

ANDRES TORRES QUEIRUGA

INTELIGENCIA Y FE EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA FILOSOFIA DE ZUBIRI

La teología del P. Alfaro —su último libro sobre Dios¹ lo muestra bien claramente— ha mantenido siempre una exquisita atención hacia la filosofía. Por su parte, la filosofía de Xavier Zubiri ha vivido en su fondo más íntimo con una arraigada pasión teológica. El tema de Dios fue en él preocupación constante y motor secreto —o no tan secreto— de su pensamiento metafísico. No parece mal homenaje al primero ofrecer un estudio del segundo, justo en el punto donde éste culmina su esfuerzo y logra la máxima cercanía entre esos dos supremos modos de pensar.

1. PLANTEAMIENTO

El tema de Dios atraviesa de parte a parte la obra de Javier Zubiri. Desde que en 1935 anunció el tema de la religación², su palabra contó con la curiosidad y la esperanza de muchos en este ámbito. Los trabajos sucesivos³ lograron mantener la tensión, que se vio colmada con la

¹ *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988.

² *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid 1963, p. 361-397. En adelante, NHD.

³ *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* (1944): NHD 399-478; *Introducción al problema de Dios* (1963): NHD 34-360; *El problema teolo-*

aparición de *El hombre y Dios* en 1984⁴. Nuestro estudio va a concentrarse en esta obra.

Fuera de unas densas páginas acerca de la *ratio entis* referida a Dios⁵ y de algunas indicaciones acerca del carácter «direccional» de los conceptos aplicados a él, Zubiri apenas toca el fundamental problema tradicionalmente conocido como «de los nombres divinos» (*de divinis nominibus*). En este punto concreto las posibilidades abiertas por su trilogía sobre la inteligencia —y son sin duda muchas— han quedado sin explotar. En cambio, ha consagrado una atención exquisita al aspecto más vivencial y experiencial⁶ del conocimiento divino.

Conviene insistir en esto, porque el brillo de la religación amenaza con ocultar el resto de sus aportaciones. En realidad, después de un estudio demorado⁷ estoy convencido de que no es en la religación, sino en este punto, donde está su contribución más interesante y novedosa, más original y fecunda al problema de Dios. Aquí recoge Zubiri no sólo el fruto de su largo esfuerzo filosófico, sino también el de su constante atención a la problemática teológica. De hecho, desde su perspectiva de filósofo recoge inquietudes y ofrece soluciones a problemas muy fundamentales que vienen ocupando a la teología desde los comienzos del siglo.

Hablando más en concreto, *las relaciones entre la fe y el conocimiento* en su aplicación a Dios adquieren en su pensamiento una unidad tan íntima y orgánica, nacida sin el menor artificio desde la entraña misma del planteamiento, que constituyen una auténtica cantera para la teología. Sobre todo para una teología que no quiera ser meramente rapsódica, sino que busque el diálogo con el pensamiento a partir de un rigor metafísico sin concesiones.

Esto no significa que resulte fácil captar su sentido. A pesar de su aparente tersura, la escritura del libro —saltuaria en la génesis, larga en la reflexión y apresurada en la redacción— no ayuda demasiado. De ahí que aquí nos esforcemos en poner al descubierto la estructura fun-

gal del hombre, en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid 1975, p. 55-64 (reproducido en *El hombre y Dios*, Madrid 1984, p. 367-383).

⁴ Dado que el estudio se va a centrar en esta obra, en adelante será citada poniendo simplemente la página entre paréntesis dentro del texto. Zubiri había adelantado esta obra en un curso dictado en la Universidad Gregoriana de Roma, en 1963 (policopiado). Lo tendremos en cuenta.

⁶ NHD 379-386.

⁵ De unas claras reservas ante el concepto de experiencia aplicado a Dios, condicionado sin duda por el ambiente antimodernista, pasó a una asunción radical. La última parte de *El hombre y Dios* se titula «El hombre, experiencia de Dios».

⁷ En un libro todavía inédito, *Noción, religación, trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*.

damental y —aunque en todo momento procuremos simplificar la infinita analítica zubiriana— no rehuíamos la demora del análisis ni el rigor del concepto abstracto.

El libro tiene tres partes. La *primera* —«La realidad humana»— (re)elabora la base antropológica sobre la que se teje la trama de la religación. La *segunda* —«La realidad divina»— tiene dos capítulos: el primero (capítulo 3 del libro) afronta la justificación de la existencia de Dios y trata de delimitar los rasgos fundamentales de su realidad; el segundo nos lleva al corazón de nuestro propósito: trata de «El acceso del hombre a Dios». Estudia: 1) lo que podemos llamar las condiciones de posibilidad de ese acceso; 2) la fe como el medio de su realización; 3) las relaciones entre la inteligencia y la fe, y 4) termina con lo que podemos llamar cuestiones complementarias.

En realidad, este no es el vocabulario de Zubiri, aunque creo que da buena cuenta del contenido. De hecho, la exposición se va a articular sobre esos puntos. Porque la *Tercera Parte* —«El hombre, experiencia de Dios»—, aunque será tenida en cuenta, desborda ya nuestro propósito.

2. LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD

Siguiendo su hábito analítico, Zubiri distingue dos aspectos complementarios, precedidos de una posición sintética del problema: 1) qué se entiende por acceso; 2) Dios, realidad accesible; 3) acceso del hombre a Dios. No nos obligamos a respetar al detalle la división tal como aparece en el texto, evidentemente no del todo elaborada⁸; por lo demás, se trata de un proceso proclamado como profundamente unitario.

a) La «realidad» como fundamento

1) Partiendo del ejemplo del *Theos* aristotélico, que «ni conoce el mundo ni actúa sobre él» (180), hace ver que «si no es obvio que Dios accede al mundo, tampoco es obvio que el hombre acceda a Dios» (180-

En realidad, tal como tenemos la obra, la división no aparece clara. Zubiri enuncia todavía dos aspectos más: 4) «Cuál es la raíz formal y precisa de este acceso»; 5) «Dios, realidad accedida» (HD 179). De modo curioso, 5) no es elaborado expresamente y ni siquiera aparece en el índice.

En el curso de Roma estaba todo más simplificado: 1) «El acceso del hombre a Dios»; 2) «Intelección y acceso»; 3) «Dios, realidad accedida» (p. 92). Si bien de modo breve, 3) aparece efectivamente tratado (p. 114-116; lo aclara a partir de la trascendencia de Dios *en las cosas*). De algún modo, cabe ver la Tercera Parte de HD como desarrollo ampliado autónomamente del «olvidado» punto 5.^o

181). Porque no se refiere a un simple «inteligir» su realidad como reflejo de la trascendencia *en* las cosas. En ese caso, sería conocido por mera concomitancia, *per accidens*. Y de lo que se trata es de conocerlo a él directamente, convertidas las cosas en mero trampolín —Zubiri habla de «remisión», de estar lanzados «hacia»— que nos permiten dirigirnos a él por sí mismo, *per se*:

«el sistema de actos que aprehenden en las cosas a Dios por sí mismo, trascendente pero formalmente presente, en ellas, es lo que constituye el acceso que buscamos» (183-184).

Lo cual, a su vez, implica que nosotros mismos lleguemos entonces al fondo de nuestro ser como personas. El autor lo dice de modo directo:

«En definitiva, en el logro y configuración de mi ser relativamente absoluto, la realidad de Dios ya justificada tendría que ser término de actos dirigidos formal y expresamente hacia él, no de un modo supererogatorio sino como término necesario para la constitución de mi Yo. Esto es lo que entendemos por acceso» (184).

En consecuencia, la pregunta decisiva suena así: «¿Existe realmente ese acceso a Dios?» (184). Lo que equivale a preguntarse por su *condición de posibilidad*. La respuesta pone en juego la filosofía de Zubiri: esa condición está posibilitada por el contacto Dios-hombre en la *realidad*: en la radical apertura de ambos a lo real en cuanto tal.

Por parte de Dios resulta evidente: como fundamento último, se muestra constitutivamente abierto en las cosas que sustenta. Resulta accesible en ellas y sólo en ellas —«ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas» (186)—, pero de modo constitutivo. Por su parte, el hombre puede captarlo justamente porque está abierto en cuanto realidad y abierto a la realidad como tal, es decir, porque «es una esencia abierta a sí misma como realidad, y que actúa abiertamente» (182)⁹.

Existe, pues, la radicalísima y última condición de posibilidad, que es, digámoslo así, la comunión de Dios y del hombre en la apertura personal de ambas a la realidad como tal. Sobre esa honda base común se

⁹ Cf. HD 182-183, 186-187. Hay un cierto vaivén en la exposición de Zubiri, claramente sin la última mano todavía. En la exposición de Roma es más breve, pero también más rectilíneo. Se da una inflexión significativa: en Roma insiste en que, por ser Dios *personal*, «si alguna esencia hay absolutamente abierta es justamente la esencia divina» (p. 94); aquí, en cambio, evita el lenguaje directo y habla de «trascendencia inter-personal» en el hombre (HD 186-188), de modo que «sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona» (HD 188).

realiza el acceso. Y sobre él va a decir Zubiri cosas de muy profunda y original importancia.

