

## **SOBRE EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN. PAUL TILLICH Y XAVIER ZUBIRI**

*Resumen:* ¿Cuáles son las causas del fenómeno religioso? ¿La ignorancia de las leyes de la naturaleza (A. Comte), las injusticias sociales (K. Marx) o el complejo de Edipo (S. Freud)? ¿No será, más bien, que el hombre es religioso por su propia condición personal, abierta al infinito? Así piensan, entre otros, P. Tillich y X. Zubiri. Ambos pensadores coinciden en el método de la correlación entre preguntas y respuestas y en la necesidad de una previa experiencia teológica que haga posible la pregunta por Dios. A dicha experiencia la llama P. Tillich “dimensión profunda” y X. Zubiri “religación al poder de lo real”. La religión, en sus diversas formas históricas, e incluso el ateísmo, el agnosticismo y la despreocupación religiosa del hombre actual son fenómenos que se relacionan con la experiencia de la profundidad o de la religación.

*Palabras claves:* Origen de la religión, experiencia teológica, dimensión profunda, religación, despreocupación, A. Comte, K. Marx, S. Freud, L. Feuerbach, P. Tillich, X. Zubiri.

### *THE ORIGIN OF RELIGION: PAUL TILLICH AND XAVIER ZUBIRI*

*Abstract:* What are the causes of the religious phenomenon?. The ignorance of nature's laws (A. Comte), the social injustices (K. Marx) or Oedipus complex (S. Freud)? ¿Why not consider that it might be because the religious man due to its personal condition is open to the infinite? This is how authors like, P. Tillich and X. Zubiri think. Both of these thinkers agree in the correlative method between questions and answers and in the need of a previous theological experience that enables the question of God. P. Tillich names this experience as “profound dimension” while X. Zubiri calls it “religation to the power of the real”. The diverse historical forms of religion, including atheism, agnosticism, and the unworried aspect concerning religion that man faces today, are all trends that are related with the experience of profundity or of religation.

*Key words.* Origins of religion, theological experience, profound dimension, religation, A. Comte, K. Marx, S. Freud, L. Feuerbach, P. Tillich, X. Zubiri.

## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La pregunta por el origen de la religión puede entenderse de dos maneras: “Origen” puede significar el “desde cuándo” es religioso el hombre, lo cual supone que no lo fue siempre, sino que fue haciéndose a lo largo de la evolución. Hoy sabemos que para resolver este importante problema tenemos que acudir a la prehistoria de la humanidad y no a la etnología de los mal llamados “pueblos primitivos” actuales, tal como se hizo a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se planteó la cuestión acerca de la forma más elemental de religión de la que supuestamente derivarían todas las demás. La llave para resolver esta cuestión científica la tiene la Paleontología. El enterramiento y el culto a los muertos, las estatuillas que representan la fecundidad y el nacimiento, o las escenas pintadas en las cuevas prehistóricas, en las que se escenifica la dura lucha del hombre por la vida mediante la caza, son hechos que tienen un trasfondo mágico-religioso. De lo cual podemos concluir que el *Homo Neanderthal* desde hace unos 200.000 años y, por supuesto, el *homo de Cromagnon*, especie a la cual pertenecemos, fueron hombres que estaban ya invadidos por preocupaciones mágico-religiosas.

Para comprender esta cuestión es muy clarificadora la distinción que hace X. Zubiri entre inteligencia y razón. Desde que el hombre empezó a ser hombre en alguna medida menor o mayor estuvo “en uso de inteligencia”; pero sólo en etapas posteriores de la filogénesis entró “en uso de razón” y con la razón surgieron en la mente humana las primeras explicaciones de los fenómenos naturales y las preocupaciones religiosas por el más allá. Es lo que también sucede, apunta X. Zubiri, en la ontogénesis. A los pocos meses de nacer, los individuos de la actual especie humana empiezan a dar muestras de inteligencia, es decir, aprehenden las cosas en forma de realidad; pero, sólo pasados los primeros años de vida, la inteligencia humana trata de explicar o “dar razón” de las cosas previamente aprendidas como reales. Es entonces cuando el hombre es capaz de religión.

Pero más importante que el origen histórico (o más bien prehistórico) de la religión, es la pregunta por el origen causal de la misma. En tal caso, no se trata de saber el “desde cuándo” es religioso el hombre, sino el “por qué” lo ha sido y lo es hoy. A esta importante cuestión han dado diversas respuestas los filósofos.

