

ZUBIRI: UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

El título de este estudio ¹ necesita urgentes precisiones porque sin duda despertará en muchos expectativas de las que en ningún caso me siento solidario. No se trata de una filosofía que toma como punto de partida las peculiaridades reveladas de la religión cristiana para construir con ellas un sistema que luego reclame validez e inteligibilidad racionales; no estamos ante una de esas «filosofías religiosas», de infausta memoria, ni siquiera ante una «filosofía cristiana de la religión» porque la filosofía en la que nos movemos pretende ser filosofía sin más cualificaciones. El concepto de filosofía en que se mueve Zubiri es el de un saber cuyos datos de experiencia no pueden ser más que intramundanos y, sólo desde ahí, puede plantearse el acceso a eventuales realidades que no se agotan en su mundanidad. Zubiri critica con dureza a la filosofía de la Edad cristiana (de San Agustín a Hegel) por haber partido de un horizonte creacionista y, de este modo, colocar como fundamento del conocimiento un saber del cual nuestra inteligencia no tiene ni puede tener experiencia inmediata; como he analizado en otro lugar ², el horizonte creacionista, ya agotado internamente, debe dejar paso a un horizonte distinto.

1 Este estudio no tiene más pretensión que presentar sistemáticamente los puntos conocidos, no avanzar dentro de la investigación. Aunque muchas veces están supuestas, no se explicitan las referencias a la bibliografía en torno a Zubiri; para ello, el lector debe recurrir a R. Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri* (Madrid 1993). Desde entonces, la Fundación X. Zubiri publica un boletín semestral de «Noticias», que va recogiendo toda la bibliografía en torno al filósofo. La excepción a lo dicho que quiero notar, por su proximidad con el tema tratado, es el estudio de J. Sáez Cruz, 'La verdad de la historia de las religiones según X. Zubiri', de próxima publicación en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, aunque las circunstancias del presente estudio imponen un enfoque algo distinto.

2 Puede verse mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zuberiana* (Salamanca, Univ. Pontificia, 1983), pp. 280-305.

Esto mismo excluye también la alternativa contraria, asimismo de infausta memoria: una especie de «cristianismo filosófico» en el que la originalidad cristiana queda adecuadamente comprendida mediante una reducción a aquello que la racionalidad podría asumir como propio, a partir de los datos positivos revelados. Una religión no es una filosofía y, si bien sus caminos pueden cruzarse en distintos puntos, son caminos irreductibles en su inicio y en su meta. Deben descartarse de entrada estas dos alternativas porque algún lector de Zubiri, no muy familiarizado con sus conceptos, puede tener la tentación de ceder a alguna de esas dos lecturas.

Sin embargo, la religión es un ámbito de la experiencia humana, como lo es también la ciencia, el arte o la propia filosofía. Por tanto, la filosofía puede analizar la peculiaridad de la religión dentro de los múltiples caminos a través de los cuales se despliega la experiencia humana y lo puede hacer siendo *filosofía estricta*, es decir, un saber teórico y riguroso sobre la realidad. En nuestro título, «filosofía de la religión cristiana», el término sustantivo nominativo es «filosofía» sin más; «de la religión cristiana» es un genitivo de objeto que indica una especialización regional, como otras muchas posibles. Lo que sucede es que se trata de una región especial entre otras porque toda religión pretende acceder a un fundamento absolutamente último de lo real, un objetivo también irrenunciable para muchas filosofías, entre ellas para la de Zubiri. El tema entonces vendría determinado por lo que la religión aporta a la intelección de ese fundamento último o, quizá mejor, a sus posibilidades de plasmación de un fundamento último en el conjunto de la experiencia y de la vida humana.

Si la filosofía es un saber teórico de lo real, su enfoque de la religión inevitablemente tendrá que centrarse en la *verdad* de la religión en tanto que plasmadora del fundamento. A nuestra época de «pensamiento débil» este enfoque le parecerá tan desmesurado como presuntuoso; la filosofía hoy parece sonrojarse si habla de la verdad, tiene miedo a recaer con ello en dogmatismos y absolutismos de la razón, como sucedió en un pasado que no sin motivo nos avergüenza. Pero si la filosofía ya no puede hablar en serio de verdad, ¿de qué habla entonces? ¿Hemos de resignarnos, al modo de algún notorio postmoderno, a reducirla a discusiones frívolas e intrascendentes, al final una especie de lujo inocuo que pueden permitirse algunas sociedades desarrolladas, como se permiten costosos clubes elitistas? La respuesta, a mi modo de ver, va por otro camino muy distinto. No podemos plantear el tema de la verdad de la religión si no disponemos de una doctrina rigu-

rosa y amplia de la verdad; no puede afrontarse este tema con la elemental idea de que la verdad es una «adecuación» entre el entendimiento y la cosa porque la «cosa» que es la religión no está ahí como una piedra y, por tanto, esa doctrina no es aplicable a la religión, como tampoco lo es al arte o a la propia metafísica. Pero eso tampoco significa ceder a un probabilismo o a un falibilismo escéptico porque el carácter plural de la verdad no quiere decir que no hablemos de verdad de modo riguroso. El supuesto de nuestro tema en Zubiri es una rica doctrina de la verdad en la que ésta, sin menoscabo de rigor, se modula conforme a las exigencias de distintas zonas de lo real. Aunque no debemos entrar ahora en los detalles del tema³, digamos abruptamente que «la» verdad no es una realidad sustantiva que exista por sí misma; es siempre una función adjetiva; por tanto, la pregunta es: ¿tiene sentido hablar de una religión «verdadera»? Sin duda, todas lo reclaman con razón o sin ella.

Llegados a este punto, chocamos con un obstáculo que deriva de la misma constitución histórica de la disciplina que se llama «filosofía de la religión». A lo largo del siglo XVIII —no interesan ahora mayores precisiones— tiene lugar un cambio importante en el enfoque filosófico de los problemas religiosos, cambio que se presenta como la substitución del tradicional enfoque metafísico de la «teología natural» por otro enfoque que cristaliza en la «filosofía de la religión»; aunque algunos temas aparezcan como comunes a ambas, el enfoque varía de modo importante. Este cambio tendrá consecuencias de gran alcance. El racionalismo había entendido a Dios como un objeto suprasensible al que la razón, por su naturaleza «metafísica», pretendía un acceso directo, acceso que plantea problemas tan peculiares como peculiar es el objeto «Dios», pero cuya base de accesibilidad era idéntica a la del resto de los objetos suprasensibles. Todavía el deísmo conserva debilitada esta estructura mental, mas la pretensión por parte de la razón de un acceso directo y seguro a Dios sucumbió ante la crítica empirista más radical y, después, ante la crítica kantiana. Esto no significa expulsar sin más la religión de la filosofía. Ante las dudas lanzadas, se tomó como centro para la filosofía no directamente Dios, sino la religión, que se ofrece como un hecho innegable desde la vertiente personal, psicológica, social e histórica; además, la religión presenta un Dios vivo y no un artefacto racio-

3 A ello he dedicado otro libro: *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Univ. Pontificia, 1994).

nal abstracto, contra el cual ya había reaccionado fuertemente Pascal. Pero, al partir de la religión en su positividad, el problema de la verdad de la religión fue palideciendo porque el único análisis seguro tenía que ser intra-religioso; es decir, las religiones quedaban justificadas racionalmente en el momento en que daban respuesta a las inquietudes y necesidades que expresaban y, de esta manera, el análisis filosófico sólo era capaz de constatar que una determinada religión era una *verdadera* religión —cosa inevitable por el mismo punto de partida—, pero carecía de recursos para dictaminar que era la religión *verdadera*. La misma cuestión fue perdiendo fuerza y terminó por declararse improcedente; incluso planteamientos muy agresivos con los prejuicios anteriores, como es el caso de R. Otto o de varios fenomenólogos de la religión, han seguido estrellándose contra esta cuestión decisiva. De ese modo, el estudio racional de la religión iba disolviéndose en las ciencias positivas de las religiones (que nada tienen que ver con su verdad) o, en el mejor de los casos, aparecía como una síntesis o reflexión de conjunto en función de la diversidad de datos manejados por las ciencias de la religión.

Si Zubiri puede enfocar el tema de otra manera, ello se debe a un punto de vista distinto, propiciado por su filosofía. No se partirá de la religión misma, sino de un hecho previo que, como tal, no es religión; ese hecho es un dato universal en la vida humana y exige desbordar su facticidad; las religiones son realizaciones de esa exigencia. Por tanto, pueden y deben analizarse con los instrumentos de la razón para determinar si son cumplimientos verdaderos o incluso dentro de las grandes religiones cuál de ellas alcanza mayor verdad. Para ello no se dejan al margen los datos revelados porque en ese caso habría que excluir de ese análisis las religiones reveladas; pero no se toman en la positividad de su revelación (ése es un problema teológico), sino en tanto que configuran de hecho una experiencia humana concreta. Esto, sin embargo, exige una articulación mucho más precisa y compleja de lo que es habitual pensar.

