

## LA VERDAD DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES SEGÚN X. ZUBIRI

Toda verdad, como actualización de la realidad en la intelección, tiene distintas modulaciones o niveles de profundidad, según sea el modo de aprehensión de la misma realidad. En la aprehensión primordial de realidad, la verdad compacta de lo real dado, por ej., una plegaria a un dios, es realidad verdadera o verdad real, rica en posibilidades de determinación conceptual. Por los dinámismos espontáneos del sentir intelectual la verdad lógica acerca de lo que es una oración necesita la utilización de conceptos (así como de las imágenes de la fantasía y de otros recuerdos de contenidos percibidos). Viene en nuestra ayuda todo lo que otras veces hemos sentido sobre el hecho de la plegaria a un «dios», los contextos sociales de la oración. Nuestras afirmaciones de lo que es la plegaria se adecuan más o menos a la realidad alcanzada en impresión. Son verdades lógicas o del logos, que supone un distanciamiento de la realidad aprehendida. Lo expresado en estos juicios es más pobre que la verdad retenida en la primera impresión. Pero nos está lanzando a un saber más rico y profundo sobre los «porqués» de las plegarias. Aquí entran en juego muchas posibilidades de teorizar, de esbozar posibles razones, que la realidad confirmará o no, acerca de lo que en el fondo es esa oración. Es la verdad racional. Este esbozo, confirmado por la experiencia de los orantes, conduce a una verdad religiosa, verdad experienciada, sea cristiana, musulmana o hindú, según la índole del esbozo empleado en calibrar qué sea realmente esta supuesta plegaria.

Pues bien, la verdad de los hechos religiosos tan como Zubiri la estudia en su obra *El problema filosófico de las religiones*<sup>1</sup>, da mucha luz para entender

1 La referencia completa de esta obra es: Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Editor: Antonio González), Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1993, 404 pp. En número entre paréntesis se refiere al número de página de esta obra, cuya sigla será HR. Otras publicaciones del mismo autor serán citadas con las siguientes siglas:

EDR = *La estructura dinámica de la realidad* (Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1989).

IL = *Inteligencia y Logos* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982).

este ámbito de realidad. Queremos ofrecer unas reflexiones en torno a esta obra de Zubiri. Después de unas pinceladas sobre la obra en sí misma, sus objetivos y su método, intentamos descubrir algunos retazos de la verdad religiosa en cuanto historia de las religiones según los modos de intelección de toda realidad mundana.

## 1. LA OBRA EN SÍ MISMA Y SU EDICIÓN

El libro a que nos referimos corresponde a la segunda parte del curso sobre «El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo», impartido en 1971. La primera parte fue publicada en 1984, con el título *El hombre y Dios*. La tercera parte, «Dios, hombre, Cristianismo», que verá la luz próximamente, tratará del cristianismo como religión de «deiformación».

En la presentación, el editor justifica la elección de los textos escogidos, sirviéndose no sólo del curso de 1971, sino también de otros cursos desarrollados por Zubiri con contenidos semejantes en 1965 (en Madrid y Barcelona) y en 1968. En todo momento el lector puede saber, mediante notas a pie de página, dónde se halla la fuente. Enriquecen el libro los reenvíos que el Editor hace a otras obras del Autor que aclaran el texto y las notas bibliográficas de otros pensadores aludidos por el Autor. Un exhaustivo índice analítico completa didácticamente la labor del Editor.

## 2. OBJETIVOS DE ESTA OBRA

### 2.1. *El objetivo general*

El objetivo fundamental viene sugerido en el mismo título: *afrontrar el problema filosófico que plantea la historia de las religiones como un hecho ingente de experiencia humana tomada en bloque*. Se descartan con ello

IRA = *Inteligencia y Razón* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983).

IRE = *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones). La 1.ª ed., titulada *Inteligencia sentiente*, es de 1980.

HD = *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984).

NHD = *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987). La 1.ª ed. es de 1944.

PFMO = *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994).

SH = *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986).

SE = *Sobre la esencia* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985). La 1.ª ed., de Sociedad de Estudios y Publicaciones, es de 1962.

otras formas de enfocar este hecho. No es éste un estudio formal sobre historia de las religiones, aunque supone muchos conocimientos de sociología y de fenomenología de las religiones. Zubiri no quiere hacer una valoración religiosa ni moral sobre un fenómeno cultural de gran alcance para la vida de los pueblos. Ni es un estudio comparado de las religiones. Tampoco tiene como fin hacer apologética del cristianismo, aunque pudiera parecerlo a primera vista.

El objetivo explícito es la búsqueda de *la verdad religiosa* en el fondo de la realidad de los hombres a lo largo de la historia. Supone, eso sí, una filosofía de la realidad y una filosofía de la inteligencia, aunque a veces expone algunos aspectos de estos saberes (por ej., la realidad, la religación, el poder de lo real, la realidad personal del hombre, la verdad, la historicidad, la razón dentro de una teoría de la inteligencia sentiente, la fundamentalidad, etc.) para apoyar mejor sus opiniones en cada caso.

## 2.2. *Los temas más importantes*

El problema filosófico de la historia de las religiones es desglosado aquí por Zubiri en tres núcleos de cuestiones bien entramadas. Ante todo, hay que definir qué se entiende formalmente por *religión*. Tres son las perspectivas a tener en cuenta en el estudio de la religiosidad: su carácter institucional, su objeto formal y la actitud interior del hombre religioso. Además, en cuanto que la historia de las religiones es un «hecho» de religión, éste se nos presenta diferenciado en «diversas» religiones con la pretensión de ser todas ellas verdaderas. Zubiri se pregunta cuál es la índole del «hecho» de la religión en la historia de las religiones, por qué la misma *diversidad* de religiones, cuál es su estructura y en dónde radica *la «diferencia esencial»* entre las religiones.

Uno de los puntos que más importa saber, si de hecho histórico se trata, es en qué consiste *su historicidad* y cuál es *su fundamento*. El interés del autor por el monoteísmo, con vistas al último núcleo de cuestiones, le lleva a preguntarse por la función y el significado del *monoteísmo* en la historia de las religiones. Por último, y como objetivo específico, a mi juicio prioritario en esta obra, está el conocimiento de la aportación propia del *cristianismo* a la historia de las religiones, en tanto que religión en sí misma intrínsecamente histórica y en confrontación con las demás religiones.

## 3. EL MÉTODO FILOSÓFICO DEL AUTOR: ENTRE EL ANÁLISIS Y LA TEORÍA

La calificación del método por Zubiri de «*mera intelección filosófica*» (11-12) puede ser, en su aparente imprecisión, un modo de distanciarse de los métodos empleados en los tratados normales de «filosofía de la religión», por

varias razones. El punto de partida es un análisis de la experiencia religiosa histórica. Zubiri se sirve de los conceptos ya empleados por los historiadores, filósofos y fenomenólogos de las religiones, aunque los coteja con las propias teorías filosóficas. Esto le permite repetir varias veces que analiza <sup>2</sup> «hechos inconcusos» (42, 44), incluso cuando sean actos de la experiencia interna como la entrega del hombre a Dios <sup>3</sup>.

Pero también hay *momentos teóricos* o interpretativos. En tal caso, Zubiri se apoya justamente en análisis suficientemente evidenciados (por ej., en el análisis estructural de verdad real, de la historicidad, de la razón abierta y que-rente, etc.) y en su propia construcción metafísica, elaborada más extensamente en otras obras, sobre todo en *Sobre la esencia* y en *El hombre y Dios*.

Respecto del estudio sobre el cristianismo, Zubiri busca tanto su verdad filosófica como su verdad teológica. Él mismo sitúa su aportación dentro de la necesidad más amplia de hacer una «teología cristiana de la historia de las religiones... todavía en ciernes y en balbucesos» (324).

Zubiri, como en otras obras, se sirve también de la *confrontación dialéctica* con aquellos pensadores que han mantenido posturas contrarias a la suya y que le permiten precisar su propio pensamiento. No están escogidos al azar como en el resto de sus producciones, y son autores tenidos por clásicos en estos temas <sup>4</sup>.

