

## EL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFIA DE ZUBIRI \*

Hace un siglo que Nietzsche escribió estas palabras: «¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! Jamás hubo hazaña más grande —y quien nazca después de nosotros pertenece, a causa de esta hazaña, a una historia superior a toda historia anterior» (*Fröhliche Wissenschaft* III, 125). Mitad como historiador, mitad como profeta, Nietzsche cree ver que toda una etapa de la cultura occidental ha entrado en su crisis definitiva. Comentando ese párrafo ha escrito Heidegger: «La frase 'Dios ha muerto' significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó» (*Holzwege*, 200). El conceptismo griego y el racionalismo europeo, la «era del conceptismo», eso que Nietzsche solía denominar «la enfermedad mortal», ha muerto. Ha muerto, en fin, el que Pascal denominaba, despectivamente, «Dios de los filósofos» (*Mémorial*). Pero para Nietzsche la alternativa pascaliana, el refugio en el Dios del cristianismo, tampoco es completamente válida. Junto al Dios de los filósofos debe morir el Dios de los creyentes, el Dios de la religión. «El más grande acontecimiento de los últimos tiempos —que 'Dios ha muerto', que la

---

\* Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto el 2 de octubre de 1980. El texto se publica en su forma primitiva, sin más referencias bibliográficas que las imprescindibles. Las citas de *Holzwege* corresponden a la 5.ª edición alemana, Klostermann, Frankfurt 1972. Los textos de Zubiri se citan mediante abreviaturas seguidas de las páginas: NHD=*Naturaleza, Historia, Dios*, 7.ª ed., Editora Nacional, Madrid 1978; SE=*Sobre la esencia*, 3.ª ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963; P=*«Prólogo»* a O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid 1965; PTH=*«El problema teológico del hombre»*, en A. Vargas-Machuca (Ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid 1975. De especial utilidad me ha sido el texto multicopiado de las lecciones que dictó Zubiri en la Universidad Gregoriana de Roma el año 1973, bajo el título de *El hombre y Dios*.

creencia en el Dios cristiano se ha convertido en incredulidad— comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa» (*Fröhliche Wissenschaft* V, 343). Para Nietzsche este Dios cristiano, influenciado como estaba por la exégesis hegeliana y sobre todo por Strauss (*Antichrist* 28), no es el Dios de Jesús, al que guarda siempre un profundo respeto, sino el Dios del cristianismo establecido, del cristianismo como fenómeno mundanal, como estructura —económica, política e ideológica— de poder terreno. Algo que tiene sus orígenes en Pablo de Tarso (*Antichrist* 41) y que a la altura del siglo IV se afianza definitivamente: es lo que puede denominarse el «constantinismo» cristiano. Lo que se diagnostica es la muerte del «constantinismo» y el comienzo de una nueva fase, la era «postconstantiniana». El poder político y el poder económico les serán arrebatados a las iglesias, que a su vez abandonarán definitivamente el conceptismo teológico (*Antichrist*, 31-40). Por vez primera desde el siglo IV, quizá desde antes, la religión habrá dejado de representar ventaja alguna para los intereses materiales de nadie. Y al dejar de ser «problema» material, dejará también de ser «problema» ideológico.

Muerto el «constantinismo» y el «conceptismo», una nueva era comienza, la que Nietzsche denomina «era del nihilismo». En ella Dios, el de los filósofos y el de los creyentes, ha muerto hasta dejar de ser «problema» para el hombre. En nuestra época hay, ciertamente, teístas y ateos, pero no parece haber problema de Dios. Tal es el punto de partida de Zubiri. «El hombre actual, en efecto, se caracteriza no sólo por poseer tales o cuales ideas acerca de Dios, ni por adoptar una actitud o bien agnóstica, o bien negativa, o bien creyente, frente a lo que designamos con el nombre de Dios. El hombre actual, sea ateo o creyente, se halla en una actitud más radical. Para el ateo no sólo no existe Dios, sino que ni siquiera existe problema de Dios. No se trata de la inexistencia de Dios, sino de la inexistencia del problema mismo de Dios en tanto que problema, y estima que la realidad de Dios es algo cuya justificación incumbe sólo al creyente. Pero esto mismo acontece al teísta. El teísta cree en Dios, pero no vive a Dios como problema. Su vida, orientada a Dios con firmeza total, emboza lo que esta creencia tiene de problema. Intentará a lo sumo hacer ver al ateo la realidad de este problema: el problema de Dios, en tanto que problema, sería así asunto reservado al ateo. Pero él, el creyente, siente casi como un contra-ser, pensar que su fe sea la solución a un problema. El hombre actual, pues, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios. No piensa que su ateísmo o su teísmo sean respuestas a una cuestión previa, justamente a un

