es “mero hecho” será un constructo y, cualquiera que sea la fuente que se invoque para su aparición, eso está predeterminando la sugerencia para la ulterior vía de la razón a la búsqueda de un contenido allende lo dado que cumpla con las exigencias de la trascendentalidad de eso dado; si aceptásemos que esa “deidad” se apoya en el hecho histórico de la existencia de religiones, estaríamos claramente en un razonamiento circular porque aún no hemos identificado qué es lo que especifica a la “religión” como tal.

Otra cosa distinta es que estas primeras correcciones, en aras de una mayor precisión en puntos que podrían generar confusión, signifiquen una ganancia en la coherencia del texto final. En la dura y nada matizada crítica de Zubiri al ateísmo, se vuelve a mezclar deidad y Dios e “incluso se tiene la impresión de que Zubiri

24 NHD, 424. Algunos han querido ver en el término “implantación” una crítica implícita a Heidegger; lo cierto es que se trata de una palabra habitual en el lenguaje zubiriano (cf. v. gr. PTH, 51), sin que necesite ninguna explicación. Lo mismo sucede con el término “arraigo” (NHD, 50)

25 SPF, 226. Texto corregido en NHD.

26 Que se prefiera un término alternativo como “religión personal” (NHD, 430) no cambia nada.

27 Cd. SOLARI, E., *Op. cit.*, 151. Pero ¿mantiene el mismo sentido? ¿Es lo mismo lo que dice aquí que lo que parece en la “redacción final” de HD, 173-174?

habla ya como cristiano”²⁸, con lo cual se está propiciando, quizá sin proponérselo, un uso “apologético” de ese escrito, como fue frecuente y por poco que sea el aprecio que Zubiri tiene por los apologistas, esos que “son legión en el planeta, pero que no ha[n] servido nunca para hacer adelantar un adarme en ningún tema apologetizado” (PTH, 293). ¿Acaso no roza ese límite la denominación de lo dado como concreción de la religación con el término “deidad”? ¿Cómo se va a poder pensar el ateísmo, incluso algunas formas de agnosticismo desde algo dado como deidad y seguir respetando la seriedad del camino de la razón?

Porque lo cierto es que este planteamiento arrastra consigo algunas consecuencias muy problemáticas. Lo que ahora me importa señalar es que, si la religación es un hecho originario, las posturas que luego se modalicen concretándola en una actitud determinada, tienen que explicarse *dentro* de la religación. Zubiri acepta que sociológicamente nuestra época muestra un aumento considerable de los “indiferentes”, aquellos que no llegan a tomar ninguna postura concreta porque no elevan hasta la altura de la conciencia el hecho de la religación.”El hombre actual, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios”²⁹; es evidente que esta forma de indiferentismo no es ninguna objeción de peso al hecho de la religación, pues un hecho no tiene que ser una obviedad y puede necesitar un arduo análisis para sacarlo a la luz, como mostrará ejemplarmente en los últimos años de la vida de Zubiri “el hecho” de la aprehensión primordial de realidad. Pero el problema con el que tiene que habérselas Zubiri es el ateísmo³⁰ (quizá también algunas formas de agnosticismo, pero eso ahora no añade nada a nuestro tema). Si la religación no es un hecho fundamentalmente intelectual, aunque siempre tenga un inevitable factor “intelectual”, lo mismo debe suceder con el ateísmo. Zubiri siempre consideró el ateísmo como una vía aberrante en el desarrollo ulterior del hecho originario de la religación, lo cual es una explicación polémica y esto no ha variado. Lo que ha variado apreciablemente es la explicación de esa vía desviada y los estudiosos de Zubiri, a la hora de examinar esas críticas, deberían preguntarse *sistemáticamente* qué entiende en cada caso Zubiri por “ateísmo”. En mi opinión, el tema se concreta en la si-

28 SOLARI, E., *Op. cit.*, 155.

29 HD, 4. En el comienzo del periplo era mucho más alarmista: “Los que no somos ateos somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo”: NHD, 452.

30 Significativamente un “ateo” como Gustavo Bueno no discreparía de esta posición: “Ateísmo ya no significará ‘negar la posibilidad de Dios o su existencia’ en general, sino negar que el *ens fundamentale*, pueda ser llamado Dios”: BUENO, G., *Cuestiones cuolibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori, 1989, 207. Debe notarse que este libro no quiere ir contra el término “religación”, sino aprovechar su precisión mediante una revisión “materialista”, que lógicamente implica una dura crítica a la que llama no sin acierto “religación metafísica” en Zubiri.

guiente pregunta: ¿Es el “ateísmo” en Zubiri la generalización y el estudio, incluso si se quiere *a potiori*, de una(s) forma(s) histórica(s) de ateísmo identificables o, por el contrario, estamos ante un “constructo” teórico –quizá técnicamente un “concepto”–, derivado del análisis de la religación y que tiene que ser sometido a la prueba de si abarca adecuadamente las distintas formas de ateísmo? Me parece que esta pregunta implica en su conjunto todo el análisis zubiriano.

Lo que es evidente y nadie ha dejado de percibir es que en la primera redacción del tema la paridad entre los términos religación-religión-(deidad)-Dios, el ateísmo, entendido en sentido fuerte³¹, tiene necesariamente que ser descalificado sin matices porque terminaría contaminando el mismo hecho originario de la religación. El ateísmo aparece como una “desligación” de la religación y, sin embargo, su colocación exacta es “en el ámbito de la deidad abierto por la religación” (NHD, 450), lo cual, como es fácil comprobar, implica que, de modo consciente o no, se ha compartido la mayoría del camino. ¿Cómo es esto posible? Porque “es difícil ser persona” y, en definitiva, “la soberbia de la vida lleva a un “endiosamiento de [esa] vida”, producto del “fracaso radical de una vida” (NHD, 448-450). Zubiri rectificará drásticamente esta refutación de “apologista”, no tanto porque no pueda contener algo de verdad, sino porque, si estamos hablando del componente “intelectual”, no podemos permitirnos el salto a comportamientos morales o cuestiones de la vida personal, lo cual significaría implícitamente un derrumbamiento de la razón que prohibiría tomar en serio intelectualmente *cualquier forma* de ateísmo. En contrapartida, muchos ateos, que no se reconocen en la refutación de Zubiri, lanzarán dudas de todo tipo cuestionando que la religación sea un “hecho” y, mucho menos aún, “originario”. Falta, lógicamente, un aparato conceptual suficientemente sólido para enmarcar ese hecho.

31 Esto quiere decir: “ateo” no es primariamente el que se desentiende toda religión, ni siquiera el que niega la existencia de Dios, sino el que positivamente *afirma* que Dios no existe, forma de “anti-teísmo” ciertamente complicada de mantener intelectualmente; esto es lo que parece indicar este pasaje: “El hombre de hoy es ateo, donde ateísmo significa, ante todo, una *actitud contra* lo recibido, contra esa idea de un ser supremo” (PTH, 3), aunque a renglón seguido indica que esto parece estar cambiando. Con ello rozamos una cuestión que se planteó Mircea Eliade: ¿habrá existido algún momento de la historia de la humanidad o algún grupo humano privado de cualquier noción religiosa? El autor reconoce la incapacidad de la historia de las religiones de responder a un tal pregunta porque la historia se basa en restos y testimonios, lo cual, casi por definición, no existirían en el caso de la hipótesis: cf. ELIADE, M., *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965, 172.

2. SEGUNDO MOTIVO: PERSONA

La segunda constante resulta decisiva, aunque sea más breve de enunciar. Todos los análisis de la religación en Zubiri tienen su arranque y su marco de referencia en la *persona*, no en la condición humana ni tampoco en una supuesta naturaleza del hombre, sino con toda precisión en la persona. Así consta desde el comienzo; después de afirmar que “nos basta, por el momento con decir que la persona es el ser [no el ‘haber’] del hombre” (NHD, 426), Zubiri puede invocar analíticamente una *vis a tergo* que empuja a la persona humana implantada ya en la realidad y esta religación es analíticamente previa a cualquier forma de obligación. Aunque el objetivo de aquel escrito no sea ninguna prueba o demostración de la existencia de Dios, a nadie le pasa desapercibido que esto significa alejarse de las vías cosmológicas en sus distintas versiones porque, en el mejor de los casos, no pueden valer como punto de partida en un mundo definitivamente “desencantado” por la labor de la ciencia; si hubiese alguna posibilidad de rehacerlas –en Zubiri hay un curioso y efímero ensayo de ello–, habría que encontrar un hilo que desde el hecho de la religación condujese al punto de partida cosmológico, que en todo caso se movería a otra altura, pero ahora el camino parece el inverso: la religación se manifiesta en la persona y sólo por propiedades de ésta –“existir con” (NHD, 429)– *de vuelta se puede decir* que las otras cosas entran dentro del espacio de la religación originaria. De lo que protestaba Zubiri posteriormente es de que alguien le atribuyese que las piedras o los árboles como tales estuviesen *formalmente* religados, cualquiera que sea el sentido originario del término en el DRAE desde 1737; lo estarán en tanto conectados con el ámbito de apertura de la persona.

Hay que reconocer que en su primer esbozo la concepción zubiriana de la persona es sumaria y pobre; en realidad con una concisa y obligada referencia histórica (el inevitable Boecio, San Agustín y el no menos inevitable Kant), Zubiri se limita a destacar la dimensión “ontológica”³² que, en la terminología de esta época, sabemos que es equivalente a “metafísica”. Ciertamente Zubiri despacha o aplaza el tema con la disculpa de que “esto nos llevaría demasiado lejos” (NHD 426), apuntando las características de suficiencia y apertura, pero regresa a la terminología de “existencia” (ahora hay que entender “existencia personal”, una idea ajena a Heidegger) porque le resulta más cómodo en la terminología que domina en esta época. Sospecho que Zubiri no avanza más en este tema tan importante porque aún no dispone del andamiaje conceptual necesario y adecuado.

32 NHD, 426. Frente a las tentaciones de mantener la persona en un ámbito descriptivo, insiste en este punto con la acertada expresión “religación ontológica”, CABRIA, J. L., *Ob. cit.*, 136-137.

Pero esto se remediará posteriormente; nada menos que *Sobre la esencia* tiene su desembocadura en la esencia abierta que es la persona. Sin embargo, aquí va a enraizar el que me parece mayor embrollo de este tema zubiriano, algo lejos todavía hoy de una clarificación suficiente para todos y que permite introducir subrepticamente *contenidos* –casi siempre apologéticos, reconozcamos que los críticos tienen razón en este punto– en la estructura “formal” que es la religación. Como Zubiri insiste en que la base de su trabajo es una “analítica de la existencia” y por ello se entiende un motivo asépticamente descriptivo y neutral, cosa harto discutible; como, a su vez, el término “persona” aparece enlazado con el de existencia y no se desarrolla su carácter “ontológico”, entonces se puede ver en él un concepto de antropología descriptiva, también aséptica y neutral; el resultado es que el escrito de Zubiri se toma en su conjunto como un tema de antropología descriptiva, plataforma neutral sobre la que se pueden montar luego los contenidos que a cada cual le convengan. De este modo y por mucho que abunden las precisiones de Zubiri, siempre habrá quien intente en este tema una “vía fácil” que, partiendo de datos antropológicos descriptivos se haga desembarcar, después de un camino más o menos complicado, en la certeza de la existencia de Dios, esquivando así las vías abruptas de la metafísica zubiriana. Creo que esto es un grave error y va más allá de una discusión de palabras; no hay especial inconveniente en mantener que se trata de un tema “antropológico” si se entiende que el núcleo de la antropología zubiriana es una Antropología *metafísica*, no una filosóficamente irrelevante Antropología *descriptiva*³³, ni siquiera una *Metafísica antropológica*, por más que una marca de una época dominada por distintas versiones de lo que llamamos existencialismo exigiese en cualquier tema alguna referencia a su relevancia antropológica.

Este carácter *metafísico* del tema no se alterará nunca. Lo que cambia apreciablemente es su conceptualización. Cuando Zubiri disponga de una sólida doctrina de la persona definida como “suidad” y, en consecuencia, una forma de realidad constitutivamente abierta, se podrá atisbar el carácter marcadamente metafísico de ese “hecho” que es la religación; sin embargo, creo que sólo el esclarecimiento de la aprehensión primordial de realidad ofrece el marco adecuado para entender el alcance del hecho de la religación, y esto Zubiri ya no lo desarrolló de modo completo por falta de tiempo o quizá también por el peso de los prejuicios acumulados en los tratamientos anteriores, cosa nada insólita en un autor con trayectoria tan larga.

33 Si fuese así, tendrían razón los que achacan a la teoría zubiriana de la religación ser una “recuperación ontoteológica de la Filosofía de la religión antropológica”: BUENO, G., *Op. cit.*, 195.

