

DIOS Y DEIDAD EN ECKHART Y ZUBIRI: EL TEMA DE DIOS COMO PROBLEMA FILOSÓFICO¹

*GOD AND DEITY IN ECKHART AND ZUBIRI: THE THEME OF
GOD AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM*

ESTEBAN VARGAS

Doctor en filosofía
Profesor Titular
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso/Chile
esteban.vargas@pucv.cl
<https://orcid.org/0000-0002-5780-5542>

Recibido: 30/08/2023
Revisado: 29/01/2024
Aceptado: 30/01/2024

MARÍA LUISA BRANTT

Doctora en filosofía
Profesora docente
Universidad Técnica Federico Santa María
Santiago/Chile
maria.brantt@usm.cl
<https://orcid.org/0000-0001-5090-9288>

Resumen: En este trabajo pretendemos estudiar qué es Dios y cómo se accede en el pensamiento filosófico de Eckhart y Zubiri. En general, se pueden postular tres modos de acceso a Dios. Una primera tesis es sostener que aquello que designa el término “Dios” es algo ya accedido en la aprehensión. La segunda tesis establece que el acceso a Dios es a través de la creencia. Finalmente, la tercera tesis propone que el acceso a Dios es a través de la razón. En el escrito proponemos que en la primera vía se instaura el pensamiento radical de Eckhart y Zubiri, y que esto puede ser estudiado filosóficamente.

Palabras Clave: Deidad; Dios; Eckhart; fundamento; Zubiri.

¹ El trabajo fue posible gracias a una beca de *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (ICALA, Consejo Valparaíso, Chile).

Abstract: In this paper we intend to study what God is and how it is accessed, in the philosophical thought of Eckhart and Zubiri. In general, three modes of access to God can be postulated. A first thesis is to maintain that what is designated by the term “God” is something already accessed in apprehension. The second thesis states that access to God is through belief. Finally, the third thesis proposes that access to God is through reason. In the paper we propose that in the first way the radical thought of Eckhart and Zubiri is established, and that this can be studied philosophically.

Keywords: Deity; God; Eckhart; ground; Zubiri.

INTRODUCCIÓN

Para que el término “Dios” pueda constituir en rigor un problema para la filosofía, lo designado por él debe sernos, de algún modo, dado o manifiesto, ya sea en forma inmediata, ya sea en forma mediata a través de algún razonamiento, tradición, etc. De este modo, la pregunta filosófica sobre qué es Dios solo puede empezar a ser respondida en la medida en que hay alguna *experiencia* o *aprehensión*. Para este problema se han dado en la historia varias vías posibles. Veamos algunas.

Una primera vía es que lo que sea “Dios” nos aparezca por una cierta *intuición*, ya sea sensible, intelectual, emocional, etc. Es una especie de vía mística, donde se puede, por ejemplo, oír, tocar o degustar a Dios. Habría aquí un acceso inmediato.

Una segunda posibilidad es que Dios surja como un *dato* transmitido históricamente. Lo que sabemos de Dios no es, por ejemplo, por una *aprehensión* sensible, sino por la *aceptación* de un dato que se *cree* revelado o inspirado por Dios mismo. Dios estaría así *más allá* de lo *aprehendido*, y la forma de ir más allá es a través de la *creencia*. “Creo que Dios existe” quiere decir aquí que no me es accesible en forma inmediata (no puedo verle, tocarle, etc.), pero sé que existe, porque *creo* que existe, según la tradición en que se nos ha mostrado. Tal vez esta sea la vía más usual en que se suele entender el problema, tanto para creyentes como incluso para los que no creen en Dios. Lo que sea Dios es cuestión de *creencia*.

Una tercera posibilidad es que Dios surja por una vía *racional*, es decir, por alguna inferencia que parta de algo *dado* en la *aprehensión*. En esta vía Dios también está *más allá* de lo *aprehendido*, pero aquí se *accede* a él partiendo de algo *ya* *aprehendido*, pero que formalmente no es Dios. Fue la vía que se expresa en las pruebas de la existencia de Dios. Una buena prueba debe *partir* de lo más evidente *dado* en la *aprehensión*, algo sensible como el movimiento (santo Tomás), la idea de Dios que todos tenemos (san Anselmo), etc. Desde allí, usando algún razonamiento, se intenta llegar a demostrar la existencia de Dios y sus atributos, por ejemplo, entender a Dios como *primer motor inmóvil*,

etc. Esta fue la vía de la filosofía clásica por excelencia, que constituyó la teología natural o teodicea.

De estas vías, la primera no parece ser muy aceptada por todos. La segunda, parte de las creencias que dependen de cada individuo y sociedad, vía que en general no asume la filosofía. La tercera, en fin, se ha puesto en discusión, en especial, desde Kant y su crítica a los argumentos sobre la existencia de Dios. Hay, desde luego, más vías posibles, además que siempre podemos combinar algunas de estas vías ya señaladas. Pero baste con esto para darnos un primer esbozo del problema filosófico de Dios.

En este horizonte del problema se van a colocar Eckhart y Zubiri. En cierta forma, no parecen invalidar ninguna de estas tres vías, pero, en tanto filósofos, van a rescatar la primera vía como fundamental para este problema, una vía que puede ser estudiada filosóficamente. Y esto parece replantear el problema de Dios. La segunda y tercera vía nos llevan, con sus diversos matices, a un Dios *más allá* de lo aprehendido. Solo la primera vía nos sumergiría en aquello que ya estamos aprehendiendo. Para investigar este problema, estudiaremos el pensamiento filosófico de Eckhart y Zubiri. No se trata tan solo de mostrar lo que estos pensadores dijeron, sino que, por medio de su pensamiento, mostrar una vía posible para el filosofar sobre Dios: la de la experiencia o aprehensión, ya sea externa o interna. Para ello, Eckhart introducirá la distinción entre *got* (Dios) y *gotheit* (que se suele traducir como “deidad” o “divinidad”), distinción que Zubiri va a utilizar con ciertas modificaciones, como tendremos que ver.

Para iniciar esta investigación, revisaremos, primero, el problema Dios y deidad (divinidad) en Eckhart y luego Dios y deidad en Zubiri. Solo después podremos analizar sus aportaciones en conjunto para tratar de visualizar la posibilidad de una filosofía de Dios que no sea formalmente una teología natural o teodicea en un sentido puramente *demonstrativo* o racional.

1. LA DISTINCIÓN ENTRE DIOS Y DEIDAD EN ECKHART

Eckhart, pensador medieval de la experiencia mística, fue considerado no solo como un maestro de teoría o de lectura, como era llamado en su época [*lesemeister*], sino también, como nos lo recuerda Martín Heidegger en *Feldweg* (2003: 30-31), como un maestro de vida activa [*lebemeister*], el viejo Maestro de lecturas y vida, que penetra en la vida no teorizando sobre ella, sino desde ella misma.