1. LOS CAMINOS METAFÍSICOS DE LA RELIGACIÓN

Para nuestro propósito actual, podemos prescindir del proceso de desarrollo interno de estos temas a lo largo de la obra de Zubiri. Nos colocaremos directamente en un grupo de estudios que pertenecen a la reconocida por todos como etapa madura del filósofo. Durante un lapso de tiempo de unos ocho años, entre 1965

y 1973, Zubiri vuelve en sus cursos sobre estos temas con reiteración —no menos de seis veces—, sin que ello parezca significar ningún cambio básico. Los textos anteriores, a pesar de que siguen siendo los más conocidos, podemos dejarlos de lado ahora porque todo lo que ofrecían de valioso es conservado y, además, aparece dotado de una estructura teórica incomparablemente más rigurosa y está expuesto con un desarrollo más rico. Esto fue posible porque Zubiri ya disponía de una gran parte del arsenal de su filosofía a partir de *Sobre la esencia* (1962), algo que hacía posible una seguridad plena en el desarrollo teórico del tema.

Pero quizá no se ha valorado aun suficientemente que, además, era el momento *oportuno* por la nueva situación del pensamiento católico, en general, y del catolicismo español, en particular. Es difícil abstraerse a la impresión de que el desarrollo zubiriano de este tema es una de las consecuencias de las expectativas abiertas por el Vaticano II y, en concreto, ese desarrollo parece difícil de entender sin el decreto sobre la libertad religiosa y la nueva actitud de acercamiento a la cultura y el pensamiento moderno; en cambio, es muy fácil leerlos como granado fruto filosófico de esta nueva actitud, como si Zubiri hubiese estado refrenando el tema hasta encontrar la circunstancia oportuna. Si ello no significa descartar lo anterior, es porque ésa siempre había sido la actitud básica de Zubiri; pero ahora se puede proclamar sin tapujos que «las actitudes defensivas son catastróficas en la historia, lo mismo en el orden religioso que en cualquier otro orden»⁴.

Como es sabido, estos cursos no se publicaron en vida de Zubiri y son publicaciones póstumas, algo que no afecta ni a su valor ni a la seguridad de sus contenidos, pues algunas dudas razonables que pueden surgir son de índole redaccional o terminológica. Algún posible problema de interpretación que existe tampoco es exclusivo de estos escritos, sino que afecta a toda la obra de Zubiri anterior a *Inteligencia sentiente* (1980-1983).

La estructura sistemática del tema es bastante clara, aunque no está exenta de complejidad por la extensión y la riqueza del estudio. Resumiré aquí las líneas básicas.

Zubiri parte siempre de un hecho universal de experiencia que, como tal hecho, ni se puede probar ni lo necesita. El hecho en este caso se denomina *religación* y es el término más conocido

⁴ *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid, Alianza, 1993), p. 170; cf. también p. 321. En adelante esta obra se cita como PFHR.

y también más antiguo en este tema; aunque tiene un sonido lingüístico que recuerda inmediatamente a «religión» —el propio Zubiri recurrió a la dudosa derivación etimológica de «religión» a partir del verbo *religare*—, el hecho así descrito no pertenece al ámbito religioso; como dice el filósofo, «la religación es la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser» (PFHR 40). A la luz de su filosofía madura, podría precisarse como la expresión del hecho de que toda persona está inmersa en una realidad que, haciéndole ser persona, la desborda y se apodera de esa misma persona imponiéndose sobre ella. Zubiri habla así de una «fuerza de imposición»⁵ como característica constitutiva con la que la realidad es dada siempre. Como en el caso de cualquier otro hecho, la religación puede y debe ser descrita y ya veremos que este punto no puede descuidarse.

Ahora bien, el hecho de la religación no se agota en su facticidad. Al contrario, esa facticidad descubre una dimensión ulterior de esa realidad en la que ésta es exigida por la persona como un fundamento último, posibilitante e impelente. Si esa exigencia de trascender la facticidad también está dada, lo que de ningún modo está dado es el cumplimiento de esa exigencia, ni siquiera si esa exigencia se cumplirá o caerá en el vacío. Es necesario buscar un camino —una «vía», dice Zubiri— que haga accesible ulteriormente ese fondo. Para ello ha de cuidarse mucho la descripción de la religación porque el modo en que se determine esa exigencia condicionará de modo decisivo luego el camino. Como el hecho de la religación es el punto más conocido del análisis de Zubiri, aquí no me detendré en ello y sólo recurriré a él cuando sea necesario para el desarrollo.

El núcleo del problema, por tanto, no reside en la religación, que es un hecho y no un «problema»; el problema está en encontrar la vía ulterior que dé cumplimiento a la exigencia de transcendentalidad que emana de ese hecho. Éste es el dominio de lo que Zubiri llama «metafísica», que no es el estudio de un mundo posterior al físico («trans-física») ni siquiera de supuestos objetos trascendentes a toda experiencia; se trata, por el contrario, de una dimensión transcendental que está dada en las mismas cosas físicas como excedente de su facticidad⁶. El ámbito del problema

5 *Inteligencia sentiente.*Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza, 1980), p. 63. En adelante IRE.

6 Más amplio en la reciente publicación *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid, Alianza, 1994), sobre todo pp. 11-36. En adelante PFMO.

de la religión, como el de todos los demás problemas, es competencia de la razón, que en Zubiri no designa la totalidad de los actos intelectivos, sino sólo una de sus modalidades, precisamente la modalidad que desborda lo dado a la búsqueda de los fundamentos exigidos en eso dado. La verdad de la religión, por tanto, es su racionalidad, pero ello no significa reducir la religión a racionalidad, sino hacer ver que la religión es un cumplimiento de la exigencia última de transcendentalidad y ese cumplimiento es razonable.

El funcionamiento básico de la razón lo podríamos esquematizar en tres pasos. El primer paso significa la puesta en marcha de la razón. La razón nunca arranca desde sí misma, sino que es lanzada desde el análisis de lo dado; como hemos dicho, ese análisis muestra una dimensión que excede de la facticidad y eso lo toma la razón como una sugerencia a seguir. La sugerencia nunca fuerza de modo absoluto a tomar un único camino, sino que ofrece una pluralidad de posibilidades entre las cuales la razón ha de optar; si esta opción no es nunca una determinación, tampoco es arbitraria, pues lo dado actúa como sistema de referencia para la marcha. Lo que sugiere la transcendentalidad de lo dado es siempre algún tipo de fundamento para lo dado, pero el fundamento mismo ni está dado ni puede estarlo; es algo que la razón tiene que buscar, por la cual es siempre una intelección *inquiriente*; es decir, lo dado exige que la razón se distancie y se ponga en marcha hacia lo ignoto. Este paso no añade ningún contenido nuevo a la descripción de lo dado, sino que lo asume como rampa de lanzamiento de la marcha, apropiándose como un sistema de referencia que proporciona un canon conforme al cual podrá medirse la conquista de lo ulterior. Ahora se ve claro que el éxito de la búsqueda queda definitivamente condicionado por el sistema de referencia del cual se parta.

El segundo paso efectúa el distanciamiento respecto a lo dado. Como eso ulterior desborda siempre lo dado, la sugerencia no puede ser unívoca. Puesto que nos adentramos en lo ignoto, no hay caminos trazados previamente por los que pueda discurrir la marcha de la razón, sino que hay que crearlos. Entre las distintas direcciones sugeridas, la razón tiene que optar por una concreta que luego resultará más o menos rica, pero en todo caso siempre será limitada respecto a la riqueza de lo real que busca. Esta opción es un acto de libertad y Zubiri no duda en afirmar que «la esencia de la razón es libertad»⁷, no porque la razón saque arbi-

7 *Inteligencia y Razón* (Madrid, Alianza, 1983), p. 107. En adelante IRA.

trariamente su camino de sí misma, sino porque «la realidad nos fuerza a ser libres» (Id.). La razón necesita un método, algo que no es externo a ella misma, sino que se concreta intrínsecamente creando una *vía* con su marcha. Por supuesto, no se trata de una vía vacía, sino que se concreta mediante la elaboración de un *esbozo*⁸, que es una primera respuesta provisional a lo que «podría ser» el fundamento sugerido por el sistema de referencia. El esbozo que aparece en la vía racional es una libre creación en distancia de la actividad racional, pero no se hace al azar; un esbozo sólo es viable si muestra rectitud, es decir, si incide en las características de lo dado que quedó como sistema de referencia; por ello, ni la vía ni el esbozo ofrecen verdad plena para la búsqueda de la razón, pero deben moverse en un ámbito de verdad abierto por las exigencias de lo dado.