¿Significa esto retirar definitivamente el tema de la religación del territorio de la filosofía de la religión? Esto en buena medida es una discusión de palabras; todo depende de lo que se vaya a entender por “filosofía de la religión” y, para simplificar las cosas, la cuestión sería saber si ese “de la religión” es un genitivo objetivo o subjetivo³⁴. Si fuese lo primero, parece claro que el análisis comienza en el ámbito que en los dos últimos siglos se ha ido delimitando como filosofía de la religión, pero Zubiri no lo tenía tan claro: “La filosofía de la religión no intenta sino comprender los hechos religiosos desde el punto de vista del ser; pero del ser en todas sus dimensiones” (SPF, 275), lo cual, en la terminología de esta época (1937) resalta su carácter metafísico; en su madurez, en cambio, la cosa es algo más confusa porque al ir distanciando el hecho de la religación y su plasmación posterior en religiones parece dudoso un contenido aplicable a la filosofía de la religión que no sea una simple división dentro de la metafísica³⁵. En todo caso y como se irá viendo, el fondo de esta cuestión es algo más que discusión de palabras.

3. VARIACIONES

Es ahora el momento de explicar el título de este epígrafe y, por extensión del anterior, ya que pueden dar una idea más precisa de la que aquí me propongo. El término “variación” es una técnica de composición musical, que fue utilizada por músicos geniales –las “Variaciones Goldberg” (BWV, 988) de J. S. Bach o las “Variaciones Diabelli” (op. 120) de Beethoven, por recordar ejemplos sublimes– y, en algún caso, se convierte en técnica compositiva básica que domina la obra de un creador. El término aquí tiene la manifiesta pretensión de evitar el término “evolución” o “progreso”, que arrastran la idea de un progreso lineal en el que lo posterior mejora lo anterior; no niego que algo de esto suceda en este tema zubiriano *de cara al lector*, pero no estoy nada seguro de que el “tema” no haya permanecido básicamente inalterado durante casi medio siglo. Así, las “variaciones” son desarrollos y explicitaciones de lo que confusamente está presente en el tema, pero cuyas virtualidades, a veces sorprendentes, sólo se actualizan cuando se despliegan; mientras que en la evolución los pasos son lineales, el mundo de la variación es más horizontal y no puede hablarse de un verdadero progreso entre

34 Véase el ponderado esbozo de GONZÁLEZ, A., “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”. En: NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares, 2011, 503-518.

35 El análisis crítico al que Gustavo Bueno somete la noción de religación se hace desde la perspectiva de que “no tiene capacidad para asumir las funciones atribuibles a una Filosofía de la religión”, por supuesto desde la perspectiva de G. Bueno; cf. *Op. cit.*, 200. Si se negase que éste fuese el objetivo de Zubiri, al menos el objetivo primario, toda la crítica posterior del autor se disolvería

una y la siguiente, si bien la colocación respectiva no es arbitraria. Un maestro de esta técnica –pienso en Brahms, que la utiliza profusamente– es capaz de sacar piezas de gran envergadura partiendo de temas sencillos e incluso anodinos. Por tanto, este estudio queda configurado como un tema básico con dos motivos, ya expuestos, y cuatro variaciones de este tema, cuyos motivos intentaré desarrollar ahora de modo conciso

A) PRIMER DESARROLLO

No tiene nada de extraño que este primer desarrollo coincida básicamente con el tema. Después de un apartado introductorio, en el que Zubiri insiste en que la religación no es otra “demostración” de la existencia de Dios y, por tanto, no rivaliza con ninguna de las existentes, inmediatamente centra el desarrollo en el ámbito de una analítica existencial, cuyo núcleo es una noción de persona, potencialmente muy fecunda, pero en este momento sólo esbozada. La relación entre el hecho de la religación y la peculiar realidad de la persona permite el despliegue central en 11 enunciados concisos que casi tienen la forma de tesis, centrados en el carácter de hecho originario que corresponde a la religación. Es aquí donde se incrustaron las correcciones de 1936 (de hecho, en la publicación de 1935 los enunciados eran sólo 8); esto hace que fuese este capítulo el que fue sometido a revisión más cuidadosa para incluirlo en el libro de 1944. Siguen unos apartados dedicados a explicitar algunas consecuencias, que arrojan mucha luz sobre el hecho enunciado, sobre todo el análisis de la compatibilidad entre religación y libertad y una explicación del ateísmo, ya aludida.

¿Cuál es el sentido de esas modificaciones en el núcleo de este tratamiento? No parece que obedezcan a críticas externas; no conozco ningún testimonio escrito de posible repercusión del trabajo de 1935 y la explicación parece simple: vísperas de años demasiado crueles en la historia nacional como para dar pábulo a debates de alto calado intelectual, lo que no deja de contrastar con el “revuelo” provocado por su inclusión en el libro de 1944, ciertamente cuando ya esta tierra cainita tenía claro quiénes eran los vencedores, no sólo desde el punto de vista militar sino también desde el ideológico. No se puede descartar que a Zubiri le llegasen críticas o consultas por vía oral sobre algún punto conflictivo; así, por ejemplo, sabemos que a Ortega y Gasset no le gustó, pero este disgusto parece referirse más bien al recurso a la analítica existencial inspirada en Heidegger, con el que Ortega por entonces mantenía dura y desmesurada rivalidad filosófica.

El problema central vino de que en el primer escrito parecen mantenerse en el mismo plano religación –religión– Dios como elemento central de toda religión. Si se quería salvar un absurdo intuicionismo divino, parece que no está

fuera de razón pensar que “religación” es un nuevo nombre, acertado y susceptible de rico análisis, para el tema tradicional de la contingencia en la cual nuestro “arraigo de la existencia” (NHD, 50) detecta una *vis a tergo* como la religación, que hace de la existencia humana el *resultado* de una actuación previa, algo que parece poder entenderse como algún tipo de causalidad y que resultaba difícilmente comprensible fuera de un horizonte creacionista³⁶. Zubiri quiere evitar esto introduciendo en el libro de 1944 entre la religación y Dios la “deidad”, lo cual deja abierta la posibilidad de colocar a Dios en otro plano. Ahora se dice que “no nos es patente Dios, sino más bien la *deidad*” (NHD, 431) pero se sigue repitiendo con un cambio meramente estilístico que “el problema de Dios es el problema de la religación” (SPF, 227; NHD, 433). Si se va a seguir aceptando que esto no es una “demostración” y que de algún modo es previo, habrá que aceptar que ese “modo” es haber puesto de relieve la estructura “formal” de las demostraciones de la existencia de Dios. ¿De cualquier “demostración”? Honestamente creo que no; no parece que pueda aplicarse al argumento ontológico³⁷ y es muy dudoso incluso en algunas vías *a posteriori* como las tomistas, al fin fundamentalmente vías “cosmológicas”, un punto de partida que Zubiri parece desechar como superado históricamente desde el comienzo; sí parece acercarse en la práctica a la idea suareciana de que todas las pruebas *a posteriori* son reductibles a la vía básica de la contingencia.

Era inevitable en el contexto filosófico de la época que este análisis fuese traspuesto a esquemas clásicos de la Teología natural. Si la religación aparece como mostración de una *vis a tergo* que actúa en mí pero no soy yo³⁸, parece abrirse espacio para un ámbito trascendente (signifique ahora esto lo que se quiera) porque esa religación sería una denominación nueva (semántica, no léxica) que viene a reconstruir el ámbito tradicional de la contingencia. El lazo entre la religación y lo religante debería ser algún tipo de causalidad, a primera vista eficiente pero no debe descartarse una causalidad formal (lo cual ahora no cambia nada). Esto puede tomar y tomó de hechos dos derivaciones opuestas.

En medio del “revuelo” suscitado por la publicación del libro en 1944, el jesuita José Hellín asume la defensa cerrada de Zubiri en una amplia reseña de

36 Insisto en este punto porque la doctrina de los horizontes –y, consecuentemente, la necesidad de superar el horizonte “creacionista”, está en la filosofía de Zubiri desde 1933; cf. SPF, 17-124.

37 En un curso universitario del año 1932-33 Zubiri hace unas brillantes consideraciones sobre el ambiente intelectual en que se gesta lo que con el tiempo se llamará “argumento ontológico”, algo que, explicable históricamente, nunca tuvo para Zubiri fuerza de verdadera “demostración”: cf. ZUBIRI, X., *Cursos universitarios*, II. Ed. M. Mazón. Madrid: Alianza, 2010, 151-152.

38 “No puede decirse que esta fuerza seamos nosotros mismos. Atados a la vida, no es, sin embargo, la vida lo que nos ata. Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace ser, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*”: NHD, 428; es la “tesis” VI del núcleo básico.

1945³⁹. La estrategia de defensa y su línea argumentativa es que, en efecto, se trata de la clásica vía causal de la contingencia en un lenguaje mucho más actual y renovado. Lógicamente, Hellín no puede evitar reprocharle a Zubiri su insistencia en que no se trata de ninguna “demostración”, de lo cual podría deducirse cierto desdén o desprecio respecto a las demostraciones clásicas; pero este punto, que evidentemente podía llevar lejos, ahora le parece a Hellín anecdótico.

Pero puede tomarse un camino opuesto que, no por casualidad, confluye quizá en el mismo punto básico. Muchos ateos no se encuentran cómodos ni se reconocen en la idea zubiriana de que el ateísmo es una actualización concreta, quizá desviada, de la religación básica y previa. Para salir de esa telaraña es imprescindible negar que la religación sea un “hecho”, que sea un hecho “originario”, o ambas cosas. Gustavo Bueno cree que la religación, término que en principio no le desagrada, es la trasposición de la idea creacionista de nuestra dependencia de un Dios supremo y extramundano, al cual estaríamos constitutivamente referidos (“relación trascendental”) mediante una disimulada “causa eficiente, sobre todo creadora”. Esto no puede ser ningún hecho originario, pues sólo tiene sentido presuponiendo la fe cristiana y se acusa a Zubiri de recurrir a un estilo “difuso” –como si este autor fuese un modelo de claridad– para hacer pasar por “filosófico” algo que, en realidad, es un esquema teológico tradicional o, en palabras del autor, una “teología preambular”⁴⁰.

No seré yo quien recurra al fácil expediente de descalificar a los lectores por ineptos o mala fe; por el contrario, algo debe de haber en la exposición de Zubiri que, contra su expresa voluntad, lleva a convertir la mostración “previa” en una demostración “encubierta”. Sin embargo, creo con la misma firmeza que ni Hellín ni Bueno tienen razón; ambos dan por evidente que “fundamento” y “causa” son intercambiables, y esto no es verdad. Puede ser que Zubiri no acierte del todo en algún paso de su exposición y, por lo demás, hay que reconocer que el tema de la causalidad históricamente está rodeado de brumas confusas desde los días del mismo Aristóteles. Toda causa es un tipo de fundamento, como también enseñó Aristóteles, pero no todo fundamento se concreta en causalidad, sin que ello signifique que a estas alturas de su pensamiento Zubiri no crea en la causalidad, lo que pasa es que es un tema ulterior. De lo que se trata aquí es que una realidad abierta,

39 HELLÍN, José, “Un libro de Zubiri”. *Pensamiento*, 1, 1945, 228-233. No tiene hoy ningún interés que el nombre de Zubiri se haya utilizado entonces como arma en la pelea por el poder dentro de la neoescolástica entre jesuitas y dominicos. Ésta última postura la defendió en medio de una dura crítica a Zubiri URDÁNOZ, T., “En torno al existencialismo en España”. *La ciencia tomista*, 70, 1946, 116-162. Más sobre esta polémica en mi citado estudio “Zubiri y su filosofía en la posguerra”.

40 BUENO, G., *Op. cit.*, 107-114. Para ser honestos, hay que decir que el autor se refiere directamente al libro *El hombre y Dios*, pero desplazo aquí su crítica porque el tema básico es común y hace contrapeso a la postura de Hellín.

como es el caso de la persona, remite constitutivamente a su fundamentalidad que es el motor que mantiene vivo el proceso inexcusable de personalización; lo que llama religación significa que “nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente, nos hace ser*” (NHD, 428). Es decir, la religación es la remisión dentro de la realidad personal a su estrato fundamental, no a otra posible realidad extrínseca que pudiera influir causalmente en la realización personal. Entender el fundamento como algo extrínseco a lo fundado exige obviamente una “demostración” y no es seguro que sean datos obvios ni la contingencia ni la finitud de lo dado; en todo caso, ese modo de entender el fundamento es siempre en Zubiri un importante error y podría justificar la acusación de “fundamentalismo”, que con tanta prodigalidad se repartió hace muy pocos años⁴¹. Otra cosa muy distinta es si ese fundamento se reduce o no al ámbito de la inmanencia personal en el que lo encontramos o trasciende de él; pero lo que signifique ese trascender, la vía por la cual discurra o la meta que busque y alcance son cuestiones *ulteriores* y de ningún modo motivos descriptivos referentes a lo dado.