2) Hay, con todo, un aspecto no plenamente clarificado. A la hora de hablar de la *relación personal con Dios*, la exposición oscila, sin aportar grandes aclaraciones ¹⁰.

Para huir del antropomorfismo, niega que Dios sea un «Tú»: «Es fácil propender a pensar que la persona relativamente absoluta es una especie de excepcional 'tú'; pero en realidad «no es formalmente un Tú porque no es un Yo» (187). Eso a pesar de reconocer que dirigirse a Dios llamándole Tú «es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual» (187).

Se comprende que se enuncia aquí un problema de hondo calado, vivamente presente, de un modo u otro, desde la *Atheismusstreit* provocada por Fichte. Como entonces, es claro que no se trata en nuestro autor de una «hybris del pensamiento», sino, por el contrario, «de la cautela del pensador que sabe de la finitud de su capacidad cognoscitiva» ¹¹. Indiquemos tan sólo que esa cautela puede ejercerse también desde otros presupuestos como pueden ser los de Amor Ruibal. Desde ellos, personalmente prefiero hablar de Dios como un «Tú», acogiendo así la intuición de la mayor parte de la tradición religiosa: la cautela está garantizada por la especificidad irreductible del concepto, mientras que el fondo *nocional* garantiza la continuidad significativa, posibilitando la denominación común ^{11 a}.

Dejando, pues, de lado esta cuestión, conviene concentrarse en lo que Zubiri afirma positivamente cuando elabora más en detalle la condición de posibilidad de acceso humano a Dios. Habla desde la entraña misma de su filosofía, en concreto desde la «inteligencia sentiente», y logra una aplicación tan profunda como brillante.

¹⁰ Los presupuestos están en sus reflexiones antropológicas previas: cf. principalmente HD 56-58, donde se acentúa el carácter del «yo» como «actualidad mundanal» (HD 56) e incluso la «intraespecificidad» (HD 60); evidentemente, así Dios no puede ser un «yo». Véanse también las reflexiones de *Sobre el hombre*, Madrid 1986, p. 105-110, 152-198.

En el texto romano emplea la categoría de «transpersonal» (p. 94-95).

¹¹ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I*, München 1979, p. 227, a propósito de Fichte; cf. p. 223-230. Una discusión de la problemática de fondo puede verse en E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, p. 172-174, 181-188.

^{11 a} Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, p. 194-209.

b) *Contra la tiranía de la vista*

Estamos demasiado acostumbrados a la tiranía de la vista cuando se trata de hablar del conocimiento de algo. Pero el conocer tiene otros modos y dimensiones que, por ser distintos, no son menos reales. Y sobre todo, permiten captar *realmente* aspectos o realidades no accesibles en la visión. En nuestra inteligencia sentiente no están menos presentes —lo están sólo de modo distinto— una sinfonía que escuchamos, una mano que acariciamos o una rosa que olemos, que un cuadro que contemplamos. Se trata de acoger cognoscitivamente cada aspecto o cada realidad según su propia índole.

En el caso de Dios, su presencia no deja de ser real y realmente *inteligible* porque no se nos manifiesta como se nos manifiestan una mesa o el rostro de un amigo. El se nos manifiesta como corresponde a su realidad trascendente: «remitiéndonos» desde las cosas a él mismo como fundamento. Una buena analogía es la de la *audición*, con su carácter de «remisión notificante»:

«Si en la vista la desvelación consiste en 'presencia formal' de la cosa, en el oído la desvelación consiste en 'remisión'. En su virtud, el sonido es lo que hace que la cosa sea un *notum*; en este sentido etimológico, el sonido no nos da la cosa pero es 'noticia' de la cosa. El sonido desvela o manifiesta la cosa en forma de 'remisión notificante'» (189)¹².

La aplicación a Dios resulta obvia, puesto que la manera propia de manifestar lo trascendente es «remisión notificante, manifestación de tipo 'auditivo' (189)¹³. Obsérvese además cómo aquí recibe una fundamentación verdaderamente bella el tema de la *voz de la conciencia*: algo que Zubiri expresa magníficamente: «La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto» (104). Y lo relaciona de modo expreso con estas reflexiones: «La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente» (103)¹⁴.

Pero además de la trascendencia en las cosas está la peculiar trascendencia de Dios en las personas, en la «tensión interpersonal». En ella lo que se acentúa es la presencia más afín al modo de conocimiento por

¹² Cf. HD 188-189; retomará todavía el tema en HD 25-226.

¹³ Cabría resaltar todavía que, tratándose de un conocimiento *personal*, este carácter auditivo no es un inconveniente, sino, al contrario, una fuerte ventaja. Como lo demuestra la experiencia con los sordos, la falta de oído es carencia inmensamente más determinante que la ceguera: por regla general, un ciego alcanza siempre la madurez personal; el sordo, rarisísimamente.

¹⁴ Cf. HD 101-104; 137. A este tema le presta mucha atención C. MARTÍNEZ SANTAMARTA, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981, p. 95-98; cf. p. 40-41.

el tacto: «En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presentación formal de la cosa: es una 'nuda presencia' en que se aprehende en 'tanteo' la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en 'tanteo'» (189-190).

El hombre se dará cuenta o no de esta presencia, pero Dios está ahí realmente accesible, «porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica» (190). Zubiri puede sintetizar ya en forma de conclusión el comienzo y el final del proceso:

«la religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que este Dios tiene El de manifestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a un tiempo como noticia y nuda presencia en tanteo» (190).

El autor no lo hace, pero cabría evocar aquí las ideas de Romano Guardini acerca de los «sentidos y el conocimiento religioso»¹⁵. Desde una perspectiva distinta y sin el trasfondo metafísico de Zubiri, ofrece una confirmación enriquecedoramente complementaria. Sostiene Guardini que, situados en la justa perspectiva, nuestros sentidos pueden captar a Dios. Gracias al carácter simbólico y expresivo de la realidad, podemos «ver» la armonía en un cristal, la vitalidad de un animal o el carácter en un rostro humano. Podemos igualmente «ver» a Dios en el mundo como creatura:

«¿Es el carácter de la creatura algo que yo tengo que añadir consecutivamente a las cosas, o es un carácter, una forma de existir que se manifiesta por sí misma, en medio de todas las demás determinaciones? ¿No ocurre que yo veo sencillamente que las cosas, en su conjunto, no pueden existir por sí mismas —de igual modo que tampoco el instrumento se puede basar en sí mismo—? ¿Que yo creo que están creadas? Pero si veo su condición de creadas, ¿no veo también, justamente por eso, su relación con el Creador? ¿No se expresa inmediatamente esta relación en lo creado por él?»¹⁶.

¹⁵ *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid 1965; cf. también *Religión y revelación*, Madrid 1960.

¹⁶ *O.c.*, p. 39. La diferencia de perspectiva y de lenguaje no oculta la profunda coincidencia de intención. Igual que Zubiri, también Guardini quiere ampliar la *inteligencia* tanto frente al racionalismo como a una «fe estrecha» que teme a la razón (*ib.*, p. 36-37). Acentúa más el simbolismo, tema muy ausente en Zubiri, quien, sin embargo, tendría amplio sitio para él en su gnoseología.

Cabría aún prolongar estas reflexiones con el tema de las *hierofanías* (cf. principalmente M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 1981, p. 25-61,

Zubiri contempla este aspecto de la accesibilidad de Dios, traduciéndola por otro concepto de honda raigambre en su pensamiento: el de *verdad real*. «En cuanto manifiesto, Dios es verdad» (290). Verdad en su triple dimensión de *patencia*, en cuanto riqueza interna de la realidad divina; de *firmeza*, en cuanto «físico» estar siendo real, con lo que se puede contar; y de *efectividad*, en cuanto actualidad operante (190-191)¹⁷. De ese modo Dios es «absoluta verdad real», que desde las cosas y sobre todo desde la «tensión interpersonal» en el hombre es donación como radical y perenne «empuje hacia la perfección, hacia la seguridad, hacia la efectividad» (192-193).

c) *La causalidad personal*

En todo eso consiste la accesibilidad de Dios, que ahora Zubiri va a completar con el análisis del *acceso efectivo* del hombre a él.

Insiste de entrada en que no se trata de una «relación extrínseca», sino de «un momento intrínseco al hombre», constituido justamente por la presencia interpersonal de Dios en él. Por lo mismo, el hombre está ya siempre accediendo efectivamente a Dios: «la accesibilidad de Dios es ya un *acceso incoado del hombre*» (194). Pero, como era de esperar conociendo al autor, introduce una distinción entre acceso incoado y acceso pleno, para analizarlos por separado.

1) El acceso incoado es, en realidad, una forma de hablar de la accesibilidad realizándose en nosotros, previamente a la aceptación expresa. Significa el dinamismo de la presencia divina: 1) en cuanto en el poder de lo real Dios nos lleva hacia sí, de modo que la tensión interpersonal Dios-hombre es todavía «pre-tensión» por parte de Dios (195); 2) que se traduce en el hombre por un «arrastré»¹⁸; 3) de modo que lo hace «trascender» del mero aparecer de las cosas hacia su fundamento.

438-458), y con el de la *diafanía* de P. TEILHARD DE CHARDIN (cf., por ej., *El medio divino*, Madrid 1967, p. 18-19, 109-113).