En el primer capítulo del *Discurso sobre el espíritu positivo* Augusto Comte (1788-1847) expone cómo la humanidad ha atravesado en su evolución por tres estados: el teológico o imaginario, el metafísico o abstracto y el positivo o real. En el primero el hombre primitivo tuvo que inventarse unos poderes superiores (los fetiches, los dioses o el Dios único) para explicar el origen de los diversos

fenómenos naturales que le impresionaban, y con los dioses nació la religión. Por ser fruto de la ignorancia de las leyes naturales, la religión será definitivamente superada con el advenimiento de la ciencia, la cual pone de manifiesto “la incompatibilidad final de las concepciones positivas con todas las opiniones teológicas, cualesquiera que sean, tanto monoteístas, como politeístas y fetichistas”<sup>1</sup>.

Sin negar la anterior explicación, Karl Marx (1818-1883) llegó a pensar que, más allá de la ignorancia, el fenómeno religioso tiene unas raíces patológicas más profundas de origen social, que no son otras que la explotación del hombre por el hombre: “El hombre, escribe K. Marx en *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, no es un ser abstracto agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque (estado y sociedad) son un mundo invertido... La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo”<sup>2</sup>.

Otro de los grandes pensadores del siglo XIX, Sigmund Freud (1856-1939), atribuía el origen de la religión a un trauma humano de índole síquica, con hondas raíces culturales, a saber, el complejo de Edipo, que consiste en un estado de impotencia o “indefensión” del hombre frente a los poderes superiores que adoptan la figura del padre: “Cuando el individuo en su maduración, escribe S. Freud en *El porvenir de una ilusión*, advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, no obstante temerlos, encargará de su protección”<sup>3</sup>. En consecuencia, tanto para A. Comte, como para K. Marx y S. Freud, la religión tiene unas causas patológicas, que son la ignorancia, las injusticias o el complejo edípico. Por tanto, para estos pensadores el porvenir de la religión no podía ser otro que su desaparición el día en que la humanidad supere dichas patologías.

Otros pensadores, en cambio, han sostenido que el hombre puede vivir patológicamente la religión (como puede vivir patológicamente el matrimonio, u otros aspectos de la vida), pero la religión en sí misma no es una patología que haya que erradicar, sino algo que nace de la dimensión más profunda del ser del hombre y que dota a la vida humana de un sentido último. Así pensaba, por

1 Comte, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Editor Germán Marquínez Argote. Bogotá, El Búho, 2003, C. II, 3: Incompatibilidad final de la ciencia con la teología.

2 Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en H. ASMAN y R. MATE. *Sobre la religión*. Salamanca, Sigueme, 1979, pp. 93-106.

3 Freud, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, T. II, pp. 82-83. Sobre las repuestas de K. Marx y de S. Freud a la pregunta ¿por qué el hombre es religioso?, ver MARQUÍNEZ A., Germán. *Filosofía de la religión*, Bogotá, El Búho, 2005, c. II, pp. 27-38.

ejemplo, el “piadoso ateo”, calificativo que K. Marx atribuyó a Ludwig Feuerbach (1804-1872), autor de la famosa obra *La esencia del cristianismo*. En ella rechazaba como falsa la religión teológica, la que ha girado en torno a un Dios creado por el hombre; pero a continuación afirmaba la necesidad de una nueva religión antropológica, que debe girar en torno al hombre y que “se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal”<sup>4</sup>. Los animales no tiene religión porque su conciencia es limitada o finita, mientras que la conciencia humana es ilimitada o infinita, pudiendo el hombre conocer todas las cosas y de modo especial su propia esencia genérica (*Gattungswesen*), el verdadero sujeto de los atributos que antes la teología ponía en Dios. *Homo hominis Deus*.

¿Qué pensar de esta explicación feuerbachiana? Muchos pensadores del siglo XX han aceptado que la religión hunde sus raíces en la realidad humana personal, realidad que en cierto modo es infinita, pero han pensado que el objeto de la religión trasciende dicha realidad, tanto individual como genéricamente considerada. En este trabajo me voy a referir a dos autores recientes, P. Tillich y X. Zubiri, cuyos planteamientos se sitúan dentro de esta corriente antro-po-metafísica. Pero antes adelantaré unos datos biográficos.