Unos y otros olvidan algo muy importante: el acceso a Dios no es primariamente un problema intelectual; es cierto que en todo tipo de experiencia hay un componente intelectual, pero en la inmensa mayoría de los hombres no se llega a autonomizar nunca; la vida religiosa es siempre más amplia y su solidez no depende de la fuerza lógica de las distintas “demostraciones”, que en el mejor de los casos son siempre derivadas y parciales: “Hay [...] un problema intelectual en torno a Dios; pero esto no quiere decir ni que el modo *primario* de patentizar a Dios sea un *acto* de conocimiento o de cualquier otra facultad, ni tampoco que el conocimiento sea una postrera reflexión sobre una quimérica experiencia religiosa; no se trata de ningún *acto*, sino del *ser* del hombre” (NHD, 435-436). Zubiri repetirá esto incansablemente a lo largo y ancho de toda su obra.

Todo esto significa, al fin, que esta primera variación está pidiendo un complemento desde otro enfoque.

B) SEGUNDO ENFOQUE

Esta segunda “variación” no difiere esencialmente de la anterior: el tema básico es el mismo, algunos motivos aparecen más desarrollados y, esto sería lo novedoso, se apunta un tema nuevo, pero secundario. Literariamente se trata de un “nuevo capítulo”, que en lo fundamental data de “una lección dada hace

41 Cf. ORTIZ-OSÉS, A., “El fundamentalismo de Zubiri”. *Diálogo filosófico*, 9, 1993, 87-97.

más de quince años” y su objetivo es “situar en su exacta perspectiva” el capítulo antes analizado de 1944 (NHD, 23). Remite, por tanto, en una fase de notable efervescencia literaria de Zubiri después de un silencio total de más de una década, al curso largo (33 lecciones) de 1948-49 titulado “El problema de Dios”, es decir el mismo título del escrito de 1935⁴². Esto no deja de ser una situación extraña sobre la cual la crítica parece no haber reflexionado; se constata que “en él no se aprecia con claridad el nivel filosófico alcanzado en *Sobre la esencia*”⁴³, pero no se extraen las consecuencias de esta constatación. Es evidente que en el desarrollo de un pensamiento no todos los elementos evolucionan al unísono; de ahí la inconveniencia de cronologías demasiado rígidas, incluso cuando cuentan con el aval del autor⁴⁴; pero esto nos lleva a un problema mucho más de fondo.

¿Por qué Zubiri introduce un texto nuevo en un libro publicado casi 20 años antes y en el cual “los trabajos publicados tienen su fecha tanto para mí como para alguna de las cuestiones tratadas” (NHD, 23)? Se dirá que la razón reside en que “En torno al problema de Dios” –también “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, pero ahora no es nuestro tema– no estaba colocado en la “exacta perspectiva”: ¿qué quiere decir eso? ¿acaso que se trata de una deficiencia originaria en la exposición del tema? ¿o es un problema que el libro plantea al lector común, como quiera que se entienda esta expresión? Sin descartar del todo esto último que, una vez pasado el “revuelo” suscitado por la primera publicación del libro, puede haberle llegado por vías orales, pienso que lo decisivo es lo otro: sintiéndose en posesión de un pensamiento propio, con dos libros y cinco artículos publicados en el espacio de cinco años, cifra insólita en Zubiri, a *Naturaleza, Historia, Dios*, convertido ya en imprescindible en el mundo filosófico de habla española, decide hacerle un lavado de cara en su capítulo más controvertido añadiendo un texto que le servirá en adelante de “introducción”; eso lo hace ahora un Zubiri que aparentemente se había mostrado impasible ante las polémicas, salvo la exigencia al P. Urdániz de una rectificación pública en un punto que afectaba al dogma.

Esto destapa un problema de coherencia en un libro que reclama desde el principio “cierta unidad” (NHD, 20), el libro que cierra una “etapa” de su vida

42 Un análisis breve de este curso, cuyo rendimiento para el pensamiento teórico de Zubiri es escaso, en SOLARI, E., *Op. cit.*, 156-163. Más ceñido al texto publicado, el análisis de CABRIA, J. L., *Ob. cit.*, 137-143.

43 SOLARI, E., *Op. cit.*, 163.

44 En una importante obra y con los materiales entonces disponibles hizo una encomiable labor de clarificación a partir del análisis interno de los textos referentes a este tema CABRIA, J. L., *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, 49-187. En la sección siguiente –“Textos póstumos e inéditos de Zubiri”– es donde ahora se necesitan algunas precisiones.

intelectual (NHD, 11). ¿Cómo introducir adiciones de otra etapa estructuralmente distinta sin que el conjunto rechine? Lo cierto es que los lectores de la quinta edición –entre los que se encuentra quien ahora escribe– no notamos la posible distorsión del nuevo texto porque, en realidad, creo que no existe. Es extraño que, necesitando el capítulo famoso una “exacta perspectiva” y tomando ésta –acertada o no, es otro tema– de un curso de 1948-49, Zubiri no haya puesto manos a la obra hasta la 5ª edición (1963) y haya dejado circular inalteradas la 2ª (1951), la 3ª (1955) y la 4ª (1959). Pero es más insólito que, si se modifica en 1963, se recurra a un curso oral que, si bien pertenece a lo que Zubiri llama “etapa” de madurez, hay que encuadrarlo en lo que llamé hace tiempo fase o momento de “maduración”⁴⁵, lejos aún de la madurez plena que representa *Sobre la esencia*, obra publicada un año *antes* de esta revisión; tampoco está en la línea de los numerosos cursos sobre el tema que van a seguir a esa revisión (1965, 1967, 1968) y que desembocarán en la gran síntesis de 1971, como luego veremos.

Me parece imposible evitar una conclusión a la vista de estos datos: la introducción en 1963 de un texto preparatorio tiene un interés teórico muy limitado y su función, interna al libro, es poco relevante en un momento álgido del desarrollo del pensamiento del filósofo; lo que ahí haya de aprovechable va a pasar, mucho mejor elaborado, a los cursos inmediatamente posteriores⁴⁶.

El objetivo central de este escrito parece ser reafirmar el carácter de hecho originario de la religación, para lo cual es imprescindible distanciarla de Dios como realidad existente, algo que no puede nunca pasar por “hecho”. Ya había sucedido de modo algo apresurado en el libro de 1944 con la introducción a última hora del impreciso concepto de “deidad”, que continúa ahora asentado como término directo de la religación. Aunque se toma como referencia inicial los actos humanos, no tanto ya una variante de la analítica existencial, lo que despliega la personalidad en la ejecución de sus actos es una referencia inexcusable hacia la ultimidad, al sentirse “conmovida en su última raíz” (NHD, 398). Que lo radical de la religación a la realidad sea la deidad, es algo que sostiene con decisión Zubiri, pero no explica esa equivalencia: “La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizada en los actos que realiza [...] Y, en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos deidad”⁴⁷. Es

45 Véase mi libro *Realidad y verdad. Los fundamentos de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1994, 53.

46 De ningún modo esto significa la obsolescencia filosófica de *Naturaleza, Historia, Dios*, un libro “vivo” convertido ahora en “clásico” de la filosofía española, al que aportarán nueva savia los 4 volúmenes de cursos universitarios de la misma época; simplemente, hay que leerlo en su contexto, lo mismo que sucede con la *Metafísica* de Aristóteles o con la *Crítica de la razón pura* de Kant.

47 NHD, 411. Si nos fijamos, se puede ver la distancia de este texto, publicado en 1963 y elaborado mucho antes, con la madurez definitiva de Zubiri en este tema.

evidente que ésta no es formalmente Dios, si bien Zubiri advierte que en nuestra época “todo parece confluir en que el nombre de ‘Dios’ acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa al margen de nuestra vida”⁴⁸. Ahora ya el ateísmo no es una simple ceguera mental, sino “una actitud, una positiva abstención de un saber sin el cual se puede ciertamente vivir, *muy honrada y moralmente*— no faltaba más, y conviene subrayarlo”⁴⁹. Ciertamente es que el ateísmo sigue dentro del hecho de la religación —y seguirá siempre— a la deidad como una vía ulterior, que es una de esas “vías muertas o ‘ab-errantes’”⁵⁰ porque intelectivamente no encuentran lo que la búsqueda de la razón pretende.

Hasta aquí llega el análisis “mostrativo”, es decir, se trata de hechos inconcisos, aunque a mí la terminología de “deidad” me sigue resultando confusa. Después de esto, pasamos a un plano distinto, que es “estrictamente demostrativo” (NHD 412), inevitable por el carácter “enigmático” con el que la realidad aparece dada, pero muy limitado, no sólo por su dificultad interna, sino por su carácter parcial; ésta es la tradicional vía filosófica, que “es, en realidad, la más enojosa de todas porque está llamada a no satisfacer a casi nadie” (NHD, 396). En este ámbito demostrativo Zubiri introduce la novedad fundamental de este escrito; ya no se conecta directamente la deidad con Dios, sino que se introduce un paso intermedio que llama “realidad divina” y que es importante, no tanto por lo que dice sino por lo que niega y sugiere. Así, ahora el proceso es religión — religación — realidad divina — Dios; los dos primeros pasos son accesibles a un análisis “mostrativo”, mientras que los dos últimos pertenecen a un ámbito ulterior —todavía no bien conceptualizado— de carácter “demostrativo”; tampoco Zubiri explica bien ahora el enlace entre ambos ni menos aún los pasos del proceso demostrativo. ¿Qué significa esa “realidad divina”? “La realidad divina como causa primera” (NHD, 412) No se ha llamado la atención suficientemente sobre la importancia de este paso; Zubiri no presenta la religación como substituta de ninguna prueba tradicional, ni esbozó tampoco ninguna “demostración” a partir de la religación porque creyó suficiente sacar a la luz ese substrato previo, ya que en esa época él sigue creyendo en la demostración causal de la tradición, cuyo punto de llegada es la “causa primera” (NHD, 412) . ¿Por qué un paso posterior denominado restrictivamente

48 NHD, 396. Obsérvese, como hemos visto, que justamente eso es lo que G. Bueno reprocha al concepto zubiriano de religación

49 NHD, 395. Cursivas mías para destacar el abandono definitivo por parte de Zubiri de la explicación del ateísmo como desorden moral

50 NHD, 415. Zubiri entrecomilla el término para evitar su sentido negativo, remitiendo a su uso astronómico que significa el grado de desviación en la observación de un astro debida a la combinación de la velocidad de la luz con el movimiento de rotación de la tierra. El sentido se conserva en el DRAE, pero después del uso negativo habitual.

“Dios”? “Porque siempre quedará en suspenso una grave cuestión. La causa primera ¿es aquello que los hombres llaman Dios? (NHD, 413). No necesariamente; porque para ello esa causa primera tendría que ser una realidad personal existente –no sólo un concepto– y eso implica un ser inteligente, volente y –aunque ahora no se diga– con sentimientos: “La causa primera como realidad personal y libre: he aquí ya a Dios” (NHD, 413). Pero esto deja planteado un grave problema; todos sabemos que para los medievales existía una identidad evidente entre la realidad divina a que llegaban las demostraciones y Dios, primer motor, causa primera, ser necesario, etc.; pero en el mundo moderno Kant sistematizó el tema poniendo de relieve un obstáculo difícil de salvar pues, si aún fuesen teóricamente válidos los argumentos “cosmológico” y “físico-teológico” (que para Kant no lo son), abocarían en el mejor de los casos a una primera causa y un ordenador del mundo que, en *un paso ulterior*, necesitarían una nueva demostración que, según Kant, sólo puede proceder de un recurso al armamento ontológico, a su vez invalidado en sus pretensiones teóricas ya antes. Zubiri, que ahora no alude a este tema, se encuentra ante un dilema parecido: o se afirma que de la realidad divina se puede deducir analíticamente una realidad personal existente, en cuyo caso teóricamente no habríamos avanzado nada; o, por el contrario, ahí interviene ya la fe, pues parece que hay que descartar un paso ulterior causal entre la realidad divina y Dios, ya que el primer concepto es más extenso que el segundo, pero esta opción llevaría razonablemente a la sospecha de que se recurre a una refinada forma de fideísmo para salvar un nudo básico que abre la vía a toda la historia de las religiones y al cristianismo.

Es posible que aquí esté la clave para el rechazo tajante y sumario de las vías tradicionales que Zubiri expresará posteriormente; la apelación a una nueva vía de la religación, presumiblemente tan limitada como cualquier otra “vía”, es necesaria porque Zubiri ha dejado de creer en la causalidad y hace suya la tajante crítica de Hume.