El tercer paso cierra la marcha de la razón. Elaborado el esbozo con todo el rigor y la complejidad que el caso requiera, respetadas todas las exigencias lógicas internas que impone la marcha racional, aún falta el momento decisivo, el de probar si se encontró lo que buscaba la razón, si se da cumplimiento a la exigencia que lanzó el proceso. Esto exige siempre una prueba que Zubiri denomina de modo preciso *probación física de realidad*. Esta prueba no se deriva de una mera inspección del esbozo ni tampoco de un análisis interno de los mecanismos racionales, sino que exige retrotraer el esbozo hasta lo dado para colocarlo como el fondo sobre el cual lo dado aparece resaltado; eso es lo que significa «probación». Un inveterado prejuicio de la filosofía es la tendencia a autonomizar el proceso racional y creer que la prueba es una *demonstración*, entendiendo por tal un razonamiento en el cual la conclusión se impone con necesidad absoluta a partir de la seguridad de unas premisas. Sin embargo, esto rara vez se da; más bien habría que decir que, con la posible excepción de las ciencias formales, la prueba quizá nunca es una demostración, sin que ello afecte para nada a su verdad. La verdad racional hallada coincide más o menos con las exigencias de lo dado, pero nunca las agota; es decir, la coincidencia tiende idealmente a una plena «adecuación», pero lo que especifica la verdad es la *coincidencia* que, por tanto, siempre es perfeccionable y revisable. Por eso, la verdad racional siempre es *histórica* y su objetivo propio es

8 Aquí dejo sistemáticamente de lado el término «esquema» (PFHR 127-128) porque a la luz de escritos más maduros crea confusiones; «esbozo» es el término que se utiliza sistemáticamente en IRA.

lo razonable: «Esta articulación de la opción con lo racional tiene un nombre preciso: es lo *razonable*» (PFHR 236). Todo lo que puede y debe pedirse a la prueba de una vía racional es que muestre que es razonable, algo que por sí mismo no puede eliminar otras vías diferentes; en el caso frecuente de un conflicto entre diversas vías igualmente rectas, la prueba debe mostrar que una es más razonable que otras. Pero más razonable ¿respecto a qué? El objeto de la razón ni está dado ni puede llegar a estarlo, por lo que es imposible una prueba directa de tal objeto; más razonable significa el enriquecimiento de lo real y de la vida que surge de su colocación como fondo de lo que está dado.

¿Tiene sentido buscar lo razonable de la religión? ¿Puede aplicarse este esquema al análisis de la religión? No cabe la menor duda que de que este proceso no es exclusivo de la religión, sino que afecta a todos y cada uno de los ámbitos de la experiencia humana. Pero si la religión es un componente de la experiencia humana, no sólo puede, sino que *debe* aplicársele porque lo contrario —posturas fideístas radicales— significaría una amputación, tan grave como arbitraria, de las posibilidades humanas. No cabe duda tampoco de que se aplicará con las matizaciones que requieran las peculiaridades de los contenidos religiosos; pero esto mismo sucede en todos los casos porque lo que hemos resumido es sólo un esquema que luego se concreta conforme a las peculiaridades de los distintos contenidos y tampoco un contenido matemático es lo mismo que otro artístico; después de todo, hay distintos tipos de esbozos y distintos tipos de probación, pero es algo en lo que ahora no nos detendremos.

Dicho esto, parece que fueron los contenidos religiosos la ocasión concreta para que Zubiri explicitase por vez primera su doctrina de la racionalidad. Conforme a las fuentes hoy conocidas, *El problema filosófico de la historia de las religiones* es el primer texto en el que aparece una elaboración sistemática y completa de la doctrina de la razón que, necesitando aún precisiones y complementos, puede considerarse definitiva, en todo caso mucho más completa y sistemática que la esbozado en *Sobre la esencia*⁹; más

9 Lo que sigue faltando, en cambio, en estos escritos es una doctrina sistemática del *logos*; Zubiri sigue tomando la aprehensión primordial y el *logos* de un modo unitario para contraponerlos a la «ulterioridad» de la razón, a pesar de que una buena ocasión parecería ofrecerla *Dios, hombre, cristianismo*, que comienza precisamente con un análisis del discurso «teo-lógico»; quizá algo de lo que se sistematizará en el futuro sea lo que indica a veces el concepto de «logos ostensivo». *Dios, hombre, Cristianismo* (DHC) es un texto aún

aún, por exigencias del tema tratado, aparece aquí una de las exposiciones más completas y mejor articuladas sobre la dimensión *histórica* de toda verdad racional que pueden encontrarse en el conjunto de la producción zubiriana. Esto puede tener importancia para los investigadores de Zubiri, pero debe descartarse cualquier identificación entre el tema religioso y la doctrina de la racionalidad, como si ésta fuese pensada *ad hoc*, lo cual sembraría la sospecha de una petición de principio en el análisis; el recurso a otros textos de Zubiri permite descartar totalmente esta sospecha.

Desde ese esquema general, el tratamiento que Zubiri ofrece del tema religioso parece muy complejo. Partiendo siempre e invariablemente del hecho de la religación, el despliegue de las exigencias emanadas de ese hecho se desarrolla en tres líneas. Ante todo, se analiza el despliegue racional para delimitar el concepto de Dios conforme a criterios de racionalidad teórica; esto es lo que desarrolla *El hombre y Dios*¹⁰. Una segunda línea analiza las religiones como plasmación de esa realidad divina en el conjunto de la experiencia de la humanidad; es el tema de *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cuyo problema central es el cumplimiento de las exigencias de la religación por las religiones. La tercera línea es el Cristianismo como una religión concreta que responde de modo distinto a otras religiones a la exigencia de la religación; es el tema del aún inédito *Dios, hombre, Cristianismo*.

A cualquiera se le ocurre pensar que las relaciones internas entre las partes que forman ese tríptico es la de tres pasos sucesivos donde cada uno supone el anterior; así parece decirlo Zubiri: «Estos tres momentos constituyen el despliegue unitario de un mismo y único movimiento en el que cada estadio se halla fundado en el anterior y a su vez lo explica: Dios, religión y Cristianismo, inscritos en la dimensión teológica del hombre» (DHC 24). Por otra parte, no parece muy problemático afirmar que *El hombre y Dios* actúa como texto básico en el que queda elaborado todo el marco teórico del tema; el estudio de la religión no añadiría nada nuevo a este marco, sino que lo concretaría desde las características propias de las religiones y algo similar sucedería en el caso

no publicado; agradezco a la Fundación X. Zubiri que me haya permitido utilizar el manuscrito, preparado por Antonio González; las páginas citadas son las del manuscrito y, por tanto, sólo indicativas.

10 *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza, 1984). En adelante HD

concreto del Cristianismo, preparado ya en la III Parte de la obra anterior. Estaríamos así ante tres círculos progresivamente concéntricos para concretar el contenido fundamental que exige el hecho de la religión.

En una primera inspección, esta perspectiva parece válida, notando tan sólo que la sucesión de que se habla no es cronológica ni genética, sino estructural. Sin embargo, en un análisis más riguroso podría suscitar algunos problemas, cuyo alcance tendrán que analizar futuros investigadores. El problema fundamental deriva del hecho de que Zubiri coloca los tres pasos dentro del ámbito de la razón, lo cual, por lo demás, parece difícilmente objetable. Esto significaría que cada paso toma las conquistas racionales del anterior como nuevo sistema de referencia para apoyar en él un nuevo periplo racional, lo cual por cierto ni es imposible ni tampoco sería exclusivo de la religión, pues se hace todos los días en todos los ámbitos del saber. Ahora bien, esto no puede olvidar la constitutiva e insuperable «provisionalidad» (cf. IRA 62-63) de toda verdad racional, debida precisamente a la «libre creación» de sus contenidos. De aquí podría derivarse que la provisionalidad aumenta y el grado de coincidencia verdadera disminuye a medida que se suceden los pasos, lo cual significaría que el mayor grado de verdad compete al concepto racional de Dios y los demás pasos, aún generando realmente *verdad*, tendrían sucesivamente menor firmeza. Dudo mucho de que Zubiri aceptase esta conclusión y pueden encontrarse indicios de ello.

¿Significan Dios, religión y Cristianismo tres vías distintas y sucesivas? Entenderlos como *vías* racionales es lo específico del tratamiento zubiriano y eso es lo que le confiere unidad sistemática; pero ¿son tres vías distintas (aunque relacionadas) o es la misma vía desde tres aspectos? Zubiri niega cualquier diferencia real entre «el Dios de los filósofos» y el Dios de la religión, al modo como lo expresa con desgarramiento Pascal en el *Memorial*: «El Dios de las religiones es el Dios al que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas» (HD 152), lo cual requerirá alguna explicación porque lo que está en juego es precisamente el objetivo de la filosofía en este punto, que en ningún caso es generar un acceso humano a Dios que sea autosuficiente e incluso constriñente para todo ser humano. Si se plantease de esta manera, el problema es insoluble, pero no más que lo es un problema de física del átomo o los conceptos de la relatividad; lo razonable en la razón no puede pretender adecuación plena ya que «ninguna verdad religiosa es ni puede ser totalmente adecuada» (PFHR 155) y, si se mantuviese aquella exi-

gencia, la razón naufragará en el vacío; ahora sabemos, por ejemplo, que Zubiri acepta íntegramente las críticas kantianas a la demostración racionalista de la existencia de Dios (cf. PFMO 221). La cuestión filosófica es otra: «Yo no pretendo, ni remotamente, que la intelección sea el camino primario para llegar a Dios, lo que sucede es que de ese camino no está excluida en ningún caso una dimensión intelectual»¹¹. La vía trabajosamente elaborada por Zubiri no es ninguna «demostración»; como vía puramente racional, siempre puede tener dificultades debido a la inconmensurabilidad de lo que se busca y Zubiri sorprende al lector reconociendo sin ambages: «No pienso que esté exenta de esta condición la prueba que aquí he esbozado, aunque estimo que es rigurosamente concluyente» (HD 267).