En este sentido es que, para trabajar en la cuestión que aquí nos convoca, será necesario primero investigar el acceso a Dios, para luego ver qué es Dios y su distinción con la deidad o divinidad.

1.1. El acceso a Dios

Se puede evidenciar, desde sus *Tratados y Sermones* en alto alemán medieval, que Eckhart establece dos modos diferentes de acceder a Dios. El primero ocurre a través de las facultades del entendimiento racional, como un *Dios pensado*; y, el segundo, que considera a Dios en su esencia, como un *Dios esencial*².

El primer modo es insuficiente para comprender a Dios, ya que, una vez que desaparece el pensamiento racional, desaparece el Dios pensado. Esto queda expresado claramente en sus *Pláticas Instructivas [Reden der Unterweisung]*: “El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también se desvanece ese dios” (Eckhart, 1983: 95 / DW V: 205)³.

Debemos más bien conectarnos con el segundo modo de acceder a Dios, el cual permite conocerle en su esencia, rompiendo los parámetros dualistas de comprensión, propios del primer modo, en los que el ser humano es el *sujeto* que percibe a Dios como un ente objetivable, es decir, como *objeto*, para aprehenderlo como un Dios que está siendo [*der gewesender got*], asíéndolo al modo divino: “Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las creaturas. Este Dios no se desvanece a no ser que el hombre voluntariamente se aparte de Él” (Eckhart, 1983: 95 / DW V: 205).

Para llegar a conectar con este segundo modo de conocer, el ser humano necesita llevar la atención a su *interior*, pues debe romper y traspasar [*durchbrechen*] el primer modo de conocimiento, no huyendo exteriormente. Detengámonos aquí un momento para dilucidar a qué se refiere Eckhart cuando utiliza la noción de interioridad. Podría pensarse que se está refiriendo a un Dios subjetivo, que solo está en nosotros. Pero nada más alejado de ello. El pensador medieval sostiene que en cada ser humano hay dos clases de hombre: a uno lo denomina *hombre exterior*, al que le sirven los cinco sentidos y obra en virtud del alma. Al otro, lo denomina *hombre interior*, en mención a su intimidad; y aquí estaría la clave para comprender esta noción de interior, pues alude a un hombre espiritual que se encuentra libre cognoscitivamente de las imágenes [*sinnelôs*] (Eckhart, 1983: 246-248 / DW V: 419-422). Siguiendo su tratado *Von Abegescheidenheit*, nos lo expresa de la siguiente forma:

Una puerta se abre y cierra en un gozne. Ahora comparo la hoja externa de la puerta al hombre exterior y el gozne al hombre interior. Entonces, cuando la puerta

2 Para más detalles de lo que sigue, v. de uno de los autores, Brantt (2021).

3 En el presente artículo se coloca también la cita de la obra de Eckhart en alto alemán medieval, a partir de la edición académica de la misma realizada por Josef Quint. Se opta por la forma más convencional de citar, DW (*Deutsche Werke*): Eckhart (1936ss), el número del tomo y la página.

se abre y cierra, la hoja exterior se mueve de acá para allá y el gozne permanece, no obstante, inmóvil en el mismo lugar y esto es la causa de que no cambie nunca. Lo mismo sucede en nuestro caso, supuesto que lo sepas entender bien (Eckhart, 1983: 248 / DW V: 422).

Por tanto, el ser humano debe aprender a traspasar lo objetivable, manteniéndose completamente libre en inmóvil desasimiento, para de este modo ser uno con la *Nada desnuda*; y, ser capaz de identificarla en su totalidad como el desasimiento puro, como el Dios esencial. Es así como debemos de estar en unidad con la divinidad para que esta se nos presente de modo desnudo de todas las cosas.

A raíz de lo expresado, se podría creer que hay dos tipos de Dios en el pensamiento eckhartiano: el *Dios esencial* y el *Dios pensado*. Pero en realidad a lo que está aludiendo nuestro pensador es que lo pensado y lo esencial son dos modos del mismo Dios, como si fueran dos caras de *una* misma moneda:

Resulta que en Cristo hubo también un hombre exterior y un hombre interior, y lo mismo [vale] para Nuestra Señora; y todo cuanto Cristo y Nuestra Señora dijeron alguna vez sobre cosas externas, lo hicieron según el hombre exterior, y el hombre interior se mantenía en un desasimiento inmóvil. Y así habló [también] Cristo cuando dijo: “mi alma está entristecida hasta la muerte” [...] y pese a todos los lamentos de Nuestra Señora y a otras cosas que hacía, su intimidad siempre se mantuvo en inmóvil desasimiento (Eckhart, 1983: 248 / DW V: 421-422).

En resumen, podríamos decir que el *Dios pensado* se manifiesta en el pensamiento racional como un ente entre otros entes del mundo, como un *objeto* que se encuentra en el pensamiento. Por otra parte, el *Dios esencial* se manifiesta en el interior del ser humano, en su inmóvil desasimiento: “Cuando el espíritu libre se mantiene en verdadero desasimiento, lo obliga a Dios a [acercarse] a su ser; y si fuera capaz de estar sin ninguna forma ni accidente, adoptaría el propio ser de Dios. Pero este [ser] no lo puede dar Dios a nadie fuera de Él mismo” (Eckhart, 1983: 242 / DW V: 411).

Hasta aquí hemos visto brevemente cómo el pensamiento de Eckhart nos muestra el acceso a Dios. Ahora nos corresponde adentrarnos en la cuestión de qué es Dios, y la distinción entre Dios y divinidad o deidad.

1.2. La cuestión de qué es Dios

El Dios pensado y el Dios esencial aparecen, dentro del pensamiento eckhartiano, en concordancia con las nociones de Dios [*got*] y divinidad o deidad [*gotheit*], respectivamente, las cuales no deben ser comprendidas, como hemos visto, como dos tipos de dioses diversos, sino más bien *dos modos* en los que

se puede acceder a Él. Dios [got] se origina en lo que Eckhart denomina “el movimiento de salir hacia fuera” [*Ausfliessen*], donde este movimiento produce el nacimiento del yo como algo específico, el nacimiento de todas las cosas y el nacimiento del mismo Dios *entitativo* [got]. Este movimiento de salir hacia fuera conlleva la estructura de estar ligado a un yo; así Eckhart utiliza el concepto de *ligazón al yo* [*eigenschaf*], que se refiere a *estar dirigido hacia sí* [*ûf im selber stât*], en donde la divinidad permanece oculta a través del nacimiento de la temporalidad, la corporeidad y la multiplicidad⁴. Este movimiento de *estar dirigido hacia fuera* o *hacia sí* nos hace caer en la dualidad sujeto-objeto, en donde nos alejamos del movimiento de *desapropiación* [*gelâzenheit*], no permitiéndonos estar vacíos, para estar en unidad con la divinidad.