No podemos olvidar que la filosofía y la teología de la historia de las religiones, que aquí nos ofrece X. Zubiri, forma parte de un pensamiento más amplio sobre la realidad transcendental, que se sitúa en un horizonte intramundano, no creacionista <sup>5</sup>. La aportación específica del dato revelado es utilizada

2 Este análisis no se identifica realmente con lo que siguiendo a Scheler se ha denominado fenomenología de la religión. Los sistemas metafísicos y conceptuales diversos exigen mantener las distinciones oportunas entre ambas filosofías. Cf. A. Pintor-Ramos, 'En las fronteras de la Fenomenología: la noología de Zubiri', en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 21 (1994) 245-284.

3 Los hechos de experiencia interna inteligidos como algo real están presentes en la intercepción. Pueden ser observables por el individuo en el que se dan como momento de su vida íntima personal. Pero, al no ser por su propia índole observables por cualquiera, son no son realmente «hechos históricos». Tan sólo tienen el carácter de la positividad: están meramente presentes por sí mismos por ser reales. Cf. IRA 180-182.

4 R. Otto, Durkheim, Lévy-Bruhl, Mircea Eliade. Y desde el punto de vista más filosófico, Kant, Hegel, M. Heidegger, Nietzsche, no citado expresamente, pero sí presente por los temas afrontados: la justificación misma de la religiosidad humana como momento esencial del desarrollo del hombre y de lo que pudiera llamarse —por oposición a la «muerte de Dios»— la «vida de Dios» o Dios como experiencia «vívida» en la «verdad religiosa» del hombre; también el «Dios moral» (212), la interpretación de la divinidad en la «línea de supremacía» de poder (133-135, 143-144, 147, 165-166), y de Dios hacedor como «realidad suprema» (101). Además, hay diálogo tácito con Comte (religión como estado) (28) y Feuerbach-Freud (idea de Dios como mera «proyección» humana) (147).

5 Para situar el horizonte nihilista o creacionista según Zubiri y la alternativa zubiriana al mismo, cf. A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1993) 280-315.

para profundizar la estructura misma de lo real en lo que se podría denominar una «*metafísica integral*»<sup>5 bis</sup> de lo real, no en cuanto creado, sino en cuanto real. La teología elaborada por Zubiri en este libro se sitúa en el interior de esta filosofía de la realidad.

#### 4. LAS APORTACIONES FILOSÓFICAS MÁS IMPORTANTES

##### 4.1. *La verdad real de las religiones, fundamento de su unidad como acceso a Dios*

La religión en cuanto institución es ciertamente un *hecho social* (aspecto destacado, pero no descubierto por Durkheim) o un momento del «espíritu objetivado» (95) (corrigiendo a Hegel)<sup>6</sup>. Pero este «cuerpo objetivo» (124) de la religión, que implica un pueblo con un tipo de vida y una mentalidad, siendo absolutamente necesario, no es lo único ni lo más importante. Supone lo íntimo, lo interior, lo que se quiere expresar, en suma, el momento *individual*.

En definitiva, «lo religioso es anterior a lo social» (17) (contra Durkheim). La fuerza de lo religioso no es ni «obligación» (en clara alusión a Kant) ni mera «presión social», ni es religioso un hecho por ser objeto de «presión social» (contra Durkheim).

El *objeto formal de lo religioso* ciertamente no son «los dioses» (siguiendo a todos los historiadores de las religiones). Pero tampoco es «lo sagrado», como contrapuesto a «lo profano» (contra Durkheim y seguidores: R. Otto, M. Eliade, M. Heidegger, etc.), aunque en lo religioso se den aspectos sagrados y profanos. Lo sagrado, que para Heidegger se patentiza en la desvelación del ser, según Zubiri no es el ámbito que nos abre a la deidad. Hay una dimensión más radical, profunda y previa en la marcha hacia la divinidad: es la religación y la relación con la divinidad. Las hierofanías del antiguo testamento son inexplicables sin la teofanía y la relación del hombre con Dios. Lo sagrado se apoya, pues, en lo religioso. «Lo profano no se opone formalmente a lo sagrado, sino a lo que se opone es a lo religioso» (26). El fundamento de la oposición «lo profano»-«lo religioso» es la distinción entre dos caracteres de lo real en cuanto tal: la «nuda realidad» y «el poder de lo real»<sup>7</sup>. Pero no se trata de dos órdenes

5 bis Cf. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri* (Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1995), caps. 15 y 16.

6 Para un estudio del espíritu en Hegel según Zubiri, cf. PFMO 306-319; NHD 273-281; SE 36-S8; EDR 266; HD 341-342.

7 En los textos anteriores a 1971, en diálogo con Heidegger, lo denomina «poder de la deidad» (45, 57, 63) o «poderosidad de lo real en tanto que deidad» (S2), o de maneras semejantes. En todo caso, la «deidad», para Zubiri, es «el carácter de la realidad transcendental, en tanto que dominante» (58). El poder, en línea con otros escritos, no es «fuerza» ni «acción causal»: «El

de objetos, sino de dos dimensiones de cada cosa. Dado que todas las cosas tienen el carácter del poder de lo real por ser reales, no hay ninguna cosa radicalmente profana. Lo sagrado pertenece consecutivamente a lo religioso, pero no es la índole formal de lo religioso. De ahí se sigue que «la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios» (26) (contra M. Eliade). La sacralidad como valor de los dioses se apoya en las propiedades de éstos. «Los dioses son sagrados porque son dioses, no son dioses porque son sagrados» (27) (contra Heidegger). Toda relación del hombre con Dios es religiosa. Por esto, es constitutivamente sagrada. Además, el acto religioso no es específicamente «un acto del sentimiento» (28) (contra R. Otto, etc.), porque hay actos religiosos intelectuales y volitivos. Además, «lo religioso» no es «un estado en que se encuentra el hombre» (*ibidem*) (contra Comte, sin citarle), sino que es «una actitud» (28). El objeto formal de lo religioso no puede ser otro que la misma *relación del hombre con Dios*, es decir, la misma «religión» o «relación religiosa» o actitud religiosa, fundada en la «religación» como actitud metafísica (cf. 26-28).

La actitud religiosa es una actitud personal, radical y fundamental, que consiste en la «plasmación» (inexorable y necesaria) de la religación. Ésta es la *tesis central* de toda la obra: «*La religación se plasma constitutiva y formalmente en religión*» (86). La plasmación configura la entrega del ser humano por entero a Dios. «Es la vía del paso de mi Yo relativamente absoluto a la realidad absolutamente absoluta que es Dios» (361). La religión es vivida personalmente como «vida religiosa personal» (111) del «cuerpo objetivo» y consiste en «vivir todos los actos de la vida dentro de la dimensión de la entrega a la divinidad en una fe» (*ibidem*). En esto todas las religiones concuerdan. Es la religión como vía verdadera o verdad real hacia Dios.

poder es la condición dominante de lo real en tanto que real» (43). Aquí el poder está conceptualizado desde la idea de «cosa-sentido» según la obra *Sobre la esencia* (56, nota 1). A partir de 1971 Zubiri fue sustituyendo la palabra «deidad» por la expresión «poder de lo real». En sus últimos escritos (*Inteligencia sentiente*, y la parte revisada personalmente por Zubiri de *El hombre y Dios*) el carácter de poder está situado en la realidad, no dentro del ámbito del sentido, que en esta obra lo sitúa Zubiri en la distanciación del *logos*, sino en un momento previo y más radical, correspondiente a la aprehensión impresiva y primordial de realidad. Aquí yo utilizaré simplemente la expresión «poder de lo real», entendiendo por ello «el poder de lo real en tanto que real» (129). El cambio de terminología respecto al poder de lo real no es excesivamente importante—salvo el posible distanciamiento de las soluciones heideggerianas— para comprender el conjunto de la obra. Pero conviene saber que antes de 1971 es descrito normalmente como último, posibilitante e «imponente», y después prefiere denominarlo último, posibilitante e «impelente». El poder de lo real, porque se impone al hombre, le impele a realizarse necesariamente como persona.