## 2. PAUL TILlich Y XAVIER ZUBIRI

P. Tillich, hijo de un ministro luterano, nació en Alemania en 1886. Estudió teología en Berlín, Tubinga y Hale, siendo ordenado ministro de su Iglesia en 1912. Participó poco después como capellán en la primera guerra mundial. De 1919 a 1933 enseñó teología en las universidades alemanas de Berlín, Dresden y Frankfurt. Destituido de su cátedra por oponerse al nacionalsocialismo, emigró en 1933 a Estados Unidos, haciéndose ciudadano americano en 1940. Fue docente en el Union Theological Seminary de Nueva York y en las Universidades de Harvard y Chicago hasta su muerte en 1965. Ejerció una gran influencia en Estados Unidos como predicador, profesor y autor de importantes obras filosóficas y teológicas, entre las que sobresale *Systematic Theology*, tres volúmenes publicados entre 1951-1953, que contienen la última síntesis de su pensamiento<sup>5</sup>.

4 Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Trad. de José. L. Iglesias. Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 51-52.

5 Tillich, Paul. *Teología sistemática*, 3 vols. Trad. de Damián Sánchez Bustamante. Salamanca, Sígueme, 1982. Otras obras suyas citadas en este trabajo: *La dimensión perdida: Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao, Desclée, 1970 y *Filosofía de la religión*. Buenos Aires, Megápolis, 1973.

De la vida de X. Zubiri (1898-1983), que todos conocemos, sólo quiero destacar que fue doce años más joven que P. Tillich; que éste era profesor en Frankfurt durante los años en que Zubiri realizó estudios en Friburgo y Berlín; que ambos conocieron a Martín Heidegger y recibieron un fuerte impacto de su obra cumbre *Ser y tiempo*, apenas aparecida en 1927. Pero no se conocieron personalmente y ningún libro de P. Tillich figura en la biblioteca de nuestro filósofo. Pero el hecho de que X. Zubiri cite elogiosamente a P. Tillich, al menos una vez, quiere esto decir que tenía información indirecta sobre su pensamiento, al cual se sentía afín. Sorprende, en efecto, constatar hasta qué punto coinciden ambos pensadores en el planteamiento de algunas cuestiones fundamentales, hecho explicable en parte por la influencia del pensamiento heideggeriano sobre ambos y también por su índole de pensadores fronterizos entre dos mundos, el teológico y el filosófico. P. Tillich fue uno de los pocos teólogos protestantes abiertos a la filosofía por exigencia de su propio método teológico; X. Zubiri, por su parte, fue formalmente un filósofo interesado por la teología, “una de las fibras más íntimas de mi realidad personal”<sup>6</sup>.

En este breve ensayo voy a esbozar dos importantes coincidencias existentes entre ambos autores: la primera, en cuanto al método teológico de la correlación entre preguntas y respuestas; la segunda, en cuanto al modo de plantear el problema de Dios a partir del “análisis ontológico” de las estructuras del ser del hombre, en el caso de P. Tillich, o del “análisis metafísico” de la realidad personal, en el caso de X. Zubiri.

### 3. EL MÉTODO TEOLÓGICO DE LA CORRELACIÓN

Con dicho método trató P. Tillich de superar el abismo abierto entre la teología liberal protestante de finales del siglo XIX y la teología neo-ortodoxa de la primera mitad del siglo XX. El máximo exponente de la primera corriente fue Adolf von Harnack (1851-1930), quien intentó hacer una síntesis teológica immanentista, que amenazaba con borrar las fronteras entre el mundo y Dios. El Dios inmanente en la historia no sería otra cosa que el impulso que empuja a la humanidad hacia un progreso indefinido, bajo la guía de la sola luz de la razón, que es la verdadera revelación. En alguna medida, esta tesis fue asumida por los modernistas de principios de siglo dentro de la iglesia católica.

<sup>6</sup> EM, p. 313. Citamos las obras de X. Zubiri con las siguientes siglas: *Naturaleza, Historia, Dios (NHD)*; *El hombre y Dios (HD)*; *El problema filosófico de la historia de las religiones (PFHR)*; *El problema teológico del hombre: Cristianismo (PTHC)*; *Escritos menores (EM)*.