Por otra parte, la divinidad [gotheit], o el Dios esencial, no depende de la *Ausfliessen* como movimiento para ser creado, sino que ella es el origen y la fuente de sí misma: “Porque el que Dios sea Dios, se debe a su desasimiento inmóvil y gracias a este Él tiene su pureza y su simpleza y su inmutabilidad” (Eckhart, 1983: 243 / DW V 412). En cambio, el estar ligado al yo nos deja solo en la percepción de un Dios pensado:

Quando yo me hallaba aún en mi causa primigenia, no tenía Dios alguno y era la causa de mí mismo; no quería nada ni apetecía nada porque era un ser libre y un conocedor de mí mismo en el gozo de la verdad. Entonces me quería a mí mismo sin querer otra cosa; lo que yo quería lo era, y lo que era lo quería, y entonces me mantenía libre de Dios [got] y de todas las cosas. Más cuando, por libre decisión, salí y recibí mi ser de creatura, entonces tuve un Dios [got]; porque antes de que fueran las creaturas, Dios aún no era *Dios* en sí mismo, sino que era *Dios* en las creaturas (Eckhart, 1983: 687 / DW II: 492-493).

En efecto, el que la divinidad o deidad sea tal se debe a su inmutabilidad, a su desasimiento inmóvil [*abegescheidenheit*], pues posee su ser en una simplicidad atemporal que excluye por entero la sucesión y la multiplicidad, que se da en la generación de las creaturas. La divinidad debe ser considerada así como la *negación de la negación* [*negatio negationis*] (Eckhart, 1983: 684-693 / DW II: 486-512), como la Absoluta Nada, como el fondo [*Grund*] donde se muestra como un abismo sin fondo, como un fondo sin fondo [*Ab-Grund*]; es la unidad perfecta donde desaparecen todas las diferencias. Al respecto John Caputo en *Heidegger y la mística* menciona: “[la divinidad es para Eckhart] el fondo más profundo, permaneciendo *oculto*, y por ello considerado como un *abismo*” (1986: 103).

4 Para mayor profundidad sobre la noción de *eigenschaf*, v. Baeza (2009: 22-27).

Así pues, debemos comprender a Dios [got] en cuanto es relativo a las creaturas, como apariencia e imagen [bilde]⁵ de la divinidad, y a la divinidad o deidad [gotheit] como absoluta Nada [Unwesen], como la unidad absoluta del ser divino y negación de toda multiplicidad, como un momento anterior a su despliegue creatural:

Quien quiera reconocer, pues, la nobleza y la utilidad del perfecto desasimiento, que se fije en las palabras de Cristo relativas a su humanidad cuando dijo a sus discípulos: “Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Espíritu Santo no vendrá a vosotros” (Juan 16, 7). Es justamente como si dijera: Habéis proyectado demasiado placer en mi apariencia presente, por ello no podéis tener el placer perfecto del Espíritu Santo. Por eso, despojaos de las imágenes y uníos con la esencia carente de forma, ya que el consuelo espiritual de Dios es sutil; de ahí que no sea ofrecido a nadie que no haya renunciado al consuelo terrestre (Eckhart, 1983: 252-253 / DW V: 430-431).

Por ello, Dios como divinidad o deidad es considerado como ser en cuanto causa de las creaturas, mostrándose dentro del primer momento de despliegue de su esencia, fluyendo desde la divinidad y regresando a la divinidad, que es *no ser* o *Nada absoluta*, debiendo ser comprendida como totalidad absoluta en donde no hay diferencias. Es en este primer momento donde surge Dios [got] como imagen de lo creado y, además, surge lo creado en relación dialéctica. Por otra parte, el movimiento de dirigirse hacia sí [eigenschaft] oculta lo creado para el Dios entitativo, pero no para la divinidad, pues esta siempre está presente, no pudiendo ser fragmentada dentro del ocultamiento de la multiplicidad, la corporeidad y la temporalidad de las creaturas:

Son tres las cosas que nos impiden escuchar la palabra eterna. La primera es [la] corporalidad, la segunda [la] multiplicidad, la tercera [la] temporalidad. Si el hombre hubiera avanzado más allá de estas tres cosas, viviría en la eternidad y viviría en el espíritu y viviría en la unidad y en el desierto, y allí escucharía la palabra eterna (Eckhart, 1983: 366-367 / DW I: 193).

En su sermón *Von dem elden menschen* nos lo expresa a través de la siguiente metáfora: “El sol brilla sin cesar; sin embargo, cuando hay una nube o niebla por entre nosotros y el sol, no percibimos el brillo [shînes]. Igualmente, cuando la vista está enferma en sí misma y achacosa o nublada, el brillo [shîn] no le resulta perceptible” (Eckhart, 1983: 225 / DW V 113). Ricardo Baeza menciona que el término “apariencia” [shîn] es utilizado para demostrar la relación entre el sol y la niebla como dos momentos que se excluyen el uno al otro, en donde la *apariencia* implica que el sol y la niebla no deben comprenderse como

5 Respecto a la noción de imagen o apariencia [bilde], v. lo expuesto por Joseph Quint en su presentación a Eckhart (1936ss., DW V, 459).

fenómenos separados. Y, respecto a la vista, cuando esta se encuentra enferma, representaría la ocultación que se produce entre la identidad del alma y Dios [got], pues este ya no podría ver el alma. Lo interesante aquí es que la ocultación tiene como fundamento ontológico a la divinidad, estando siempre presente, pero ocultándose. A su vez, el fin del ocultarse es que la multiplicidad creatural se reencuentre con la unidad, con el despliegue de la esencia divina. Al percartarnos de ello, queda de manifiesto la inexistencia de la separación dual entre sujeto y objeto (cfr. Baeza, 2009: 23-24). Para romper esta separación sería necesario ver la ocultación que se da en lo creatural para que se nos permita *traspasar* la condición de temporalidad, corporeidad y multiplicidad, para estar en unidad con Dios, en sus dos modos:

Así, no hay verdadera contradicción entre la afirmación “*esse est Deus*” del *Prólogo general* y la de la primera *Cuestión parisiense*, “*in Deo non est esse*”, pues Eckhart se está refiriendo, por un lado, a la plenitud del ser, que solo conviene a Dios, y por otro, al ser creatural, concreto y limitado, al “ser esto o aquello”, que por sí mismo no tiene consistencia alguna y ha de ser negado en Dios, para afirmar su absoluta e ilimitada plenitud (Bara, 2011: 118).

Para retornar a la fuente de la divinidad, el ser humano debe realizar un traspaso [*durchbrechen*], un romper y traspasar lo creatural y el modo de concebir a Dios únicamente como Dios pensado, para acceder a él, además, como divinidad, lo que le permite estar en completo desasimiento, siendo uno con la divinidad, en este mundo creatural:

Cuando fui de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre (Eckhart, 2001: 80 / DW II: 504-505).