problema que a sus creencias subyace» (PTH 55). Y en parte con razón. El hombre actual huye del conceptismo, de los planteamientos conceptistas, de los problemas conceptivos. Pero por debajo de ese problema conceptivo hay un problema real de Dios. El loco en cuya boca pone Nietzsche el «¡Dios ha muerto!» gritaba incesantemente: «¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios!» (*Fröhliche Wissenschaft* III, 125). Y entre los fragmentos póstumos de Nietzsche se encuentra este texto: «La única posibilidad de que el concepto de 'Dios' guarde un sentido sería entender a Dios *no* como una fuerza motriz, sino como un *estado máximo*, como una época, un punto en el desarrollo de la voluntad de poder.» La muerte del Dios de la razón, concluye Heidegger, posibilita un auténtico pensar sobre Dios (*Holzwege* 247). Y Zubiri: «En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven el problema de Dios» (NHD 343). La desaparición del «problema conceptivo» de Dios permite que surja el auténtico «problema real» de Dios. De ahí que la cuestión de Dios, si por un lado es sobradamente «extemporánea», por otra sea, dice Zubiri, «la más contemporánea de todas las cuestiones». Y añade: «Lo que mueve al hombre de hoy a plantearse este problema con una agudeza comparable tan sólo a la que ha tenido en dos o tres momentos de la historia, es el hecho de que el hombre se siente conmovido en su última raíz» (NHD 345-6). Hoy Dios no es un problema puramente teórico, sino un problema real. Tal es nuestra situación.

Esta es también la situación desde la que Zubiri aborda el problema filosófico de Dios. Veamos cómo la aborda, analizando tres epígrafes sucesivos, que son: 1) Zubiri y la teología. 2) El problema de Dios. Y 3) La dimensión teológica del hombre.

## I. ZUBIRI Y LA TEOLOGÍA

Teología es el *lógos* del *Theós*, es decir, la «revelación» de Dios. Este *lógos* tiene dimensiones distintas. Una primera, la más común, consiste en la aplicación del *lógos* humano al análisis del dato revelado. Teología es, en este sentido, la ciencia humana (*lógos*) de lo divino (*Theós*). El *lógos* teológico *sensu stricto* consiste en el análisis racional y científico de la revelación de Dios. «Difícil faena. Porque la

inteligencia tiene que poner en marcha todos sus saberes para dejarlos iluminados *sub ratione deitatis*. Ahora bien, en los siglos medievales, la inteligencia poseía casi exclusivamente los saberes metafísicos de Platón, Aristóteles y Plotino. Con lo cual la razón metafísica deten-taba, por así decirlo, la *ratio deitatis*. Pero hoy la situación ha cam-biado. Porque la propia filosofía se ha enriquecido desde la época griega y la revelación y los dogmas no son solidarios de ninguna fi-losofía determinada; como es bien sabido, aun en aquellos casos en que los vocablos utilizados por la Iglesia procedan de una determinada filosofía, la Iglesia los utiliza en su sentido vulgar y no en el sentido estrictamente filosófico que poseían en los sistemas que los gestaron. No es sólo esto, sino que la teología tiene que movilizar hoy multitud de saberes no filosóficos, con lo cual no es la filosofía la que detenta la *ratio deitatis*, sino que la poseen igualmente la arqueología, la his-toria antigua, la crítica y exégesis bíblicas, la historia de la iglesia, la historia de los dogmas, la patrología, la historia de las religiones, la antropología, la sociología, la cosmología, etc. Ello ha conducido a la floración de multitud de disciplinas distintas que ha de asimilar el teólogo actual en una facultad de teología. Y aquí se palpa con toda claridad la dificultad cardinal de la teología actual» (P XII-XIII).