Entrado el siglo XX se produce una fuerte reacción en contra de este racionalismo inmanentista por parte de los nuevos teólogos protestantes, que trataron de restablecer las fronteras entre lo humano y lo divino. Pero, pendulando al extremo contrario, terminaron creando un abismo entre razón y fe, religión y revelación, hombre y Dios. Tal escisión es la esencia de la obra de Karl Barth (1886-1968), quien trató de restaurar la ortodoxia luterana, proclamando como fuentes únicas de verdad y de salvación la fe, la gracia y la escritura (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*). En consecuencia, K. Barth estableció una oposición radical entre revelación y religión, hasta el punto de negar que el cristianismo fuera una religión: “Las tentativas humanas por alcanzar a Dios constituyen la religión, a la que se opone la revelación divina [...] Nada hay en el hombre, tomado como hombre, que le dé la posibilidad de reconocer a Dios como Dios”<sup>7</sup>.

Por su parte, Rudolf Karl Bultmann (1884-1970) se propuso purificar la fe cristiana de las múltiples adherencias culturales, provenientes de situaciones históricas precientíficas, mediante el método de la desmitologización del mensaje cristiano. “La desmitologización es no sólo una exigencia del hombre moderno (que ya no puede creer en el universo milagroso del Nuevo Testamento), es ante todo una exigencia de la misma fe. Creer en Dios a partir de fenómenos intramundanos, aunque milagrosos, sería sólo creer en el hombre. Una tal fe sería una fe humana demasiado humana”<sup>8</sup>. De esta manera R. Bultmann renunciaba al conocimiento de la figura del Jesús histórico, cuya vida humana tanto había interesado a los racionalistas Friedrich Straus, Ernest Renan, etc., para centrarse en el kerigma o anuncio del Cristo de la fe, tal como fue vivida por la primera comunidad cristiana.

Ahora bien, cabía poner en duda la posibilidad de una fe cristiana sin soporte racional alguno, tal como lo postulaba K. Barth, o desvinculada del contexto histórico-cultural en el que apareció la figura de Jesús, como lo pretendía R. Bultmann. Pues bien, el tercer gran teólogo protestante del siglo XX, Paul Tillich (1886-1965), trató de superar los anteriores reduccionismos, integrando razón y fe, religión y revelación, hombre y Dios: “La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esta verdad eterna debe ser recibida”. De aquí la importancia que P. Tillich otorgaba tanto a la filosofía como a las ciencias sociales y de la cultura, por considerarlas herramientas hermenéuticas indispensables para conocer las estructuras fundamentales del ser del hombre y desvelar sus exigencias existenciales, desde las cuales surgen los interrogantes últimos. Ofrecer al hombre *a priori* respuestas teológi-

7 Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Barcelona, Herder, 1981-1992, t. III, p. 733.

8 Vilanova, t. III, p. 733.

cas reveladas desconectadas de sus preocupaciones existenciales, sería predicar *super tecta*. Por tanto, el método de la teología no puede ser otro, escribía P. Tillich, que el de “la correlación entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorevelación divina”<sup>9</sup>.

¿Qué pensaba X. Zubiri a cerca de los anteriores enfrentamientos? En el curso sobre *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, dado entre 1971-1972, se hacía eco X. Zubiri de esta polémica, rechazando, en primer lugar, la tesis inmanentista del protestantismo liberal y del modernismo católico (corriente a la que había sido afecto en su juventud), por reducir el mensaje cristiano, escribe X. Zubiri, “a una especie de impulso espiritual de contenido indefinido, a una magna ‘x’ que va plasmándose históricamente en contenidos y sentidos radicalmente heterogéneos”<sup>10</sup>. Así mismo, aunque por razones contrarias, X. Zubiri dirige sus críticas contra K. Barth, por “haber roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad humana” y contra R. Bultmann por “minimizar” la realidad histórica de Jesús. R. Bultmann, escribe X. Zubiri, “cree que es derogable casi todo en el sentido histórico del vocablo: la presencia en la eucaristía, la resurrección de Cristo, etc. Pero ha tenido por lo menos el valor de hacer ver que todas estas realidades tienen una dimensión teológica. Lo que pasa, concluye X. Zubiri, es que una dimensión teológica, que esté desconectada de una realidad histórica, se pierde en el vacío”<sup>11</sup>. En cambio, X. Zubiri se muestra cercano a P. Tillich, de quien escribe que “a última hora ha tenido que salir otra vez por los fueros de la ontología, diciendo que de alguna manera hay que contestar a la pregunta qué es Dios en sí mismo y qué es el hombre en sí mismo, ¿Cómo se va a mover la teología simplemente en el reino de la pura fe?”<sup>12</sup>.