¿No estará la solución en la vía que encarnan las religiones históricas, que implican muchos más factores que el racional? Podríamos referirnos así en primera instancia a la globalidad del ser humano al que se dirigen las religiones, pero la conclusión parece exactamente la misma: «No hay diferencia ninguna entre una vía humana y una vía metafísica en la voz de la conciencia y en su remisión al fundamento» (PFHR 304). Después de todo, lo específico de las religiones y de cada religión es el acceso a Dios que realizan.

El problema se complica cuando nos acercamos al Cristianismo. Este acercamiento supone, en primer lugar, una «prueba» a favor del monoteísmo en el conjunto de las religiones; la tesis de Zubiri es que el monoteísmo encarna el núcleo de verdad que contiene toda religión, sea ésta panteísta, politeísta o monoteísta: «El contenido estricto y formal de las ideas no monoteístas de Dios está anclado en la realidad del Dios monoteísta» (PFHR 149). Aunque esta postura exige explicaciones porque de ningún modo propone la anulación o la superfluidad de las religiones no monoteístas, limitémonos ahora a consignar que no debe confundirse con el llamado «monoteísmo primitivo», como lo propuso en nuestro siglo W. Schmidt y la escuela etnológica de Viena, postura que Zubiri rechaza por gratuita e inútil (cf. PFHR 148, 181-183), ni menos aún con la «religión natural» de deísmo, que Zubiri califica como «invento fatídico» (PFHR 183), similar al del «Derecho natural» moderno. Colocados en la religión y visto su desarrollo histórico, la razón tiene

11 DHC 5. En otro lugar: «No nos proponíamos trazar el camino por el que una persona llega a Dios. Estos caminos son infinitos. Lo único que nos proponíamos es la *justificación intelectual* de todos esos caminos y de todas esas llegadas»: HD 266.

capacidad interna para descartar cualquier concepción de Dios que no sea monoteísta y personalista (DHC 27), pero eso parece marcar también los límites de toda razón, incapaz por principio de discernir entre las tres grandes religiones monoteístas: «Ante estos tres monoteísmos, evidentemente no hay razón especulativa ninguna para optar. Es simplemente una opción de fe» (PFHR 230).

¿Qué valor *filosófico* tiene o reporta la opción cristiana de Zubiri? A mi entender, simplemente la probación física de realidad que emana del Cristianismo como expresión concreta de la realidad de Dios. No es aceptable el reclamo frecuente a una posible preeminencia histórica del Cristianismo porque, en el mejor de los casos, eso más que una razón es un problema a resolver, puesto que «la transcendencia histórica del Cristianismo no es aquello que constituye la verdad cristiana» (PFHR 336). Filosóficamente, la verdad cristiana es la expresión concreta y plena de la verdad del Dios monoteísta, que a su vez es la expresión concreta y plena de la verdad del concepto racional de Dios; ello obliga a Zubiri a ver en el Judaísmo y el Islam una núcleo de verdad que sólo se manifiesta con plenitud en el Cristianismo, algo que sólo tiene sentido si se supone realizado el acto de fe cristiana.

¿No desemboca todo ello en una apologética de Cristianismo? No es lo que pretende Zubiri, quien no tiene buen concepto de ningún tipo de apologistas, esos que «son legión en el planeta», que siempre toman «la vía fácil», pero que «nunca han servido para adelantar un adarme en ningún tema apologetizado» (PFHR 193). Muchas veces se ha exigido al estudioso de la religión una actitud de espectador imparcial que deje de lado sus propias convicciones; estos positivismos resultaron nefastos porque la religión transforma integralmente al hombre y no se puede entender como un espectáculo a contemplar sin cercenarle sus componentes más decisivos; es por ello que «no se trata de pensar *sobre* una situación religiosa, sino *desde* una situación religiosa» (PFHR 126). Es claro que la postura de Zubiri no puede ser compartida por un judío o por un musulmán, ni tampoco lo pretende; tampoco les pide que se hagan cristianos para acceder a la plenitud de su fe monoteísta, sino que accederán siendo plenamente judíos o musulmanes. Todavía mucho menos se piensa en crear una plataforma común —una especie de esperanto de los monoteísmos— que deje en segundo plano las diferencias ¹² porque esto tiene ten-

12 Me parece que la postura de Zubiri es bastante distinta de la que traduce el reciente libro de H. Küng, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*,

dencia a acabar en un sincretismo que elimina la verdad de cada una de las religiones monoteístas; Zubiri es reacio a cualquier sincretismo —sea en filosofía o en religión— porque significa siempre una vía debilitadora que pone en marcha un proceso de degeneración interna (cf. PFHR 170-174, 264). No parece fácil, pues, homologar la vía del Cristianismo a la de Dios o a la de la religión.

Pero esto conduce a una pregunta inevitable: ¿qué tipo de discurso es el de Zubiri cuando habla del Cristianismo? No parece que sea propiamente un discurso teológico, no tanto porque el núcleo es la utilización de conceptos filosóficos para explicar algunos puntos básicos de la revelación (eso también lo hacen los teólogos), sino más bien porque esos puntos revelados se toman como contenidos para concretar y explicar conceptos filosóficos, del mismo modo que los datos de la historia de las religiones concretan y explican la vía racional que encarna la religión. En este sentido, no habría una «teología de Zubiri», sino una aplicación de algunos conceptos de la «filosofía de Zubiri» a cuestiones teológicas, pero su verdad sería fundamentalmente filosófica. Así, la estructuración de su estudio del Cristianismo aparece dividida en cinco capítulos: 1) El acceso a Dios en Cristo; 2) La Trinidad; 3) La creación; 4) La realidad de Cristo; 5) La Iglesia; estamos probablemente ante una estructuración que no tiene ninguna originalidad porque es clásica en cualquier Dogmática. Además, como ha mostrado D. Gracia, las conceptualizaciones zubirianas de los dogmas va cambiando en riguroso paralelismo con los cambios en su filosofía. Es probable que Zubiri dijese que su discurso no es teológico, sino *teologal*, y su verdad no dependería de los aciertos o errores de sus aplicaciones teológicas.

Pudiera suceder, sin embargo, que esto no fuese todo. ¿Acaso el discurso teológico parte y se alimenta sólo de sí mismo? Zubiri no lo cree por una razón tan sencilla como la que el «logos» teológico es un logos humano y, por tanto, tiene los componentes y condicionamientos de todo logos humano. El discurso teológico en cualquiera de sus variantes (kerigmático, epideíctico, especulativo, histórico y hermenéutico) toma su inteligibilidad explícita o implícitamente de alguna conceptualización de lo que trasciende lo

tr. V. A. Martínez de Lopera y G. Canal Marcos (Madrid, Trotta, 1993). No tendría nada de extraño, puesto que la postura defendida en HD también es muy distinta a la que aparece en H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, tr. J. M. Bravo Navalpotro (Madrid, Cristiandad, 1979).

dato, es decir, de una metafísica: «El que no haya ninguna metafísica *determinada* en la base de la teología, ¿significa que la teología científica puede existir sin *ninguna* metafísica, es decir, que la teología especulativa sea meramente supererogatoria? Porque una cosa es que las mismas verdades dogmáticas y teológicas puedan pensarse con distintos sistemas metafísicos, y otra que puedan pensarse sin ninguno» (DHC 12). Si la metafísica de Zubiri es innovadora respecto a las metafísicas del pasado, en la medida en que la teología se haya basado de alguna manera en esas metafísicas, la innovación de Zubiri podría (¿o debería?) significar una innovación teológica¹³, incluso al margen de los estudios concretos del filósofo. No se me oculta que este caso concreto tiene detrás un muy complejo problema histórico y doctrinal respecto a la actitud del Cristianismo (en este caso Catolicismo) frente al conjunto de la cultura.

Esto muestra claramente que la columna que vertebra esta compleja articulación es la dimensión metafísica abierta desde la religación y es ahí donde se dota de solidez el planteamiento zubiriano; sin esa columna vertebral los estudios de Zubiri no pasarán de sugerencias más o menos brillantes o de atractivas reflexiones personales. Más de uno rechaza esta exigencia *metafísica* por excesiva y arriesgada; prefiere referir esa columna vertebral al estudio antropológico del ser humano, pero el estudio del hombre que exige Zubiri es su núcleo metafísico (persona) que no es accesible a un pensamiento descriptivo más débil, como se quiere dar a entender, pues su único resultado posible sería una metafísica y una teología igualmente débiles.

Llegados a este punto, la unidad sistemática a la que antes nos referíamos no procede de la identidad total que significan las tres vías de Dios, religión y Cristianismo. Pero el esquema general de la razón que atrás esboqué señala que la vía no es nunca el paso definitivo. La verdad racional que se busca se dirige en la prueba y la prueba en este caso es la fe, acto exigido de idéntica manera por la vía racional de Dios, la vía humana de la religación y la vía revelada del Cristianismo. No se trata de tres actos de fe sucesivos y superpuestos, algo que en rigor no tiene ningún

13 Éste es el punto de vista que defiende A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri* (Madrid, Fundación X. Zubiri, 1993), estudio muy importante no sólo por lo que dice, sino sobre todo por los discutibles problemas que suscita, los cuales exigirían estudios de este punto del pensamiento zubiriano en una línea que hasta ahora no se ha atendido.

sentido porque todo acto de fe es siempre un acto de entrega total; por el contrario, el acto de fe en que desembocan cada una de las vías es sólo uno; como vías son distintas, pero no independientes, sino que se trata de líneas convergentes en un punto común que es uno y el mismo Dios en la filosofía, en las religiones y en el Cristianismo; las diferencias entre las vías no son imperfecciones, son algo necesario porque la concreción del fundamento que se alcanza en cada caso no agota la exigencia que puso en marcha su búsqueda, ni en el individuo, ni en el conjunto de la humanidad, ni tampoco en la historia de la Iglesia.