#### 4.2. *La verdad racional de lo religioso: la búsqueda del fundamento y la entrega al mismo*<sup>8</sup>

La marcha, como acto personal y social, que plasma la «religación» en «religión», es una actualización de la fundamentalidad del poder de lo real en la inteligencia. En este «transitar» de la persona entera desde la religación al poder de lo real hasta el fundamento de dicho poder, el hombre va descubriendo en qué consiste la divinidad (proceso lento, sujeto a todos los dinamismos de la realidad historia) y se va entregando a ella. Es la manifestación de la divinidad a todo hombre: Dios mismo trasciende la intelección humana en forma de «revelación»<sup>9</sup> iluminando la inteligencia de todo hombre, más de lo que ella misma podría alcanzar en pura intelección.

*El descubrimiento de la divinidad está mediado por el cuerpo social y objetivo de la religión* (con su tipo de vida, mentalidad, etc.). A medida que el cuerpo social se va enriqueciendo con nuevas notas reales (nuevas situaciones históricas), también se enriquece el poder de lo real y su actualización en la inteligencia humana. Así la historia (por ej., paso de la familia a la tribu, al clan, a la nación) ha sido un «progresivo enriquecimiento» (49) del poder de lo real. Algunos caracteres de este poder de lo real han sido sustantivados en divinidades, pero no se rata de «una mera proyección del hombre» (147), porque *la sustantivación de la divinidad* está fundada en el carácter poderoso de la realidad.

Zubiri presenta en dos perspectivas complementarias quince modos diversos<sup>10</sup> (ya colocados en un apéndice en *El hombre y Dios*<sup>11</sup>) de *plasmación de la religación en religión*, y hace ver la correspondencia entre el enriquecimiento (talitativo) del poder de lo real, en virtud de las diversas situaciones condicionantes por las que atraviesa el cuerpo objetivo, y las ideas de la divinidad, según el hombre ha pensado dónde estaba la «supremacía de poder» (133). Al

8 En este apartado se describen también hechos. Es un hecho la marcha de la inteligencia en la búsqueda del fundamento. Hecho es la plasmación de la religación en religiones diversas. Es un hecho también que en esta marcha y plasmación de religiones, los hombres reciben una «revelación» del mismo fundamento constituyente de su realidad y trasciende los esbozos que van creando para dar nombre a ese fundamento buscado. Igualmente es un hecho que Dios está accedido incoativamente y como «*per accidens*» en toda circunstancia que atraviesa el hombre. Como es un hecho que todo hombre, religioso o no, recibe por lo menos la «audición» de la voz de su conciencia. Pero si hablo aquí de verdad racional, es precisamente porque estos hechos son noéticamente momentos de la marcha real de la razón en la que el hombre vive religiosamente o como ateo su vida. Su verdad es, pues, una verdad experimentada. Según el mismo Zubiri, la verdad religiosa es ya una verdad probada positivamente. Es, pues, una verdad racional.

9 Tomado en sentido no propiamente cristiano, sino perteneciente al ámbito campal de la realidad religiosa en cuanto tal. Por tanto, aquí tiene un sentido que pudiera denominarse «teológico», por contraposición a «teológico».

10 Cf. pp. 45-50, 130-133.

11 Cf. HD 89-91.

igual que la religación para Zubiri no es teoría, sino «hecho inconcuso», así también puede afirmar que, *de facto*, en la plasmación religiosa «Dios está accedido»<sup>12</sup>, *velis nolis*, por todo hombre en todas las circunstancias de la historia» (73). Por esto, *Dios está siempre «revelado» en el fondo de todo hombre*. Y no sólo del que practica una religión, sino también del ateo o del agnóstico<sup>13</sup>. En efecto, Dios resuena en el interior de todo hombre, por lo menos como «voz absoluta de la conciencia» (73).

Precisamente, uno de los desarrollos más interesantes en esta obra es el de la «voz de la conciencia como el poder de lo real» (72), no ya por el contenido dictado, sino por el hecho mismo del dictar (64-68, 301-305). Esa «voz-a» mí: se me impone con poder y me hace atenerme a la realidad. Y es «voz-de» la realidad, que remite físicamente al Fundamento de mi realidad y de todo lo real en tanto que real. En la «voz de la conciencia» palpita sonoramente la divinidad. Por esto la «voz de la conciencia» es estricta «intelección auditiva» (303), aunque en «enigma» y a modo de tanteo, de la divinidad<sup>14</sup>.

#### 4.3. *La teoría religiosa acerca de la divinidad, momento de la verdad racional y fundamento de la diversidad teológica y del pluralismo de religiones*

El cuerpo objetivo (como estructura orgánica que hace objetiva la religación) define y circunscribe el ámbito de la vida religiosa, es decir, el sistema de posibilidades con el cual ejercita el hombre su vida. Este cuerpo objetivo envuelve una concepción de Dios o «teología», además de una «visión» general de la realidad, que Zubiri denomina aquí «mundología» y que engloba una «cosmogonía», una «eclesiología», una «escatología» y una «tradición». Pues bien, «toda la unidad del cuerpo objetivo pende esencialmente de los dioses a los que se halla

12 No se trata del «acceso incoado» del hombre a Dios, presente «en» todas las cosas (HD 194-196), en la medida en que Dios es accesible en las cosas que está constituyendo formalmente como reales. Por ser un acto religioso de entrega al Fundamento, aquí se trata de un «acceso plenario» a Dios, en una entrega personal a Dios como realidad absolutamente absoluta.

13 En el ateo o en el agnóstico Dios trascendente está formalmente presente, porque se trata de personas reales, que están fundadas realmente en Dios, que constituye formalmente su realidad. Pero este acceso, como no es pretendido formalmente por el ateo o el agnóstico, es un acceso a Dios *per accidens*. Llega a Dios sin proponérselo (cf. HD 183).

14 Estos análisis de la conciencia estaban ya sintéticamente sistematizados en HD 101-104; incluso aparece la «voz de la conciencia» como un «clamor de la realidad» (HD 137). Pero en HR hay la identidad entre «voz absoluta de la conciencia» y «voz de la realidad» remitente a su fundamento que en él palpita (403), donde «Dios está siempre revelado» o «manifiesto» (72-73) de alguna forma. Incluso, en una afirmación que expresa una aprehensión claramente comprensiva y no meramente analítica de la conciencia, afirma Zubiri: «La voz de la conciencia no es ni más ni menos que la voz auténtica y la presencia auténtica de Dios» (88).



referida» (124). De manera que *la diferencia esencial de las religiones se apoya en la diversa concepción teórica y prácticamente vivida de los dioses*. Si «todo el que tiene una religión —nuestra religión— entiende que su religión es verdadera..., el elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad» (124).

*El pensar religioso* (no sólo raciocinante, sino también fantástico y no unívoco), transitando desde la funcionalidad del poder de lo real hasta la realidad absoluta de Dios, *esboza y elabora una idea acerca de la supremacía del poder de lo real*. Zubiri nos presenta aquí el primer texto redactado por él de esa «marcha de la razón» (294), que ya reúne las líneas generales que publicará en *Inteligencia y razón* (1983). Aquí la marcha tiene tres apartados: «qué se busca», «cómo lo busca» y «qué se encuentra». Pues bien, el problema del pensar religioso o «pensar religacional» (129) estriba en la *dirección «hacia» dónde*, o en qué «línea» va a colocar la supremacía de dicho poder. Porque es ahí donde va a encontrar su «presunta verdad» (134); no como «adecuación», ni siquiera como «conformidad», pues no se trata formalmente de una verdad lógica; ni Dios es una realidad-objeto a la que podamos adecuar nuestros conceptos acerca de él. Se trata, más bien, de una «verdad real»<sup>15</sup> (con todos sus caracteres). *Esta verdad real de la «vida religiosa» es una «vía» verdadera de acceso real a la divinidad*.