Consecuentemente X. Zubiri asume el método de la correlación como una mediación necesaria entre dos mundos, el humano y el divino: “La revelación, escribe X. Zubiri, sería formalmente inoperante, por muy trascendente que sea, si en una o en otra forma no estuviera dirigida a y acogida en alguna dimensión del hombre, que despierta precisamente en la revelación y en la que la revelación se aloja”; añadiendo a continuación que la revelación en tanto que manifestación de Dios al hombre es en alguna forma palabra, “pero como palabra es justamente un correlato de la voz radical de la conciencia, de la que he tratado en otro lugar. La revelación dice siempre algo a lo que el hombre es antes de recibirla”<sup>13</sup>.

9 Vilanova, t. III, pp. 749-752.

10 PTHC, pp. 575-576.

11 PTHC, pp. 59 y 89.

12 PTHC, p. 74.

13 PTHC, pp. 69-70.

En conclusión, para ambos pensadores toda respuesta teológica debe estar siempre en correlación con las preguntas existenciales que se hace el hombre. Siendo, pues, tan importantes las preguntas como las respuestas, es necesario reflexionar sobre el preguntar mismo. ¿En qué consiste el “fenómeno pregunta”?

#### 4. ESTRUCTURA FORMAL DE LA PREGUNTA

En *Ser y tiempo*, libro que ambos pensadores leyeron apenas aparecido en 1927, Martín Heidegger abordaba la pregunta por el sentido del ser, no sin antes hacerse cuestión sobre la pregunta misma en general: “Todo preguntar, escribía al comienzo de su libro, es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca [...] Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión. Todo preguntar *por...* es en alguna manera un interrogar *a...*”<sup>14</sup>. Dos años más tarde, M. Heidegger pronunciaba en la Universidad de Friburgo la famosa lección inaugural del curso 1929 titulada *¿Qué es metafísica?*, a la que asistió X. Zubiri y que posteriormente tradujo. En esta ocasión afirmaba el nuevo profesor de Friburgo que el fenómeno pregunta no es tan sólo el punto de partida, sino el todo de la metafísica: “Ninguna pregunta metafísica puede ser preguntada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella*” [...]; concluyendo que “el preguntar metafísico tiene que ser totalitario y debe plantearse siempre desde la situación esencial en que se halla colocada la existencia interrogante. Nos preguntamos *aquí y ahora, para nosotros*”<sup>15</sup>. Finalmente, en *Introducción a la metafísica*, curso dado en 1935, volvía M. Heidegger sobre el tema, afirmando que “filosofar consiste en preguntar por lo extraordinario... y no sólo es extraordinario aquello que se pregunta, sino el preguntar mismo”<sup>16</sup>.

En efecto, el hombre es un animal de preguntas. Apenas el niño empieza a discernir, dispara a los mayores toda clase de preguntas sobre el qué, el porqué y el para qué de las cosas, que son con frecuencia ingenuas y nos mueven a risa; pero con ellas nace esa insaciable capacidad de ir más allá de lo inmediato, de cuestionarlo todo, que se agudizará con los años. Ahora bien, si analizamos una pregunta cualquiera, llegamos a una conclusión paradójica: Cuando preguntamos sabemos lo que preguntamos, pero al mismo tiempo ignoramos lo preguntado. Toda pregunta envuelve un momento de no-saber que desencadena la

14 Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. 5ª. edic. México, FCE, 1974, p. 14.

15 Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Trad. de Xavier Zubiri. *Cruz y Raya*, 6 (1933) pp. 83-115.

16 Heidegger, *Introducción a la Metafísica*. Trad. de Emilio Estiú. Buenos Aires, Nova, 1955, p. 51.



pregunta y al mismo tiempo un momento de pre-saber que la orienta y le da sentido, porque todo preguntar tiene una dirección que le viene de lo preguntado. Lo preguntado en alguna forma se adelanta a la pregunta como algo presabido, pero al mismo tiempo ignorado, algo que deseamos y a veces necesitamos saber.

Aceptando como válidos estos análisis heideggerianos, concluye P. Tillich que solamente “se puede plantear la cuestión de Dios, porque se da un elemento incondicional en el acto mismo de plantear la pregunta”<sup>17</sup>. También el joven X. Zubiri, bajo clara influencia heideggeriana, afirmaba en su famoso ensayo “En torno al problema de Dios” de 1935 que “la cuestión de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esta cuestión *ha de plantearse*, mejor dicho, *está ya planteada*”<sup>18</sup>. Por tanto, para ambos pensadores la pregunta acerca de Dios nace de una previa experiencia humana que la hace posible. ¿En qué consiste dicha experiencia, condición de posibilidad de la pregunta por Dios?