En el contexto de esta variación, aparece un tema secundario e insólito en una tonalidad alejada y que, extraño en la obra de Zubiri, apenas ha merecido atención por parte de los intérpretes. Se trata de una especie de puesta al día de la tradicional vía cosmológica, tomando como punto de partida algunos datos físicos de la ciencia de su tiempo. Publicado primero de modo extraño en una enciclopedia que buscaba amplia difusión, sólo recientemente se pudo ver su contexto dentro de un curso, hasta entonces desconocido y no mencionado apenas, de 1960⁵¹. Zubiri había sentado lo que hoy parece una obviedad: “En la ciencia, de

51 ZUBIRI, X., *Acerca del mundo*. Ed. Antonio González. Madrid: Alianza, 2010 [En adelante AM].

puertas adentro, todo pasa y debe pasar como si efectivamente no hubiese Dios, en el sentido de que la apelación al ser divino sería salirse de la ciencia misma” (NHD, 398). ¿Conculca ahora Zubiri este sano principio?

No, al menos no es éste el núcleo del tema. Tomando datos del estado de la ciencia en ese momento, Zubiri cree poder dejar abierto el camino para esbozar una *vía causal* hacia el fundamento y la raíz del universo, que sería paralela a la vía que parte de las realidades personales. Se sigue partiendo de hechos, pero ahora se trata de *hechos científicos*, es decir, “referidos a un sistema de conceptos previos” (IRA, 184). En la terminología madura de Zubiri, se trata de esbozos racionales, esto es, libres construcciones que deben someterse a una probación de realidad para alcanzar a lo sumo en el caso del universo una “verificación por convergencia” (IRA, 270), un tanteo en la persecución de una adecuación por principio inalcanzable. Zubiri parte de dos hechos científicos, que en realidad reforzarían su pretensión.

Nos encontramos, en primer lugar, con el carácter *dinámico* del universo, que viene determinado por unas estructuras que no pueden determinarse a sí mismas; éste es el cogollo de la argumentación zubiriana en este punto: “Tratándose del estado inicial, nos encontramos con una dualidad radical entre estructura y configuración; las estructuras jamás podrían determinar por sí mismas su propia configuración inicial. Lo cual significa que ese estado inicial no reposa sobre sí mismo, sino que su unidad remite a algo en cierto modo ortogonal al plano de ese estado, y que sea la raíz de la que proceden las estructuras y la configuración en que se hallan envueltas” (AM, 255). Quiero señalar tan sólo que, en un lenguaje próximo a la ciencia de nuestro tiempo, Zubiri parece estar reconstruyendo la vieja idea de la contingencia de todo lo existente propia del horizonte creacionista, lo cual es más que dudoso que sea un “hecho” (en ninguno de los sentidos del término), para desde ahí lanzar un razonamiento causal que desemboca en una “causa primera” (AM, 216) que, con todas las matizaciones del caso, no deja de recordar la primera vía tomista, aunque quede muy oscuro que eso “ortogonal” signifique algo “transcendente” al universo.

El segundo hecho científico es la idea de un universo en *expansión* (AM, 252), idea lanzada hace ya casi un siglo por Lemaître y que hoy goza de aceptación general. Esta idea es utilizada como base por las cosmologías a la búsqueda de un estado inicial de nuestro universo, que algunos consideran poco “científicas” por la cantidad de supuestos no probados con los que operan y como lo muestra también la divergencia en sus resultados⁵².

52 Zubiri se mueve en el estado de la ciencia en 1960, algo que hoy no está del todo vigente. Existen al menos dos intentos de puesta al día. Uno lo lleva a cabo en 1986, cuando los materiales de

Este tema secundario, sin antecedentes ni continuación en la obra de Zubiri, se diluye poco a poco; aunque muestra la creencia de Zubiri en las demostraciones causales, su propio despliegue lo ahoga, pues “parece hoy poco viable”⁵³ y difícilmente podrían escapar de la andanada que el propio Zubiri no va a tardar en lanzar contra las pretensiones de cualquier prueba cosmológica.

c) INTENTO DE CULMINACIÓN

Estamos ante lo que Zubiri proyectó como culminación y cima de este tema, tantos años rodando por su filosofía. Parece que todo fuese minuciosamente preparado. Se espera a disponer de una Antropología metafísica, sólidamente anclada en una original Metafísica general, cuyo núcleo es la idea de persona como esencia abierta y definida formalmente por la “suidad”, algo que permite (y exige) un proceso de “personalización” sin las trabas del viejo sustancialismo. También Zubiri prepara minuciosamente el tema con incursiones parciales en los años 1965, 1967 y 1968, incursiones llamadas a desembocar en la gran síntesis de 1971. Incluso cabe especular con que Zubiri apuró temerariamente sus fuerzas físicas; cuando comenzó el curso tenía ya la avanzada edad de 72 años, se enfrentaba a 26 lecciones de contenido difícil y arduo, todo ello en un intervalo de tiempo de poco más de 3 meses; es evidente que el simple cansancio físico, producto de esfuerzo extraordinario que Zubiri siempre ponía en sus intervenciones, podía poner en riesgo la exigente empresa. Cuando le pudo dar cima con éxito, es de suponer que Zubiri se sintiese eufórico y liberado al creer desatado de una vez por todas uno de esos “nudos” básicos que le habían atosigado a o largo de toda su vida intelectual; seguramente pensó que eso ponía punto final al tema con el impresionante arco que, desde la dimensión teologal del hombre, se desarrolla, a primera vista sin fracturas, hasta el Cristianismo como religión de la deiformidad. Sin embargo, al iniciar el proceso de corrección, las cosas se vuelven a embrollar y, por un afán de perfeccionismo tan imposible de colmar como de entender hoy a la luz de la valía de los inéditos publicados, “el libro” se vuelve a aplazar y terminará dentro del número ya elevado de los inéditos. Con estos antecedentes,

Zubiri disponibles eran muy escasos GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, Labor, 1986, 223-229. Más recientemente volvía sobre el tema GONZÁLEZ, A., “La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 7, 2005, 91-107. No cuento como distinto el tratamiento de SOLARI, E., *Ob. cit.*, 444-466 porque en el objetivo del autor no entra una actualización de la literatura científica pertinente.

53 GRACIA, D., *Op. cit.*, p. 228. Tampoco son divergentes las conclusiones de Antonio González envueltas en un lenguaje muy sereno.

¿queda alguien capaz de asegurar que la última revisión durante los postreros meses de su vida iba a llegar a buen puerto y conduciría a un resultado diferente al de tantos cursos, es decir, al esplendor del tan anhelado nuevo “libro”? El hecho, ya por muchos reseñado, es que todo el pensamiento zubiriano sobre el problema de Dios y la religación, desarrollado en su madurez intelectual, es póstumo y no está, al menos literariamente, a la altura de lo que deseaba su autor.

Otra cosa distinta es que el autor tenga siempre razón y la última palabra sobre el valor de sus producciones; son legión los que reprocharon y reprocharían a Zubiri que esa persecución de un perfeccionismo imposible impidiese la publicación de estos textos *en su momento* bajo el pretexto de oscuridad en alguna sutileza marginal que pasaría desapercibida dentro del conjunto. Veamos, entonces, la estructura de esta larga variación, cuyo objetivo confeso es desarrollar y ordenar la totalidad del tema hasta agotarlo en el esplendor de arrancarle todas sus posibilidades.

Dos temas, íntimamente correlacionados, componen la columna vertebral de este nuevo paso. El primero es el carácter primario del hecho de la religación, colocado en la dimensión “teologal” de la persona, explicado no mediante enunciados escuetos y concisos, sino desplegando todas las posibilidades del análisis; el resultado más palpable es la referencia directa de la religación al *poder* de la realidad, todavía con algunas brumas en algunos puntos de la exposición. El segundo es una crítica implacable a las “demostraciones” tradicionales⁵⁴, “implacable” porque destapa grandes agujeros tanto en el punto de partida como en el término de llegada; Zubiri ha dejado de creer en las vías causales, entre otras cosas, porque la causalidad no es ahora un “hecho”, sino una problemática interpretación “racional” de la *funcionalidad* de lo real⁵⁵; esto puede explicar la total innovación, de la que no veo ningún atisbo en escritos anteriores, de la propuesta de una “vía de la religación”, que ciertamente es limitada, se refiere al aspecto intelectual de Dios, pero no nos engañemos; ese aspecto intelectual, explícito o no, puede no ser el más decisivo en la vida de muchos hombres, pero es constitutivo porque vehicula la implantación de la persona en la realidad y “realidad” es un carácter originariamente intelectual, como muestra el hecho de que esto en el rigor de los términos en Zubiri es una tautología. Por tanto, de ningún modo está justificado un aflojamiento del rigor lógico y la “demostración” tiene que ser todo lo sólida

54 PTH, 102-105. Más completo en HD, 135-145 ó 445-457 (sin diferencias de relieve).

55 Se puede sin duda aminorar el cambio y afirmar que, cuando antes Zubiri hablaba de causalidad era siempre del tipo nuevo de “causalidad personal” (referida básicamente a Dios, y no de causalidad “natural”). Podría discutirse; en todo caso, no es fácil entender una invocación de la causalidad, por “personal” que se quiera, sin aceptar un principio de causalidad como “hecho”, no sólo creación “racional”, siempre problemática.

que sea posible en sus pasos, no dejar agujeros ni lagunas en el despliegue, no dar saltos en el vacío; en caso contrario, la crítica implacable de las vías tradicionales podría (y debería) volverse contra Zubiri. El hecho de que la vía de la religación sea una vía funcional y no causal no la inmuniza respecto a posibles dificultades internas. Veamos este punto sumariamente.

Zubiri parte desde el comienzo de la persona, sacando todo el partido que le permiten las posibilidades de su sólida metafísica, la cual desemboca en una delimitación de la persona como “esencia abierta”, es decir, una sustantividad *compleja* que permite y exige un proceso de personalización, el cual sin duda connota cambios, pero sin que ello ponga en cuestión la *identidad* de la persona en medio de esos cambios. De este modo, la persona queda demarcada por una reduplicación de ese “de suyo”, al que Zubiri recurre tantas veces para explicar su noción de la realidad; la persona, como toda realidad, lo es “de suyo”, pero como esencia abierta es “suya”, es decir, tiene que habérselas con las notas que posee y con las posibilidades que de ellas emergen a través de una relación con las cosas y las otras personas; Zubiri llama a esto *suidad*, pero frecuentemente se ha olvidado que este término se refiere sólo a una *formalidad*, no directamente a contenidos, si bien los contenidos quedarán afectados por esa formalidad.

De este simple enunciado se deduce algo importante: la realidad tiene prioridad lógica sobre la persona, la cual es una forma de realidad, todo lo excelsa que se quiera, pero que aparece siempre ya instalada en la realidad: “[La persona] no sólo tiene sus propiedades, sino que es una realidad que es *suya*. Y, precisamente, el carácter formal de una realidad que no sólo tiene las propiedades que tiene ‘de suyo’, sino que formal, entitativa y operativamente consiste en ser *suya*, es justamente lo que llamamos *persona*” (PTH, 41). Al estar constitutivamente abierta, se encuentra implantada en medio de cosas, las cuales en el momento en que entran dentro del círculo de la personalización, adquieren una característica nueva –en verdad y con más rigor, una “actualidad” nueva–, pero esto aún necesitaría en Zubiri desarrollos más amplios: “El hombre está *con* cosas, *entre* cosas, pero aquello *en* que está entre todas ellas es *en* la realidad” (PTH, 42).

Esta *suidad* que le permite a la persona señorear sobre las cosas la hace un absoluto; lo que sucede es que, al tratarse de una realidad abierta, necesita de las cosas para ser *suya* y, por tanto, es un *absoluto relativo*, lo cual en terminología teológica sería lo mismo que decir un “pequeño Dios” (PTH, 171), pero esto es ir demasiado apresurados. ¿De qué modo esa persona, como absoluto relativo, está atada a la realidad? Indudablemente de muchos modos, según la índole de los actos que realice; no es lo mismo ser *agente*, *actor* o *autor* de los propios actos, bien entendido que a lo largo de nuestra vida jugamos con más o menos extensión esos tres papeles. Pero hay un modo radical que emana de la constitutiva “inquietud” de la vida: se trata de la “fundamentalidad de la realidad”,

fundamentalidad que “es lo que *me* hace que yo sea lo que yo voy a ser” (PTH, 58) y que muestra tres dimensiones correlativas, cuya interacción habrá que analizar: ultimidad, posibilitación e impelencia: “se trata de que [la realidad] es *fundante*, de que el hombre está fundado como persona en la medida en que precisamente está vertido en cuanto tal, y en que esta versión tiene esa triple dimensión de última, posibilitante e impelente” (PTH, 58). Esto es lo que ahora se llama con toda propiedad “religación” en el sentido estricto del término: “La re-ligación es mi versión intrínseca a la realidad en cuanto tal para realizarme como persona. Estoy religado intrínseca y formalmente a ‘la’ realidad en tanto que última, posibilitante e impelente” (PTH, 60).