Sobre el problema en general, cf. A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, p. 166-171, 216-242.

¹⁷ Esta triple dimensión va a ser repetidamente evocada y explicada: cf. HD 191-193, 199-200, 216, 247.

¹⁸ Zubiri remite expresamente a San Agustín: «tú no me hubieras buscado si yo no te hubiera encontrado» (cita *ad sensum* y da una interpretación restrictiva de mera «búsqueda»; la idea es más profunda en el Hiponense; véanse algunos textos en F. MORIONES, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid 1961, n. 1577-1586). Se trata de una idea muy tradicional, que aparece ya en el Evangelio de Juan: «nadie viene a mí, si el Padre no lo atrae» (Jn 6,44; en la Vulgata con el verbo *trahere* = arrastrar), que fue muy comentada por San Agustín y metida por Pascal en el pensamiento moderno: «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'ayais trouvé» (*Pensées*, ed. L. Lafuma, París 1962, n. 919 = L. Brunschviog n. 553).

Cuando el hombre responde a ese arrastre divino, se produce el acceso pleno: la *entrega*. A la donación divina corresponde la entrega humana, que es el «despliegue plenario» del acceso (196-197). No se trata de algo pasivo, sino de un activo asumir la invitación que habita en las cosas: «Estando llevado por Dios, el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios». Pero la invitación que acepta en las cosas viene del mismo Dios: es, pues, además «una acción estrictamente interpersonal» (198).

Como tal, responde a las dimensiones típicas de la realidad divina, que aparecen también aquí «por milésima vez», pero que ahora, en hermosa y sugerente correspondencia, fundamentan tres dimensiones de la vida religiosa universal: al entregarse a Dios 1) como realidad absolutamente última, aparece el *acatamiento* o adoración; 2) como supremo posibilitante, la *súplica*¹⁹; y 3) como impelencia suprema, el *refugio* (refugio para ser, antes aún que para actuar) (198-201).

En el curso de Roma, Zubiri, por medio de una cireta interrogación retórica, hace aquí una observación muy importante:

Ustedes dirán que esto es una especie de brinco. Hemos hecho una metafísica más o menos complicada y ahora estamos aquí rezando. (...) Ahora bien, estimo —por esto he insistido tanto en que se trata de estructuras metafísicas— que no hay un brinco²⁰.

Indica después que, por ser más expresamente religiosas, se tiende a interpretar estas actitudes —acatamiento, súplica y refugiarse— en términos de (meras) relaciones morales. El quiere llevarlas a su rigor metafísico: son tres momentos «de algún modo distintos pero esencialmente inseparables» en los que se despliega la religión (200-201). Y aprovecha para introducir otro tema de gran calibre y originalidad: el de la *causalidad personal*.

2) Es consciente de estar aportando algo original: «La metafísica clásica y la ciencia positiva rebotan ante esta idea de causalidad personal» (205)²¹. Pero él toma en serio el carácter trascendente de la causalidad en cuanto «funcionalidad de lo real en cuanto real» (206). Cosa que

¹⁹ En el curso de Roma introduce también aquí la idea de *sacrificio* (p. 100). Algo muy acertado que además responde a una vieja preocupación del autor, que se ocupa de él ya en *Note sur la Philosophie de la Religion*; Bulletin de l'Institut Catholique de Paris 28 (1937) 334-341.

²⁰ *L.c.*, p. 101; mejoro la transcripción, evidentemente equivocada; sigue aún de modo más confuso.

²¹ Dedicó el Apéndice 2 al tema de la «Causalidad personal y moralidad» (HD 205-208).

le permite abrirla a «muchos tipos de estricta causación»; también por tanto a la de las personas entre sí como «un tipo de causación irreductible»: es la causalidad personal, «que no se da en el reino de la naturaleza» (206).

Permite así comprender con rigor y hondura metafísica temas como el de la esencia y fundamentación de lo *moral*, de la *amistad* y de la misma *religación* (206-208)²². La sugerencia del tema resulta tan importante, que hay que darle la razón al autor cuando concluye enfatizando:

«A mi modo de ver nunca se insistirá bastante en este tema de la causalidad personal y sus modos metafísicos. Es un tema central de toda metafísica» (208).

En el presente contexto le sirve para profundizar definitivamente la idea de acceso pleno, explicando la unidad de donación-entrega entre Dios y el hombre como «unidad de causalidad personal» (201). Causalidad estricta, que es «comunión» más que unión; por ella «Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana» (202). De modo que, tanto en el obrar —«la moción de Dios no es una segunda moción añadida» (203)²³— como en el ser, no hay ningún tipo de extrinsecismo dualista:

«pedir, por ejemplo, ayuda a Dios no es pedir auxilio a alguien que está fuera y a quien se pide que acuda, sino pedir una como intensificación de quien está ya personalmente en nosotros, y en quien somos ya radicalmente dinámicos; es pedir a un Dios que es trascendente en mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo» (203)²⁴.

3) Se trata, como se ve (aunque no hace referencia a él), de una intuición muy similar a la que Paul Tillich llamó *teonomía*, como media-

²² Una obra como la de M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, y algunos de los ensayos que el mismo autor recoge en *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain-Paris 1974, ayudan a ver qué trascendentales perspectivas se abren por este costado.

²³ Aqué se aluden, creemos, discretamente las interminables y tan mal enfocadas controversias *De auxiliis*.

²⁴ HD 203. Dirá algo más adelante: «Es que una de las dos personas, la divina, es formalmente interna a la humana, y por tanto, la ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana. Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndose en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios» (HD 204).

ción entre una concepción «autónoma», cortada de su fundamento último, y otra «heterónoma», que vive de una ley meramente externa: la teonomía es «la razón autónoma unida a su propia profundidad»²⁵.

Una vez más el mérito de Zubiri está en lograr *desde una estricta conceptualización metafísica* intuiciones que la teología busca, a veces penosamente, por otros caminos. El autor insistirá todavía en estas ideas, aplicando la causalidad personal, sin ceder en el rigor, a casos más concretos:

«Desde esta perspectiva de la causalidad personal veríamos que muchas cosas que propendemos a considerar como el complemento, el adorno, la consecuencia de la causalidad entendida en sentido aristotélico, como pueden ser la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios, en realidad no son cosas puramente religiosas sin importancia metafísica. No. Yo creo que esto es un error completo. Todos estos momentos pertenecen a una causalidad metafísica personal, tan causalidad como puede ser la caída de una piedra en la perspectiva de la causalidad aristotélica» (351).

3. LA FE COMO MEDIO

Con este apartado llegamos a la cumbre de la explicación del «conocimiento» de Dios, tomado en su integridad y en su compleja riqueza. Zubiri lo inicia con una declaración sintética, que expresa claramente esta conciencia:

«Todas las formas y direcciones de la entrega del hombre a Dios son evidentemente modulaciones de un movimiento único y unitario hacia Dios (...), en tanto que Dios. Es la raíz misma de la entrega, mejor dicho, la entrega radical misma. (...) Esta entrega es lo que de una manera más o menos vaga y nominal llamamos fe. La fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios» (209).

A mostrarlo en toda su consecuencia y a levantar la hipoteca que pesa sobre la fe, al ser entendida de esa «manera más o menos vaga y nominal», se dirige la reflexión del autor, que en esta síntesis recoge el fruto maduro de largos y difíciles trabajos. Su exposición resulta por

²⁶ *Teología sistemática* I, Barcelona 1972, p. 116; cf. p. 99-142. Más detalles en A. TORRES QUEIRUGA, *La crisis de la modernidad entre el ateísmo y la religión: de la ontoteonomía a la crisonomía*: Communio. Revista Católica Internacional 5 (1983) 529-541.

fuerza muy repetitiva. Aquí, atentos a las líneas de fuerza, se tratará de evitarlas en lo posible, contentándonos con alusiones a las explicaciones anteriores.

a) *Encuadramiento*

Hasta ahora Zubiri se concentró en elaborar a fondo las condiciones de posibilidad del conocimiento religioso. Llega el momento de estudiarlo en su formalidad: en su «raíz formal», dice él; y, acaso objetivando un poco, cabría decir: de estudiar el *medio subjetivo* de su realización. Se alude así a un trasfondo importante, tanto en el propio Zubiri como en la teología ambiental (que él, de alguna manera, quiere aclarar, profundizar y fundamentar con rigor metafísico).

En efecto, una de las preocupaciones serias del primer ensayo, *En torno al problema de Dios*, era ya la de la «caduca» discusión acerca de las *facultades* que primariamente llevan a Dios (378)²⁶. Ni las aspiraciones del corazón, ni la acción ni el puro conocimiento ni la experiencia —tal como se entendía en aquel momento y contexto— lo satisfacen. El pretende llevar el problema al «propio ser» del hombre; más precisamente acabará diciendo en la tercera redacción: «no se trata de ningún acto, sino del ser del hombre» (378).

Pues bien, ahora va a mostrar en concreto cómo la fe comprendida en toda su densidad —aclarada sobre todo por las categorías de «entrega» y «causalidad personal»— logra ese objetivo, no por exclusión de ninguna de esas dimensiones sino integrándolas desde el común fondo radical: desde su «raíz formal», en su terminología.