Lo que hay que comprender, entonces, es que Dios como divinidad [*gotheit*], a través de la voluntad del ser humano (situada en su exterioridad), se convierte en una representación racional, en un ente más. Por ende, lo que habría que realizar es un estado de reposo de la voluntad, volviendo la mirada a la interioridad propia de cada uno, para poder acceder a Él como fuente originaria. A través del estado de *des-apropiación* [*gelâzenheit*] se nos permite la posibilidad de vaciamos del dios objetivado, que aparece tanto en la esfera de la razón como de la creencia. Siguiendo esta línea, vaciarse o desprenderse permite estar en unidad con la divinidad [*gotheit*]; ontológicamente es estar tanto fuera como dentro, encontrando así el verdadero modo de estar en conexión con el Dios esencial, pero a su vez viviendo en este mundo, en una unidad dinámica, en la contingencia de su existencia.

En suma, Dios como divinidad [*gotheit*] es *ser* en cuanto causa de las creaturas, por ende, solo las creaturas tienen *ser*, propiamente hablando, por ser *creadas*, por recibir el *ser*. Pero Dios no posee el *ser*, propiamente hablando, sino la *pureza del ser*, pues no es el *ser*, sino aquello por lo cual el *ser* es conocido, de ahí que la divinidad está *separada* del *ser* y contiene de un modo puro la forma de todo *ser*. Es por ello que Dios, en tanto Dios esencial [*gotheit*], para el pensador medieval, es el *ser* por antonomasia *separado* y, entre todos, el más alejado del tiempo, de la multiplicidad y de la corporeidad, siendo la absoluta “pureza del *ser*” (cfr. Eckhart, 1983: 237-254 / DW V: 400-435). Por tanto, la esencia pura de Dios es la *indeterminación*; luego Dios funda al *ser*:

La creación como *ser* creado concreto es temporal, *perecedera* y contingente; pero, como acto creador de Dios, sólo puede ser eterna. [...] La concepción de Eckhart excluye completamente un deísmo; la obra de la creación no aconteció alguna vez, sino que *es*, tanto en este momento como en todo tiempo. Por eso “*creatio*” no es para Eckhart un acto histórico puntual de creación, sino la relación dinámica que subsiste siempre entre el creador y la creación, es decir, expresado en categorías temporales, “*creatio continua*” (Haas, 2002: 74).

El *ser* dice relación al orden de lo creable y, como tal, resulta posterior a la *pureza del ser*. El *ser* es tan solo la antecámara, dice Eckhart, pero como divinidad se manifiesta Dios en su absoluta unidad; y, en su sobreabundancia de vida en el interior de sí desborda hacia las creaturas, pues todo lo que está en Dios es Dios en su silenciosa plenitud, en su inmutabilidad, en su desasimiento inmóvil [*abegescheidenheit*], como la Absoluta Nada, como el fondo [*Grund*] sin fondo [*Ab-Grund*], en donde desaparecen todas las diferencias, pues es la unidad perfecta.

Pasemos ahora a ver la distinción entre Dios y deidad en el pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri.

2. LA DISTINCIÓN ENTRE DIOS Y DEIDAD EN ZUBIRI

Para poder entender a cabalidad lo que es Dios y deidad en Zubiri, hay que hacer, ante todo, un estudio del desarrollo que han ido teniendo tales conceptos en este pensador. Ello porque la filosofía de Zubiri no dejó de hacer precisiones importantes hasta el final de sus días. No hay una versión definitiva sobre este tema. En su último libro inconcluso, *El hombre y Dios* (2012, 1984 1ª ed.), Zubiri solo dejó redactada la primera parte y el inicio de la segunda; la segunda y tercera partes se completaron con un curso que dictó en Roma diez años antes. Lo que debía escribirse sobre Dios y la deidad no alcanzó a ser actualizado y, por tanto, solo podemos especular sobre ello en base a lo publicado durante tantos años hasta sus últimas obras.

Ante todo, hay que tener en cuenta que Heidegger, maestro de Zubiri, influenciado por Eckhart, ya había expresado su idea de Dios y divinidad (o deidad, como a veces se suele traducir *Gottheit*⁶). Así en su *Carta sobre el humanismo* nos dice: “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad [*Gottheit*]. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «Dios» [*Gott*]” (Heidegger, 2000: 287). Sin entrar en una explicación de la cita, ella nos muestra que en Heidegger se da el siguiente orden de fundamentación: verdad del ser, lo sagrado, divinidad (deidad), Dios. Esto significa que, para poder entender lo que es Dios y asumir una postura sobre Él (teísmo, ateísmo, agnosticismo, etc.), se requiere pensar antes lo que es la divinidad (deidad), lo sagrado (valor máximo religioso) y la verdad del ser. A nuestro juicio, Zubiri ha tratado de repensar a Heidegger, tal como lo afirma Gracia (2017: 387ss.), solo que en un orden de fundamentación distinto.

Veamos ahora brevemente las diversas etapas del pensamiento de Zubiri sobre el tema Dios y deidad. Solo al presentarlo así se podría ir revelando hacia donde se encaminaba el pensamiento final de Zubiri.

1) En su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios* (1987, 1944 1ª ed.), Zubiri parece entender por “deidad” la realidad entendida como ultimidad, y por “religación” la actitud primaria por la cual aparece esa deidad. El término “Dios”, en cambio, designaría una elaboración *racional* ulterior, fundada en la deidad, algo que es propio de toda religión. Así como la religión se funda en la religación, del mismo modo lo que se entienda por “Dios” (una realidad personal, por ejemplo) se fundaría en la deidad como dato primario de la realidad. Zubiri lo expresa así: “No nos es patente Dios, sino más bien *la deidad*. La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva *como ente*” (1987: 431). En este sentido, Zubiri, al igual que Heidegger, antepone la deidad a Dios. La deidad es algo dado como ultimidad, y Dios, entendido como realidad personal, es algo que la razón tendrá que precisar.

2) En el curso inédito *El problema de Dios* (1948-1949), Zubiri parece mantener en cierta forma estas ideas, aunque agrega algunos matices. Nos dice que no hay experiencia directa de Dios, pero sí de la deidad: “No tenemos ninguna vivencia directa de Dios en sí mismo en ninguna de sus formas, pero el hombre es la experiencia metafísica del ser, que es una experiencia metafísica del hombre vertido constitutivamente hacia la deidad” (1948-1949: 547). Dios, por su parte, es aquí un problema: averiguar concretamente qué es la deidad: “No es un problema la deidad, pero sí es un problema Dios [...]; [el hombre] no puede

6 El propio Zubiri traduce *Gottheit* por “deidad”, comentando precisamente a Heidegger (cfr. Zubiri, 2017: 28).

eludir el problema de Dios, el problema de quién es esa deidad” (1948-1949: 602).