“Realidad última, posibilitante e impelente” es una fórmula que se convertirá en rutinaria a partir de este momento en los escritos de Zubiri, aunque esconde tensiones que el autor no clarificó del todo, al menos en mi opinión. El tema había aparecido antes, como característica de la realidad que, frente a la teórica “nuda realidad”, se nuestra también como “poder” y como “fuerza”⁵⁶, pero el tema apenas se desarrolló entonces y daba la impresión de que “poder” y “fuerza” (no bien articulados en sus relaciones internas) son segmentos parciales y algo arcaicos (el propio “poder” se explica en el marco del animismo) *derivados* de la nuda realidad. La referencias más antiguas apuntan a la reiterada mención de las *poderosidades* superiores al hombre en el ámbito del pensamiento mítico y del politeísmo⁵⁷. Ahora las anteriores fórmulas genéricas parecen precisarse en el sentido de que el referente de la religación no es la “nuda realidad”, sino la realidad como poder: “El poder de lo real, así concebido, es aquello que, por su poder, produce precisamente la re-ligación del hombre a la realidad en cuanto tal [...]. La religación como tal está intrínsecamente fundada sobre el poder” (PTH, 66). Pero si el poder va a ser coextensivo con la realidad, aunque en desarrollos concretos uno pueda predominar sobre el otro, parece que el único modo de asegurarlo y dotarlo de trascendentalidad (el trascendental concreto que corresponda es otro tema que ahora no interesa) es haciendo de ese poder una *formalidad*. Esto es lo que parece querer decir Zubiri con la fórmula reiterada en muchas ocasiones: “El poder es la dominancia de lo real en tanto que real” (PTH, 64) sobre los contenidos en que se realiza, lo cual convierte a las cosas en sentido, no de modo genérico, sino en el sentido concreto que en cada caso per-

56 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1962, 510-511.

57 Cf. ZUBIRI, X., *Cursos universitarios*, III. Madrid: Alianza 2012, 17, 40, 53, 91, 464-465. Todas las citas, salvo la última, proceden del curso de 1933-34 “Despertar y comienzos de la filosofía”; la última es de unos “Comentarios al Fedón”, de 1934. Obsérvese que nos movemos en círculos politeístas donde el *relegere* ciceroniano parece más adecuado que el *religare* del cristiano Lactancio, del que Zubiri derivó, como hemos visto, el término “religación”.

mite la *condición* de cada cosa y, de esta manera, las cosas realizan y vehiculan el poder: “El poder *pende esencialmente* de las cualidades reales y efectivas que las cosas poseen” (PTH, 65). No puede negarse que aquí hay una ambigüedad importante: por una parte, el poder de lo real constituye a las cosas en tanto que reales, mientras que otras veces son esas cosas las que configuran el poder; por supuesto, la aparente contradicción podría resolverse recurriendo a contextos de descubrimiento y de justificación, pero creo que lo que hay en el fondo es una mezcla de formalidad y contenidos, por movernos en lo que llamaríamos campo de realidad en la filosofía más madura de Zubiri; la mejor prueba que se me ocurre de esto son las distintas listas heterogéneas que Zubiri ha ofrecido de lo que podría abarcar el poder⁵⁸, algo manifiestamente necesitado de una ordenación, y quizá de una depuración, más sistemática. Esto, a su vez, se traduce en una ambigüedad importante: ¿es la realidad como poder la que funda la religación o es el hecho de la religación el que actualiza en la realidad el aspecto del poder? Hay textos que apuntan en uno y otro sentido, en último término porque Zubiri no hará una integración adecuada del sentimiento en la persona hasta 1975⁵⁹; a partir de ahí, habrá una respectividad entre sentimiento afectante y el poder de lo real, sin que la interferencia con la volición (“fuerza”, “realidad impelente”) desaparezca nunca del todo.

Esta oquedad entre el poder de lo real y las notas concretas de las cosas reales en que se expresa va a convertir la realidad en constitutivamente problemática⁶⁰ o “enigmática” (HD, 102-106).

Este complejo análisis abre una puerta a una crítica inesperada porque no procede de ámbitos externos ni siquiera de lecturas desfavorables; al contrario, procede de acreditados conocedores del pensamiento zubiriano, al que proponen desbordar justamente en la línea de la ultimidad radical; tampoco niegan la religación ni sus virtualidades filosóficas, pero ponen en duda su carácter “originario”. Al colocar la religación en la vía de apertura a la realidad durante el proceso de personalización, surge la sospecha de que esa religación sea *resultado* de un acto previo que puede ser analizado como tal “acto” y no sólo en sus resultados; esto implicaría una prioridad de la praxis sobre la teoría y eso originario sería una “praxeología”. De este modo, “lo importante para nuestro tema no es la *religación*, ni un poder de los real que se plasma en diferentes vías, sino la *desligación*

58 PTH, 121-122; HD, 96-97, 471-472. Estos dos últimos son textos idénticos, lo cual significa que en este punto Zubiri no revisó el texto primero.

59 En su curso “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”, en ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid, Alianza, 1992, 323-405.

60 PTH, 88, 89, 91. El término “problema” adquirirá sentido preciso y técnico en la última filosofía de Zubiri: cf. IRA, 64-65.

y el surgir de cosas, realidades, en los actos”⁶¹. Si cabe una irreductibilidad de los actos, parece lógico pensar que no están atados a ningún poder de lo real y tampoco remitirían por sí mismos a ninguna ultimidad. No es ésta una corrección menor, afecta al sentido del ateísmo o del agnosticismo, pero también apunta a la depuración en las religiones históricas de múltiples elementos no religiosos. Por supuesto, también plantean importantes problemas que no son de este lugar.

Obsérvese que hasta esta altura, el término “religación”, ya muy consolidado semánticamente (aunque el DRAE lo siga ignorando), se refiere a realidad y poder, pero no tiene ninguna relación directa con algo que se pueda llamar “religión”. No se olvide, por otra parte, que, en el inicio y casi cuarenta años antes, el término “religación” sale a la luz como posible etimología de “religión”.

El paso siguiente resulta decisivo para el carácter “demostrativo” que Zubiri quiere dar ahora a su análisis. Este “poder” de lo real, que en principio parece coextensivo con la realidad actualizada en inteligencia sentiente, en tanto que religante a una realidad última, posibilitante e impelente, es denominado *deidad*. No mantengo que esto sea completamente arbitrario ni tampoco niego que en ese “poder” haya un halo que desborda lo talitativamente dado en la línea del misterio (si se me permite el término). Pero tampoco oculto que el término (presente desde una década antes) me produce fuertes disonancias; al fin, seguimos moviéndonos dentro de *lo dado*: ¿habría que concluir, entonces, que la deidad está dada en la misma línea de la realidad, es decir, como mera formalidad? ¿pero qué puede significar una deidad como mera “formalidad”, algo que desde luego no responde a los significados habituales?⁶². Todo ello llevaría a una pregunta que me parece clave: ¿son sinónimos en Zubiri “poder y “realidad” hasta recubrirse completamente en sus significados? Creo que no, aunque puedan ser en la práctica “coextensivos”, realidad sólo dice formalidad “de suyo”, mientras que el “poder” habla de *dominancia* de la realidad sobre los contenidos en que aparece realizada. Son las vacilaciones en este primer análisis del poder por parte de Zubiri las que permiten la intromisión de un término confuso que, sin embargo, condicionará los desarrollos posteriores. Si Zubiri no siguiese con el esquema lo dado/allende lo dado que permite la indiferenciación de lo que una década después se diferenciará analíticamente como “aprehensión primordial” y “logos”, quedaría claro que la deidad

61 COROMINAS, J., “¿Qué es la religión?: de la religación a la desligación”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, 587. Esta postura, en vías de formación, ha conocido recientemente una referencia importante en la obra de GONZÁLEZ, A., *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Santafé de Bogotá: USTA, 2014.

62 El DRAE recoge dos: “ser divino o esencia divina” y “cada uno de los dioses de las distintas religiones”. Es decir, se trata lingüísticamente del abstracto de “Dios”, cosa en Zubiri totalmente irrelevante

de ningún modo se puede colocar en el ámbito primordial, pero para ello sería preciso que la contraposición analítica, al menos la dominante, fuese “primordial/ulterior”. En mi opinión, desde el punto de vista semántico “poder” es mucho más amplio que “deidad” porque no se trata tan sólo del apoderamiento de la persona por una realidad última, posibilitante e impelente, sino que, a su vez, la persona es un absoluto (aunque relativo) que también es poderosa en la realización de sus actos personalizadores, sobre todo en aquellos que funciona como “autora” de su vida, pero también en los que aparece como “agente” o “actora” de esa vida; en caso contrario, habría que temer una disgregación de la personalidad favorecida por el hecho de tratarse de un realidad compleja, pero que tornaría errático cualquier proyecto de personalización.

De alguna manera, esta dificultad ya se ha atisbado y a veces se ha propuesto como remedio el recurso a la historia de las religiones como “hecho” desde el que lanzar la búsqueda de Dios. Pero en Zubiri cualquier recurso a la historia de las religiones suele destapar muchos más problemas de los que resuelve. ¿En qué sentido se quiere decir que la historia de las religiones es un “hecho”? Si la historia de las religiones se entiende al modo tradicional como un relato unitario en el que las distintas religiones conocidas se van ensartando sucesivamente conforme a un criterio de progreso o cronológico, es evidente que estamos ante una construcción racional, que nadie puede pretender que sea un “hecho”, en el sentido, aquí necesario, de “observable para cualquiera”; pero, además, es dudoso que los hechos conocidos a los que se podría calificar como religiosos puedan tomarse en pie de igualdad y que tengan suficientes rasgos comunes como para permitir componer una única historia, salvo que se ponga en juego un criterio teleológico que unificaría hacia atrás esos fenómenos diversos como afluentes que desembocan en el gran río de la religión absoluta, la cual, de alguna manera es capaz de “asumir” la imperfección de los fenómenos particulares⁶³; pero esta religión perfecta, desde el punto de vista de lo específico de lo religioso –casi siempre, el cristianismo–, que da sentido a la articulación de las restantes, a esta altura es un apriorismo que no se puede justificar desde dentro de la misma historia de las religiones, con lo cual no habríamos avanzado nada. Más prometedora parecía la llamada “fenomenología de la religión”: partiendo de “lo sagrado” (contrapuesto a “lo profano”), se busca describir y ordenar los distintos tipos de expresión de lo sagrado –“hierofanías”–; Zubiri no niega la riqueza de estos análisis ni su

63 Obsérvese que esto no parece ajeno en algún momento al modo de pensar de Zubiri y el resumen de la historia de las religiones que ocupa los cap. 2 y 3 de la segunda parte (“EL hombre y la religión”) de *El problema teológico del hombre*, parece movido por un esquema similar que desemboca en la “plenitud” de la tercera parte (“El hombre y el Cristianismo”).

valor⁶⁴, tampoco su fecundidad *metodológica*, pero *filosóficamente* le encuentra una debilidad insuperable: “sagrado” y “profano” no son categorías neutras que universalmente y en todo tiempo conserven la misma extensión: “Lo sagrado interviene en toda religión, qué duda cabe. Pero interviene en toda religión porque es religioso, porque es plasmación de la religión. No es religioso porque sea sagrado, sino que es sagrado porque es religioso” (PTH, 209). La estructura de la obra que estoy analizando lo deja muy claro: lo religioso en cualquier religión para Zubiri consiste en ser la plasmación de alguna idea de Dios o de los dioses –postura comprensible, pero que no deja de plantear graves problemas–; así, es la idea de Dios (I Parte) la que sirve de fundamento a las religiones (II Parte); no se puede pretender recurrir a la historia de las religiones para lanzar la búsqueda racional de Dios porque caeríamos en un claro razonamiento circular que, como todos los de este tipo, sólo produce tautologías intelectualmente estériles.