Con lo cual está respondiendo al trasfondo teológico, que entonces —y aún hoy— era sacudido por una honda insatisfacción ante el intelectualismo imperante en el pensamiento oficial. Una vez más el juicio de entonces —dejemos de lado la cuestión de su justicia histórica— acerca del intento más serio de superación en aquel ambiente explica en buena medida la meta y el logro efectivo de Zubiri:

«Ese espléndido y formidable libro que es *L'Action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología» (377).

Póngase «metafísica» donde está «ontología», piénsese después en el concreto problema de la fe, y se tendrá un buen marco para comprender este importante tramo del pensamiento zubiriano. Para ser más completos, habrá que añadir todavía las nuevas preocupaciones antropológicas

²⁶ Se trata del apartado III, p. 377-378.

de Zubiri, unidas a su permanente preocupación por la historia, «porque el hombre se entrega a Dios desde sí mismo en toda su concreción individual, social e histórica» (209).

Como siempre, la exposición procede sobre afinadas distinciones de momentos y de planos. La división fundamental que ella misma da y que seguiremos, es ésta:

«1. Qué es la fe formalmente considerada, esto es, qué es la fe en cuanto fe.—II. Cuál es la unidad entre intelección y fe.—III. En qué consiste la concreción esencial de toda fe» (210)²⁷.

b) *Caracterización global de la fe*

Pretende tomar la fe «como fenómeno humano en toda su amplitud», con el claro propósito de desenfundarla de la estrecha concepción en que fue siendo acorralada por la teología tradicional. Propósito en el que, dijimos, coincide con la práctica totalidad de la teología actual. Pero la contraposición le sirve para un primer enmarcamiento, al tiempo que lo sitúa en el diálogo —sólo implícito porque no hace alusiones expresas— abierto en la filosofía actual a partir de Kant²⁸ y que, reforzado por Kierkegaard, ocupa un puesto central en filosofías que como la de Karl Jaspers hablan de una «fe filosófica»²⁹.

1) Empieza, pues, rechazando como insuficiente la definición tradicional de la fe concebida como «el asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro». Quiere desbordar desde el primer momento los «límites del asentimiento intelectual» reducido a un «juicio», para, a través del carácter de *admisión*, comprender la fe como *entrega* (211-212). Así, mediante esta categoría, trae el problema al propio terreno.

La fe aparece entonces como entrega a una persona; algo comúnmente admitido en el pensamiento actual. Pero —y aquí da Zubiri su toque crítico— eso no debe implicar un irracionalismo emotivo o sentimental³⁰, porque «la entrega que constituye la fe es entrega a una persona

²⁷ Suprimimos los puntos aparte.

²⁸ Recuérdesse la célebre frase del prólogo a la segunda edición de *Kritik der reinen Vernunft*: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen» (B xxx; ed. W. Weischedel, III, Frankfurt a. M. 1976, p. 33).

²⁹ *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968; «Estas páginas quisieran hablar desde el origen de la fe filosófica viva desde que los hombres piensan...» (p. 8).

³⁰ «So pretexto de que la fe no recae formalmente sobre la verdad de un juicio, la filosofía de la religión y la teología se han lanzado hoy por esta vía de la entrega a una persona, sin hacerse cuestión del momento de verdad; con lo cual ha quedado perdido lo propio de la fe como acto de entrega. Es, a mi modo de ver, un grave defecto de la teología y de la filosofía actuales» (HD 212).

en cuanto esta persona envuelve verdad» (212). Con lo cual aparece la otra palabra clave, *verdad*: «Todo depende de lo que se entienda por verdad» (214).

Lo importante de Zubiri está en que va a excluir todo dualismo. Sobre todo el sutil dualismo que se puede colar por la división amar/creer: Se creería *lo que* Dios dice y se amaría *a Dios*³¹. No, la fe es un fenómeno radicalmente unitario: «es un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo del amar» (213). Y esto porque no se trata de la verdad de lo que se dice o se hace, sino de *la verdad que la persona es*. De ahí la consecuencia:

«Este es, a mi modo de ver, el exacto creer en Dios: la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. He aquí lo que buscábamos» (214).

2) Entonces de esa verdad real que es Dios fluyen los caracteres de la fe, íntimamente trabados en una correspondencia triple, de la que ya conocemos los dos primeros miembros. Como entrega a la realidad verdadera de Dios en su triple dimensión resulta este esquema para la fe:

<i>Dios como realidad</i> →	<i>fe como</i>
manifiesta →	acatamiento → adhesión personal
fiel →	súplica → certeza firme
efectiva →	refugiarse → opción libre

El esquema no debe ocultar la vida que busca Zubiri, pues quiere liberarse «de una concepción angosta de la verdad» (216). El la concibe como «un modo metafísico de la causalidad interpersonal» (215-216), de modo que «entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona» (216)³², en la triple riqueza del acatamiento, la súplica y el refugiarse (216-217). Los caracteres introducidos ahora —los

³¹ Trata de aclarar esto mediante una confrontación con el agustiniano *credere in Deum / credere Deo* (no menciona el *credere Deum*) y de su aplicación: *credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere* (*Tract. in John. XXIX, 6*). Sobre la triple fórmula y su sentido, cf. J. B. METZ, *Credere Deum, Deo, in Deum*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 [1959] 86-88).

No interesa entrar ahora en la exégesis, siempre difícil, del pensamiento agustiniano (cf., como presentaciones generales, E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París 1943, y V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona*, Madrid 1974; sobre este punto concreto, E. PRZYWARA, *San Agustín, Perfil humano y religioso*, Madrid 2^a 1984, p. 137-161).

³² Subrayado en el original.

que aparecen en tercer lugar en el esquema— responden a la fe como acto, es decir, como el camino activo que lleva a esa entrega triplemente especificada.

Indiquemos muy brevemente los matices que a través de la triple cualificación de este acto resalta Zubiri.

Como *adhesión personal* hay, más allá del posible conocimieneto expreso, una incorporación interpersonal en enriquecimiento mutuo:

«En su virtud, el que se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero; más manifiesto, más fiel, más efectivo» (218).

Como *certeza firme*, que por su carácter personal es diferente de una «obstinación psicológica», implica «positiva energía» y permite captar la fe no sólo como acto sino también como estado: algo en lo que se está, porque se recibió. Es la fe en su dimensión social y comunitaria. Dimensión legítima, que constituye el «mundo de la fe» en el que se nace y que —cultura y tradición— supone también riqueza de posibilidades, porque «una mente instalada no es una mente obturada» (218-220)³³.

Como *opción libre*, la fe personaliza la atracción de Dios convirtiéndola en entrega voluntaria; pertenece así a lo especialmente radical del hombre, que es siempre opción, e implica toda la realidad de la persona «en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo» (220-221). Construcción libre, pero fundamentada intelectivamente: en este doble aspecto toma pie Zubiri para plantear la última cuestión: la unidad de inteligencia y fe.

4. LA INTELIGENCIA Y LA FE

De algún modo aquí culmina el esfuerzo clarificador de Zubiri acerca del conocimiento religioso y muestra acaso sus más altas posibilidades. Apoyado en todo lo anterior —de ahí que sigan multiplicándose las repeticiones—, trata de alcanzar la última síntesis, atando prácticamente todos los cabos. Un signo del interés que puso en la tarea es la notoria ampliación que hace del tema entre el curso de Roma y la redacción del libro (12 páginas frente a 82, aproximadamente). Se impone sintetizar al máximo.

El tratamiento toma un aire dialéctico, que busca la síntesis a través del juego unidad/diferencia; oscurecido a veces por aclaraciones digre-

³³ Zubiri no habla expresamente de cultura y tradición.

sivas, que evitaremos en lo posible. En cuanto a la división, el autor, al ampliar el tratamiento, lo complicó sensiblemente, y el lector puede perderse. La intención primera es afirmar la unidad conocimiento-fe a pesar de la diferencia; pero el hecho de la posibilidad de disociación real lo obliga a distinguir entre diferencia/unidad como posibilidades radicales y la diferencia/unidad como hechos actuales. Cuatro divisiones, pues, que nosotros reduciremos a tres, analizando conjuntamente las dos primeras alternativas y separadamente las dos últimas.

a) *Diferencia/unidad radical*

1) Zubiri tiene mucho camino andado porque aclaró ya algunos presupuestos decisivos. El primero, la ruptura de las falsas identidades saber = ver y fe = no-ver. Sabemos que el «concepto plenario de inteligencia» incluye diversos modos de intelección; principalmente, para el caso, el modo auditivo de la «noticia» y la «presencia en tanteo» de lo táctil. De modo que «ni saber es ver ni creer es ser ciego» (28; cf. 224-22).

El segundo presupuesto viene de la religación. Nos recuerda que, al desvelarnos ella la realidad como «enigma», nosotros estamos lanzados «en hacia» a nuestro fundamento en una «intelección direccional», que no es arbitraria sino «fundada» y constituye por tanto una «estricta intelección direccional» (228-230).