## 5. LA EXPERIENCIA TEOLOGAL

Según P. Tillich, todo hombre, por el hecho de serlo, está “sujeto al poder de una preocupación última, sea o no sea consciente de tal poder, lo admita o no lo admita para sí y para los demás”. Y añade que, de manera especial, han sentido dicha preocupación los grandes filósofos: “Sin una preocupación última su filosofía carecería de pasión, seriedad y creatividad. Donde quiera que miremos en la historia de la filosofía, encontramos ideas y sistemas que pretenden tener una significación última para la existencia humana. Ocasionalmente, la filosofía de la religión expresa abiertamente la preocupación última que se oculta detrás de cada sistema”<sup>19</sup>. Esta preocupación última, de la que brota la pregunta por Dios, tiene que ver con una dimensión de nuestro propio ser personal, que P. Tillich califica de “dimensión profunda”. ¿Qué significa “profundidad”?

“Cuando la empleamos en sentido espiritual, escribe P. Tillich, la palabra ‘profundo’ posee dos significados. Significa lo contrario de ‘superficial’ o lo contrario de ‘alto’. La verdad no es superficial, es profunda. El sufrimiento es profundidad, no altura. La luz de la verdad y la oscuridad del sufrimiento, ambas son experiencias profundas... ¿Por qué la verdad es profunda? ¿Y por qué el mismo símbolo espacial se emplea para ambas experiencias? En torno a estas pregun-

17 Tillich, *Teología sistemática*, t. I, p. 269.

18 *NHD*, p. 423; *HD*, p. 12.

19 Tillich, *Teología sistemática*, t. I, p. 42.

tas giran nuestras reflexiones”<sup>20</sup>. Así pues, cuando, buscando la verdad o aguantando el dolor, tocamos el fondo profundo de nuestro ser, “esa profundidad es la que pensamos con la palabra *Dios*”. Pero añade Tillich que esa experiencia es en principio anónima, de manera que si la palabra Dios “no tiene para vosotros mucho significado, traducidla entonces, y hablad de la profundidad de vuestras vidas, del origen de vuestro ser, de aquello que os atañe incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto, tendréis quizá que olvidar algunas cosas que aprendisteis sobre Dios; quizás, incluso, la palabra misma. Porque cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de Él”<sup>21</sup>, aunque evidentemente no todo.

Sin competir en belleza literaria con el gran escritor que fue P. Tillich, X. Zubiri en cambio describe con mayor rigor filosófico dicha experiencia teologal, a la que le dio el nombre de “religación” en su ensayo ya citado “En torno al problema de Dios”. “El tema de la religación, escribe Andrés Torres Queiruga, es sin duda el más ligado con el nombre y con la obra de Javier Zubiri [...] La precoz y brillante entrada de la religación en la publicidad filosófica hizo de ella un punto de referencia inexcusable [...] Zubiri le consagró una atención sostenida, enriqueciéndola siempre con nuevos matices y perspectivas. De hecho, todo su tratamiento del problema de Dios está en gran medida determinado por ella”<sup>22</sup>.

Hay que advertir que en sus primeros escritos ambos pensadores dependen de las tesis fundamentales de la ontología heideggeriana: El hombre es un ser en el mundo, abierto a las cosas bajo la luz trascendental del ser, que por ello son entes. Pero mientras P. Tillich aceptó de por vida este planteamiento ontológico, X. Zubiri en sus escritos de madurez describirá el acontecimiento metafísico como apertura del hombre a las cosas y a sí mismo bajo la formalidad de realidad. En adelante el ser será una actualidad segunda, que supone y se funda en la realidad.

Esto supuesto, X. Zubiri afirma que en su apertura a la realidad, el hombre, lejos de sentirse “arrojado” a la existencia, se experimenta a sí mismo como un ser “religado” al poder de lo real, en triple forma: a) como fundamento último de su ser personal; b) como fuente inagotable de posibilidades para su propia realización; c) como instancia que le impone la obligación de realizarse y le impele a ello. En esta triple forma el hombre se siente “apoderado” por el poder último de lo real para realizarse como realidad formalmente “propia” o personal. El término de la religación es Dios, dado en una experiencia anónima, por lo cual X.