#### 4.4. *Las tres «vías»-verdad de la religiosidad, reinterpretadas desde el conocimiento experiencial de la divinidad, o desde una verdad religiosa ya cumplida y encontrada*

Pues bien, a lo largo de la historia de las religiones, tres han sido las vías de acceso a lo real, que expresan tres modos de enriquecimiento progresivo del poder de lo real: «*vía de la dispersión*» (137-142) de este poder en pluralidad de cosas, que conduce al *politeísmo*; «*vía de la transcendencia*» (144-146), que concentra como atributos del único Dios toda la riqueza y complejidad del poder de lo real y aboca en el *monoteísmo*, y «*vía de la inmanencia*» (139), en la cual el poder de lo real queda adscrito al cosmos entero y que se ha denominado *panteísmo*. Aunque las vías no son equivalentes, las tres son verdaderas (desde el concepto de verdad real y verdad histórica, entendida ésta como apropiación, realización y cumplimiento de unas posibilidades) a su modo. Una misma verdad acerca del Fundamento es bipolar: es una conclusión de un

<sup>15</sup> Sobre la «verdad real», cf. IRE, cap. VII. Un estudio indispensable para situar la aportación de Zubiri a la filosofía con el concepto de verdad real está en la obra de A. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1994) cap. II.

razonamiento (verdad lógica) y es también un suceso (verdad histórica). Pero «la misma verdad no es suceso por lo que es razonamiento» (189).

Apoyándose Zubiri en el conocimiento del fenómeno de la «difracción» de un rayo de luz, afirma que la misma realidad divina (no su idea) se difunde en las distintas religiones, según las distintas ideas de Dios. Así pues, el único Dios está *de facto* accedido por todas las vías. Cada «vía» (verdad religiosa real) es un modo (entre otros posibles) de entrega (verdadera históricamente) en fe a Dios, siempre interpretado según una teoría acerca del Fundamento de todo lo real, más o menos adecuada lógicamente con la Realidad absolutamente absoluta, como conclusión de un razonamiento. Para cada hombre, en cualquier situación en que se encuentre, siempre la verdad real de su vida religiosa es, en cuanto vía, una *convergencia* (no una adecuación) con su objeto. Siempre la verdad religiosa, en la medida que supone una entrega a Dios, es un «cumplimiento en viabilidad»<sup>16</sup> (199), que prueba su acceso real e histórico a Dios.

Independientemente del contenido de su situación histórica y de la distinta experiencia religiosa, siempre el poder de lo real lanza al hombre hacia la plasmación de la religión en libre entrega religiosa. Con la entrega del hombre a Dios en fe, Dios se entrega en un don que trasciende lo que espera el hombre. Siempre Zubiri cuida hasta el extremo las expresiones para que quede salvada la gratuidad del don divino.

#### 4.5. *La problematicidad de los esbozos acerca de la divinidad y la historicidad de las «vías» en la comprensión de Dios*

Si Dios trascendente está accedido por todas las vías, las distintas ideas de Dios no pueden ser absolutamente falsas. Sin embargo, ninguna verdad religiosa puede ser totalmente adecuada, aunque tenga cierta conformidad con su objeto. La divinidad no es algo que el hombre tiene delante de sus ojos, sino algo «hacia» lo que el hombre está formalmente impelido por el fundamento del poder de lo real en las cosas. El problema en la religión no es, pues, el acceso a Dios (que pertenece a la verdad real), sino cómo se ha llegado a Él, esto es, cómo se ha realizado la entrega. Es el tema de la «historicidad» de las vías.

Precisamente, uno de los núcleos más importantes de esta obra es la aplicación de la historicidad del Yo humano a la misma historia de las religiones. La tesis principal de Zubiri es que *la religión es histórica* no simplemente porque acontece en la historia, sino que «pertenece a la historia porque es

<sup>16</sup> Cf. HD, tercera parte: «El hombre experiencia de Dios». Ha de interpretarse a la luz de IRA.

intrínsecamente histórica» (185). Basándose en la distinción entre «hecho» y «suceso»<sup>17</sup>, y en su ya madurada concepción de la verdad en razón (con los dos aspectos antes aludidos: uno lógico, como «encuentro» del esbozo con la realidad de la que se había partido, y otro histórico como «cumplimiento» de una posibilidad de la verdad real), la *historicidad es la «realización de una posibilidad» (ibidem) (suceso) y no la actuación de potencias (hecho)*. De entre las múltiples posibilidades incoadas en una situación y que la realidad verdadera ofrece al hombre, o él mismo ha ido alumbrando, el hombre escoge unas y rechaza otras. Pues bien, al realizarlas como sucesos, las posibilidades se van cumpliendo. La historia está constituida formalmente por un sistema de posibilidades, y no de meras realidades<sup>18</sup>. Cada religión se apropia un esbozo (posibilidad) de lo que «podría ser» el Fundamento.

Se pretendía comprender la historicidad de las «vías» como modo de acceso a la divinidad, y todo lo que ello implica en el orden de la «entrega» y de la «manifestación de Dios», como fundamento de todo lo real. Pues bien, todo conocimiento de la interna estructura de lo real y toda entrega en fe al Fundamento del mismo son sucesos estrictos y tienen carácter intrínsecamente histórico. Son elección (apropiación) y realización en tanteo de una posibilidad. *Todo conocimiento de Dios es, por fuerza, intrínsecamente histórico.*

La verdad religiosa, como verdad real, sugiere incoativamente distintas posibilidades de intelección. A este respecto, *la religión, por ser plasmación de la religación, es siempre realización y cumplimiento de unas de las posibilidades con que aparece el poder de lo real*. Así pues, cada vía, además de verdad religiosa real, es verdad histórica: es la apropiación de unas posibilidades, ofrecidas enigmáticamente por el poder de lo real, en orden a la comprensión y encuentro con la realidad suprema de la divinidad en el fondo de las cosas y del hombre. Cada posibilidad realizada se ha convertido en vía y su continua viabilidad ha ido constituyendo una *trama sistemática de posibilidades realizadas*. Por tanto, las tres vías son históricas no ya porque hayan

17 Cf. SE 204, 515-517; HD 70; EDR 236, 269.

18 Historia es «el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal» (cf. EDR, 260). X. Zubiri profundizará más tarde el concepto de historia. Cf. 'La dimensión histórica del ser humano', *Realitas*, I (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974) 11-69. El Yo humano tiene tres dimensiones: individual, social e histórica. La historia humana no es simple transmisión genética de caracteres psico-orgánicos, sino la «entrega» o «tradición» (del latín «*traditio*») de formas de realidad, que pueden ser apropiadas. La realización de posibilidades personales es la «historia dimensional», entendida como proceso de posibilitación por «transmisión tradente». La realización de las posibilidades puede ser estudiada como momento de la vida individual de una persona («historia biográfica») o en su resultado colectivo («historia social»). Para una ulterior profundización, cf. D. Gracia, 'La historia como problema metafísico', en *Realitas*, III-IV (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979) 79-147; I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, Trotta, 1990); A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1993) 243-280.

acontecido en la historia, sino porque «cada una envuelve diversas posibilidades de intelección de esa divinidad a la que inexorablemente acceden» (362).

#### 4.6. *Las religiones, modos «históricos» de acceder realmente a Dios*

El tipo de historicidad es distinto según la índole misma de la vía. En las religiones no monoteístas (politeístas o panteístas), su historicidad se manifiesta como «*ab-erración*» (etimológicamente «rodeo» para llegar al único Dios por la vía de la «dispersión» o por la vía de la «inmanencia»). Las religiones monoteístas tienen «*altibajos*» o dificultades para alcanzar a Dios por «una vía perfectamente clara y única verdadera» (235). El monoteísmo tiene una intrínseca «*historicidad progresiente*» (202), cuyo «*porvenir histórico*» *a posteriori* ha sido lo que ha dado de sí, es decir, su *propia viabilidad* desde Abraham, pasando por Cristo, hasta hoy.

Las tres vías son congéneres y coetáneas de manera incoativa (194). Es decir, no nacen unas de otras, aunque cada una tenga una fecha de nacimiento. Las tres vías están radicadas en las tendencias naturales de los hombres <sup>19</sup>.