El problema nuclear, por tanto, reside en la verdad racional del acto de fe, en tanto se presenta como cumplimiento de la exigencia metafísica de fundamentalidad. Aplicaremos brevemente el esquema anterior a nuestro tema.

2. LA VERDAD DE LA FE

a) *El sistema de referencia*

Dado el carácter de búsqueda que tiene la marcha de la razón, el sistema de referencia que la ponga en marcha es decisivo porque perfila el ámbito en que tiene que desenvolverse. Antes hemos dicho que el sistema de referencia no añade contenidos nuevos a lo ya conocido, pero explicita las exigencias concretas que la razón debe colmar. Por ello, no es cuestión de volver ahora sobre la religación, pero es imprescindible concretar las exigencias que lanza a la razón porque de ello depende todo el análisis zubiriano. Es cierto que para Zubiri la religación es un hecho; sin embargo, una cosa es el hecho y otra distinta la descripción de ese hecho y, si en lo primero no hay variación, en el análisis del hecho existen algunas variaciones que quizá no son sólo de matiz.

Tomemos la peculiar forma de realidad que es la persona y prescindamos ahora de los no escasos supuestos que habría que aclarar. La persona es vista por Zubiri como una *esencia abierta*, frente a las restantes esencias cósmicas que son *cerradas*. ¿Qué significa esto? Que la realidad de la persona no queda delimitada por las notas que necesariamente tiene, sino que esas notas sólo las tiene configurando un sistema abierto. ¿«Abierto» a qué? Sin duda a otras cosas y a otras personas, pero fundamentalmente abierto a la realidad que ella misma es; la persona sólo es real realizándose, sólo es persona personalizándose (o despersonalizándose).

zándose) y, por tanto, mediante una apropiación de las posibilidades con que se encuentra.

Este proceso de apropiación consiste en actualizar la realidad como realidad *suya* y esta «suidad» suelta a la persona del resto de las realidades, la convierte en algo «absoluto», pero sólo «relativamente» porque la realidad en que es persona excede siempre de su realización fáctica. Por tanto, la persona no es una realidad radical, sino radicada en un fundamento que no aparece dado en su ser fáctico, pero que es el que está fundando su modo de ser. Ese fundamento no lo pone la persona, sino que se le impone desbordándola y, al mismo tiempo, haciéndole ser. No es otra realidad lejana o separada, pero tampoco se limita a la realidad actual de la persona, sino que la lanza a un ámbito ulterior para buscar un camino que permita apropiárselo realizándolo.

Esto explica que la persona se encuentre dentro de la realidad bajo una difracción de aspectos en los se hace manifiesta la misma realidad. Zubiri siempre ha sostenido que la realidad queda presente bajo los tres prismas de nuda realidad, poder y fuerza; aunque los tres son inseparables y cada uno de ellos arrastra a los otros dos, el pensamiento y la cultura han tendido a dar tal preferencia a una de ellos que en la práctica actuaron como aspectos disociados, limitando gratuitamente la riqueza de la realidad. Así, desde Grecia «nuestro saber, afinado en la nuda realidad, ha olvidado penosamente los otros dos caracteres»¹⁴; en cambio, la realidad como poder se ha conservado en otras zonas: «Es lo que transparece, por ejemplo, en el saber y en las religiones de las mentalidades no sólo primitivas, sino en cierto modo en las mentalidades ya desarrolladas» (SE 510); a su vez, la realidad como fuerza, presente aún en el concepto griego de *phýsis*, se ha ido reduciendo de hecho a la concepción científica como «ley». Ni las propias obras de Zubiri son del todo ajenas a esa unilateralidad y es bastante claro que en él también domina la nuda realidad («de suyo»); sin embargo, ésta debería ser tan sólo una parcialidad por razones expositivas porque, si la realidad se hace actual en la inteligencia *sentiente*, en otro lugar he intentado demostrar que una inteligencia *sentiente* («nuda realidad») tiene que comportar un sentimiento afectante («poder») y una voluntad tendente («fuerza»). Por la misma razón, como Zubiri ha repetido, la verdad no es sólo «manifestación», sino que tiene que ser también «firmeza» y «patencia».

14 *Sobre la esencia* (Madrid 1962), p. 511. En adelante SE

En el análisis de la religión, en cambio, Zubiri pone en primer plano la realidad como poder. La realidad aparece así como una dominancia respecto a las notas concretas en que aparece y, a su vez, las cosas reales aparecen como manifestación de ese poder. Pero Zubiri habla ahora del poder como una dimensión de sentido: «En cuanto posibilitante, la realidad última es lo que he llamado una cosa-sentido» (PFHR 56); esta tesis, sin embargo, resulta difícil de mantener porque la realidad como poder es lo que hace posible que haya sentidos, mas ella misma no puede ser sentido; en caso contrario, la determinación como poder sería derivada, como sucede en todo sentido¹⁵, y podría reducirse a una dimensión previa, con consecuencias nefastas para la religión que se inscribiese en esa línea de poder pues nunca podría ser término de una actitud radical de religación. A la luz de la religación a la realidad como poder todas las cosas y la persona son manifestaciones limitadas de un poder que se les impone, son poderes y poderosidades que aparecen dominados por la realidad que les excede. Zubiri llamó a esto *deidad*, la cual, por tanto, sería algo dado como la expresión fáctica del poder de lo real; es claro que «deidad no es Dios» (PFHR 43) pues, al pertenecer al ámbito de lo dado, debe ser «un hecho inconcuso» (PFHR 44); por ello, «el acto personal de religación es pura y simplemente la expresión de la deidad» (PFHR 53). Este punto necesita de una breve reflexión. La única razón que se me alcanza para que Zubiri llame deidad al conjunto de las cosas reales bajo el punto de vista del poder es que así identificamos una línea de experiencia que nos abre de modo inmediato al mundo de la historia de las religiones; pero esto tiene el riesgo de prejuzgar, incluso terminológicamente, lo que hay que demostrar, pues se da por hecho y por justificado el específico camino de experiencia que han desplegado las religiones respecto al conjunto de la realidad. Personalmente, opino que en el marco de los hechos esta experiencia no debería predeterminarse porque alguien podría derivar de ello la unilateralidad de que el poder de lo real sólo tiene que ver con la religión. Por la misma razón, pienso que es preferible prescindir en este contexto del término «deidad» que puede ser substituido ventajosamente por el término más amplio y más neutro «poder de lo real»; ello no tanto por los resabios panteístas que pueda sugerir el término, sino porque prejuzga que el único esbozo con sentido sería buscar una concreción de la deidad como Dios; de este modo, un

15 Cf. mi citado *Realidad y sentido*, pp. 144-188.

agnóstico o un ateo quedarían en la embarazosa situación de tener que aceptar el hecho de la deidad para negarle luego cualquier concreción: «Lo que el ateo y el agnóstico no encuentran es el fundamento de la deidad» (PFHR 301), situación algo ridícula si se admite, como hace Zubiri, que no se trata de posturas que se reduzcan a una «frivolidad radical» (HD 294).

Aunque Zubiri lo explaya poco, no debe olvidarse que la nuda realidad, que es poder, es también *fuerza*. Lo que así se denomina es «el momento que expresa la misma respectividad de las cosas, es justo su transcendentalidad» (IRE 197) y, aunque el filósofo insiste en que «poder no es fuerza» (IRE 198; PFHR 42), no resulta siempre fácil delimitarlos. Un poder sin fuerza sería mero dominio impuesto que, lejos de abrir un camino de personalización a través de su apropiación, aplastaría a los seres relativos bajo su dominancia absoluta; del mismo modo, una fuerza sin poder sería pura determinación necessitarista. Creo que el análisis zubiriano de la religión resalta tanto la línea del poder que termina dejando en penumbra los otros dos componentes, especialmente la fuerza, y necesita, por tanto, ser complementado con otros desarrollos.