Todas estas disciplinas pueden agruparse en torno a tres coordena-das que Zubiri denomina, respectivamente, el *lógos* filosófico, el *lógos* histórico y el *lógos* hermenéutico. La originalidad y la creati-vidad teológicas suelen tener su origen en el dominio de uno o varios de estos *lógoi*.

En primer lugar, el *lógos* filosófico. Su aplicación sistemática al ámbito de lo divino va a tener como consecuencia la aparición de un tipo peculiar de teología, la denominada «teología especulativa». La primera gran teología especulativa, la de Orígenes y la escuela alejan-drina, se constituyó desde la filosofía platónica. Muchos siglos después habría de manifestar toda su riqueza la aplicación sistemática de otra filosofía, la aristotélica. Los teólogos de la *Katholische Tübingen Schule* demostraron, en el pasado siglo, la fecundidad teológica de las tesis básicas del movimiento idealista alemán. Y tras la segunda guerra mundial muchos fueron los teólogos que intentaron usufructuar los principios fundamentales de la filosofía existencial en la renovación de la teología especulativa. Pues bien, lo que ahora quiero decir es que la filosofía de Zubiri es un lugar teológico privilegiado. Recuerdo la impresión que a este respecto me produjo, en los meses iniciales del año 1963, la lectura de *Sobre la esencia*. Por entonces acababan de aparecer los primeros volúmenes de la traducción castellana de los

*Escritos de teología* de Karl Rahner, donde todos pudimos comprobar la enorme influencia que la filosofía de Heidegger tenía sobre muchas de aquellas páginas, y la fecundidad y novedad que les confería, aunque desde un punto de vista estrictamente teológico sea discutible si ésas son sus páginas más logradas. Entonces yo pensé en la originalidad que alcanzaría quien aplicara los presupuestos filosóficos de Zubiri a algunos de los problemas teológicos clásicos. Recuerdo la contestación de Laín Entralgo cuando, en 1970, se lo comenté: «Nadie necesita hacer esa labor; es el propio Zubiri quien la está llevando a cabo.» Poco después, en 1971, seguimos juntos su curso titulado *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, y comentamos más de una vez cómo la originalidad de Zubiri en este punto no está sólo en haber elaborado unos conceptos filosóficos más o menos parangonables a los heideggerianos o a los hegelianos y que puedan colaborar con ellos en la renovación de la teología especulativa. Se trata de algo más radical, de la crítica despiadada del *lógos* especulativo e idealista en todas sus formas y de la puesta en marcha de una filosofía y una metafísica realistas, más allá de los conceptismos y de los idealismos. No es que la filosofía de Zubiri sirva para renovar la teología especulativa. Es que él ha sabido hacer teología desde el *lógos* filosófico sin caer por ello en las redes de la especulación, sin hacer teología especulativa. Tal es el primer mérito de su originalidad teológica: haber sabido usufructuar la metafísica en teología salvando el demonio de la especulación incontrolada. Una metafísica no especulativa le ha permitido romper con los esquemas clásicos de la teología especulativa. Zubiri, en fin, buen teólogo desde una buena formación filosófica.