#### 4.7. *La verdad teológica y original del cristianismo*

Con Jesucristo, que asume la fe yahwista, el monoteísmo de Israel adquiere caracteres especiales y se transforma en cristianismo. Su gran novedad consiste en la *Encarnación de Dios*, es decir, en que *Cristo es la única verdad acerca de Dios*. Cristo mismo ejerce la función de «*revelador*» (sentido «teológico» que asume el sentido «teologal» y lo eleva de significado) de Dios cumpliendo las leyes de la historicidad. No sólo transmite la palabra de Dios, sino que *Él mismo es Dios*. *Su propia realidad es palabra de Dios*, o Dios hecho historia. Dios hecho hombre es la «*vía*» real e histórica hacia el mismo Dios. *Cristo es la accesibilidad personal e histórica de Dios al hombre*. Cristo se «*revela*» no tanto por lo que dice y hace, sino por lo que *Él mismo es*.

El eje central de su revelación es que Dios es único, creador del mundo y Padre universal de todos los hombres, configurador de la historia y cercano, pero trascendente personal, no solamente accesible, sino accedido, en virtud de la incorporación histórica a Dios de todos los hombres en el mismo Jesucristo.

<sup>19</sup> Zubiri tilda de «completamente quimérica» la «apelación a una religión primitiva» (183), en contra de la postura del etnólogo P. W. Schmidt. La opinión de Zubiri ha sido recogida por el editor en un apéndice (181-184). Aunque el mismo panteísmo haya surgido cronológicamente en último lugar, la diversidad radical nace de la misma estructura de la historicidad de una verdad siempre en tanteo, que es una vía «*hacia*» la realidad divina.

A *Dios se va por Cristo*, por una adhesión personal al mismo Cristo, que nos incorpora a su carácter de Hijo de Dios, dándonos la «deiformidad» (filia-ción adoptiva, pero real) como don divino consecutivo a la entrega. *El hombre se realiza en cuanto persona incorporándose a la persona del Hijo de Dios*. En virtud de la Encarnación, el acceso individual, social e histórico del hombre a Cristo por amor es una entrega en fe (opción razonable) a la persona de Cristo, transcendente «en» la realidad, sobre todo de las personas<sup>20</sup>, es decir, presente como fondo formal y constituyente personal de toda la realidad. Cristo nos incorpora, en cuanto realidades personales, a un cuerpo objetivo, que Zubiri denomina «*soma historikón*» (cf. Ireneo de Lyon), cuyo despliegue intrínseco es obra de su «Espíritu de la verdad» (259).

Ésta es la *tarea del Cristianismo* en la etapa actual de la historia: enfrentarse con lo que pudiera llamarse, aunque no lo diga Zubiri así, «la razón religiosa» una vez que en otras épocas tuvo que enfrentarse con la «razón griega» o la «razón moderna». Es decir, el Cristianismo tiene que *habérselas con su propia realidad histórica dentro de las demás religiones*.

Sólo desde Cristo se comprende en verdad el Cristianismo en sí mismo y en confrontación con las demás religiones. Si Cristo es la verdad de Dios hecha historia, *el cristianismo es la verdad definitiva, es el acceso «divino» a Dios, es «la única vía que conduce definitivamente a Dios»* (330). Si todas las religiones conducen realmente a Dios, es que conducen al Dios del Cristianismo. La universalidad del Cristianismo está ahora en que el cuerpo objetivo de las demás religiones tienen un valor intrínseco de acceso al Dios del Cristianismo. La «ab-erración» de su cuerpo objetivo es Cristianismo «de-forme». Incluso la «irreligión» puede alcanzar de esta manera, si es fiel a su conciencia, esto es, al Dios del Cristianismo que resuena en el fondo de su conciencia<sup>21</sup>. Las demás religiones son respecto al Cristianismo un Cristianismo intrínseco, si bien ignorado.

La razón es obvia: si Cristo ha incorporado a todos los hombres a su cuerpo objetivo, *el Cristianismo ha incorporado al menos incoativamente en su seno a todas las demás religiones*. Por tanto, el cristianismo es su verdad immanente. La actitud del Cristianismo hacia las demás religiones que se deduce de esta verdadera realidad (verdad religiosa del cristianismo) no es la expulsión ni la exclusión, sino la actitud de Cristo: querer salvarlas con su presencia

20 Cf. HD 72.

21 Por tanto, desde la interpretación que da el cristianismo acerca del martirio de los no bautizados, no puede extrañar esta afirmación de Zubiri: «aquel que muere por la fidelidad absoluta a una posición de conciencia irrefragablemente compartida y poseída, es un mártir ante Dios, cualquiera que sea la confesión que le haya sacrificado» (333). Nadie defendió más claramente, a mi parecer, la libertad de la realidad personal «relativamente absoluta» que es el hombre, como experiencia del absoluto divino. La función de Dios en la vida del hombre se dirige siempre no a su indigencia sino a su plenitud. Entre Dios y el hombre no hay una frontera, sino una tensión dinámica que constituye al hombre como ser relativamente absoluto (cf. HD 161-163; 354-355). Por esto, haciéndose persona el hombre va a Dios (HD 364).

salvadora, que consiste en «ser el testimonio presencial, santificante, perenne y expectante de la verdad» (365). Esta actitud de «versión positiva» (341) hacia las demás religiones está implicada en lo que Zubiri denomina la «transcendencia histórica del cristianismo» (336).

#### 4.8. *La verdad filosófica del cristianismo (historia como decurso) es signo de su verdad teológica (revelación en historicidad)*

La «verdad teológica» del cristianismo consiste, pues, en que la historia de las religiones es la «revelación»<sup>22</sup> misma en acto, pero revelación intrínsecamente histórica. La historia, vista comprensivamente por la razón que incorpora en ella a Dios como su fundamento, es la actualidad de Dios que se revela en el seno del espíritu humano. (Es esto algo más profundo de lo que pudiera haber deseado decir Hegel). En esa búsqueda y tanteo gigantesco que es la plasmación histórica de la religión en religión, todas las religiones son para el Cristianismo «el tanteo histórico por la verdad cristiana» (365).

Su verdad filosófica consiste simplemente en que *la historia de las religiones*, como «revelación» (sentido teológico, pero real y profundo) para todos los hombres en acto, *es la palpación pura y formal de la divinidad* o de la Realidad absolutamente absoluta en el fondo del espíritu humano<sup>23</sup>.

También aquí hay que rechazar todo dualismo. No hay por una parte «historia» y por otra «revelación de Dios», sino que «la historia es revelación en acto por parte de Dios» (256)<sup>24</sup>, así como es también la incorporación real de

22 Esta afirmación podrá comprenderse mejor desde la obra todavía no publicada *Dios, hombre, Cristianismo*. Cf., a este respecto, A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri* (Madrid, Fundación X. Zubiri, 1994), 24-28. Puede consultarse este magistral estudio para comprender la relevancia teológica de la filosofía de Zubiri.

23 Ante todo, Zubiri repite constantemente que la revelación no es un «dictado» de proposiciones (cf. 72, 82, 182, 210, 228, 282). La revelación es tan sólo un aspecto de la más amplia deformación por la cual Dios se autodona realmente a todo hombre y le constituye como «vida divina *ad extra*» (HD 313). Es posible realizar distintas lecturas de esta «palpación formal de la divinidad» desde los distintos esbozos que la fe cristiana permite, sobre todo desde los esbozos «revelados» en y por Jesucristo de la trinidad. Puede consultarse a W. Pannenberg, *La revelación como historia* (Salamanca, Sígueme, 1977). Y para cotejar esta tesis con Zubiri, A. González, 'La historia como revelación de Dios según Pannenberg. Reflexión crítica', en *Revista latinoamericana de teología*, n. 25 (1992) 59-81.