Esta tensión («inquietud») de la persona hacia una realidad en que está, pero que no es en plenitud, configura la exigencia de buscar el fundamento para su ser personal. Es muy importante tener claro que lo que se busca es un *fundamento* y no un simple «objeto» más absoluto que la persona. La diferencia insalvable es que un objeto, por absoluto que se quiera, es algo que se pone «frente-a» la persona como radicalmente otro; el fundamento, en cambio, no es la persona misma, pero tiene que quedar en ella fundándola, sosteniéndola en su ser y haciéndole ser persona. Se pueden encontrar distintos objetos absolutos a los que se denomine «Dios»¹⁶ o puede no encontrarse ninguno; en todo caso, la disyunción fundamental es si el sistema de referencia exige una «realidad-fundamento» o una «realidad-objeto», algo que en último término depende del concepto de persona. Como el pensamiento griego no disponía de ese concepto y dada su influencia determinante sobre el resto de la filosofía occidental, la crítica de Zubiri

16 El mantenimiento de la identidad denominativa «Dios» no significa que lo así denominado sea siempre lo mismo. Zubiri insiste en que los cristianos medievales —Tomás de Aquino en concreto— identificaron el *Deus* cristiano con el *theós* de Aristóteles, dos cosas muy distintas; cf. el brillante análisis en PFMO 71-78.

se hace muy severa: «La teología y la filosofía clásicas han tratado a Dios como realidad-objeto; de ahí la imposibilidad de que haya fe en un Dios demostrado. Pero esto es falso: Dios es realidad-fundamento» (HD 232-233). Esto explica la crítica sumaria y sin concesiones a las vías clásicas; el problema insalvable no está en el carácter discutible de sus puntos de partida, sino en el punto de llegada a un «objeto».

Por tanto, la persona busca en la realidad su fundamento y, claro está, el de todas las demás cosas reales. En tanto que esa persona es relativamente absoluta, el fundamento ha de ser último; en tanto que poder que abre exigencias de personalización, ha de ser posibilitante; en tanto que fuerza para apropiarse posibilidades, ha de ser impelente. El sistema de referencia queda precisado, pues, como un *fundamento último, posibilitante e impelente*; bien entendido que no puede faltar *ninguna* de las tres determinaciones porque ello supondría una mutilación de la experiencia personal y distorsionaría el entero sistema de referencia¹⁷. Este esquema de referencia no es ninguna construcción arbitraria de la persona, sino la inexorable experiencia de la realidad en toda persona; Zubiri la unifica en la clásica expresión «la voz de la conciencia» (cf. PFHR 64-68, 72-73, 301-305; HD 101-104), aunque en sentido estricto habría que decir la voz «de las cosas en la conciencia», voz que puede acallarse o distorsionarse de muchas maneras, pero no eliminarse. En la persona queda dada la realidad como fundamentalidad, pero, en tanto que dada, la fundamentalidad sólo aparece como *enigma* (PFHR 60, 62-63, 66) y la realidad personal ha perfilado ya una dirección en la que ese enigma se puede afrontar, sin que con ello se prejuzgue su solución ni siquiera si va a tener alguna solución.

b) *La vía de la religación*

La vía de la religación es un esbozo racional que busca resolver el enigma de la realidad distanciándose de lo dado y buscando un contenido que pueda responder a la sugerencia de un fun-

17 En PFHR, en lugar de «impelente», suele aparecer la expresión «imponente» (pp. 43, 52, 61, 197, etc.). En HD se dice sistemáticamente «impelente» (pp. 84, 111, 130, 178, etc.). Es claro que «imponente» no es lo mismo que «impelente» y la diferencia no es un matiz despreciable, sino que muestra a las claras la exclusividad otorgada por el análisis al poder en el primer caso.

damento último, posibilitante e impelente. No olvidemos que la vía concreta no está determinada por el esquema de referencia y es la libertad de la razón quien la configura de manera concreta.

Toda posible vía tiene un primer componente estrictamente intelectual que, dada la meta que se busca, es competencia de la modalidad racional y debe desplegarse conforme a criterios estrictamente racionales. A esto no hace excepción ninguna de las religiones, ni tampoco el Cristianismo. Otra cosa distinta es que ese componente racional muchas personas lo tomen incluido dentro de un conjunto de experiencia más amplio, que no se lo planteen explícitamente e incluso que lo den por supuesto dentro de una vida religiosa. Sin el componente racional no podríamos diferenciar ni identificar lo que se busca, pues la razón tiene que abrirnos el espacio dentro del cual sea posible plantear una realidad como la divina. La desconfianza, no infrecuente, respecto a ese componente racional, en la mayoría de los casos es una protesta unilateral contra los repetidos intentos de absolutizar ese componente, postura insostenible, no por las peculiaridades de la realidad divina, sino por la naturaleza misma de toda marcha racional, al margen de la zona de lo real en que se desenvuelva. La vía racional, por tanto, es paso inevitable porque está lanzada en el mismo problema que el es el fondo enigmático de toda realidad.

Sólo cabe un modo de esquivar esta necesidad, que es una característica de nuestra época: decir que no existe tal *problema*: «El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios» (HD 11-12). Las consecuencias de esto en el ámbito religioso serían, no tanto una forma peculiar de ateísmo, sino más bien un *indiferentismo*, pero propiamente es una postura que queda al margen del ámbito religioso. Su explicación reside en una actitud ante el conjunto de la vida que busca la zona de seguridad de lo dado e inhibe todo lo problemático por el arriesgado esfuerzo que exige; es acallar la voz de la conciencia introduciendo mediaciones efímeras que la hacen inaudible, algo similar a lo que Pascal llamaba «diversión» (*divertissement*). Tal actitud es de la misma naturaleza que la de aquel que, ante el fenómeno físico de la luz, se contentase con sus apariencias paradójicas y no estuviese dispuesto a correr el riesgo de buscar un fundamento como la teoría fotónica o la teoría ondulatoria.

Superada esta postura, la vía se abre paso perfilando un esbozo concreto. Lo que buscamos es el contenido de realidad que configuraría ese fundamento último, posibilitante e impelente. Si lo llamamos nominalmente «Dios», estamos proponiendo el descubrimiento de una forma real dentro de la realidad, que es de algún modo diferente a las restantes formas de realidad a que podemos acceder. No salimos fuera de la realidad, sino que intentamos perfilar una de sus dimensiones dadas: «La prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios» (HD 230). Por ello, no puede exigirse ni esperarse de la razón que salga fuera del mundo, cosa imposible por estar fuera de sus capacidades: «El problema de Dios no es la investigación de algo que esté fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía» (HD 111).

A primera vista, no faltan concepciones filosóficas, religiosas y teológicas que proponen un esbozo distinto. La exigencia de fundamentalidad sería enfrentada mediante un esbozo de un objeto totalmente heterogéneo al que se coloca en una dimensión ajena al mundo, en una transcendencia que corta cualquier lazo de comunicación con la naturaleza de la inmanencia; así, se habla de Dios como «lo totalmente otro», de una «transcendencia» que nada tiene que ver por su naturaleza con el mundo; en este punto, Zubiri critica a algunos grandes teólogos del protestantismo contemporáneo que «han roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad» (DHC 52). Pero esto no parece posible ni para la razón ni para el conjunto de la experiencia humana. La razón sólo puede desplegarse si dispone de datos, que no pueden ser otra cosa que intramundanos y, si es cierto que la metafísica estudia la transcendentalidad de lo dado, esa transcendentalidad está dentro de lo dado y sólo es posible una «metafísica intramundana» (SE 210), lo cual no presupone que el fundamento último alcanzado se reduzca luego a su dimensión intramundana. Sin eso, Dios no sería accesible de ningún modo, sería un puro término nominal y lo que de Él se predicase tendría la misma realidad que lo que un hombre de hoy nos dijese sobre los eventuales habitantes de la galaxia de Andrómeda. El sentido de aquellas doctrinas que tanto recalcan la transcendencia debe ser otro: supuesto ya el acceso a Dios, Éste es conceptuado de una manera entre otras posibles, que habrá que analizar ya dentro de la vía del teísmo.

El esbozo de Dios es siempre problemático, precisamente por tratarse de un fundamento radicalmente último que busca algo

más profundo que los restantes fundamentos en líneas parciales. Por eso, el esbozo puede concretarse en tres alternativas.

La primera se siente incapaz de cualquier discernimiento racional ante la multitud de sugerencias a que debe dar cumplimiento, sugerencias contradictorias que, en vez de aclarar el enigma, desembocan en lo enigmático como última palabra. Suspende, entonces, cualquier tipo de pronunciamiento respecto al contenido del fundamento. Es el *agnosticismo*, una postura que ha alcanzado amplia difusión en los últimos tiempos. El agnóstico no niega el problema que llamamos Dios ni tampoco la necesidad de esbozar una vía de respuesta; lo que sucede es que, para él, esa vía cae en el vacío y fracasa en su intento de alcanzar el fundamento.

Otra alternativa va más lejos. Construye su esbozo de fundamento, pero piensa que su contenido queda adecuadamente cumplido por el conjunto de la facticidad y, por tanto, cree innecesaria una forma de realidad propia como la que propone el teísta. Es la estructura racional del *ateísmo*: «El ateísmo es la interpretación del ser relativamente absoluto como facticidad autosuficiente» (HD 285). El ateo no rechaza el problema de Dios ni suspende su solución racional; simplemente esa solución le parece negativa. Ateo, por tanto, no sería el que *niega* la existencia de Dios, sino el que *afirma* que Dios *no* existe, afirmación racional y tan arriesgada como la del teísta; así, Zubiri habla de la «fe del ateo» (HD 284) puesto que no renuncia a una prueba de su esbozo. También Zubiri se da cuenta de que el término «ateo» tiene y ha tenido a lo largo de la historia múltiples significados y es dudoso que respondan todos a esta configuración. En cualquier caso, quisiera llamar la atención sobre una veta posiblemente fecunda para la investigación. Parece que la estruendosa polémica en torno al ateísmo ha hecho olvidar que éste no tiene sentido si no se acepta previamente que existe un problema de Dios; por ello, quizá la historia del ateísmo se ha escrito de forma monolítica y fijándose tan sólo en el tipo de argumentos explicitados (antropológicos, sociológicos, psicológicos, etc.); pero se ha dejado de lado que posiblemente el ateísmo se alimente de fuentes distintas y, si bien hay una fuente antiteísta e incluso antirreligiosa en su raíz, es posible que exista otra de ámbito religioso e incluso teológico.