Cabe tener en cuenta que este curso posteriormente empezó a ser redactado como libro, aunque Zubiri solo llegó a concluir la *Introducción* hasta una parte de la lección III. La *Introducción* fue publicada, con nuevas correcciones (en 1963), como *Introducción al problema de Dios*, en una edición posterior del libro *Naturaleza, Historia, Dios* (Zubiri, 1987: 393-416). En este análisis del problema, ahora aparecen tres términos: deidad, divinidad y Dios. Ante todo, Zubiri mantiene que la deidad es el fundamento de toda posible experiencia concreta de Dios. Es el momento religante a la ultimidad de lo real. La tarea de la inteligencia no es *demonstrarlo*, sino simplemente *mostrarlo*:

El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda esa posible experiencia. La religación no tiene un *origen*, sino un *fundamento*. Mostrarlo así es obra de la inteligencia. Pero no es un razonamiento en el sentido de demostración *ilativa*, sino que es un análisis discursivo, pero mero análisis. El examen de conciencia es intelección discursiva, pero no es una *demonstración*. Su término es simple *mostración* (Zubiri, 1987: 411-412).

Así pues, solo desde la deidad mostrada como religación a la ultimidad de lo real se puede intentar alcanzar los pasos ulteriores. El paso siguiente es demostrar racionalmente la existencia de una realidad divina, la *divinidad*: “La deidad nos remite así a la *realidad-deidad*; si se quiere, a la *realidad divina*. Es la deidad como carácter de una realidad última: la realidad-deidad como causa primera. Y esta primariedad es lo que llamamos divinidad” (Zubiri, 1987: 412). Nótese que para Zubiri deidad no es lo mismo que divinidad. La divinidad está fundada en la deidad.

Pero alcanzar racionalmente la *divinidad* todavía no es suficiente para Zubiri. En el mejor de los casos habremos alcanzado qué es la divinidad, pero no quién es: “Esa causa primera, ¿quién es? ¿Es Zeus, es Djaus, es Yahweh, etc.? Es que la causa primera no es sino el *qué* de la realidad divina en orden a ser fundamento del mundo. Pero en cuanto trascendente a éste queda en pie el problema del *quién*” (Zubiri, 1987: 413).

En este último tercer paso no solo demostrativo, sino de experiencia social e histórica, se ha alcanzado al Dios *concreto*, al Dios de las religiones. Probablemente aquí las creencias juegan un gran papel. Se establecen así los tres momentos (deidad, divinidad, Dios) que darán lugar posteriormente, con varias modificaciones, a la trilogía teológica de Zubiri. Cabe mencionar que la distinción entre *divinidad* y *Dios* no parece mantenerse en rigor en todas las etapas que siguen. Zubiri habla generalmente de divinidad y Dios indiscernidamente.

3) La tercera etapa son los cursos sobre religión de los años sesenta, donde Zubiri esboza la primera trilogía teológica. Están ahora publicados en forma íntegra en *Sobre la religión* (2017). En el curso *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1965), Zubiri repiensa la deidad entendida ahora como poder de lo real (es decir, “la” realidad entendida como última, posibilitante e imponente). Además, mantiene esta primacía fundante de la deidad sobre Dios. Así nos dice:

Pues bien, aquel carácter de las propiedades reales en virtud de las cuales son éstas aptas para constituir un sentido es lo que he llamado *condición* [...]. Pues bien, naturalmente, en este sentido, el carácter de realidad como poder es una condición inscrita en el carácter de realidad en cuanto tal. Y, por esto, este poder es un poder real y efectivo, fundamental, último, posibilitante e imponente, que no es ciertamente una realidad distinta del mundo, pero es a lo que, con otro nombre, designamos todos con el nombre de *deidad*. No es Dios, que esto es otra cuestión aparte, pero sí *deidad* (Zubiri, 2017: 45).

Para Zubiri, la deidad, pues, entendida como poder último, posibilitante e imponente (en cursos posteriores dirá “impelente”) es una *condición* que funda la búsqueda de Dios, pero también funda lo sagrado, valor propio de las religiones. Al parecer, es lo sagrado lo que permite la búsqueda de un concepto concreto de Dios, por ejemplo, un Dios monoteísta, panteísta o politeísta. En Heidegger, recordemos, lo sagrado funda la deidad y Dios. En Zubiri es lo contrario, es la deidad como poder lo que funda (a) lo sagrado y (b) los diversos conceptos de Dios en la historia de las religiones. Veamos estos dos temas brevemente.

a) Ante todo, la deidad como poder de lo real funda lo sagrado como valor. Esto lo señala Diego Gracia: “Deidad sería la realidad que soporta la cosa sentido que llamamos lo sagrado. Esta realidad no es una realidad personal ni por tanto Dios. Tampoco es un ente, o una talidad. Se trata de algo distinto, de la realidad en su dimensión de poder” (Gracia, 2017: 403). Ahora bien, aquí hay que hacer una distinción de dos momentos inseparables de la realidad. Zubiri distingue la nuda realidad (el mero “de suyo”) y el “poder” de lo real (que en esta etapa identifica con la deidad). Este poder lo entiende en este curso como “condición” de toda cosa-sentido (cfr. Zubiri, 2017: 45). Solo a partir del momento de poder de lo real se pueden fundar los diversos valores religiosos como lo sagrado. Así, lo sagrado no se opone a lo profano (como es usual entenderlo), sino a la nuda realidad, que Zubiri considera aquí como algo profano. Zubiri lo expresa así:

La diferencia primordial y la oposición primordial están, pues, entre lo profano y lo religioso. Y esa diferencia es clara: es profano todo y sólo lo que compete a la realidad de las cosas en cuanto tales {su nuda realidad}. Es religioso {su dimensión

de enigma} todo lo que compete a esas mismas cosas en el horizonte de la ultimidad posibilitante e imponente: justamente de la deidad (Zubiri, 2017: 52).

Profano (nuda realidad) y religioso (entendido como poder o deidad) serían dos momentos de la realidad. Lo sagrado como valor sería un momento ulterior del momento religioso como poder de lo real, no como nuda realidad.

b) Por otra parte, al igual que desde *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri mantiene que la deidad funda las teorías racionales de Dios, a lo que sigue llamando “divinidad”. Lo expresa así: “La intelección de la deidad es ya la puesta en marcha de la razón en búsqueda de la divinidad; es una búsqueda a través del misterio manifestante de la deidad hacia la divinidad manifestada” (Zubiri, 2017: 221). En definitiva, la deidad funda los valores y las concepciones racionales ulteriores sobre Dios (divinidad). Por otra parte, Zubiri entiende *primariamente* por “Dios” o “dioses” las cosas reales poderosas en las que reside el poder de la deidad: “La palabra «Dios», pues, no significa meramente un ser sobrenatural; significa una cosa poderosa donde últimamente reside e incide el o los poderes de la deidad. Los dioses son dioses porque son poderosos, porque en todo o en parte, incide en unas cosas llamadas dioses el poder de la deidad” (Zubiri, 2017: 65).