24 No se trata de una disolución de la revelación en el dinamismo puramente immanente de la historia, tesis hegeliana típica de la teología liberal. Cf. Weyer-Menkhoff, *Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie* Albrecht Ritschls (Göttingen 1988), 78-93. Zubiri mantiene en todo momento la gratuidad de la revelación y la transcendencia de ésta a las expectativas humanas, insertándola siempre en el contexto más amplio de un concepto de creación como «el éxtasis de pura volición con que Dios quiere la realidad de las cosas y de las personas

cada hombre y de la humanidad entera a Cristo. Pero atendiendo al acto mismo de esta revelación (cuya unidad es el «misterio» mismo de la historia), se pueden distinguir dos momentos: el mismo devenir de *los procesos en el curso del tiempo* y la manifestación o *revelación*. Pues bien, la tesis de Zubiri es que *la historia como curso es signo de lo que en el fondo está aconteciendo en ella: la revelación en historicidad de Dios*. Con palabras del mismo Zubiri: la historia es «la revelación [teológica] de la Revelación [teológica] en historicidad intrínseca» (325). Este «signo de la historia» (que recoge el pasado, actualiza la revelación y abre al futuro) es un estricto *sacramentum*: el misterio de la propia historia, o la «revelación en acto, es decir, *el tiempo histórico como sacramento de eternidad*» (325) (que le hubiera gustado decir a san Agustín).

## 5. BALANCE FINAL Y PROBLEMAS ABIERTOS

### 5.1. *Los logros más importantes*

Ante todo nos encontramos con una gran obra, más filosófica que teológica, pero de gran importancia para la teología, que afronta con claridad los problemas filosóficos planteados acerca de la historia de las religiones, sobre todo a partir de la filosofía de la religión desarrollada por Hegel, y que todo pensador serio de estos temas ha de tener en cuenta.

Si Zubiri, por una parte, en la definición de religión tiene presente las grandes aportaciones de los historiadores y estudiosos de las religiones, dialoga con ellos como experto conocedor de estos temas y disiente razonablemente de ellos; por otra, en el afrontamiento del hecho mismo de la religión, resplandece la fecundidad de su gran intuición, mantenida con diversa formulación desde sus primeros escritos sobre problemas religiosos: la religión al poder de lo real fundamenta la constitutiva y primordial estructura religiosa de todo hombre como realidad personal, sin la cual no es posible ninguna religión positiva.

Uno de los principales logros de la presente obra, a mi juicio, es la aplicación de la filosofía de la historia, ya expuesta en otras obras, a la historia de las religiones. El delicado tema de la historicidad de la verdad, está magníficamente tratado, apoyándose en los análisis del hecho de la intelección sentiente, y es aplicado con gran maestría a los difíciles problemas de teología de la revelación. Zubiri tiene aquí presente el esquema básico de la estructura de la razón

en tanto que realidades» (HR 254), y de un concepto de historia como «acontecer de la incorporación histórica de la humanidad a Cristo» (HR 256), uno de cuyos momentos es la historia como «la revelación en acto por parte de Dios» (*ibidem*), en virtud de la Encarnación que puede entenderse así: «Cristo es Dios hecho historia» (*ibidem*).

en cuanto «aspecto «qüerente» de la inteligencia» (285)<sup>25</sup>, que aplica a la importantísima y magnífica distinción entre «verdad lógica» y «verdad histórica» (186-190)<sup>26</sup> y entre la «razón racional» y «razón razonable» (281-283)<sup>27</sup>, que le va a permitir dar respuesta a los grandes problemas que tiene planteado todo creyente para justificar su dignidad humana y respetar a la vez el dato religioso de la transcendencia del don de Dios iluminante, atrayente y arrastrante. Creo que, en este punto al menos, Hegel (y su «razón racional» o «razón absoluta») ha quedado ahora totalmente desbancado<sup>28</sup>. La razón no está cerrada, apoyándose sistemáticamente sobre sí y abrazando místicamente el Absoluto divinizado, sino que se levanta sobre las actualizaciones previas de la intelección sentiente estructuralmente abierta a la realidad, que le desborda como verdad real, y en donde no tiene más remedio que apoyarse para alcanzar con firmeza, seguridad y efectividad, retazos, nada más que retazos, de la divinidad<sup>29</sup>.

La aplicación del concepto de vía a la verdad real de la experiencia religiosa de las religiones le ha permitido afrontar con gran hondura las cuestiones planteadas: el hecho de todas las religiones como vía real de acceso a Dios, la verdad siempre aspectual e inadecuada de su idea de Dios y la diferencia esencial entre las religiones como diferencia de ideas del mismo y único Dios. Es ingeniosa la respuesta que da al problema de la verdad en las religiones, que todas se pretenden verdaderas: todas son vías verdaderas, en cuanto verdad real que tienen logrado de hecho el acceso a Dios por convergencia de la vía con el objeto a que tienden, y su verdad es histórica por ser cumplimiento de una posibilidad. Pero la «vía perfectamente clara y la única verdadera» (235) es el «monoteísmo» (205-231), en cuanto que la idea del Dios único implica la mayor conformidad y adecuación posibles con la realidad misma de Dios.

Me parecen de gran importancia las afirmaciones que hace Zubiri sobre la «razón moderna» (278-322), al mismo tiempo científica, filosófica e histórica.

25 La intelección sentiente, como impresión de realidad, en virtud de la misma realidad y de los distintos sentires o modos como es aprehendida por el hombre, se despliega y madura en *logos* y razón. Es netamente zubiriana la distinción entre el «movimiento» intelectual del *logos*, cuyo ámbito es el ampo de la realidad sentible, y la «marcha» de la razón desde el «campo» de las cosas reales hacia el «mundo» de la pura y simple realidad (sea sentible o no). La razón es inteligir en búsqueda. La actividad del inteligir en búsqueda, considerada como actividad, constituye el «pensar». Y el carácter intelectual de dicha actividad es propiamente la razón. La marcha como «búsqueda de realidad» es precisamente «*intellectus quarens*» (IRA, 23, cf. caps. 1 y 2).

26 Sobre la verdad en el *logos* sentiente, cf. IL 253-392. En IRA 258-316 ha desarrollado Zubiri un análisis estructural de la verdad racional, en el que pone en evidencia la distinción de los aspectos lógico e histórico de la verdad. Cf. A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, o. c., 295-301.

27 Esa distinción está sugerida en HD 263-265.

28 Cf. también HD 321. La historia no es el despliegue de una razón o de un *logos*, no es la forma de la razón objetivada, sino «la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana» (*ibidem*), o «el despliegue de una experiencia de Dios» (HD 341).

29 Cf. IRA 278-285, 290-292.



Y de gran interés pueden ser también los desarrollos del tema de la conciencia, que denomina aquí «voz de la realidad» (304), como actualización del fundamento del poder de lo real en el fondo de lo que Zubiri llama aquí insistentemente «espíritu humano»<sup>30</sup>, quizá en su diálogo con Agustín y Hegel<sup>31</sup>.

Destaca en esta obra, a mi parecer, la elegante finura y precisión con que afronta lo que el autor cree que es el principal reto de la teología actual: la «teología cristiana de la historia de las religiones» (324). Es decir, la reflexión teológica no sobre la propia historia del dogma y de la revelación, sino sobre la realidad misma del Cristianismo y su posición dentro de la historia de las religiones. Sólo esto serviría para caracterizar esta obra como pionera de este género.

## 5.2. *Los problemas abiertos*

Los problemas de comprensión que plantea esta obra, independientemente de la dificultad normal que presenta la filosofía de Zubiri, creo que no radican en el mismo texto (no muy difícil de entender, en su género), sino que se centran (como ya pasó con *El hombre y Dios*) en la «aprehensión comprensiva»<sup>32</sup> de la realidad de las cosas, desde la realidad divina a la que ya se ha accedido, y que está suponiendo la experiencia religiosa. Yo creo que, en una aprehensión comprensiva de todo lo real, todas las cosas son ciertamente «sede de la deidad» (59), y la conciencia es «voz de Dios» porque, de hecho, las cosas reales, en virtud de su realidad, y la conciencia, como «voz de la realidad», están siendo constituidas por Dios como su fondo estrictamente personal y fontanal<sup>33</sup>. Así pueden denominarse incluso el «momento terminal... de la realidad misma de Dios» (70).