La tercera alternativa es naturalmente la teísta. El esbozo teísta afirma a Dios como fundamento último, posibilitante e impenente. Dios es lo trascendente, no *a* las cosas, sino *en* las cosas, es decir, aquello que no está en ellas ni por ausencia ni por mera presencia, sino fundándolas; como dice Zubiri, «no es la transcen-

dencia por lejanía, sino una transcendencia por proximidad» (PFHR 226). Dios, por tanto, se descubre como la fundamentalidad que da realidad a lo real y esa fundamentalidad es esencialmente *donación* por parte de Dios, donación de realidad a las cosas y donación específica de suidad a las realidades personales. Como vamos a ver, existen múltiples formas de teísmo, pero la historicidad de la razón en este punto permite llegar a la concreción de Dios como la realidad personal absolutamente absoluta, que es vida absoluta y, por tanto, está dotada de inteligencia y voluntad.

¿Qué añaden las religiones históricas a esta vía racional? Todo depende de cómo se entienda lo específico de las religiones, sobre lo cual existen múltiples teorías. Zubiri analiza algunas de las de más éxito, pero esto no nos importa aquí ya que es tema de filósofos y científicos de la religión. La conclusión invariable de esos análisis es que lo específicamente religioso de las religiones es un esbozo concreto de la divinidad que se plasma en una doctrina de la integridad de lo real. Lo que unifica a las diversas religiones es la plasmación de un acceso concreto a la divinidad; lo que las diferencia es la aprehensión concreta que alcanzan de esa divinidad. Por eso quizá las religiones no añaden mucho a la filosofía desde el punto de vista de los contenidos racionales; lo que hacen es plasmarlos dentro de una configuración integral de la experiencia, que exige un cuerpo objetivo en el que toda religión aparece como «nuestra religión» (PFHR 122) que comporta siempre una «teo-cosmología», una «eclesiología» y una «escatología» (PFHR 56-57), que de alguna manera aparezcan como plasmación del carácter último, posibilitante e impelente del fundamento y, también de alguna manera, responden a las tres inquietantes preguntas: ¿De dónde vengo?, ¿qué soy?, ¿a dónde voy?

Ahora bien, las religiones no son ajenas al carácter insondable del enigma de la realidad; por ello, la plasmación de la divinidad en un cuerpo concreto de religión no es asunto evidente puesto que entra en juego la totalidad de la vida. No es tan sólo que esa plasmación *tenga* una historia, sino que *es* histórica, es decir, se hace mediante la apropiación de posibilidades siempre abiertas, que enraízan en el dinamismo de la realidad. Por eso existe una pluralidad de religiones, pero las religiones configuran una única historia en cuanto plasmaciones concretas de la vía religiosa; así, cabe preguntar en cada caso no sólo si estamos ante una verdadera religión (es decir, una plasmación del fundamento), sino si es la religión verdadera (es decir, si su plasmación corresponde a las exigencias con las que el fundamento aparece en el hecho de la religación) porque la historia no es ajena

a la verdad, sino el medio para enriquecer el encuentro que es toda verdad racional. También dentro de la vía religiosa caben tres alternativas.

La primera alternativa camina en el sentido de la dispersión; los múltiples aspectos concretos que presenta el poder de lo real —Zubiri enumera quince¹⁸— se concretan en entidades divinas distintas, aunque no yuxtapuestas, sino configurando un sistema organizado: «Siempre hay en el cuerpo de los dioses un dios supremo» (PFHR 137). Estamos, pues, hablando de *politeísmo*.

La segunda alternativa va en el sentido de la inmanencia y plasma el poder en la totalidad de lo real, entendiéndolo como Ley inmanente del cosmos. Estamos hablando ahora de *panteísmo*, pero de religiones panteístas y no directamente del panteísmo en el concepción filosófica de Dios, un panteísmo «filosófico» que Zubiri critica en otros lugares¹⁹ y que corresponde a la vía filosófica.

La tercera alternativa es la de la trascendencia, que plasma en un único ser de modo unitario las notas del fundamento de lo real. Estamos hablando de *monoteísmo*.

Lo primero que de aquí se deduce es la pluralidad de las religiones, lo cual sin duda es un hecho, pero no un hecho espeso: «Efectivamente, las religiones son diversas, pero no están sembradas a voleo sobre la tierra» (PFHR 116). Esta pluralidad responde a la posibilidad real que la humanidad tiene de acceder a Dios por distintas rutas; cada una de ellas se plasma en una verdadera religión en cuanto es un acceso efectivo a Dios, pero eso no significa que sean equivalentes e intercambiables; la confrontación del esbozo con el sistema de referencia permite la actividad racional, también histórica, de ir desechando esbozos imperfectos, en este caso concreto, como hemos visto, los politeísmos y los panteísmos,

18 Quizá no deba darse a esto un relieve definitivo. Depende de los datos de la historia de las religiones que Zubiri utiliza. Aquí sería preciso examinar sus fuentes implícitas; en el caso de la historia general de las religiones el propio Zubiri confiesa su admiración por M. Eliade, a pesar de discrepancias teóricas. Para la religión judía y la cristiana, sus fuentes son exegéticas, sospecho que en este caso básicamente francesas. Habría que intentar analizar en detalle este punto.

19 El panteísmo filosófico, que Zubiri atribuye, por ejemplo, a Hegel (PFMO 316-318) y que, a pesar de algunas dudas entre los intérpretes, critica sin restricciones como postura filosófica (cf. HD 175-176, 311), no necesariamente se plasma en una religión ni tampoco es necesariamente el substrato implícito de las religiones panteístas.

que van perdiendo fuerza a medida que se va profundizando la elaboración del esbozo.

Pero no se trata tan sólo de una diversidad de hecho. Es una diversidad constitutivamente *histórica*, lo cual no significa directamente que las religiones hayan tenido una historia y en un momento de su decurso aparezca una oferta plural de alternativas. Si en un momento dado hubiese existido una sola religión, esa también *sería* histórica porque cualquier religión es siempre la realización de una posibilidad de acceso a Dios; esa realización saca a la luz una nueva riqueza del fundamento real que, a su vez, abre nuevas posibilidades. La raíz última de ello reside, sin duda, en la peculiar forma de realidad que es la persona, realidad que es ella misma constitutivamente histórica y sin lo cual no existirían plasmaciones de contenidos racionales y tampoco religiones. La historia de las religiones no es simplemente la narración de una abigarrada e inconexa pluralidad de religiones, cada de las cuales con ansias de anular a todas las demás; esa historia es una internamente y su unidad viene del tanteo por parte de todas las religiones para acceder realmente a la divinidad, aunque no todas aparezcan a la misma altura histórica. La historicidad de las religiones es un tema inmenso y Zubiri insiste en la urgencia de «una teología cristiana de la historia de las religiones» (PFHR 324); aquí sólo cabe indicarlo.

Si ahora pasásemos al círculo de la religión cristiana, lo que habría que determinar es lo específico del Cristianismo como vía de acceso a Dios. Para abreviar el camino, prescindamos ahora de otros tipos de monoteísmo. El Cristianismo, en primer lugar, es una religión histórica, como lo es cualquier religión; pero, además, es *formalmente* histórica porque toma a la historia como la dimensión propia para la revelación de Dios y, por tanto, hace de la historia una historia de personalización salvadora. Lo específico del Cristianismo como religión es su acceso a Dios y este acceso es la *real* incorporación de Dios a la historia en Cristo. Cristo, realmente hombre y realmente Dios, es el acceso cristiano a Dios, acceso que culmina en la donación de Dios como *amor* pleno, una donación que San Pablo (1Co 1, 22-23) especifica frente a su medio como «escándalo para los judíos y locura para los gentiles»: el misterio de Cristo crucificado. Esa incorporación abre nuevas posibilidades dentro de la historia, que obligan a un proceso de tanteos (Historia de la Iglesia, de la teología, de los dogmas), sin que exista ninguna razón para pensar que esa historia está cerrada o pueda cerrarse si no es escatológicamente.

Pero toda la riqueza de estas vías no debe hacernos olvidar que significan una plasmación de esbozos que, a pesar de todo, son provisionales respecto del momento crucial de la prueba que es en este caso el acto de fe.

c) *La prueba*

Recordemos que la prueba que necesitan los esbozos racionales no es en la mayoría de los casos una simple demostración por acumulación de raciocinios. Sin duda, las pruebas tienen que cumplir unas condiciones «lógicas», pero lo decisivo es el «encuentro» de lo que se busca y ese encuentro significa apropiarse el esbozo asumiéndolo como fondo sobre el cual queda resaltado lo dado. La prueba es la «probación» de realidad tomando el esbozo como lo que queda fundando lo dado. Dicho esto, parece claro que el esbozo de un fundamento último, posibilitante e impelente de mi ser personal presenta unas exigencias tan peculiares como peculiar es el esbozo.