En el breve curso posterior llamado *El problema de Dios en la historia de las religiones*, también de 1965, Zubiri menciona expresamente que el término “deidad” como poder lo usa en sentido meramente *nominal*. Así nos dice:

Ahora bien, a ese poder, en este caso por ser último, posibilitante, imponente, hay que darle un nombre; lo llamo “deidad” (podría llamarlo una “X”, no importa para el caso). Deidad no es Dios, de esto nos ocuparemos otro día. Le llamo deidad por dos razones; porque será justamente la vía que nos conduzca a Dios, y, además, porque en última instancia el hombre ha sentido siempre como un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales (Zubiri, 2017: 319-320).

El uso del término “deidad”, entonces, no hace alusión a ningún Dios determinado, por ejemplo, al Dios del cristianismo, pero, entendido como poder, conduce en las religiones a sus diversas concepciones de Dios.

4) La cuarta etapa empieza, en cierta forma, ya desde su curso *El hombre y el problema de Dios* (1968), publicado en *Sobre la religión* (2017). En este curso se hace una precisión importante: la deidad ya no es “formalmente” el poder de lo real (solo se identifican nominalmente), sino la *manifestación* de Dios, la cual *previamente* ha sido demostrado como *realidad esencialmente existente*. Así nos dice:

Pues bien, en tanto en cuanto que el poder de lo real es una manifestación inmediata (ésta sí que es inmediata) de la realidad esencialmente existente [Dios], ese poder de lo real debe llamarse, estrictamente hablando, no Dios, pero sí debe llamarse “deidad”. He omitido este vocablo antes de este punto, aunque generalmente solía siempre comenzar por él, porque nadie naturalmente se ha convencido de que yo empleaba esa palabra de una manera meramente nominal (Zubiri, 2017: 464).

En el curso *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (2015) impartido en 1971, Zubiri sigue manteniendo que deidad es la *manifestación* de Dios mismo, el cual es entendido ahora como *realidad absolutamente absoluta*, y obtenido desde la *razón demostrativa*⁷. Es decir, desde lo así logrado por la razón (Dios como realidad absolutamente absoluta), se *reactualiza* el poder de lo real como deidad. Así nos dice:

Lo que hay es que en cuanto está en las cosas reales concretas, el poder de lo real es pura y simple *manifestación* de la realidad absolutamente absoluta [Dios, logrado racionalmente]. Es lo que en otros escritos y en otros cursos he llamado “deidad”. En la religación, las cosas son formalmente deidad. Deidad no es sino manifestación de Dios en las cosas en esa forma que llamamos “poder de lo real” y, recíprocamente, son las cosas como manifestación de Dios (Zubiri, 2015: 120).

Habría que entender aquí que las cosas en la religación son deidad en la medida en que son manifestación de Dios, entendido como realidad absolutamente absoluta. Lo mismo se expresa mejor en el curso posterior *El problema teológico del hombre: El hombre y Dios*, impartido en Roma en 1973, y publicado íntegramente solo en la segunda edición de *El hombre y Dios* (2012). Zubiri nos dice: “Pero deidad no es Dios, es justamente la manifestación de Dios por su presencia en las cosas” (2012: 470). La deidad como tal deja de ser algo aprehendido en forma *inmediata* como poder de lo real (solo nominalmente), para ser algo *mediado* desde la idea obtenida de Dios como realidad absolutamente absoluta. Antonio Pintor-Ramos sostiene esta misma idea, aunque él sostiene que este giro empieza solo desde el curso de Roma. Así nos dice con mucha claridad:

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 [...]. 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

7 Para ver la *prueba* de Dios como realidad absolutamente absoluta en este curso, v. Vargas (2018: 1052-1053).

para lanzar ese esbozo; la secuencia lógica es ahora: religación – poder – Dios – deidad – religión (Pintor-Ramos, 2015: 125-126).

Recordemos que, para Heidegger, el orden de fundamentación en este tema es: verdad del ser, lo sagrado, deidad, Dios. Ahora, según Pintor-Ramos, el orden de fundamentación en Zubiri es: religación, poder, Dios, deidad, religión. Volveremos sobre esto más abajo.

5) La última etapa finaliza en el inconcluso libro *El hombre y Dios* de 1983 (2012, 1984 1ª ed.). Este libro posee tres partes. En la primera parte, única concluida en 1983, aunque siempre abierta a revisión, Zubiri vuelve a repensar su curso de Roma de 1973. Su pensamiento ha alcanzado una mayor madurez. Lamentablemente, como hemos señalado, Zubiri no llegó a redactar de nuevo la segunda y tercera partes donde hubiera tenido que reactualizar el tema de Dios y la deidad. Es algo que solo podríamos esbozar a partir de lo desarrollado en las etapas anteriores hasta su pensamiento último. Veamos brevemente estas tres partes.

a) La primera parte es el análisis de la religación al poder de lo real. Zubiri entiende el poder de lo real como el carácter excedente o dominante de la formalidad de realidad sobre su contenido. Toda realidad es *más* que sus contenidos. Ese poder de lo real se entiende como *fundamentalidad*, que sigue siendo caracterizada como realidad última, posibilitante e impelente. La fundamentalidad es un momento de las cosas reales, no es una cosa real más. Es una realidad-fundamento, no una realidad-objeto⁸. Es, además, realidad y no ser⁹. A este poder de lo real como fundamentalidad Zubiri en ningún momento de la primera parte de 1983 le llama “deidad”. Esto queda manifiesto en la distinción que Zubiri hace entre los dos momentos del poder: de las cosas reales como tales (lo que llama “poderosidad”) y de lo real en tanto real (lo que llama “fundamentalidad” de lo real). Así Zubiri nos dice:

Las cosas reales pueden dominar unas sobre otras. Este poder puede ser dominante según dos líneas. Una es la línea de las cosas reales. Son las cosas reales como *poderosidades* reales. Pero hay dominancia también en otra línea: no en la línea de las cosas reales sino en la línea del momento mismo de realidad en cuanto real. Y, entonces, ya no se trata de poderosidades sino de lo que he llamado el “poder de lo real en cuanto tal”. Este poder es el fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal (2012: 95-96).

8 “Y, en cuanto tal, la presencia de la realidad significa no sólo materialmente, por así decirlo, sino formalmente fundamentar. No es *realidad-objeto* sino *realidad-fundamento*. No es, por tanto, algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su modo mismo de realidad, su modo de ser «de suyo», es fundamentar, estar fundamentando” (Zubiri, 2012: 110).

9 “Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad” (Zubiri, 2012: 64).