30 La finitud del «espíritu humano» está afirmada claramente en HD 327: «El hombre es una manera finita de ser Dios».

31 En HD 40 afirma Zubiri que no llama «espíritu» al subsistema «psique» para no tener que denominar al «cuerpo» como «materia». Materia y espíritu son conceptos cargados por la historia de connotaciones dualistas por su interpretación en cierta medida respectivamente autónoma.

32 No significa una intuición de lo real, sino una «recuperación» de lo que ya se ha intuido en aprehensión primordial de realidad, pero enfocado desde lo que lo real es en profundidad. Fue Diego Gracia el primero que expresó con claridad que muchos textos de la obra *El hombre y Dios* solamente pueden explicarse desde una intelección plenaria como «aprehensión comprensiva» (IRA 337) de la religación. Cf. su obra *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid, Labor, 1986, pp. 334-336. Yo he intentado una sistematización de este tema en mi artículo 'La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación', en *Revista Agustiniana*, 34 (1993) 55-119; cf. sobre todo, por lo que se refiere a «la realidad de Dios incorporada a la religación», las pp. 111-115. Puede consultarse mi obra *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, cap. 10.

33 Cf. HD 172-178; 313-315.

El problema principal, según mi opinión; consiste en que muchas de las afirmaciones de Zubiri en esta obra están presentadas como verdaderos análisis de hechos, pero quizá sean hechos interpretados desde teorías, aunque éstas estén justificadas. Es evidente que hay hechos religiosos (cf. toda la Primera parte: «El hecho religioso»). También es legítimo describir estos hechos (algo que Zubiri ha dado ya por conocido) y buscar en qué consiste lo formalmente religioso del hecho religioso. Zubiri responde que lo formalmente religioso consiste en una relación del hombre como totalidad estructurada con Dios, y que esta relación es una actitud personal y no un estado. Ahora bien, ¿la actitud que Zubiri llama radical, y que «subyace a todas las demás y gracias a la cual a última hora las demás actitudes son actitud» (37), es verdaderamente una actitud<sup>34</sup>? Quizá sea mejor afirmar, como Zubiri mismo dirá más adelante, que no es sino un momento de apertura estructural de la persona en cuanto entiende la realidad. Es respectividad a la realidad que se le impone. El contenido semántico del término «imposición» está reclamando a su vez la idea de «poder»: la realidad se impone al hombre por sí misma, por su poder. Pero, ¿cómo entra aquí este concepto? ¿Es un dato? ¿Es una interpretación de dicha «imposición»?

Avancemos algo más. Este poder, dice Zubiri, es fundamentante de la realización del hombre. Y esto también es un hecho. En HR Zubiri denomina religación a la «actitud radical», que consiste en el apoyo del hombre en la realidad. La «realidad es un apoyo último» (38). Realidad es también aquello que en última instancia posibilita que el hombre vaya cobrando la figura de su ser (38-39). Y la realidad se le *impone* al hombre y le impulsa a realizarse. Esto es algo más profundo que el mero querer conservar su vida. Pues bien, yo opino que estos análisis son verdaderos análisis. Pero hay un paso quizá no justificado: apoyar y fundamentar no se equivalen. Todo fundamento es apoyo, pero no todo apoyo es fundamento. Problema planteado: este apoyo del hombre en la realidad, este apoyo en un «fundamento» que sea último, posibilitante e impelente ¿no es un modo de presentar subrepticamente el apoyo de todo lo real en Dios? El problema es más claro cuando se trata de describir esta realidad, que se impone al hombre como «poderosa», y la religación

34 Zubiri no volverá a denominar actitud a esta apertura, sino que conservará el término actitud para describir realmente el apoyo de los actos en la persona. La actitud siempre quedará para determinar el comportamiento de la persona en sus actos. En SE Zubiri utiliza la expresión «actitud intelectual» (SE 132) como «actitud del hombre ante el problema de la realidad» (SE 131). Pero no tiene el significado de radicalidad que pretende darle en HR y que recuerda al deseo de Husserl de llegar al momento primero de la conciencia como «conciencia de», abierta siempre a su «sentido», momento que por su radicalidad pudiera fundar críticamente todas las afirmaciones posteriores. La apertura radical del hombre a la realidad está mejor descrita como «habitud», que es «enfrentamiento» o modo de habérselas con las cosas. El carácter de las cosas actualizado con respecto a la habitud es la «formalidad». El hombre, por su intelección, se enfrenta a las cosas como realidades. Aquí estriba la radicalidad de los análisis de Zubiri. Habitud «no es acción ni sistema de acciones, sino algo subyacente a toda acción» (SH 18).

a la misma realidad, como «apoderamiento» por el poder de lo real. Creo aun más problemático que esta realidad así analizada pueda, sin más, ser conceptualizada como «deidad». Aquí fácilmente ha podido darse una «contaminación»: como la realidad divina es la máxima estructura de poder, éste se manifiesta en las cosas, fundadas en y por Dios, que las hace poderosas. Ésta es la razón por la cual el hombre, en su intelección de lo real, queda apoderado por la realidad. Pero con esta interpretación estamos suponiendo ya que el fundamento de todo lo real es una realidad última en la línea del poder. Lo cual, como teoría, puede ser correctamente justificada, pero como dato no es algo claro ni puede decirse que es fruto de un análisis campal.

Por lo cual siempre será lícita esta pregunta: ¿la religación al poder de lo real, tal como aquí se desarrolla, es realmente un hecho, objeto de aprehensión primordial de realidad, y es capaz de ser analizado en el campo de realidad mediante un sistema de meros conceptos? O, por el contrario, ¿acaso su conceptualización no está suponiendo ya una verdadera teoría metafísica acerca del fundamento de dicho poder de lo real?

Además, no podemos olvidar que *El problema filosófico de la historia de las religiones*, aunque tiene cierta unidad en sí misma, es la segunda parte de un trabajo que ya supone adquirida la conceptualización de Dios y su actualización en las cosas y en el mundo, y sobre todo en la realidad personal, hasta el punto de haber conceptualizado ya (en *El hombre y Dios*) al hombre como «experiencia de Dios» y a Dios como «experiencia del hombre»<sup>35</sup>. Esta razón ciertamente no invalidaría los análisis de HR, si es que fueran verdaderos análisis de hechos.

Sobre todo quiero señalar que en HR se analiza la experiencia religiosa en la historia. Pues bien, la experiencia religiosa o el hecho religioso siempre está suponiendo *de facto* una relación con el Fundamento del poder de lo real, y por lo mismo una interpretación sobre aquello en que consiste dicho Fundamento. Por todo esto, es muy difícil calibrar dónde el análisis de la religiosidad es mero análisis filosófico y dónde comienza a estar mediatizado por la espontánea teorización acerca de lo que podría ser el Fundamento del poder de lo real.

En este sentido, creo que el núcleo de las dificultades ha de colocarse en la tesis central: «la religión es la plasmación de la religación». ¿Cómo ha llegado Zubiri al convencimiento de esta verdad? En la vida religiosa que él estudia ya se ha plasmado la religación en religión. La religión está constituida por hechos concretos, pero la religación puede parecer a primera vista que es una teoría (y alguno<sup>36</sup> así lo ha sostenido, aunque desde una perspectiva dis-

35 Cf. toda la tercera parte de HD titulada «El hombre, experiencia de Dios» (HD 305-365).

36 Cf. C. Aniz Inciarte, 'Punto de partida en el acceso a Dios. Via de la religación, de Zubiri', en *Estudios Filosóficos*, 35 (1986) 237-278.

tinta de la nuestra). Sin embargo, Zubiri ha afirmado siempre que la religación es un hecho. La utilización de la expresión «religación a la deidad», o «religación al poder de la deidad» (quizá por una necesidad de dialogar con Heidegger) ha podido despistar en este sentido a alguno, pero el nombre es lo de menos. La sustitución de «la deidad» por la expresión «poder de lo real» no altera el fondo del problema: ¿qué es esa deidad, qué es ese poder de lo real? O, también, ¿en qué se basa Zubiri para afirmar que la realidad, en virtud de su carácter transcendental y no de sus contenidos específicos, tiene poder o es poderosa para religar la inteligencia humana, esto es, al hombre en cuanto persona?