20 Tillich, *La dimensión perdida*, pp. 107-122.

21 Tillich, *La dimensión perdida*, pp. 107-122.

22 Torres queiruga, Andrés. *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2005, p. 49.

Zubiri prefiere hablar más bien de experiencia de la “deidad”. “La actualización de lo que fundamental y religadamente me hace ser, escribe X. Zubiri, es la actualización de la poderosidad de lo real, esto es de la deidad. Y como esta actitud ante la realidad como tal subyace en todo acto personal, quiere decirse que en todo acto personal, aun en el más modesto, subyace precisamente esta vivencia oscura, larvada, incógnita generalmente, muerta en el anonimato, pero real, que es justamente la experiencia de la deidad”<sup>23</sup>.

Dicha experiencia es la que late y se manifiesta en “la voz de la conciencia”, que para Zubiri no es primariamente un fenómeno moral, sino una forma de intelección sonora, que pone de manifiesto el poder último y fundante de lo real, al cual estamos religados, y también la obligación que tenemos de realizarnos como personas con las posibilidades que dicho poder nos otorga. Lo que en definitiva hace el poder de lo real es hacernos libres “en” la realidad para realizarnos como persona. Por ello, “ser libre, escribe Zubiri, es la manera finita, concreta, de ser Dios... La experiencia de esta libertad animalmente experimentada es justamente la experiencia de Dios”<sup>24</sup>. En efecto, solamente un ser que sea libre “en” la realidad, puede asumir la difícil y riesgosa, pero al mismo tiempo gozosa tarea de hacerse persona. A propósito de la experiencia primordial de Dios en la religación, he aquí este bello texto de su etapa madura:

“El hombre, escribe X. Zubiri, no se encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto [...] que apelamos a Dios cuando truená. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios y ‘está’ efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social e histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber, en el hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya”<sup>25</sup>.

Por experimentar a Dios en la profundidad de su ser o en la religación al poder de lo real, el hombre es para ambos pensadores un ser paradójico, sito en la frontera entre lo finito y lo infinito. A propósito, escribe P. Tillich que, siendo el hombre “conciencia de la finitud, entraña una conciencia del infinito. El hombre sabe que es finito, que está excluido de una infinitud que sin embargo le per-

23 *PFHR*, p. 53.

24 *HD*, p. 330.

25 *HD*, p. 344.

tenece. Es consciente de su potencial infinitud al tiempo de ser consciente de su real finitud. Si fuese en la realidad lo que es esencialmente, si su potencialidad fuese idéntica a su realidad, no surgiría la cuestión del infinito”<sup>26</sup>. Con no menos fuerza describe Zubiri esta paradoja: “El hombre es una manera finita, entre otras muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente... El animal de realidades es el momento de finitud, con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios”<sup>27</sup>. Con otras palabras dirá Zubiri que, en tanto que persona, el hombre es un ser “relativamente absoluto”, que tiene que realizarse apoyado, posibilitado e impulsado por una realidad “absolutamente absoluta”.

Si los anteriores análisis sobre la experiencia teologal, entendida como profundidad por P. Tillich o como religación por X. Zubiri, son válidos, habrá que preguntarse entonces cómo es posible el ateísmo, que en mundo actual adopta la forma radical de despreocupación e indiferencia frente al supuesto problema de Dios.

## 6. EL PROBLEMA DEL ATEÍSMO ACTUAL

“El hombre actual, escribe Zubiri, 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”<sup>28</sup>. ¿Cómo es ello posible, nos preguntamos, si el hombre es experiencia de Dios? En el análisis de este punto coinciden de nuevo ambos pensadores. La despreocupación y la indiferencia, que caracterizan al ateísmo actual, no se deben a una supuesta imposibilidad por parte del hombre de “descubrir” a Dios, sino a la posibilidad que tiene el hombre de “encubrir” en alguna forma la presencia de Dios manifiesta en la profundidad de nuestro ser o en la religación al poder de lo real.

Tal encubrimiento, según P. Tillich, es posible en la mayoría de los casos, debido a la tentación, que hoy más que nunca sufre el hombre, de deslizarse sobre la superficie de los hechos, perdiendo de este modo contacto con la vida profunda: “La corriente de noticias de cada día, escribe P. Tillich, las oleadas de propaganda diaria y la marea de las convenciones y sensaciones, tienen a nuestro espíritu apresado. El ruido de esta agua de escaso fondo nos impide escuchar el tono de la profundidad”. En estas circunstancias, el ateísmo es posible por andar el hombre perdido y alienado en la superficialidad de la vida. Este el ateísmo vital suele vivirse en forma inconsciente en la mayor parte de los casos, pero

<sup>26</sup> Tillich, *Teología sistemática*, t. I, pp. 266-267.