El segundo gran instrumento de creatividad teológica ha sido, desde hace siglos, el *lógos* histórico, origen de la «teología histórica» (historia de las religiones, teología positiva, historia de los dogmas, etc.). La historicidad se ha entendido, generalmente, como procesualidad, razón por la que la teología histórica no ha sido otra cosa que el estudio científico, realizado de acuerdo con los métodos propios de las denominadas ciencias históricas, de las pruebas documentales y los testimonios de la tradición a propósito de Dios, de sus atributos, de sus revelaciones, o del desarrollo de los cuerpos doctrinales propios de las religiones, especialmente de la cristiana. También en este sentido Zubiri es poseedor de una formación privilegiada. Recuérdense sus estudios de lenguas orientales y de historia de las religiones, a los que dedicó los mejores años de su vida, entre 1930 y 1940. En muy buena medida, ésta ha sido la secreta vocación de su vida intelectual. He aquí, pues, otra raíz de su fecundidad teológica. Pero como en el caso an-

terior, su originalidad no está tanto en el dominio de unas técnicas o unos métodos, cuanto en la radicalidad de su enfrentamiento con ellos. Por debajo de la historicidad como proceso está la historicidad como dimensión, como momento intrínseco de la realidad humana. La historicidad es un modo de ser rigurosamente constitutivo de todo lo humano, y como la revelación lo es, es intrínsecamente histórica. No es que haya historia de la revelación; es que la revelación es intrínsecamente histórica; es que la historia es revelación. La teología es histórica porque la historia consiste en revelación. Más adelante volveremos sobre ello.

Hay un tercer modo de creatividad en teología científica: el propio del *lógos* hermenéutico o exegético. Su resultado, la «teología bíblica». El objetivo de la teología bíblica es el conocimiento científico del cuerpo de la revelación. Es, ciertamente, un *lógos* científico, fundado en los denominados métodos histórico-críticos: crítica textual, historia de la tradición, etc. Pero precisamente en el ámbito de la teología bíblica es donde se advierte con toda claridad el carácter fundado o penúltimo de la teología científica o del *lógos* científico de la teología. Porque lo que nos da el nuevo testamento no es sólo el resultado más o menos esporádico y accidental de la primitiva actividad misionera de los cristianos, no es sólo ni principalmente *lógos* kerygmático; nos ofrece también el «cuerpo» de la revelación. Lo dice expresamente San Pablo en la polémica con los kerygmáticos de su tiempo. Las experiencias personales constituyen un todo y hay que tomar cada una en respectividad con todas las demás. Así, la aprehensión de la totalidad del ámbito de la fe tiene una primacía determinante sobre cada momento concreto suyo. Es lo que Zubiri llama el *lógos* ostensivo, un *lógos* más radical que el científico, pre-científico, y que es su fundamento. El *lógos* demostrativo o científico se halla fundado en el *lógos* mostrativo u ostensivo. Este *lógos* tiene su dinamismo especial: sólo puede aprehender cada punto de creencia refiriéndolo a todos los demás. El *lógos* es, pues, ana-lógico; es la analogía de la fe, lo que San Pablo denominó *analogía tês pisteos* (Rom 12,6). Lo que el *lógos* ostensivo ostenta es la unidad de la revelación en cuanto tal, lo que San Ireneo llamaría, poco después, *sôma tês aletheías*, el cuerpo de la verdad. No es un azar que el libro de San Ireneo se titule *Epídeixis toû apostolikoû kerýgmatos*, mostración de la predicación apostólica. La ciencia teológica está asentada en la previa mostración de la corporeidad de la revelación. Por tanto, la unidad del *lógos* científico está fundada en la unidad del *lógos* precientífico u ostensivo. Este no consiste en una concatenación de razonamientos más o menos ge-

nerales o abstractos, sino en el dinamismo de una fe que expresa y abarca el ámbito entero de la creencia, sólo dentro de la cual muestra su carácter preciso cada punto concreto.

El *lógos* científico y el *lógos* ostensivo son las dos formas fundamentales de lo que Zubiri entiende por *lógos* «teológico» o *lógos* «revelado». Ahora bien, éste es también un *lógos* fundado. ¿En qué? En el *lógos* «revelante», es decir, en el *lógos* de Dios en cuanto manifiesto al hombre. Manifiesto en la creación, en la Escritura y, sobre todo, en Cristo, a quien el término *Lógos* se aplica como título personal, ya que él es el revelador por antonomasia del Padre. *Lógos* es, en este sentido más profundo, la revelación misma de Dios, *lógos* revelante, algo anterior y distinto al saber teológico y fundamento suyo.