En tercer lugar, el carácter de *realidad-fundamento* y no de realidad-objeto que tiene Dios —«no 'está en frente' de mí, sino que 'acontece en mí'» (231; cf. 230-231)— permite localizar el lugar preciso tanto de la identidad como de la diferencia. Porque de suyo la relación con Dios como realidad-fundamento conlleva una relación de conocimiento-entrega. Pero aparece también como posible una actitud reductiva que vea —o tienda a ver— a Dios como realidad-objeto, impidiendo la entrega e induciendo la disociación fe-saber.

Porque que Dios acontece en mí es siempre un hecho real, pero la *apropiación mía* de ese hecho precisa el acto libre y positivo de la entrega. El autor lo expresa magníficamente:

«Que Dios acontezca en mí es una función de Dios en la vida. Pero entregarse a Dios es hacer la vida en función de Dios» (233).

Por eso cabe la separación: se puede conocer demostrativamente a Dios, pero no entregarse a él, sino «despreocuparse» o incluso «rechazar» su intervención en la propia vida. Como cabe una situación opuesta: que un conocimiento insuficiente —porque se trata de verdades que desbordan la capacidad natural de la inteligencia— lleve, sin embargo, a una entrega total (233-234). La conclusión resulta natural:

«En resumen, tratándose de una realidad-fundamento, conocimiento y fe son esencialmente distintos no sólo cuando se trata de verdades no demostrables, sino, a mi modo de ver, incluso tratándose de verdades rigurosamente demostradas» (234).

2) Pero constatado esto, el autor vuelve al énfasis principal: la unidad. Porque, en realidad, «toda entrega (...) lleva en sí una cierta intelección de aquello a que el hombre se entrega» (235). Y viceversa, la intelección de la realidad-fundamento³⁴ no es mero descubrimiento, sino que abre el ámbito de la fundamentalidad y «nos lanza hacia» Dios como fundamento de nuestro «relativo ser absoluto» (235-236). De suerte que «el conocimiento de Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible» (237).

Con todo, es justamente aquí donde se le hizo precisa a Zubiri la división ulterior. Parecería, en efecto, que una unidad tan estrecha deja anulada toda posible diferencia: fe y conocimiento no serían separables. La dificultad se resuelve —«la contradicción no es más que aparente»— distinguiendo entre la apertura de un «ámbito» y su realización. Como dirá después, «el correlato del 'hacia' es, pues, (sólo) ámbito» (241). Ahora concluye concretamente: «Lo que es consubstancial al conocimiento de Dios es la posibilidad de la fe», no, por tanto, la fe misma.

Desde aquí, por un lado, enfatiza de nuevo la unidad, distanciándose incluso del clásico *credo ut intelligam / intelligo ut credam*, porque la considera una conexión demasiado extrínseca: «la fe como camino 'para' el conocimiento y el conocimiento como camino 'para' la fe» (238)³⁵. No es falsa, pero

«sólo es posible fundada en la unidad más primaria y radical que acabo de exponer: la unidad de conocimiento y de ámbito de entrega en la intelección de la realidad-fundamento en que Dios consiste para nosotros» (239).

Pero, por otro lado, enfrenta la cuestión de las diferencias de hecho:

«Es cierto que en virtud de esta unidad, el hombre se ve inexorablemente forzado a tomar alguna actitud ante Dios cuya realidad conoce demostrativamente. Pero esta actitud, como hemos dicho, no

³⁴ Hay un cierto cambio de matiz en el autor; aquí arguye sólo a partir de la realidad-fundamento; después lo hace para «todo conocimiento en cuanto tal» (HD 241; cf. 244-245).

³⁵ De nuevo evitamos entrar en la justicia histórica de la apreciación (cf. G. SÖHN-GEN, *Credo ut intelligam*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 [1959] 89-91); nos interesa el pensamiento de Zubiri en sí mismo.

es necesariamente la actitud de entrega, la fe. Puede tomar y toma de hecho otras actitudes» (240).

Es la alternativa que estudia luego, introduciendo como mediación explicativa el tema de la «voluntad de verdad». El análisis de los dos extremos de esa alternativa va a ocupar los dos apartados siguientes.

b) *La unión actual*

El fundamento ya está puesto en las últimas reflexiones expuestas. Se trata de un paso más: «Necesitamos ir allende la posibilidad de entrega actual» (240). La categoría de *apropiación* hace de mediadora. Porque si la realidad en «hacia» abre un ámbito y nos «lanza» a él, con él abre también posibilidades reales mías, de realizarme a mí mismo. Sólo esperan a hacerse actuales mediante la apropiación, que es la opción de la libertad (242-243). Zubiri mismo sintetiza así:

«De esta suerte, la forzosidad de hacer mi ser abre el ámbito de posibilidad de ser; esta forzosidad lleva por tanto (a) una opción; y la opción realiza la posibilidad por apropiación. Forzosidad, opción, apropiación: he aquí la estructura del paso de las posibilidades a la realidad actual» (243).

1) Inteligir, optar y ser aparecen íntimamente unidos: en definitiva, la unidad entre conocimiento de Dios y fe en Dios se revela como *voluntad de ser*. Esta, en cuanto se realiza apropiándose posibilidades abiertas por la inteligencia, es formalmente *voluntad de verdad*. De donde la conclusión:

Por tanto, la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en El consiste en *voluntad de verdad* (244).

Con lo cual queda introducido este tema sobre el que el autor va a hacer pivotar de algún modo el resto de la reflexión. Le dedica una amplia exposición, que esquematizaremos para utilizar lo indispensable.

Dejando a un lado el *sentido latísimo* —la tendencia se mueve dentro del espacio abierto por la intelección— y el lato —«querer que algo sea de veras», con afinidad a la nietzscheana *Wille zur Wahrheit* (245-246)—, centrémonos en el sentido estricto, definido por la verdad real. Deste ésta Zubiri va a enriquecer y reforzar el tema con una nueva perspectiva.

Tal voluntad ofrece una modalidad doble, según: 1) se centre en las *ideas* en sí mismas, hasta hacer de ellas la verdadera realidad (piénsese,

aclaremos nosotros, en todo tipo de logomaquia nominalista o conceptista); o 2) tomando las ideas como medios, se centre en la *realidad* misma. En el primer caso, será «voluntad de verdad de ideas»; y en el segundo, «voluntad de verdad real» (248). Esta es la que interesa: el hombre tiene siempre el peligro de resbalar por la fácil pendiente de la voluntad de ideas; pero sólo la voluntad de verdad real «quiere más presencia de realidad en el hombre» (294).

Pero, a su vez, esta última voluntad es distinta según la índole de la realidad a la que se dirige. Puede ser:

1) La de la *realidad-objeto*, que revestirá dos modalidades, según la considere por sí misma (voluntad «científica») o quiera hacer algo con ella (voluntad «de elaboración») (250-251).

2) La de la *realidad-fundamento*, la cual por su propia naturaleza, siendo en y por sí misma, es siempre «para mí», porque en ella se realiza constitutivamente mi ser. Muestra una profunda unidad:

«De donde resulta que en el 'para-mí' de la realidad-fundamento tenemos 'a una' la verdad real de la realidad y la verdad real de mi persona, mi verdad real» (252).

Esa unidad puede ser disociada de hecho³⁶, pero resulta obvio que su natural dinamismo tiende a la realización unitaria: es ahí donde Zubiri coloca y fundamenta la unión conocimiento-fe.

2) Siguiendo, pues, el dinamismo que desde la religación nos lleva al fundamento, la voluntad de verdad se manifiesta como «voluntad de fundamentalidad». Previa aún a los actos concretos, pero más que mera posibilidad, es *actitud*: «la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento» (258; cf. 256-258). He aquí la raíz activa de la unidad buscada. De hecho, el autor abre ahora definitivamente el título: «Unidad de conocimiento y de fe en Dios» (258).

Dado que la realidad misma nos lleva «inexorablemente» hacia el fundamento, la *opción* resulta —con no menos rigor que en Blondel, que de algún modo resuena aquí—³⁷ constitutiva de la realización humana; «la persona no sólo puede optar, sino que ha de optar; más aún, está inexorablemente optando en todos los actos constitutivos de su Yo, es decir, en todos los actos de su vida» (259).

³⁶ Se trata de la posibilidad de la «disociación actual» que estudiaremos luego; Zubiri la alude ya aquí (HD 255-257).

³⁷ Una vez más aparece realizado el propósito inicial de llevar el proyecto blondeliano al «terreno claro» de la metafísica.

Siguiendo la dinámica auténtica de ese dinamismo, el hombre se ve llevado a optar «por la fundamentalidad de Dios en cuanto tal», es decir, como ya sabemos, por Dios como realidad última, posibilitante e impelente de la propia vida (261). Desde sí misma, por tanto, y no mediante ningún añadido externo, la voluntad de fundamentalidad pone simultánea e indisolublemente en marcha tanto el *proceso intelectual*, que nos hace comprender a Dios como fundamento de nuestro ser, como la *entrega*, que es «la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento» (262-263).

La unión real y actual entre fe y conocimiento aparece así en toda su fuerza, excluyendo cualquier dualismo o artificiosidad unitiva. Incluso supera el aludido recurso del «camino» —creer para entender y viceversa— o, como hace notar en el curso romano, el de las «disposiciones morales para llegar a la fe»³⁸; recurso caro a los movimientos que en el cambio de siglo trataron de superar el intelectualismo escolástico³⁹. El autor puede concluir con fundada razón:

«No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquélla, sino de que ambos aspectos constituyen una *unidad radical*. Esto es, su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. *Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento*. La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en El como opción libre por lo razonable. *He aquí lo que tan penosamente buscábamos*» (265)⁴⁰.