<sup>27</sup> *HD*, p. 327.

<sup>28</sup> *2HD*, pp. 11-12.

puede volverse consciente en algunos. Ello sucede cuando alguien se para a pensar y dice: “*La vida no tiene profundidad, la vida es superficial, el ser mismo es sólo superficie*. Sólo cuando podáis decir esto con toda su seriedad, seréis ateos; si no, no lo seréis. El que sabe de la profundidad, sabe de Dios”<sup>29</sup>.

Es evidente el tono pastoral del anterior texto, que pertenece a uno de los famosos sermones de P. Tillich, el titulado *La dimensión perdida*. Tampoco X. Zubiri está exento de este mismo tono cuando en *En torno al problema de Dios* analiza el ateísmo vital y propone su posible cura. Pero en *El hombre y Dios*, obra que representa su pensamiento maduro, X. Zubiri lleva a cabo unos análisis de mayor hondura filosófica y sin ánimo de convertir a nadie. La despreocupación, afirma X. Zubiri en su madurez, se origina en la posibilidad que tiene el hombre de instalarse en la “facticidad” de su propia vida, prescindiendo de Dios. Pero la despreocupación, añade Zubiri, puede adoptar una doble forma: En muchos casos representa una forma de vida impropia, apersonal, que discurre disuelta y alienada en la superficialidad de las cosas. Pero, advierte X. Zubiri, que en otros muchos casos la despreocupación del hombre actual representa una forma seria, honesta y responsable de vivir, sin esperar nada allende la vida mundana misma. En estos casos, escribe X. Zubiri, “desentenderse del problema del fundamento de la vida no es sinónimo de *frivolidad*. Puede ser, y es en muchos casos, *frivolidad*. Pero la *frivolidad* nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema de su fundamento. Tanto menos cuanto la *frivolidad* puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios. Aquí se trata, pues, de una actitud, absolutamente seria”<sup>30</sup>. Cuando esto sucede, aunque parezca paradójico, el desentendimiento de Dios tiene que ver en alguna forma con el hecho de la religación:

“En su aparente negatividad, escribe X. Zubiri, esta actitud nos descubre algo esencial de la voluntad de fundamentalidad. Porque el hombre no se desentiende de Dios como se desentiende de un problema científico o especulativo, o de realizar algo práctico, como un viaje, esto es, por falta de curiosidad o de capacidad. La versión “hacia” la fundamentalidad es, en efecto, algo inexorable” [...] El despreocupado, prosigue Zubiri, no es que viva la vida frívolamente sin responsabilidad: “Lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir. Su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida. Opta por des-preocuparse de un Dios que entiende como in-diferente, precisamente por su voluntad de vivir”<sup>31</sup>. En esta situación, el despreocupado de Dios se siente religado a la vida, vivida res-

29 Tillich, *La dimensión perdida*, p. 58.

30 *HD*, p. 275.

31 *HD*, pp. 279-280.

ponsablemente según los dictados de su propia conciencia, que en el fondo no es otra cosa que la voz anónima de Dios que le impele y obliga a realizarse como persona. El ateísmo sólo es posible en el ámbito de la deidad abierto por la religación.

En conclusión, hay que agradecer a los críticos de la religión el haber denunciado las patologías que con frecuencia convierten la vivencia religiosa en un hecho negativo para el desarrollo humano. No obstante, el origen de la religión no está en la ignorancia, ni en las injusticias, ni en el complejo edípico, sino en la condición metafísica de la realidad humana personal. Siendo ello así, la religión sigue teniendo futuro, tal como lo reconoce el psicoanalista Erich Fromm, quien, separándose en este punto de su maestro S. Freud, ha escrito el siguiente texto con el cual ponemos punto final a nuestra exposición:

“No hay cultura en el pasado, y parece que no va a ver cultura en el futuro que no tenga religión. El estudio del hombre nos permite reconocer que la necesidad de un sistema común de orientación y de un objeto de devoción está profundamente arraigada en las condiciones de la existencia humana. La cuestión no es de *religión o no religión*, sino de *qué clase de religión*, si una que contribuye al desarrollo del hombre de sus potencias específicamente humanas o una que las paraliza”<sup>32</sup>.

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE

32 Fromm, Erich. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Psiqué, 1967.