El paso siguiente viene dado por la concreción de esa genérica deidad; si, en cuanto destinataria directa de la religación originaria se trata de realidad última, posibilitante e impelente, eso “es lo que nominal y realmente se entiende por Dios en todos los idiomas del planeta” (PTH, 112; cf. 92-93). La cosa no parece problemática, si bien embrolla un poco el proceso que sólo unas páginas después se afirma que “el poder de lo real, como manifestación de Dios, es una radical y profunda teofanía, que es justamente lo que llamamos *deidad*” (PTH, 120). Pero, dejando para más adelante el fondo de este problema, el paso de la “deidad” (término abstracto) a “Dios” (término concreto) es sencillo, al menos *nominalmente*; la cuestión, tan vieja como la filosofía, es si en este caso la definición nominal no incluye predicados *reales* y, por consiguiente, si es tan sencillo separar el significado nominal del real; el propio Zubiri, con la mediación de la historia de las religiones, no parece verlo tan claro, pues “esto que hasta ahora no era más que una definición nominal de Dios⁶⁵, se manifiesta, gracias a la primera parte del razonamiento, que es idénticamente una *definición real*” (PTH, 113). ¿Cómo hemos pasado de la definición nominal a la definición real? Por algún “razonamiento” que parece sencillo, pero que esconde una gran dificultad de fondo. Lo que Zubiri llama “deidad” (y que no tenemos que discutir que sólo “nominalmen-

64 Creo que la exposición más acabada y brillante es el memorable libro de ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*. Paris: Plon, 1954. Fueron círculos intelectualmente próximos a Zubiri los que divulgaron esta obra en el mundo de habla española; la traductora fue Asunción Madinaveitia: *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954. Tuvo al menos una edición en Latinoamérica (México, Era, 1975) y en 1974 pasó al catálogo de Ed. Cristiandad; en el sello madrileño conoció al menos tres ediciones (1974, 1981, 2000), aunque hoy parece descatalogada.

65 Puede pasar ahora, pero ¿es tan obvio que “en todos los idiomas del planeta” Dios signifique realidad última, posibilitante e impelente? Desde luego, por no recurrir a ejemplos alejados en el tiempo, no es la acepción que recoge el DRAE.

te” signifique Dios) pertenece al orden de lo dado; pero evidentemente “Dios”, en “definición real”, no está dado y la cuestión oscura es el puente que permite ese paso, algo que sólo puede ser obra de la razón y, por tanto, deberá atenerse a los pasos y criterios de esa modalidad intelectual; dicho ahora en abreviatura: si no está “dado”, habrá que “probarlo”, cosa muy difícil en este caso y a la que el propio Zubiri, en numerosos textos de distintas etapas, augura escaso éxito; por ejemplo: “Yo no pretendo, ni remotamente, que la intelección sea el camino primario para llegar a Dios. Más aún: si tuviera que desarrollar el tema desde este punto de vista, diría que no es la intelección el carácter primario para llegar a Dios aunque, desde ese camino, no está excluida en ningún caso una dimensión intelectual” (PTH, 72).

No faltará quien diga que éstas son discusiones intelectuales que la mayoría de los humanos ni se plantean, algo que Zubiri reconoce palmariamente, pero, aunque sea de modo implícito, todo acceso a Dios arrastra una dimensión “intelectiva” y es a eso a lo que básicamente se refiere en tanto que filósofo (Cf. PTH, 72). Cuando los intérpretes de Zubiri aducen ese dato, lo que parece que piden implícitamente es que en este caso no debe extremarse el rigor intelectual y, sobre todo, que no se aplique retrospectivamente a la cuestión de Dios la exigente teoría última de Zubiri sobre la racionalidad. La cuestión sería, por tanto, ¿es un anacronismo aplicar a estos trabajos de los años 70 las exigencias y límites “intelectivos” de la razón? Si se observa la evolución de Zubiri en este punto se aclara la respuesta. El que la doctrina de la razón sólo alcance su plenitud sistemática en la última parte de la trilogía noológica (1982) no quiere decir que surja entonces de la nada. Por los años 60 se mueve con lo que creo una *teoría* de la inteligencia que contrapone lo dado a lo que está allende lo dado; a lo primero se le denomina “aprehensión fundamental” o “acto elemental”⁶⁶ y a lo segundo “comprensión”; esta comprensión es lo específico de la razón, esto es, la razón marcha allende lo dado por exigencias de eso dado y esto es lo que se sigue afirmando en nuestro escrito de referencias: “La realidad ‘en hacia’ es justamente el orto de la razón. La razón se pone ‘hacia algo’, precisamente porque es intelección sentiente ‘en hacia’” (PTH, 86-87). Lo que no aclara bien Zubiri es cómo se da ese salto y cómo se valora intelectivamente; pero términos claves de la doctrina definitiva de la razón están ya presentes: método, encuentro, esbozo, posibilidad, carácter lógico e histórico, etc.⁶⁷; es cierto que estos términos distan aún de tener la precisión y la ordenación serial de la obra madura, pero esto no es ni de lejos la novedad radical de la noología que, como es sabido, distingue, *dentro* de lo dado, la aprehensión

66 Es la terminología, respectivamente, de *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza, 1999, 43-73, y de *Sobre la realidad*. Madrid, Alianza, 2001, 252.

67 Cf. *El hombre y la verdad*, *op. cit.*, 75-104.

primordial y su modalización en logos, lo cual transforma toda la estructura interna del tema ordenado sobre un esquema distinto que diferencia lo primordial y lo ulterior (sea éste dado o buscado). Aplicar, pues, al llamado “problema de Dios” las exigencias intelectivas de la razón, no sólo no es abusivo, sino que es exigencia del propio Zubiri.

En esta línea hay dos puntos clave y oscuros. El primero es el *esbozo* de Dios, tema del cual Zubiri no parece hacerse cuestión explícita; sin embargo, es enormemente complejo porque todo parece indicar que Zubiri definió nominalmente a Dios aplicándole predicados “reales”, apoyado en la historia de las religiones y en la misma depuración de la idea de Dios desarrollada en el seno de la historia de la filosofía en estrecho contacto con las religiones monoteístas y, en concreto, con el cristianismo; además, este modo de proceder contaba con la complicidad del público de sus cursos en los años 60 y 70, mayoritariamente creyente y de formación cristiana. Pero un “esbozo” no es una ocurrencia que salga perfecta de la cabeza, sino que sólo se pone en marcha a partir de una “sugerencia” dada; Zubiri no parece ver ahora ninguna dificultad en este paso porque la sugerencia sería la deidad como poder, lo cual establece un lazo sin grandes discontinuidades entre lo dado y la búsqueda de la razón allende lo dado; pero en un análisis riguroso no se acaba de despejar la sospecha de un razonamiento circular. Habrá que volver sobre ello porque todos los esbozos son “libres construcciones” de la razón.

El segundo punto está claramente enunciado y muy desarrollado. La religación despliega una “experiencia”, y en Zubiri “experiencia es probación física de realidad” (PTH, 68). Este punto siempre es clave porque señala la desembocadura de la marcha de la razón, pero, precisamente por eso, el éxito de la búsqueda racional depende de todos y cada uno de los pasos que van integrando la marcha. Es comprensible que Zubiri cargue su tratamiento sobre este punto; todo se juega ahí y, además, no es básicamente un problema de coherencia intelectual –no obstante, toda verdad racional es constitutivamente “lógica”–, sino que en el caso de la religión se trata de una experiencia humana integral, quizá sólo comparable en este punto con la experiencia moral, lo cual puede explicar la tendencia histórica a identificarlas y confundirlas, cuando en realidad se trata, en mi opinión, de dos experiencias radicalmente distintas⁶⁸. Al no familiarizado con el lenguaje zubiriano, hablar de “experiencia de Dios” le sonará extraño; pero lo que Zubiri quiere decir es que el esbozo “Dios”, perfilado con todos los recursos que sean del caso, debe retrotraerse y colocarse como realidad fundante que aparezca “fundando” a la realidad dada. ¿Cuál es esa realidad dada? La vida personal y, sólo por exten-

68 Desde un planteamiento distinto al ahora expuesto, la tesis básica está defendida briosamente en CORTINA, A., *Alianza y contrato*. Madrid: Trotta, 2001.

sión, el resto de las cosas del mundo. Como la persona es una forma de realidad compleja y está inevitablemente inmersa en un proceso de personalización que sólo concluye con la muerte, es muy difícil decidir en la práctica si la marcha racional tuvo éxito porque no se trata directamente de unos contenidos teóricos añadidos –como parecen pensar algunas formas de agnosticismo–, ni siquiera de la realización de unas determinadas prácticas llamadas “religiosas”, sino de una actitud radical ante la totalidad de la vida que, en lenguaje religioso, implica una conversión. Es lo que se llama “fe”, que no es primariamente la aceptación de determinados contenidos teóricos, sino básicamente una entrega y una “adhesión personal” a la donación que es Dios (Cf. PTH, 162-164). Por eso Zubiri contrapone lo que llama “realidad-objeto”, que en el caso de Dios es siempre una forma de idolatría (incluso si se trata de idolatría “racional” o, en lenguaje heideggeriano “ontoteología”) a una “realidad fundamento” (HD, 176-177), que es la misma realidad que soy y que, en tanto que me está fundamentando, me “trasciende”, lo cual es un problema no menor que ahora omitiré.

Es indudable que en este punto pueden tener su parte de razón los que dicen que Zubiri está de hecho tratando la experiencia religiosa en general desde una religión histórica concreta, esto es, desde el cristianismo. Es indudable que no todo lo que la humanidad llamó alguna vez “Dios” es donación y, por tanto, no debería exigir la entrega de la fe; tampoco hay muchas dudas de que con demasiada frecuencia se entendió a Dios como otro objeto más, todo lo peculiar que se quiera, pero que tomarlo o dejarlo era simplemente cuestión de ampliar la zona de objetos del conocimiento.

Para no extenderme en exceso, voy a centrarme en el punto clave en la marcha de la razón que es la “prueba”. Hay distintos tipos de pruebas, sin que desde dentro de la marcha de la razón pueda establecerse que uno de los tipos tiene primacía y goza de carácter normativo respecto de los otros. Esta pluralidad depende de los distintos factores de la razón, pero lógicamente de modo muy directo del esbozo racional; no facilita precisamente las cosas que Zubiri no se haya detenido nunca en los entresijos que llevan a lanzar el esbozo “Dios” con unas determinadas notas que, como cabe suponer, condicionan de manera decisiva la vía que vaya abriendo con su recorrido la razón. De hecho, Zubiri distingue “cuatro modos fundamentales” entre los tipos de prueba⁶⁹, lo cual sugiere que podrían ser más o alguno de ellos podría cobijar formas distintas. Descartemos en el caso que nos ocupa pruebas del tipo de “experimentación” y “comprobación” porque, a toda luces, son ajenos al tipo de objetualidad en cuestión; quedan,

69 IRA, 257. Véase mi estudio “Zubiri: los tipos de racionalidad”. *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 39, 2013, 213-307.

pues, la “compenetración” y la “conformación”, dos tipos que Zubiri califica en la práctica de “dificiles” (IRA, 250, 257). De la dificultad de la compenetración dice Zubiri que “no hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella. Y eso se extiende a la vida animal y en cierto modo a la vegetal” (IRA, 250); pero conlleva un evidente riesgo para la verdad racional buscada: “Siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador” (IRA, 250). El otro tipo, que Zubiri llama “conformación” es todavía más difícil: la prueba en este caso consisten asumir lo probado como factor básico de personalización, que enriquece (o eventualmente empobrece) la *personalidad*, en este caso como algo distinto de la inicial *personalidad*: “En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirse íntimamente conforme a lo esbozado” (IRA, 256), por lo que estamos ante “la radical probación física de mi propia realidad” (IRA, 257). ¿Cuál de estos dos –compenetración o conformación– es el tipo de prueba más adecuado para la experiencia religiosa?.

En mi opinión, no hay una respuesta única. En la mayoría de las religiones históricas se aspirará a algún tipo de “compenetración” con Dios o los dioses, tal como parece ser el sentido del culto y de los ritos religiosos. Pero en el caso del cristianismo –y sólo en este caso dentro de las religiones monoteístas– cabría pedir una prueba del tipo de “conformación”, lo cual se debe a la peculiaridad del cristianismo en la historia de las religiones: “¿Es verdad que el cristianismo sea primaria y formalmente una religión de salvación? [...] El cristianismo es formalmente, en expresión paulina, una *mórfosis*, una *conformación* divina del hombre entero; en mi interpretación, una deiformidad. El cristianismo es salvación sólo porque es deiformidad”⁷⁰. Si se trata del ámbito de la razón, si el referente es una forma de realidad tan compleja como la persona, no hace falta insistir en que se trataría de una prueba abierta y revisable⁷¹, como mostraría en este caso la misma historia del cristianismo. Sí vale la pena notar que la llamada “vía de la religación” no es una versión de una vía causal mitigada; es una vía “funcional” y sólo así se explica que al aparecer “el hombre como una manera finita de ser Dios” (HD, 545), se pueda explayar el tema viendo, a la luz de la religión, al “hombre, experiencia de Dios”, que, a su vez, es la visión *a parte hominis* de una experiencia unitaria que comienza con “Dios, experiencia del hombre”⁷². No piense nadie, por tanto, que

70 PTH, 4. La cursiva del término “conformación” es mía, no porque crea que Zubiri está presintiendo una década antes los detalles de su última doctrina de la razón, sino porque sin duda apunta al mismo tema.