El *lógos* revelante y el *lógos* teológico son formalmente distintos. El uno es el *lógos* de Dios, el otro el *lógos* humano. Pero aun en su diferencia convergen en un punto, el que Zubiri denomina *lógos* teologal. Este punto es el hombre, la persona humana, ya que en cierto sentido muy profundo él es revelación de Dios, *lógos* revelante, y por otro es el sujeto del *lógos* humano, origen del *lógos* teológico. Ambos *lógoi* coinciden y se funden en el hombre: el lugar en que convergen es, justo, «experiencia». En la experiencia teologal se da el encuentro radical entre Dios y el hombre. La experiencia humana es a una *lógos* revelante y *lógos* revelado. Ella es la condición de posibilidad de toda revelación y el fundamento de la teología.

Este breve panorama de lo que Zubiri entiende por teología era necesario para situar sus trabajos en el contexto justo. Pertrechado de una formación envidiable, tanto en filosofía como en historia de las religiones y en exégesis, Zubiri ha tratado muchos de los problemas más importantes de la teología positiva: Dios, la Trinidad, la Creación, la Encarnación, el Bautismo, la Eucaristía, la Iglesia, la Vida gloriosa, etcétera. Pero sería un error deducir de aquí que Zubiri es un teólogo científico al modo clásico. Ya lo hemos dicho. Huyendo de toda especulación y del científicismo a ultranza, ha intentado siempre situarse en el nivel del *lógos* ostensivo, para en un segundo momento esforzarse por desplegarlo hasta su conversión en *lógos* científico. Para Zubiri la teología científica no hace otra cosa que conceptuar el *lógos* ostensivo. Por eso se halla supeditada a él en todos sus pasos y momentos.

Ahora bien, Zubiri no es sólo un teólogo «positivo» en su doble sentido de ostensión y de ciencia. Es algo más, es un teólogo «fundamental». Todo filósofo es, ciertamente, teólogo en este sentido. No

en vano hay una «teología natural», y la metafísica es, desde los tiempos de Melchor Cano, y desde mucho antes, un *locus theologicus* de primera categoría dentro de la denominada Teología fundamental. No es ningún azar, por lo demás, que todos los grandes filósofos hayan tratado el tema de Dios: Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, tantos más. Quien haya seguido los trabajos y los cursos de Zubiri a partir de *En torno al problema de Dios* (1935) no podrá dudar de que Zubiri es teólogo en este sentido clásico, teólogo natural. Sin embargo, el modo de serlo es sensiblemente distinto del usual a lo largo de la historia de la filosofía. El *lógos* con el que aborda el problema filosófico de Dios no es el *lógos* conceptivo, sino el *lógos* experiencial, que en el caso concreto de Dios Zubiri denomina *lógos* teologal. El está en la base, tanto del *lógos* revelante (en tanto que revelante) como del *lógos* teológico. De ahí la importancia de su análisis preciso. Es lo que intentaremos realizar a continuación.

## II. EL PROBLEMA DE DIOS

La práctica totalidad de los trabajos dedicados por Zubiri al estudio del acceso del hombre a Dios llevan en su título la palabra «problema»: «En torno al problema de Dios» (1935), «El problema de Dios» (1948-49), «Introducción al problema de Dios» (1963), «El problema filosófico de la historia de las religiones» (1965), «El problema de Dios en la historia de las religiones» (1965), «El hombre y el problema de Dios» (1968), «El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo» (1971-72), «El problema teologal del hombre» (1975). Tras esta enumeración no puede caber la menor duda de que, según Zubiri, Dios es un «problema» para el hombre, y que, además, es un problema «filosófico».