Para entender lo que es *poderosidad*, Zubiri da una lista de quince poderosidades entendidas como dioses en la historia de las religiones. En el curso de Roma de 1973, Zubiri nos dice que la historia muestra “la figura concreta de la deidad” (2012: 472). Pero en la versión de 1983, la historia muestra, en cambio, el “poder real de los dioses” (Zubiri, 2012: 97), con lo cual desaparece el término “deidad” de la primera parte.

b) La segunda parte es la *realidad divina*, anunciada con ese nombre en la primera parte de 1983. Zubiri no alcanzó a redactarla, salvo un breve inicio. Solo nos queda la versión del curso de Roma de 1973 y el texto “El despliegue del problema de Dios”. Desde la primera parte redactada y sus últimas obras se puede intentar *reactualizar* esta segunda parte de 1973. La realidad-fundamento de lo real es entendida como realidad absolutamente absoluta, lo cual no surge ni por mera descripción, ni por demostración de su existencia (como en el curso de 1971), sino que se ha construido una postulación o esbozo¹⁰ de lo que sería Dios. Este esbozo es lo que se *prueba* posteriormente. En Zubiri hay una *prueba* de Dios, pero el término “prueba” tiene dos sentidos. Uno, el de una prueba racional de que existe algo *no formalmente aprehendido*, como, por ejemplo, cuando se prueba que existe un planeta que no se veía a simple vista. El otro sentido es la prueba, como cuando decimos que probamos o experimentamos algo *aprehendido* que habíamos esbozado previamente¹¹. Sin este esbozo previo no se sabría qué es lo que hay que *probar*. Este último es el sentido radical de prueba en Zubiri.

c) Finalmente, la tercera parte es llamada la *experiencia de Dios*, conservada solo en la redacción del curso de Roma de 1973. Siguiendo con la “posible” interpretación, la *experiencia de Dios* sería la *probación concreta* de lo que sería el esbozo “Dios”. Aquí *experiencia* no es la mera aprehensión sensible inmediata de algo, sino la “probación física de realidad” (Zubiri, 2012: 101), a través de un esbozo. El esbozo “Dios”, postulado desde la *descripción* del poder de lo real como *fundamentalidad*, se va ahora *probando*, es decir, verificando, corrigiendo desde la experiencia individual, social e histórica del ser humano. En esta experiencia entra el ser humano *entero* con sus razonamientos, sentimientos, creencias, etc. Por eso, la aprehensión de la *fundamentalidad* o poder de lo real es *insuficiente* para la experiencia *concreta* de Dios. Es allí donde entran las otras vías del problema de Dios, que mencionábamos en la *Introducción*.

10 Para lo que es esbozo en Zubiri, v. Zubiri (1983: 219). Para lo que es Dios como esbozo, v. Gracia (2003: 255) y Vargas (2018: 1058-1063).

11 Esta idea de Dios como esbozo la encontramos ya en 1965, en una revisión “posterior” del curso *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Allí nos dice: “Ahora bien, esta fundamentalidad tanteante es el tanteo hacia un Dios último, posibilitante e imponente. Esto es, en el tanteo mismo llevamos ya el esbozo de lo que buscamos: el esbozo de un Dios realidad última, posibilitante e imponente. Sin este esbozo previo, el hombre jamás encontraría eso que llamamos Dios” (Zubiri, 2017: 224).

En suma, para Zubiri, el hecho primario accesible en forma inmediata es el poder de lo real entendido como *fundamentalidad*. Desde aquí se argumenta la idea de Dios como realidad absolutamente absoluta, que *podría* entenderse como un *esbozo* que va probándose en la experiencia individual, social e histórica (una de cuyas experiencias concretas es la religión). Solo desde este esbozo determinado de Dios, ya probado, podríamos a su vez *reactualizar* el poder de lo real como *deidad*, es decir, como *manifestación* de Dios en el mundo. Es una especie de *vuelta* al poder de lo real desde lo así *logrado* por la razón. Se podría decir que la deidad es Dios entendido como momento de *comprensión* del poder de lo real¹². Así el orden de fundamentación no sería como en Heidegger: verdad del ser, lo sagrado, deidad, Dios. Tampoco sería exactamente como lo sostiene Pintor-Ramos: religación, poder, Dios, deidad, religión. El orden de fundamentación que se podría proponer sería: poder de lo real (fundamentalidad), Dios (como esbozo), religión como posible *probación* del poder de lo real como esbozo (y sus valores como lo sagrado) y deidad (como *comprensión* del poder). La marcha del pensamiento de Zubiri nos mostraría que la deidad deja de ser algo *inmediato*, y se transforma en la *manifestación* de lo ya probado. Es algo que no ha quedado redactado en Zubiri, pero que en cierta forma está *implícito* en el despliegue de su filosofía.

Veamos ahora, brevemente, en el problema Dios y deidad, una comparación entre el pensamiento de Eckhart y Zubiri.

3. COMPARACIÓN ENTRE DIOS Y DEIDAD EN ECKHART Y ZUBIRI

Nos gustaría ahora plantear brevemente algunos puntos de encuentro entre el pensamiento de Eckhart y Zubiri, dejando de lado ciertas precisiones que habría que hacer. Ello nos permitirá abrir cierto ámbito para el pensamiento filosófico de lo que es la fundamentalidad o fundamento. Para mayor claridad, lo haremos por pasos contados.

a) Ante todo, ambos pensadores, con sus diversos matices, confluyen en que hay un *acceso primario* a la deidad o fundamentalidad, acceso que no es de mera creencia ni demostración racional. Hay una especie de *contacto* con la fundamentalidad. Recordemos que Eckhart diferencia dos modos distintos de conocer a Dios. El primero es a través de las facultades del entendimiento *racional*: el *Dios pensado*. Pero hay un segundo modo, más radical, que es el *Dios esencial*, un Dios que no es *objeto*, que no está *delante* del ser humano, sino que es uno con él. Esto origina en Eckhart la distinción deidad o divinidad [*gotheit*] (Dios esencial) y Dios [*got*] (Dios pensado). Zubiri, a nuestro juicio, también tomará esta doble forma de acceso a la fundamentalidad. Por una parte,

¹² Para Zubiri, “en la comprensión se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es” (1983: 332).

está el momento inmediato de aprehensión primordial de realidad. Desde él, Zubiri lo entiende primariamente como “deidad” en sus primeros escritos, pero en los últimos le llama “fundamentalidad”. La deidad se funda primariamente en la *realidad-fundamento*, una realidad que se actualiza no como objeto, sino como fundamento de las cosas reales. Tal fundamentalidad es el poder de lo real entendido como realidad última, posibilitante e impelente. Este momento funda tanto lo sagrado (a nivel del logos) como toda concepción racional sobre Dios, lo que permite explicar, por ejemplo, la diversidad de religiones, su unidad y diferencias.