3) La alusión a lo «razonable» permite introducir un aspecto que dejamos de lado adrede para no entorpecer el hilo de la exposición. La batallona cuestión tradicional acerca de la *credibilidad* (la fe es creíble) y de la *credentidad* (la fe debe ser creída) de la fe, encuentra en esta categoría una nueva solución, que ya sabemos radicalmente unitaria, en-

³⁸ Vale la pena citarlo: «Se dice que hacen falta disposiciones morales para llegar a la fe. Y esto, en primer lugar, haría pensar que la unidad de la fe e inteligencia es meramente extrínseca y, en segundo lugar, no entraría en el fondo de la cuestión. Porque no se trata de que a un acto de intelección se le agregue un acto de fe» (p. 112).

³⁹ Sobre todo, el «kantismo francés», la «apologética de la inmanencia» y, en otra perspectiva, J. H. NEWMAN (cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvaine, París 1969, p. 267-392). También Amor Ruibal buscó la superación de estas deficiencias, pero todavía sin la sensibilidad de Zubiri, frenado además por el tremendo ambiente represivo de la primera restauración antimodernista (cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y Evolución del Dogma*, cit. [nota 11a], p. 67-69).

⁴⁰ Los dos últimos subrayados, nuestros.

tre intelección y entrega. De este modo se comprende que «es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce», al tiempo que la aceptación «será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento» (263). Citemos la conclusión:

«Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. Por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad. El hombre actual está más necesitado de ella que nunca. La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; *es más que racional, es razonable*» (263; subrayado nuestro).

Desde aquí Zubiri explica las categorías tradicionales de *credibilidad* —«la razón muestra que es razonable aceptar la razón»— y *credentidad* —«la razón hace de lo racional algo aceptable para la voluntad»—, apoyada ésta en la «inexorabilidad» de la opción (hasta el punto de fundamentar a la primera).

c) *La disociación actual*

Advirtamos de entrada una pequeña infidelidad a la «letra» de Zubiri por parte de nuestra exposición. Persiguiendo comprender la unión en todo su vigor y radicalidad, dejamos atrás una posibilidad que constituye de algún modo la transición entre la unión plenamente realizada, que analizamos en el apartado anterior, y la disociación, que pretendemos analizar en éste.

1) Se trata, en efecto, de una situación intermedia: la de los que, aun proclamándose «religiosos» en la teoría, en la vida real consideran a Dios «como realidad en y por sí mismo, y nada más», de modo que «Dios queda distanciado del hombre y el hombre alejado de Dios». No es este un concepto elaborado abstractamente, sino un hecho de la historia de las religiones: los *dii otiosi* o «dioses ociosos». Tal en el fondo, el *theós* de Aristóteles y la situación «de muchísimos hombres actuales, cada vez en mayor número» (260).

A consecuencia, sin duda, de la prisa redaccional, la exposición no resulta del todo coherente. Por un lado, Zubiri remite al hecho histórico⁴¹; pero por otro, introduce una explicación teórica, que pertenece más

⁴¹ Por lo demás, sin dar referencias; cf. una descripción fundamental en M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid 21981, p. 69-73; también J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la Fenomenología de la religión*, Madrid 1978, p. 213-214.

bien a las formas que después analiza y que aquí lo lleva a equiparar dos fenómenos bien distintos. Porque el *deus otiosus* —sobre todo en la forma de *Hochgott*, o Dios supremo—⁴² supone una real actitud religiosa transferida a otros dioses más cercanos y especializados (por eso, el dios supremo reaparece en las grandes catástrofes que no son competencia de ningún dios particular). En cambio, la situación secular de los aludidos «hombres actuales» no cuenta con ese trasfondo vivo. Sólo de ellos puede valer el diagnóstico; «riguroso conocimiento de Dios pero sin fe en El» (261).

Respetando, pues, la especificidad de los *dii otiosi*, apliquemos únicamente al segundo caso el diagnóstico zubiriano: «Es Dios, realidad-fundamento, reducido a la realidad-objeto», de modo que «la vida del hombre no está entonces trazada en función de Dios» (260)⁴³.

Hecha esta aclaración, centrémonos en la explicación que, desde esta perspectiva, da Zubiri de los tres fenómenos resultantes: agnosticismo, indiferencia, ateísmo. Contando con lo dicho, lo haremos con brevedad y limitándonos casi a resaltar aquello que complementa lo ya analizado.

2) En el inicio del análisis el autor recuerda el propósito inicial del libro: trazar el camino que lleva a Dios. Hay, en realidad, «infinitos» caminos; pero él se centró en el que parte de la religión y que estima «rigurosamente concluyente», realizándose en él la estrecha unidad fe-conocimiento. Pero es un hecho que no todos aceptan ni ese camino ni su término. Aquí sitúa su explicación, reduciéndolos a tres grupos.

Como diagnóstico global, se trata de aquellos para los que —a pesar de estar realmente incluidos, como todos, en la realidad de Dios— los caminos o «pruebas» no alcanzan una efectividad satisfactoria (267-272). Los motivos son distintos, pero Zubiri resaltaré algo común a los tres: el carácter de intelección real y de opción activa. Ya lo sabemos desde la religión: dado que es la realidad misma la que nos «tiene lanzados» al fundamento, *no existe un punto cero*, sino actitudes adoptadas por motivos peculiares ante el problema común para todos.

Existe un primer grupo que, a pesar de buscar, no ha encontrado: son los *agnósticos*. Zubiri los interpreta desde la propia conceptualización y cer-

⁴² Aparte de los citados en la nota anterior, cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la Religión*, México/Buenos Aires 1964, § 18, p. 152-163, y W. HOLSTEN, *Hochgottglaube*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1959) 374-376.

⁴³ Lo que no quita, para determinados casos y actitudes, su honda sugerencia a la aplicación zubiriana: «Su ateísmo es más bien el teísmo de un Dios ocioso. Admiten la existencia de Dios, de una causa primera, admiten incluso su conocimiento estrictamente demostrativo, pero es para ellos meramente una realidad en sí, que no interviene en la vida ni respecto del cual tiene sentido hablar de entrega en fe» (HD 260-261).

teza. No se trata de una mera carencia de saber («como podía ser la de la ecuación diferencial por parte del hombre de Altamira»), sino de un real «proceso intelectual»; el agnóstico intelige la realidad como remitiendo a algo que «imperiosamente busca pero no encuentra» (237; cf. 272-273). Más aún, como todo hombre, «palpa» sin acabar de precisar la figura. En definitiva, el agnosticismo «es un tanteo sin encuentro preciso» y en él brilla de modo peculiar la «voluntad de fundamentalidad» (274-275).

3) Está después el grupo de los *despreocupados e indiferentes*. Zubiri les consagra una notoria atención, en la que no parece imposible percibir ecos de preocupaciones muy concretas. Afirma de entrada que, aunque esta postura puede ser, en casos, «frivolidad» —también se puede admitir a Dios frívolamente—, no es esa la cuestión de fondo (275). El la estudia como «una actitud absolutamente seria» (279), y la analiza en dos dimensiones fundamentales.

Se apoya en el hecho radical del no descubrimiento de la diferencia entre Dios como realidad-fundamento y Dios como realidad-objeto. En lo que cabe descubrir una cierta aplicación zubiriana del tema de la «diferencia ontológica» (en definitiva, la onto-teología consiste también en una objetivación de Dios).

En el aspecto cognoscitivo eso lleva a una intelección *indiferente*, en la que da igual un Dios ocioso, un Dios fundante o un Dios visto como indiferencia (276-277)⁴⁴. Hay intelección real del fundamento, pero es indiferenciada: «que sea Dios lo que fuere» (277-278), podría ser *su motto*.

Pero eso no es todo: a la indiferencia intelectual responde la *despreocupación* en el terreno de la voluntad. Pero no se piense que despreocupación sea no-opción. Se trata de una opción activa: «la opción por no ocuparse de aquello que 'está ahí' indiferentemente» (278). Es, pues, «un positivo modo de vivir», un «dejarse vivir» despreocupado del fundamento, instalándose en la «penúltimidad de la vida» justo para «afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir» (279-280).

Si en la indiferencia resonaba la «diferencia ontológica» de Heidegger, acaso no sea aventurado insinuar que en este «dejarse vivir» hace eco la exaltación de la vida en Ortega y Gasset (profesor y amigo, su talante vitalista y su actitud ante la religión, tan diferentes de las de Zubiri, tu-

⁴⁴ Nótese en la siguiente cita cómo el «deus otiosus» cobra aquí de algún modo el carácter mediador al que aludíamos en el apartado anterior: «Esta indiferencia tiene muchos matices, desde el admitir la realidad de Dios inteligida indiferentemente, hasta, en el extremo opuesto, una cierta indiferencia respecto de la realidad misma de Dios, *pasando por la idea de la ociosidad divina*» (HD 277; subrayado nuestro).

vieron por fuerza que darle mucho que pensar a éste) ⁴⁵. En todo caso, en la «voluntad de vivir» ve Zubiri lo positivo y hasta cierto punto la aportación de este segundo grupo.