71 “El sentido de la verdad religiosa no es precisamente el de una conformidad ni el de una adecuación”: PTH, 254.

72 Son los títulos, respectivamente, del capítulo 2 y del capítulo 1 de la III Parte de HD.

se puede saltar directamente de la persona como realidad “relativamente absoluta” a Dios como realidad “absolutamente absoluta”; el primer “relativamente” se refiere a la condición abierta de la persona en un ámbito intramundano, mientras que el “absolutamente” se refiere a una plenitud en la vía de la suidad que, como luego veremos, sólo puede ser formal; si se pensase lo contrario –lo mismo sucedería si hablásemos de “finitud”– estaríamos fuera de lo dado y cayendo en un razonamiento circular⁷³.

¿A qué conduce este complejo proceso racional? Como todo acto intelectual, aporta algún tipo de verdad; en el caso de la razón, al tratarse de una verdad dual, será una forma de “coincidencialidad”, en que sale a la luz el *encuentro* que da sentido a la “búsqueda” racional. ¿Cómo aplicar esto al mundo religioso? Lo que puede llegar a demostrar la razón es que unos determinados contenidos plasman una idea de Dios capaz de dar un sentido al cosmos y a la vida humana; es decir, se “demuestra” que una pretendida estructura religiosa es “verdadera” religión, en cuanto que aparece como plasmación coincidente con la idea de Dios. ¿Podría intentar “demostrarse” que una de estas verdaderas religiones es, además, la religión *verdadera*? En principio, parece que no; la depuración racional de la idea de Dios podría quizá conducir a una exigencia de plasmación religiosa monoteísta porque, aunque en teoría quepa una opción politeísta (“vía de la dispersión”), los politeísmos suelen tener una articulación interna de tipo henoteísta, algo que racionalmente podría llevarse hasta el monoteísmo, pero “entre estos tres monoteísmos [judaísmo, cristianismo e islamismo], evidentemente no hay razón especulativa ninguna para optar. Es simplemente una opción de fe” (PTH, 328).

Cuestión cerrada, por tanto, salvo si se piensa que hay una religión histórica que actúa en su orden como absoluta y es capaz de asumir todo lo que de religioso hay en la “diversidad” de religiones⁷⁴ sin dejar de ser ellas mismas, lo cual excluye sincretismos o eclecticismos religiosos que, desde el punto de vista intelectual, son inconsistentes. En un determinado momento de su vida Zubiri aboga por un irenismo religioso desde el cristianismo porque, aunque sea de modo “de-forme” y “ab-errante”⁷⁵, las demás religiones contienen dentro de sí un “cristianismo intrínseco” que, no porque sea un “cristianismo ignorado”⁷⁶, permite esperar no sólo la “mera coexistencia” de las

73 ¿Tendrá finalmente razón Kant y será cierto que todas las demostraciones *racionales* a posteriori de la existencia de Dios recurran, antes o después y casi siempre de modo subrepticio a alguna forma de argumento ontológico?

74 “El cristianismo no se nos presenta como una religión más, sino como la estructura misma de toda religión y, por tanto, la verdad suprema de todas ellas”: PTH, 31.

75 PTH, 349-350. Es cierto que Zubiri quiere dar a esos adjetivos un sentido peculiar que mitigue la dureza que los haría inaceptables para cualquiera de esas religiones.

76 PTH, 349-350. Recuérdese que por la misma época conciliar el gran teólogo K. Rahner hablaba de un “cristianismo anónimo”

grandes religiones, sino una “presencialidad dinámica”. Visto el sesgo que en este punto han tomado los acontecimientos en años posteriores, lo mejor en este caso es no olvidar nunca la fecha en que estas expresiones fueron escritas.

D) ¿UNA ÚLTIMA VARIACIÓN INACABADA?

Hasta aquí llegan más o menos las exposiciones habituales de la religación en Zubiri. Lo que ahora voy a esbozar es una hipótesis, que lógicamente pienso que es una hipótesis *razonable*, pero que no puede avanzar sobre ese estadio de hipótesis porque está inacabada y este carácter inacabado se debe a la ausencia de textos explícitos, bien entendido que la ausencia de esos textos no es un factor externo a la misma hipótesis, sino que es uno de sus componentes.

En principio, el marco se puede enunciar casi *a priori*. Si desde hace décadas es de aceptación común entre los estudiosos de Zubiri que la publicación final de la trilogía sobre la inteligencia introduce una novedad en el pensamiento de Zubiri porque marca un cambio de “ámbito, de perímetro”⁷⁷, ¿acaso el tema central de la religación puede quedar al margen de esa reconfiguración del conjunto? Recordemos el estado de la cuestión.

Zubiri dedicó los últimos meses de su vida a revisar el texto, procedente de los años 70 (por tanto, anterior a las tesis básica de la trilogía), para poder ofrecer una publicación definitiva de la I Parte del gran curso de 1971, revisada ya con el título definitivo para el curso de Roma (1973). La revisión disponible intenta elevar el viejo texto, cuyas divisiones y argumento en general conserva, hasta la altura intelectual de lo conseguido en la trilogía, algunas de cuyas fórmulas más significativas aparecen repetidas literalmente. Pero es sabido que esa revisión sólo alcanzó a la I Parte (los 2 primeros capítulos), mientras que para la II Parte (“El problema de la realidad divina”) se recurrió a un texto corregido a mediados de los 70 y la III Parte (“Dios y la vida humana: la experiencia de Dios”)⁷⁸ sólo está disponible en una versión no revisada de la década anterior. Desde el principio, se sabía y se resaltaba que el libro titulado *El hombre y Dios* tenía tres capas textuales distintas, pero en su momento I. Ellacuría, que había tenido en su mano los distintos originales, afirmaba que estábamos ante “un nuevo libro de Zubiri. Es un

77 GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, op. cit., 196. Este libro resultó básico al marcar la dirección que va a seguir hasta hoy la investigación en torno a Zubiri por ofrecer una clave hermenéutica para el conjunto de su pensamiento y un esquema claro de éste en el que alojar las numerosas publicaciones póstumas que han ido apareciendo.

78 Los títulos son los de la “nueva edición” y tienen algunas diferencias, sin relieve teórico, respecto a la primera publicación después de la muerte de Zubiri.

libro estrictamente tal, concebido por él como libro, y por él desarrollado en sus tres cuartas partes como libro. Y es un libro de Zubiri desde el principio hasta el fin, sometido tan sólo a un levísimo arreglo redaccional”⁷⁹. Esta tesis ha pasado por incontestable entre los estudiosos del tema y sólo en algún caso (así algunos textos de D. Gracia) han aparecido dudas respecto a esa rotundidad, dudas que la “nueva edición” alimenta, pero no puede resolver. En primer lugar, dados los hábitos de Zubiri en la corrección de textos procedentes de sus cursos, es dudoso que la revisión realizada a los 2 primeros capítulos no quedase pendiente de una última mano, lo cual explicaría la permanencia de algunos textos de la anterior redacción poco armonizables con el último pensamiento de Zubiri⁸⁰; si se quiere seguir defendiendo como “hecho originario” la religación, es necesario depurar la anterior concepción de características que son propias del logos y situarla en el ámbito de la aprehensión primordial de realidad. Pero, si esto es así, las otras dos partes del libro, que Zubiri no llegó a corregir, necesitan una depuración radical porque para ajustarse a lo alcanzado en la trilogía es preciso tener bien claro que logos y razón son modalizaciones de la aprehensión primordial; no se dé por sentado definitivamente que, si hipotéticamente Zubiri hubiese vivido más tiempo, esa revisión caminaría sin tropiezos y llegaría a la meta final de un texto para él lo suficientemente satisfactorio para entregarlo al editor. De las palabras antes citadas de I. Ellacuría se debería deducir que las imperfecciones de la II y III Partes afectan a aspectos meramente redaccionales y, como mucho, se admitirían imprecisiones terminológicas, pero nada que afectase al núcleo del pensamiento; en cambio, ahora dudo que esto sea así, es verosímil que puntos clave tuviesen que ser revisados tan a fondo que quedarían alterados respecto a las versiones actualmente disponibles, suponiendo que en un tema tan delicado como éste Zubiri estuviese en disposición psicológica de sacar a la luz todas las posibles implicaciones del nuevo planteamiento; por tanto, es cuestionable la afirmación de que tengamos “un libro estrictamente tal”, si no es de modo puramente formal. Para ilustrar esto brevemente, me fijaré en dos puntos: el “cambio de perímetro” (por seguir con la terminología de D. Gracia) en el hecho de la religación y, a partir de ahí, las lagunas hasta configurar el esbozo racional que es “Dios”.

Como decía, si se quiere seguir manteniendo que la religación es un hecho originario, es inevitable colocarlo en el ámbito de la aprehensión primordial de

79 ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Ed. I. Ellacuría. Madrid: Alianza, 1984, X.

80 Un solo ejemplo, no elegido al azar: “Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estimuláticas”: HD, 44. Esta frase, explicable desde una concepción dualista como la “teoría” de los años 60, sugiere una concepción de la “inteligencia sentiente”, que resulta incompatible con la definitiva donde la formalidad de sentir no es la “estimulidad”, sino el carácter de “impresión”: IRE, 79.

realidad y ello significa afirmar que “religación” es otro nombre de esa aprehensión primordial, aunque ello signifique “desacralizarla” aún más y alejarla de la “religión”, en sentido zubiriano, a cuya luz había surgido casi medio siglo antes. Como acto, la aprehensión primordial es la “mera actualidad” en inteligencia sentiente de lo que es la realidad como formalidad “de suyo”. Esa aprehensión primordial tiene tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición que, de algún modo, se corresponden con los tres momentos de la formalidad real: nuda realidad, poder y fuerza. La actualización de esos tres momentos co-actualiza a su vez tres notas de la estructura metafísica de la persona: inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. El último capítulo de *Inteligencia y realidad*, que analiza esa tríada⁸¹, es excesivamente escueto para despejar cualquier duda sobre interpretaciones posibles y esto es importante porque aquí nos interesa la dimensión de “poder” (ahora “coextensiva” con realidad y no “derivada” de ella) que desde 1975, no antes, está conectada por vía de co-actualidad con el sentimiento afectante. Se podría pensar, al modo clásico, en *tres facultades* del psiquismo que, aun estando interconectadas, obedecerían a lógicas y dinámicas propias. Sin embargo, desde hace tiempo pienso que esto significaría un cambio de nivel en el análisis zubiriano y opté por otra interpretación que me parece más fecunda y, a la larga más coherente con el pensamiento de Zubiri: una inteligencia sentiente, si ha de ser viable biológicamente, necesita expandirse como sentimiento afectante y volición tendente; las diferencias son sólo de acento y el “prius” que dentro de la aprehensión primordial comporta la realidad como formalidad no deja de expresar la tautología de que “realidad” formalmente es un carácter intelectual.

Pues bien; lo que va a hacer ahora Zubiri es colocar la religación en la línea de lo real como poder, algo que no es nuevo, pero sí lo es situar eso en el ámbito primordial. La persona no es “la” realidad, sino una de sus formas, y gracias a su estructura de “absoluto relativo”, su existencia tiene un “carácter cobrado” (HD, 61) que hace de la realidad algo que se apodera de la persona por vía de dominancia; pero esa persona, como forma de realidad, a su vez hará suyo el poder de lo real para, a través del ámbito de las posibilidades, poder ser autora de su vida y responder a ese apoderamiento como voluntad tendente. Este carácter donado con el que la existencia queda implantada en el mundo dimana de la realidad como poder, algo que la constituye como persona, pero la excede en cuanto realidad; eso es en sentido preciso la religación. La religación es la dominancia real sobre las notas que configuran la persona como realidad última (aspecto intelectual), posibilitante (aspecto sentimental) e impelente (aspecto volitivo) y esa religación es la que actualiza la realidad como “fundamento” (HD, 89-91). Zubiri menciona

81 “La intelección sentiente y las estructuras humanas”: IRE, 281-285.

expresamente la “unidad intrínseca y formal” (HD, 91) de la realidad-fundamento, pero siempre dentro de la formalidad del ámbito *primordial*, cosa que, por otra parte, podía suponerse por el carácter simple de toda aprehensión primordial. Pero si estamos conectando la religación por vía de actualidad con la realidad, no olvidemos que nos referimos a una mera *formalidad*, que se plasmará en los contenidos que se quiera, pero éstos de momento no son relevantes para nuestro análisis; eso es lo único que puede aparecer como hecho inconcuso y, aunque sea cierto que no hay ninguna formalidad que no esté dada en algún contenido, también lo es que ningún contenido está dado como hecho inconcuso puesto que lo que sea esa realidad –formalidad– en tanto que fundamento es algo “ulterior”. Igualmente interesa subrayar que la unidad de inteligencia, sentimiento y volición, que en ese relativo absoluto son parte del subsistema de notas constitutivas (nada cambiaría aquí si se conceptuasen como “constitucionales”), depende, no del hecho del inteligir en cuanto tal, sino del carácter *sentiente* de la inteligencia; quiere esto decir que todos los contenidos en que se concrete esa realidad están directa o indirectamente referidos a nuestras capacidades sensoriales y, por mucha que sea nuestra capacidad de elaboración de eso dado, siempre se moverá en un ámbito intramundano. Si por hipótesis, imaginásemos una realidad absolutamente absoluta a la que se pudiese aplicar la característica de persona –no saldríamos del ámbito formal porque la persona reduplica el “de suyo” en “suidad– pues se trata de un “carácter transcendental”; si ahora imaginásemos un “inteligir puro” –¿qué sería? ¿quizá la plena adecuación de formalidad y contenido o estos términos ya no tendrían sentido?–, quizá no pudiese derivarse sin más de ello un sentimiento “puro” y una voluntad asimismo “pura” sin caer en un grosero antropomorfismo⁸² o, en caso contrario, colocar en este plano contenidos revelados supra-rationales.