Si de lo que se trata es de la integridad del ser personal, la prueba no da por resultado una mera convicción racional, como puede ser el caso de la teoría fotónica. Pero si es una prueba de una realidad personal, no puede por menos de tener un componente racional, que no sólo es imprescindible, sino que tiene un relieve determinante porque abre el espacio que hace posibles las restantes dimensiones; es decir, toda prueba tiene que mostrar el carácter *razonable* del fundamento. La verdad de la prueba consiste en el *encuentro* dentro de la vía racional del fundamento exigido desde el sistema de referencia.

El carácter razonable de Dios no se prueba sólo con la conformidad entre Dios y el sistema de referencia (fundamento último, posibilitante e impelente). El fundamento queda actualizado en la realidad personal como su soporte último, como el poder que está haciendo posible la personalización y como la fuerza que impulsa ese proceso. Por tanto, no es un fundamento que quede a las espaldas del dinamismo personal, sino que debe ser apropiado como el componente intrínseco del yo, al que hace ser. No se trata, pues, de una mera convicción racional, sino que embarga la totalidad de la persona. Este acto integral es la *fe*, acto que se especifica como *entrega* total que debe responder a la donación de realidad que es Dios. Zubiri no acepta que la fe se especifique por el tipo de fuerzas que desencadenan el asentimiento y critica con dureza cualquier noción de fe que quiera fundarse en alguna fuer-

za supuestamente más inmediata que la razón; la idea vulgar de la «fe ciega» o de la «fe del carbonero» termina por condenar el acto de fe a una irracionalidad que deja de lado las mejores posibilidades de personalización. Tampoco el contenido del acto de fe es distinto del racional y, por tanto, «Dios» tiene que designar idéntica realidad en la vía racional o en las vías religiosas. Lo específico de la fe es otra cosa: «La fe es primaria y radicalmente la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona» (HD 210); esa entrega, tratándose de personas, es más que un asentimiento a la verdad de un juicio, aunque envuelve siempre un momento de verdad: «La fe es un fenómeno unitario: es un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo del amar» (HD 213). Tratándose de Dios, esa fe penetra toda la vida personal y abre una radical posibilidad de personalización a la luz del fundamento, posibilidad que se concreta como acatamiento, súplica y refugio en Dios, gracias a lo cual la vida humana es «experiencia de Dios» y el hombre aparece como «una manera finita de ser Dios» (HD 327).

Las religiones concretan el acto de fe dentro de la experiencia humana para colocar la vida de los hombre a la luz de Dios, algo que depende del concepto de divinidad que se plasma en cada religión. Pero si hay muchos accesos posibles a la divinidad, es evidente que unas religiones resaltarán unos u otros aspectos y, por tanto, el camino de personalización será distinto. Tampoco se trata de algo caótico; la experiencia personal no se limita nunca a una experiencia individual, sino que es también, y de modo constitutivo, social e histórica. En efecto; la probación de un esbozo admite distintos tipos de prueba, según los tipos de esbozos; según Zubiri, cuatro tipo de prueba: experimento, comprobación, compenetración y conformación (cf. IRA 247-257). Aunque esta clasificación parece sólo tipológica e indicativa, pueden haber algunas dudas respecto al tipo de probación que es la fe religiosa; descartadas aquí las dos primeras por no responder a un esbozo como el de la divinidad, lo que Zubiri llama «compenetración» se reclama de una experiencia interna, pero entre realidades heterogéneas (la vida humana y la vida animal, por ejemplo), mientras que la «conformación» es la propia de las realidades personales en su inserción del fundamento como componente de la vida personal: «En última instancia no hay más que una probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado» (IRA 256), pero el propio Zubiri nota a renglón seguido la extrema dificultad de esta operación.

A la luz de lo que llevamos dicho, pocas dudas pueden caber de que la prueba que es la fe debe ser una «conformación», un reconocimiento del ser personal en su fundamento vivo, que exige conducir la integridad de la vida conforme al fundamento. Pero tampoco caben muchas dudas de que la concreción de la fe plasmada en muchas religiones históricas no facilita esta difícil exigencia y tiene que quedarse en una mayor o menor «compenetración». Hay dos grupos de razones que lo explican. El primer grupo de razones reside en que la conformación se da siempre entre realidades personales y, por tanto, exige la concepción del ser humano como persona y, también, de la realidad divina como una realidad personal; es evidente que esto falta en muchas religiones que, a esta luz, no son «verdaderas» racionalmente, sino que su acceso a Dios, que es real, se plasma en una vía «des-viada». Aún cumplida la exigencia anterior, puede faltar una segunda; se puede, en efecto, concebir la realidad humana como persona y a Dios como realidad personal, pero se rompe entre ellos la posibilidad de cualquier lazo personal, de tal modo que de hecho es imposible la conformación: ciertas formas del monoteísmo judío, como es el caso en nuestro tiempo del radical monoteísmo de Levinas, resaltan tanto la «trans-cendencia» que, al final, es imposible cualquier apropiación del fundamento bajo la constante sospecha de caída en la idolatría.

Quizá pueda decirse que el Cristianismo es la religión que plasma el acto de fe precisamente como una plena *conformación* personal desde el fundamento. La doble naturaleza humana y divina en la única persona de Cristo, como acceso real a Dios, convierte la prueba del fundamento en el núcleo más íntimo de la realización personal. Esto es para Zubiri lo específico del Cristianismo como religión; ni siquiera se trata en primera línea de una religión de salvación, sino de una apropiación del fundamento en la vida personal que exige lo que San Pablo llamaba una *mórfosis* integral de la vida, que Zubiri tradujo inicialmente como «deificación» y definitivamente como *deiformidad*: «El Cristianismo es formalmente, en expresión paulina, una *mórfosis* (Rm 2, 20), una conformación divina del hombre entero, en mi interpretación, una *deiformidad*. El Cristianismo es salvación sólo porque es *deiformación*» (DHC 4). La *deiformación* es la entrega que la fe cristiana exige y propone como guía de la vida personal a la luz del fundamento, lo cual, claro está, supone una peculiar donación de Dios como amor: «Dios es amor (*agápe*)» (Jn 4, 8). Esa plenitud de donación permite una plenitud de vida personal en la *deiformidad* que es la plasmación de una conformación en la intimidad personal,

puesto que Dios, apropiado como fundamento, es Él mismo «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6).

3. ALGUNAS CUESTIONES ABIERTAS

La cuestión pendiente ahora sería el despliegue concreto de esta deiformidad, su articulación en una teocosmología, una ecle-siología y una escatología. El discurso de Zubiri no quiere ser posi-tivamente «teológico», sino lo que él llama *teologal*, es decir, estu-dio de la estructura metafísica de la persona en cuanto religada a la divinidad. Quizá la inclusión del Cristianismo tampoco altere esta perspectiva básica, pues no se trata aquí más que de la plas-mación concreta de la dimensión teologal poniendo de relieve lo específico de la plasmación cristiana. Ahí habría que encontrar el fundamento de la Revelación y su estudio positivo nunca debería cortar el lazo que lo une al fundamento primario para evitar el riesgo no sólo de desviaciones, sino de cortar todos los lazos con la racionalidad humana y construir un discurso alejado de la vida concreta del hombre.

Otra cuestión que vale la pena notar son las posibilidades para lo que suele llamarse una epistemología teológica. Como es sabido, el cuadro medieval del saber se hundió irremisiblemente con el final de la Edad Media; en el mundo moderno surgió un nuevo cuadro del saber y un nuevo concepto de ciencia, frente al cual la teología tuvo serias dificultades, no sólo para que se la siguiera reconociendo como ciencia suprema, sino incluso para que se la reconociese simplemente como «ciencia». Es cierto que este cuadro moderno también naufragó, pero no parece que ello significase una vuelta al pasado medieval, como pretendieron algunos nostálgicos. Zubiri ofrece una sólida doctrina del conocimiento, no pensada directamente en función de la teología, en la que el carácter científico del conocimiento no depende de un determinado tipo de objetos ni de un método exclusivo, sino del mismo proceso interno de la racionalidad; en esa doctrina cabe perfectamente un discurso como el teológico con las mismas posibilidades y limitaciones que en su orden puedan tener la física o las matemáticas. Zubiri comparte con muchos filósofos posthegelianos la crítica rotunda a cualquier absolutismo de la razón; pero ello no significa la más mínima concesión a un «pensamiento débil», incapaz de ofrecer ninguna alternativa consistente a los grandes problemas e incapaz tam-

bién, como en algún momento prometió, de hacerlos desaparecer como tales problemas.

ANTONIO PINTOR-RAMOS
Facultad de Filosofía
U. P. de Salamanca

SUMMARY

The aim of this present study is the Philosophical analysis of the Christian religion in the thought of Zubiri. The theme must be situated within the ambit of reason and must be developed according to the criteria which are specific to rationality. Starting from this, the problem develops following three nuclei, different but complementary, which are determined by: the rational idea of God, the history of religions and Christianity. Philosophically, the originality of Christianity is marked by the incorporation of God to history in Christ; this is the specifically christian access to God.