Pues bien, creo yo que desde esta obra se puede atisbar algo de este «secreto», distinguiendo por una parte el proceso personal biográfico del mismo Zubiri en la búsqueda de la verdad de la realidad religiosa en la historia y su propio sistema filosófico que pretende expresarla, y por otra lo que puede analizarse formalmente en la realidad con el sistema conceptual hallado en las obras de Zubiri o en otros autores. Zubiri ha estudiado la vida religiosa de los pueblos. En ella los dioses son interpretados como supremacías o cimas de poder (cf. Nietzsche), que paulatinamente, según la «interpretación» de Zubiri, se irá identificando como último, posibilitante e impelente, y sustantivando en divinidades (politeísmo) o en una única divinidad (monoteísmo). Esta concepción de la experiencia religiosa de los pueblos supone, creo yo que *de facto*, la teoría de que el Fundamento (último, posibilitante e impelente) de todo lo real y su poder es Dios, realidad absolutamente absoluta, aunque no se le nombre todavía expresamente así. Con otras palabras, la fijación conceptual de la experiencia religiosa no solamente supone la convicción de la realidad divina, sino que además supone la concepción teórica, no dada en ningún campo de realidad, de que la divinidad es la cima de poder más alta (expresada como Realidad suprema o de otras formas).

De esta manera, el poder de lo real (paulatinamente identificado y cada vez mejor determinado conceptualmente según un sistema coherente de perceptos, fictos y conceptos) puede ser analizado como hecho en el campo de realidad y de la verdad religiosa de hombres concretos. El universo de los significados prácticos permite utilizar su uso con rigor, incluso desde un análisis del mismo lenguaje empleado. Pero esta concepción ha necesitado apoyarse en el descubrimiento penosamente adquirido a través del estudio de la historia de las religiones y con la confrontación e inserción en la propia realidad religiosa individual y en el correspondiente cuerpo social.

Por tanto, yo creo que, para Zubiri, la religación al poder de lo real, aunque pueda ser descrita campalmente por meros conceptos del logos en un «análisis estructural de lo real dado en aprehensión» sin necesidad de teorías metafísicas de la razón, como supone bien Zubiri, sin embargo, no es, según mi humilde opinión, un dato bruto o nuda realidad, sino un dato determinado conceptualmente (cosa-sentido), y apoyado en una verificación anterior (la realidad es poderosa porque está fundada en el Dios poderoso) que ha utilizado

teorías sobre el Fundamento del poder de lo real (es una Realidad absolutamente absoluta) y las ha ido comprobando en una experiencia religiosa (por ej., con peticiones de ayuda y consuelo y con sentimientos reales de ser ayudado y consolado), es decir, desde la interpretación de la divinidad como altura suprema de poder.

Pero esto no basta para valorar correctamente la aportación de Zubiri en este campo de la filosofía ni hace justicia a la verdad de su investigación, que es mucho más rica y sugerente. El descubrimiento de este problema filosófico de la historia de las religiones (¿por qué y cómo ha llegado el hombre a la concepción de la divinidad en la línea del poder como altura suprema de dominio?) es probablemente una intuición que conlleva en cierta medida la respuesta: porque la realidad misma le ha arrastrado (que, a su vez, confirmaría la tesis: «la religión a la realidad poderosa se plasma necesariamente en religión como relación con el Todopoderoso»). Entonces Zubiri puede llegar a esta conclusión: la realidad se impone, es poderosa, tiene la condición de poder en cuanto real.

Esta afirmación (la realidad es poderosa o se impone a todo hombre en virtud de su inteligencia que aprehende lo real como siendo «de suyo» lo que es) es, como he afirmado antes, de carácter ambiguo, entre analítico y explicativo. Pero también supone una intuición (teórico-práctica, a mi juicio) de gran alcance acerca de la estructura formal de la realidad transcendental, y tenía que estar justificada filosóficamente. La labor de Zubiri, a partir de los datos de los historiadores de las religiones ha sido, según mi opinión, la de «des-sustantivar» las divinidades y aprehender en ellas la complejidad del poder de lo real. «Era menester destacar, dice Zubiri, justamente la estructura de la deidad que subyace a todas ellas» (51). Así pues, va a recorrer el camino inverso que han recorrido los hombres en la historia de su religiosidad (y que han puesto en evidencia los historiadores de las religiones). Luego tiene que identificar en el orden transcendental dónde está el fundamento de todas estas formas de poder de la realidad. Zubiri ha creído encontrarlo en el análisis de la «voz de la conciencia» en cuanto «voz de la realidad» (que es dictado imperioso a la conciencia) y en la «supremacía» de la transcendentalidad de la realidad (que siempre es «más») sobre el contenido de lo real, que siempre le acompaña (tesis que se apoya a su vez en un análisis estructural de la intelección sentiente) (cf. IRE 115-116). La talidad también fundamenta el progresivo enriquecimiento del mismo poder de lo real. Ciertamente éste es un hallazgo filosófico de primera magnitud que califica la creatividad de un buen filósofo.

El problema de comprender cómo los contenidos talitativos enriquecen el poder de lo real, obedece a la dificultad de entender la unidad de la talidad y la realidad transcendental. Aquí se dice que «al carácter de realidad no le es ajeno lo que las cosas son» (44). Pero esta ardua cuestión ha de ser profundizada con la ayuda de otras obras del mismo autor (sobre todo *Sobre la esencia e Inteligencia y realidad*).

Quedaría, a mi juicio, otra cuestión no menos importante, con respecto al posible exclusivismo o reduccionismo, en el orden de la radicalidad de la religación al poder de lo real (sea «teoría» explicativa o «análisis» conceptual) para fundar las actitudes religiosas, por ej., de acatamiento, súplica y refugio en Dios, Fundamento último de la realización del hombre como ser relativamente absoluto. ¿Hay que reducir la interpretación de la religión a este aspecto transcendental como la plasmación de la religación? ¿En las religiones se vive de hecho así la relación con la divinidad, tan sólo desde la búsqueda de la línea suprema de poder o hay en la nuda realidad dimensiones transcendentales irreductibles al poder y que pueden fundar más fácilmente un modo de «relación religiosa» en una línea de gratuidad y libertad distinta de ésta, centrada en la respectividad de poder o poderosidad? Dado que el poder no es la única dimensión de lo real y la actitud religiosa de acatamiento de este poder y entrega en fe a su Fundamento —como actualización de la religación— no debería ser la única, ¿podría fundarse transcendentamente la relación interpersonal del amor entre el hombre y Dios en una dimensión distinta del poder de lo real?

Para concluir, creo que es conveniente también destacar aquí (aunque esto no sea lo principal de la filosofía de Zubiri) la eficacia de su filosofía como medio para afrontar problemas de teología<sup>37</sup>. Que lo haya hecho aquí el mismo Zubiri no es obstáculo para descubrir en este estudio sobre el problema filosófico de las religiones la fecundidad del concepto de «vía» (obtenido en el análisis de la estructura de la intelección)<sup>38</sup>, la distinción en la verdad racional<sup>39</sup> de su momento lógico y su momento histórico, y los conceptos de verdad como encuentro y cumplimiento de posibilidades<sup>40</sup> —aplicándolos a su vez a la verdad real religiosa—, los conceptos de «incorporación»<sup>41</sup>, «actualización»<sup>42</sup>, etc., anteriormente descubiertos.

JESÚS SÁEZ CRUZ

37 Cf. J. M. Ilarduia, 'Xabier Zubiri: Una nueva posibilidad para la teología', en *Scriptorium victoriense*, 40 (1993) 73-90.

38 Cf. IL 89-107, 283-284, 289.

39 IRA 293-297.

40 Cf. IRA 297-305.

41 Aplicado a la incorporación de Dios a la historia (230), permite afirmar que «Cristo es Dios hecho historia» (256). Igualmente, el hombre, al entregarse a Cristo, adquiere la corporeidad de Cristo, en la cual quedamos incorporados a Dios (252). Acerca de la incorporación en el orden noológico, cf. IRA 335-340.

42 Cf. IRE 13, 123-169.