Si en aprehensión primordial la religación se actualiza como fundamento y, por tanto, formalmente esa realidad aparece como última, posibilitante e impelente, ¿cómo se articula esto en el “campo de realidad”, es decir, en la modalización intelectual que es el “logos”? La gran novedad de esta última revisión incompleta es que Zubiri deshace la identidad de poder y deidad, el término que en la elaboración de 1971 servía como puente entre lo dado y la búsqueda de la razón. De hecho y salvo error, cuando el término aparece ahora tiene un sentido muy distinto: “Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la

82 Sin embargo, Zubiri aplica a Dios la consideración tradicional de “vida absoluta” (HD, 186) en lo cual entra su realidad como persona y, de ahí, parece deducirse una inteligencia y voluntad absolutas, aunque con la matización de que eso es así “visto desde los hombres” (HD, 186). Habrá que estar atentos por si Zubiri introduce contenidos (que pueden proceder de la revelación) en un análisis que parece que debe moverse en la línea de la formalidad.

realidad misma de la cosa en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios” (HD, 173). Es decir, deidad no es un carácter dado en el campo de realidad que sirva como “sugerencia” a la marcha de la razón, sino que, *de vuelta* y una vez lanzado por la razón el esbozo “Dios” (como quiera que esto se lleve a cabo), el campo de realidad se torna sistema de referencia que actúa como canon mensurante de la marcha de la razón, pero no sirve como puente para lanzar ese esbozo; la secuencia lógica es ahora: religación – poder – Dios – deidad – religión. En este punto ahora Zubiri parece claro: “Ciertamente, el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios. Pero el poder de lo real ‘vehicula’ el poder de Dios, vehicula a Dios como poder; las cosas reales son, por tanto, ‘sede’ de Dios como poder” (HD, 173). Si la guía de la religación es una realidad última, posibilitante e impelente, ésta no se encontrará en el campo de realidad si no es como exigencia de trascender lo dado. Intelectivamente, trascender el campo es abrirse al “mundo” que, en cuanto distinto de “cosmos” (éste se refiere a la articulación de contenidos), señala aquel momento en que todas las cosas reales se comunican por su mera formalidad de realidad y, por tanto, marca el límite de toda posible intelección. Por eso, “mundo” es un transcendental, es decir, una concreción de la transcendentalidad dada de lo real⁸³, si bien a la altura de *Sobre la esencia* aparece cualificado como transcendental *disyunto*⁸⁴. Esta disyunción provocó no pocas discusiones porque parece un recurso *ad hoc* para dejar un espacio a un discurso sobre Dios, que no sería, al modo tradicional, una realidad intramundana. Pero, ¿es esto así? No parece que deba mantenerse esa disyunción, que sin duda debilita el carácter “transcendental” del mundo, pero que tampoco es necesaria: una cosa es que Dios no se reduzca a su intramundaneidad y otra distinta es que, en tanto inteligible, Dios, por muy “realidad-fundamento” que sea, es primariamente fundamento *intramundano* porque, si bien cabe abrirlo a lo “supramundano” por la constitutiva limitación de la racionalidad, no cabe nada “extramundano” porque fuera de la realidad intelectivamente no hay “nada” que sea siquiera nombrable. También esto parece ahora claro; lo propio del fundamento último, posibilitante e impelente “no es ser ‘transcendente a’ las cosas, sino ser ‘transcendente en’ las cosas mismas [...]. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano” (HD, 192, 194). El posible rebasamiento del mundo sólo puede ser objeto de una revelación positiva, pero cae fuera de la marcha de la razón.

83 No es lo mismo la transcendentalidad dada que la elaboración de un sistema racional y revisable de transcendentales; el tema lo traté en mi estudio “La transcendentalidad y los transcendentales en Zubiri”, en VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J., VÁZQUEZ SÁNCHEZ, J. y RAÑA DAFONTE, C. (Eds.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*. Universidad de Santiago de Compostela, 2007, 401-416.

84 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, *op. cit.*, 431-432.

Esto significa que Dios en su fundamentalidad no es un componente del campo de realidad: “En Zubiri, el *logos* no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de la aprehensión primordial a la razón”⁸⁵. Asumo esta posición con plena conciencia de sus enormes consecuencias para un pensamiento como el de Zubiri, en el que la razón necesita ser activada por una “sugerencia” previa; aún así, en ningún caso la sugerencia *determina* el esbozo, sino que desde una “mentalidad” concreta es la *libertad* la que opta por concretar un esbozo que, de esta manera, es siempre una “libre construcción”. Si la sugerencia es nuevamente una realidad última, posibilite e impelente, parece claro que nos movemos en la línea de la realidad *como formalidad*. Si Zubiri quiere ser coherente con ello, parecería que racionalmente al esbozo “Dios” sólo se pueden aplicar predicados también formales. Otra cosa totalmente distinta es que, aceptada ya por fe una revelación positiva, la razón pueda jugar dentro de ella un papel de criterio hermenéutico de lo dicho o de organización sistemática de los datos revelados. Si se tiene la impresión de que Zubiri en su análisis racional añade a los predicados formales otros claramente de contenido, habrá que buscar en razones sociológicas, o de la propia trayectoria personal algo que explique la transferencia al orden de la razón de unos contenidos concretos y limitados, seguramente procedentes de la revelación cristiana.

Pero esto son sólo sospechas. El carácter incompleto de esta última revisión, al colocar la religación en el ámbito primordial, nos deja muchas oscuridades sobre el proceso que cristaliza en el esbozo “Dios” y sobre cuál sería en detalle el despliegue de esa “vía” (¿o vías?) racional.

CONCLUSIÓN

A primera vista, el esfuerzo de precisión en torno al concepto de religación acometido por Zubiri en los últimos meses de su vida ha tenido un elevado coste: lo ha distanciado de cualquier “religión” concreta y ha arrojado incertidumbres sobre puntos clave de la “vía de la religación” al mantener extrañamente que en la idea de Dios “no se trata de una idea nominal arbitrariamente elegida, sino de una idea que está en la base misma de la discusión. Esta base es la experiencia religante al poder de lo real. Pues bien, esta experiencia es la que dibuja el perfil de la idea misma de Dios” (HD, 148). ¿Es inútil o indiferente, entonces el análisis de su carácter formal y primordial, que de hecho siempre aparecerá dado en algún contenido concreto?

85 GRACIA, D., “El problema del fundamento”. En NICOLÁS, J. A. y ESPINOZA, R. (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, 76. En este punto parece coincidir también en desplazar el tema hacia la racionalidad FERRER, D., *Razón y religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*. Manuscritos, Madrid, 2008.

Es frecuente que desde fuera de su pensamiento se infravalore en Zubiri la importancia de la formalidad confundiéndola con un mero formalismo, cuando su objetivo es establecer que “la religación es ante todo un *hecho* perfectamente *constatable*” (HD, 98). Como, además, ese hecho es “integral” (HD, 99), sólo una ceguera total puede pensar que se trata de un hecho irrelevante. Al contrario, configura una visión integral de la existencia de rasgos marcadamente antiprometeicos en la que la existencia es siempre “cobrada”, es decir, algo que no parte de nosotros, que tampoco somos la fuente primera de las posibilidades de nuestra personalización, sino algo que inicialmente es un *don*. Antes de dirigirnos *hacia* nuestra personalización, venimos *de* una realidad que nos trasciende y a la cual quedamos abiertos; por eso, la persona es una realidad constitutivamente moral porque de su religación primaria deriva una *obligación* en la medida en que los humanos, mal ajustados al medio animal, necesitamos *justificar* nuestros actos personalizadores. Otra cosa muy distinta es que esa “obligación” cristaliza en un sistema racional de “deberes”, problema muy ulterior y muy distinto. ¿No podría recorrerse en el campo de realidad esta actitud de aceptación de algo recibido que nos desborda como un halo de religiosidad, sin duda anterior a cualquier religión confesional pero capaz luego de “sugerir” pautas más concretas para el esbozo “Dios”? Esto es lo que han intentado muchos pensadores del siglo XX, por ejemplo Heidegger, pero Zubiri no transita esta senda. Entre las múltiples razones de todo tipo que se han aducido para explicar esta opción, hay una que me parece que debe haber tenido un gran peso: Zubiri desconfía de toda “religiosidad” inmanente porque teme que sea una vaguedad intelectual que termine por obstaculizar luego el desarrollo hacia una verdadera religión y en ello pueden estar pesando las turbulencias del modernismo que tantas angustias le causaron en su vida. Sin embargo, esto, por comprensible que se quiera, tiene un coste: la ausencia de la religiosidad en el logos, deja a éste, en cuanto sistema de referencia para la vía de la religación, inerte ante el hecho de que la institucionalización de la idea de Dios en un religión positiva casi siempre introduce multitud de elementos “a-religiosos” e incluso positivamente “anti-religiosos”, que no sólo no son desdeñables, sino que frecuentemente sirve de pretexto para alimentar posturas de intolerancia y fanatismo, incompatibles con la debilidad constitutiva de la razón humana.

Es evidente, pues, que el núcleo fuerte del pensamiento zubiriano en este punto reside en el hecho de la religación y ésta es una constante de su desarrollo por lo que es perfectamente explicable que haya cargado en este punto su progresivo refinamiento analítico. Lo restante no carece de importancia, pero es derivado y discutible. En este sentido, que el “aspecto intelectual” (no se olvide que sólo de eso se trata) de la llamada “vía de la religación” ofrezca puntos oscuros o incluso algún salto difícil de justificar lógicamente, tiene una importancia secundaria porque en ningún caso tratándose de una realidad-fundamento se puede

pretender una estricta “demostración”, algo que tampoco dentro de las ciencias tiene cabida si no es en el limitado mundo de las ciencias formales y, aún en este caso, omitiendo cualquier discusión sobre los fundamentos. En este sentido, es muy importante y razonable que Zubiri cargue el desarrollo de la vía en el momento de la experiencia de Dios, no sólo porque ahí se decide todo, sino porque la actitud que deriva de esta experiencia permite configurar por vía de entrega una imagen de la existencia integral del hombre abierta a recibir dones que la vienen de fuera y actuar en consecuencia; lo que intelectualmente dejará siempre un margen de insatisfacción es que esta prueba marca una actitud que abarca la totalidad de la vida y, por tanto, sólo admite rectificaciones parciales con un elevado coste en desgarrones existenciales de todo tipo.

¿Se hubiesen disipado estas incertidumbres si Zubiri hubiese tenido tiempo para concluir a su gusto la última revisión incoada? Es evidente que se trata de una pregunta sin posible respuesta y no sirve de nada jugar a la historia-ficción; pero lo que he querido destacar es que no se debe dar por evidente que eso que él no pudo revisar se puede completar satisfactoriamente con tratamientos de años anteriores que están en otra dimensión del conjunto de su pensamiento. Es cierto que, con ello, el tema pierde utilidad “apologética”, pero habrá que tener en cuenta que, conscientemente al menos, Zubiri no perseguía ninguna finalidad apologética y un filósofo digno de tal nombre no puede por menos de ser honesto consigo mismo, por desasosegante que sean sus resultados, si no quiere convertirse en un filibustero del pensamiento. Zubiri, como es sabido, se definió, con modestia y firmeza, como “profeso” en la verdad.