4) El tercer grupo —el de los *ateos*— resulta mucho más conocido, precisamente porque es preocupación constante desde el principio de su reflexión. A diferencia de los primeros trabajos, Zubiri «desmoraliza» ahora el problema y lo ve en su facticidad, digamos, «secular». Se refiere a las personas, «cada vez más numerosas», para las que Dios «jamás ha sido problema». Es la vida a-tea, que «no va contra nada ni contra nadie» (281). Radica intelectivamente en la comprensión del poder de lo real como «pura facticidad» (282-284) y optativamente en la «autosuficiencia de la vida»: «una vida que es lo que es y como es y nada más» (284).

Zubiri ha insistido siempre en que tampoco se trata en este caso de un punto cero o, como dice él, de una *conditio possidentis*: el ateísmo es intelección y opción positivas ante el problema común, que precisa, igual que las demás posturas, dar razón de sí, «justificarse»: «el ateísmo es justo la fe del ateo» (284; cf. 282-285). Fe que se apoya para eso en un rasgo característico: el de la vida como autosuficiencia activa, como «voluntad de ser» (286-287).

4. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Con la explicación de las relaciones entre fe y conocimiento en su unidad/diferencia como posibilidad radical y como realización concreta, está dicho todo lo que, en definitiva, interesa. Quedan otros temas que Zubiri estudia aún largamente, pero que de algún modo salen ya del ámbito que nos marcamos en este trabajo.

Indiquemos, con todo, brevemente los tres principales. (Trataremos con más amplitud el tercero, por la especial importancia que reviste para

⁴⁵ «Ni una nota orteguiana, que yo sepa, sobre el hambre de inmortalidad. Frente al frenético afán unamuniano por sobrevivir, Ortega contrapone sin aspavientos la tendencia de la vida a ser más vida (...) 'Claridad no es la vida, pero es la plenitud de la vida' —precisa Ortega en *Meditaciones* (I, 358)—. Plenitud que es firmeza y seguridad, nombres con los que alude Ortega, sin duda alguna, al ideal de vida autárquica, autosuficiente y en libre disposición de sí» (P. CEREZO GALÁN, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, p. 106; toda la obra —empezando de algún modo por el título— es una continua insistencia en este aspecto vital de Ortega). Cf. también J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Ortega y Gasset, maestro de Zubiri*: Anales Valentinus 7 (1981) 59-84.

a) *Concreción de la fe*

Estudiada la fe en sí misma y en la relación con la inteligencia, Zubiri aborda aún una tercera cuestión: la de su *concreción*. Porque, siendo como es entrega, implica a la persona entera tanto en el modo de realizarse como en los elementos que pone en juego. Reviste, pues, en cada caso características especiales (295-296).

Por ser entrega volitiva a una persona en cuanto verdadera, incluye en sí un doble momento: quien se entrega apropia posibilidades «objetivas» que se le ofrecen y, al hacerlo, se transforma a sí mismo. Eso significa que no hablamos de algo banal, sino que tales modos tocan el fondo de la fe en su realización: «Se trata de algo mucho más hondo que lo *funcional*, es algo *constitutivo* de la persona creyente» (298; cf. 299). De modo que cabe la pregunta de «en qué medida y hasta qué punto distintas personas tienen una misma fe» (299).

La fe es ciertamente la misma, pero con una concreción diferenciada. Muy en línea con la unidad anteriormente establecida, Zubiri pretende evitar, por un lado, el *extrinsecismo*, por el que la fe reposaría únicamente en sí misma, aplicándose después de modo externo a las distintas situaciones; y, por otro, al puro *inmanentismo*, que la haría depender únicamente de las estructuras mentales de cada uno, reduciéndola en definitiva a un «impulso ciego» (299-300) ⁴⁷. Sólo la articulación intrínseca entre las estructuras personales y la verdad objetiva que en ellas y desde ellas se alcanza, consigue la síntesis. Tal es el problema de la concreción: la fe como *verdadera* y como *mía*.

Desde ahí enumera los diversos modos y las distintas posibilidades. Vienen determinados: 1) por los caracteres propios de la persona que se entrega, y 2) por la idea que cada persona se hace de Dios. En el primer caso, entran en juego la índole de la persona (no creen igual un neurótico y un equilibrado, pudiendo creer ambos auténticamente), la situación social e histórica (no se cree igual en Israel y en la China, en el primero y en el tercer mundo) y el modo de la entrega (precipitada o tardía, fuerte o débil: no creían igual Pedro y Tomás). En el segundo caso, la idea de Dios, como término objetivo de la fe, determina hondamente el modo de ésta: creen distintivamente los que viven a Dios como misericordioso y los que lo ven como vengativo (300-303) ⁴⁸.

Acaba señalando, con toda razón, que de ahí no se sigue una falsa relativización de la fe —«esto no es un relativismo. Es un aspectualismo,

⁴⁶ En las p. 286-295 el autor ofrece una síntesis de todo el proceso y de sus conclusiones.

⁴⁷ Zubiri no usa el término «inmanentismo».

⁴⁸ HD 300-303; por mor de la claridad, los ejemplos no siempre son de Zubiri.

que es distinto» (304); se trata justamente de realismo psicológico, social e histórico. De concreción, dice el autor; y podría decir de «personalización», de «inculturación» e incluso de «compromiso».

b) *El hombre, experiencia de Dios*

Un frente mucho más amplio es el que abre en la tercera parte del libro: «El hombre, experiencia de Dios». El tenor general lo conocemos ya, pues se habló aquí repetidamente de la unidad Dios-hombre, de la hondura que Zubiri le confiere y de su progresiva actuación. Las categorías de «dar de sí», «trascendencia en las cosas» y «tensión teologal», la concepción de la creación como «Dios *ad extra*», así como la nueva comprensión de la «experiencia» alcanzan en esta parte plena madurez y brillante aplicación.

Dios, como experiencia del hombre (el título del párrafo como genitivo subjetivo), marca el aspecto activo de *donación* por su parte. Donación con distintos grados de intensidad —la universal a todos los hombres, la más propia en la gracia y la única y absoluta en la encarnación— y distintas *dimensiones* en la realización: individual, socio-histórica, en la historia de las religiones (307-324).

El hombre, como experiencia de Dios (el título como genitivo objetivo), marca la respuesta en la libertad de la entrega, distinta —en correspondencia dialéctica— según los modos y dimensiones de la donación. A destacar en el primer caso la sugerente interpretación de Cristo como «religación subsistente» (333), y en el segundo, la concepción de la historia como «el despliegue de una experiencia de Dios» (frente a Kant y Hegel, que la concibieron como «despliegue de una razón, de un logos») (341).

Estudia finalmente la índole, digamos metafísica, de la unidad Dios-hombre. Para lo cual pone de nuevo en juego la causalidad personal, que induce un tipo de unidad-en-la-distinción; ni identidad ni separación: *implicación* es la categoría que usa. Dice expresivamente: «Es una manera de estar ya implicado en Dios y de estar Dios complicado —si así puede decirse— conmigo» (354). La refuerza con la categoría de «tensión teologal», que define así:

«Y este ser-en-Dios, y sin embargo no-ser-Dios siendo el 'no' un momento positivo de estar en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos tensión» (385) ⁴⁹.

⁴⁹ Ya conocemos algunas fórmulas profundas y felices: «No ser Dios es una manera formal de estar en Dios» (HD 353); «Dios hace que yo sea persona sin ser Dios» (*ib.*); «El hombre es Dios finitamente, tensivamente» (HD 356; cf. 327).

Acaba el libro retomando todo bajo la unidad fontal de la religación, en su estricta dimensión teologal. El mismo aprieta en síntesis todo el propósito y la marcha del libro:

«Religación al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo» (365).

Eran las últimas palabras del libro como tal. El editor añade en apéndice el trabajo *El problema teologal del hombre*, destinado inicialmente para introducción del curso romano. Se suprime, en cambio, la última lección de este curso⁵⁰. Una lección, sin embargo, interesante en sí misma y —puede que sobre todo— por lo que significa en orden a la comprensión del proyecto global del pensamiento zubiriano. Resumámosla brevemente.

c) *Lo teologal y lo teológico*

1) Trata de la conexión entre lo teologal y lo teológico. Hace, por tanto, explícito uno de los intereses de Zubiri: la unión entre filosofía y teología, hasta el punto de que estamos convencidos de que hay en su intento mucho de mediación entre ambas.

Se dejó sentir, de hecho, en toda la concepción de Dios. Zubiri rechaza con energía la idea de una causa primera o primer motor, porque «a un Dios así nadie le dirigiría una plegaria» (129-130). Resulta obvio que ahí resuena una famosa sentencia de Heidegger: «A ese Dios no puede el hombre ni rezarle ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede ni caer de rodillas lleno de temor, ni puede tocar y danzar»⁵¹. Ahora, con la perspectiva del conjunto, podemos precisar mejor su propósito.

Zubiri insiste en que él quiere llegar a Dios en tanto que Dios y lo caracteriza incansablemente con el triplete —más significativo que verbalmente elegante, digámoslo ahora— de fundamento último, posibilitante e impelente⁵². Criticando las demás pruebas de la existencia de

⁵⁰ Lección 12, p. 160-179.