b) A este acceso primario o primordial tanto Eckhart como Zubiri no le quieren llamar “Dios” a secas (el Zubiri último tampoco le llama “deidad”, como vimos). Es que, para la filosofía, no basta con el término “Dios”. La realidad expresada en este término exige ciertas *distinciones* que en otros ámbitos podrían no ser relevantes. El término “Dios” usado en las religiones posee ya una cierta *mediación* teórica. Por ello, tanto Eckhart como Zubiri intentan no *reducir* a Dios a su momento *pensado* o *racional*, mostrando que hay un momento más radical: hay un acceso a la fundamentalidad pre-racional (no irracional). Es algo, si se quiere, vivencial, contingente a su existencia, en Eckhart, un acceso sentiente, en Zubiri¹³. Sin considerar este momento primario, el *Dios pensado* termina por ser un Dios *objeto* separado del mundo y del ser humano, perdiendo su carácter de *fundamento* de todo lo que es. Esto es lo que también vislumbró Heidegger (maestro de Zubiri), como señalamos, cuando decía que a Dios se lo debería entender finalmente desde la verdad del ser. Ha sido probablemente la influencia de Eckhart sobre Heidegger y Zubiri.

c) Como ya hemos señalado, para Eckhart y Zubiri, la deidad es algo *distinto*, pero no *separado* del resto de las cosas aprehendidas. Ante todo, para Eckhart la deidad o divinidad es *fundamento* (*Grund*) de que las cosas sean, pero es un fundamento *infundamentado* (*Abgrund*). Por ello mismo, la deidad es *el ser pleno* (las cosas fundadas son en la medida en que están fundadas en la deidad), y al mismo tiempo, en sí misma, la deidad es el *no ser*, la *Nada absoluta*, lo que está más allá del ser¹⁴. En Zubiri, por su parte, la deidad, en sus últimas obras, es primariamente *fundamentalidad*, es un *estar fundamentando* las cosas reales. Es un fundamento *en ellas*, y no fuera de ellas. No es una cosa real más, no es

13 También en Schleiermacher la experiencia religiosa (que caracteriza como intuición y sentimiento) no se identifica a cabalidad, en sus primeras obras, con el término “Dios”, sino con el de “Infinito”, algo que *no* es una cosa real más, y, por ello, su carácter negativo, como es común expresarlo en las religiones. Así nos dice: “Ésta es mi forma de pensar acerca de estos temas. Dios no es todo en la religión, sino uno de los elementos, y el Universo es más [...]. En medio de la finitud, hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante: tal es la inmortalidad de la religión” (1990: 86).

14 Esto es precisamente lo que Zubiri rescata de la obra de Eckhart. Hablando sobre él nos dice: “Dios es un no ser que está más allá del ser. Se debe amar a dios, sin dualidad, como unidad, como un espíritu. En este *uno* debemos sumergirnos. Sumergirnos del ser en la nada” (2010: 37).

una realidad-objeto. No es *primariamente* una causa eficiente de las cosas. Por otra parte, esta *fundamentalidad* en Zubiri es realidad y no ser. Por ello, la *fundamentalidad* en Zubiri no es *primariamente* algo negativo. Es verdad que en algunas religiones se habla de una experiencia o aprehensión negativa (el “ni esto, ni esto” en el hinduismo, el *tao* en el Tao Te King, etc.) al igual que en el propio Eckhart y Schleiermacher, pero la negatividad, para Zubiri, se da en el logos cuando comparamos esta aprehensión de la fundamentalidad con la de las cosas reales. La *fundamentalidad* se aprehende *primordialmente* en Zubiri no como negación ni ocultamiento, sino como *problema*, como *apertura respectiva*, como un “hacia” sentido que busca el *contenido* fundamental de lo real.

d) Por último, la deidad o fundamentalidad no se agota en este acceso primario. Para Eckhart, es necesario el Dios pensado para acceder a la deidad en función de las creaturas; de ahí que la noción de traspaso [*durchbrechen*] sea clave para conectar con la divinidad o deidad. Por eso, deidad y Dios no son dos dioses diferentes, sino dos modos de acceso, el segundo fundado en el primero. Lo mismo ocurre en Zubiri. La fundamentalidad nos *impelle* a buscar su *contenido* fundamental: son, por ejemplo, los momentos ulteriores de divinidad, Dios y deidad en Zubiri. Por ello, la racionalidad y las creencias no están excluidas, sino, todo lo contrario, son *necesarias* para dar la última *concreción* a la fundamentalidad.

En suma, los pensamientos de Eckhart y Zubiri, obviando sus diferencias, nos muestran una vía primaria y fundamental: el acceso *primario* a la deidad o fundamentalidad. Es desde aquí que se fundan otras vías ulteriores, como las creencias y la intelección racional, mencionadas en la *Introducción*, las cuales son *necesarias* para la última *concreción* del problema de Dios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAEZA, R. (2009). *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*. Berlin: Lit.
- BARA, S. (2011). *Estudio comparativo del libro de la verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart*. Münster: Achendorff Verlag.
- BRANTT, M. (2021). Los modos de conocer el fundamento en el pensamiento de Meister Eckhart. *Analysis*, vol. 30, 155-162.
- CAPUTO, J. (1986). *The mystical element in Heidegger's thought*. New York: Fordham University Press.
- ECKHART (1936ss), *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, 5 vol., ed. de Joseph Quint - Georg Steer; *Die lateinischen Werke*, 5. vol., ed. de Joseph Koch et al. Stuttgart: Kohlhammer (citados como DW o LW, tomo en números romanos y páginas).
- _____; (1983). *Obras alemanas: Tratados y Sermones*. Trad. de Ilse de Brugger. Barcelona: Edhasa.

- _____; (2001). *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de Amador Vega. Madrid: Siruela.
- GRACIA, D. (2003). Zubiri y la experiencia teológica. En *La filosofía como Pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta.
- _____; (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- HAAS, A. (2002). *Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- _____; (2003). *Caminos de Campo. Der Feldweg*, trad. de Carlota Rubies. Barcelona: Herder.
- PINTOR-RAMOS, A. (2015). Desarrollo del concepto de religación en Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42, 85-129.
- SCHLEIERMACHER, F. (1990). *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos.
- VARGAS, E. (2018). La génesis de la “prueba” racional de la existencia de Dios en Xavier Zubiri a la luz de sus últimos escritos. *Pensamiento*, 73/278, 1049-1065.
- ZUBIRI, X. (1948-1949). *El problema de Dios*. Archivo Fundación Xavier Zubiri, inédito.
- _____; (1983). *Inteligencia sentiente. Vol. 3. Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- _____; (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- _____; (2010). *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza.
- _____; (2012) *El hombre y Dios. Nueva edición*. Madrid: Alianza.
- _____; (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza.
- _____; (2017) *Sobre la religión*. Madrid: Alianza.