⁵¹ *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 64.

⁵² Cf. por ej.: HD 108-109, 111, 123, 127, 129-131, 138-139, 140, 149, 151, 154-155, 157, 182, 188-189, 261, 326, 348, 364.

Dios, las acusa de no llegar al Dios «a que todos nos referimos» (127)⁵³. Pero la clave nos la entrega de modo más explícito cuando aclara el punto de llegada de *su vía* de la religación: «lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones» (151-152).

Verdaderamente no hacía falta que ahí mismo se distanciase del *théos* de Aristóteles y, sobre todo, que aludiese a la «célebre distinción de Pascal», para comprender que a eso apunta: a lograr una idea de Dios que esté más acá —por radical— de la distinción entre el Dios de la religión viva y el Dios de los filósofos.

En una palabra —te lo digo Pascal, enténdeme Heidegger—, está sosteniendo que su concepción supera la acusación de onto-teología. Ya lo había avisado retomando un tema que le es caro: el rechazo de la «entificación de la realidad» (131)⁵⁴. Ahora lo afirma expresamente: «El Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas» (152). Sintetizando el propósito, concluye en una frase que aprieta sin fisuras los dos polos de su pretensión: la vía de la religación llega «al Dios de las religiones en tanto que Dios» (152).

Nuestra insistencia en este punto no sobra, porque de ese modo Zubiri está respondiendo a una de las grandes inquietudes de la actual teología teísta: la de pensar a Dios «autrement qu'ètre», para decirlo con un título de E. Levinas⁵⁵. Pero, a diferencia de éste o de otros igualmente sensibles a los riesgos de la onto-teología, como J. L. Marion⁵⁶, que propenden a una resolución «ética», él mantiene nítida y directa la pretensión metafísica.

Más aún, busca desde ella la unidad con lo *teológico* estricto, llevando al extremo el deseo de romper todo dualismo y apretar en una estrecha unidad metafísica el acto religioso en su integridad. Abre así un campo apasionante que juzgamos prometedor⁵⁷ y que merecería un estudio por sí mismo, pero que, lógicamente, aquí debe quedar en esta

⁵³ Cf. 130: «todos estamos de acuerdo con ella no en tanto que realidad pero sí en tanto que idea».

⁵⁴ Cf.: «Este Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo» (*Ib.*).

⁵⁵ *Autrement qu'ètre ou au delà de l'essence*, The Hague 1974 (acaba de aparecer la trad. castellana. *De otro modo qué ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987, con una buena introducción de A. Pintor Ramos, que remite en alguna ocasión [p. 15, 23, 26-27, 31] a Zubiri).

⁵⁶ Cf. principalmente, *L'idole et la distance*, París 1977, y *Dieu sans l'être*, París, 1982.

⁵⁷ Debo decir que en mi libro *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit. busco algo parecido, partiendo del otro extremo: el formalmente teológico.

alusión. Contentémonos con enunciar lo más indispensable (señalando de paso su conexión con el propósito de Amor Ruibal).

2) La exposición resulta rica en temas y sugerencias, pero también muestra su carácter provisional.

Empieza por un circunstancial análisis de las diversas formas de logos teológico: el *kerygmático*, del anuncio espontáneo; el *epideíctico u ostensivo*, que comprende ya el anuncio como un cuerpo de verdades interrelacionadas; y el *demostrativo*, que las organiza en sistema científico. Si se le suman las dimensiones de recolección *histórica* y de *hermenéutica* bíblica, que entran necesariamente en la constitución del logos sistemático, se tiene la *teología* en su conjunto.

Reduciendo todo eso a lo fundamental, Zubiri señala dos modos en el conocimiento teológico: el cuerpo espontáneo y práctico de doctrinas (logos *ostensivo*) y su elaboración sistemática (logos *teológico*). (Amor Ruibal hablará, en exacta correspondencia, de *didaché* y de *gnosis*).

Dado que ambos logos se apoyan en la revelación, se obtiene la secuencia: logos revelante → logos ostensivo → logos teológico.

Pero lo principal en esto es lo que Zubiri viene diciendo desde el principio: no se trata de una especie de teoría en el aire. Esos logos buscan poner en palabra la realidad que el hombre está siendo. Pero ya sabemos que esa realidad está constitutivamente determinada por su fundamentación en Dios: es la *deiformidad*⁵⁸, manifestada en la religación y concretada en las religiones que son su plasmación histórica. Lo expresa bien en esta síntesis:

«Este logos no se dirige a la deiformidad como un objeto, sino que es el esfuerzo ostensivo y el despliegue de nuestra razón. Es decir, el logos teológico, al ser interpretación de lo que el hombre es en su dimensión teologal, resulta *eo ipso* no ser sino la reviviscencia intelectual de la deiformidad del ser humano. No es un logos acerca del objeto llamado Dios y que luego es revelante, sino que es el movimiento intelectual de la morfosis divina, es el logos no de algo que tenemos, sino el logos de algo que somos en nuestra dimensión teologal»⁵⁹.

Se comprende entonces que haya que anteponer a los otros el logos teologal, obteniéndose la nueva secuencia: logos teologal → logos revelante → logos teológico⁶⁰.

⁵⁸ El lector dispone de un pequeño resumen de estas ideas en HD 379-381.

⁵⁹ *Curso romano*, p. 175; mejoramos la transcripción.

⁶⁰ Nótese que Zubiri hace desaparecer ahora el logos *ostensivo*. Con razón, dado su carácter esencialmente mediador. Porque o bien es la puesta en palabra de la

De modo que el logos teologal, es decir, la comprensión de sí mismo como constituido por Dios —de la «deiformidad» común a todo hombre— aparece como la base sobre la que se edifican los otros en cuanto concreción suya: eso son las religiones y dentro de ellas el cristianismo:

«La religión es la plasmación de la religación y en ella se expresa una visión de Dios, del mundo y del hombre. Esta visión tiene formas múltiples en la historia entera de las religiones. (...) En esta experiencia se inscribe el cristianismo de un modo radical y último. Porque el cristianismo no se nos presenta como una religión, sino como la estructura misma de toda religión y, por tanto, la verdad suprema de todas ellas»⁶¹.

3) La unidad aparece ahora en toda su amplitud abarcante y realista, porque se apoya en lo común humano:

«No se trata de una cuestión sobre la cual se va a pensar, sino de hacer ver que eso que llamamos problema teologal del hombre es el problema de lo que constituye el ser del hombre. No es una cuestión acerca del hombre por un lado y acerca de Dios por otro. (...) Es una intelección del hombre mismo como manifestación intrínseca de Dios»⁶².

Sobre esa base invita el autor a los alumnos de la Gregoriana a establecer el diálogo con el hombre actual. Es en realidad su propio diálogo, que resume en tres puntos (resumen a su vez de todo el proceso de la obra): 1) explicitar la religación; 2) mostrar las religiones como plasmación de la misma, y 3) ver dentro de ellas el cristianismo como un modo histórico, peculiar y culminante, pero en continuidad:

«El cristianismo es la índole crítica de la deiformidad. El cristianismo es la vida humana como experiencia teologal de la deiformidad. Es la experiencia que enseña cómo el hombre se puede hacer Dios, viendo cómo Dios se ha hecho hombre»⁶³.

revelación (que no existe nunca en «estado puro») o bien está incluido como momento en el logos teológico propiamente tal. Sobre el tema de la revelación como ya siempre necesariamente *traducida* en palabras y conocimientos concretos, cf. A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación...*, principalmente cap. V, p. 161-242.

⁶¹ *Ib.*, p. 177. Para una visión más pormenorizada y matizada, pero en la misma dirección, aunque partiendo de otros presupuestos, puede verse mi libro antes aludido: *La revelación...*, principalmente cap. IV y cap. VI-VII, p. 117-160 y 243-399.

⁶² *Ib.*, p. 176.

⁶³ *Ib.*, p. 178.

Acaba apretándolo todo en la última unidad:

«Son el despliegue unitario de un movimiento único en el que cada estado se halla fundado en el anterior y a su vez lo explica: Dios, religión y cristianismo, inscritos en la dimensión teológica del hombre»⁶⁴.

¿Es esto filosofía? ¿Es teología? ¿Es filosofía de la religión? Acaso nada exprese mejor que este salto de fronteras y fusión de perspectivas, no sé si la intención íntima del autor, pero sí el «mundo» de sentido y posibilidades objetivas que su obra nos abre⁶⁵. Sin duda que se imponen todavía distinciones, haciendo temáticas las relaciones internas que especifican lo filosófico y lo teológico. Pero el movimiento general que conjunta en la unidad vital del acto religioso la actitud del hombre concreto —y así se vive en cada religión la relación real con Dios—, queda filosóficamente fundamentado y resaltado en su importancia decisiva.

Estudio Teológico. Santiago de Compostela.

⁶⁴ *Ib.*, p. 178-179.

⁶⁵ «Mundo», en el sentido que le da P. RICOEUR; cf. principalmente *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976, p. 16-44; *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, París 1986 sobre todo, *La fonction herméneutique de la distanciation*, p. 101-118.