Realmente, Dios ha sido un problema para la filosofía desde los orígenes de ésta. De ahí que, con gran constancia, se hayan ensayado «vías» y «argumentos» para llegar a él. Las vías más clásicas fueron las «cosmológicas», ya presentes en los presocráticos, que alcanzaron un lugar de excepción en la teología aristotélica y que Santo Tomás sistematizó en las famosas «cinco vías». Junto a ellas han caminado siempre otro tipo de argumentos desde Kant denominados «ontológicos»: San Anselmo, Escoto, Descartes, Leibniz, Hegel. Finalmente, hay un conjunto de vías que intentan llegar a Dios desde el hombre, mejor,

desde alguna de sus facultades: el entendimiento (San Agustín), el sentimiento (Schleiermacher), la voluntad (Kant). Todo este conjunto define perfectamente el ámbito del «problema filosófico» de Dios: la dificultad de «probar» de forma lógicamente inatacable su existencia real. Estas pruebas tienen una «estructura» clásica: 1) El punto de partida: consignación de un hecho irrecusable de experiencia; 2) El desarrollo de la vía: interpretación del hecho de experiencia desde unas categorías metafísicas —por lo general las aristotélicas— que se consideran filosóficamente irrecusables por ser de sentido común. (Aún hace muy pocos días, Juan Pablo II recordaba una frase de su predecesor Pablo VI, según la cual la filosofía de Santo Tomás es «la filosofía natural de la mente humana».) 3) El término de la prueba: el término accedido es siempre Dios. Naturalmente, el «problema» de las pruebas clásicas está en: *a)* Demostrar que el punto de partida es realmente un «hecho irrecusable de experiencia»; *b)* Demostrar que los conceptos metafísicos a que se recurre son «necesarios» o «de sentido común»; y *c)* Demostrar que el término de llegada sea realmente «Dios». Ninguna de estas tres demostraciones es fácil, como lo prueban las continuas impugnaciones de su validez a la largo de la historia. Zubiri está entre quienes se la niegan, y ello a los tres niveles. No cree que los puntos de partida aducidos sean hechos irrecusables de experiencia; ni que los conceptos metafísicos a que se recurre sean necesarios o de sentido común; ni, en fin, que el término atingido sea realmente Dios. Ahora nos explicamos por qué la palabra «problema» aparece en el título de todos sus trabajos sobre Dios: demostrada la inconsistencia de las pruebas clásicas, Dios se convierte en un grave «problema filosófico», es decir, «lógico». He aquí una primera explicación de en qué consiste, aquí y ahora, el «problema de Dios».

Pero se trata de la primera explicación, y desde luego de la más periférica. El problema filosófico primario no es éste, sino otro mucho más radical sobre el que la filosofía ha resbalado secularmente. Ya en el artículo de 1935 decía Zubiri: «Esta cuestión de la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios no coincide formalmente con lo que he llamado problema de Dios» (NHD 364). Y para demostrarlo, ya entonces comenzaba por remitir a otro de los problemas «clásicos» en filosofía, el del conocimiento de la realidad «exterior». «En este punto —escribía ya entonces Zubiri—, la situación tiene una íntima analogía con la que se produjo en torno a la célebre cuestión de la existencia de un mundo 'exterior'. El idealismo ha negado la existencia de cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él. El hombre sería un ente encerrado en sí mismo, que no necesitaría

para nada de una realidad exterior: si existiera ésta, sería incognoscible. El realismo, por el contrario, admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento, fundado sobre un 'hecho' evidente: la interioridad del propio sujeto y uno o varios principios racionales, asimismo evidentes: tal, por ejemplo, el principio de causalidad u otro semejante. No faltan quienes consideran que este realismo 'crítico' es, no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción 'externa', la cual nos manifestaría con inmediata evidencia el 'hecho' de que hay algo 'externo' al hombre. Es el llamado realismo 'ingenuo'» (NHD 364). Tales son, en efecto, las tres posturas seculares ante el problema del conocimiento: el realismo ingenuo, el realismo crítico y el idealismo. Pues bien, ya en el artículo de 1935 negaba validez, no sólo a esas tres posturas, sino al problema del conocimiento como tal problema *a priori*. Así, sobre la base de los conocidos análisis heideggerianos, escribe: «Se ha visto que el ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar 'abierto' a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y, 'además' haya cosas, sino que ser sujeto 'consiste' en estar abierto a las cosas» (NHD 365). En escritos posteriores ha ido radicalizando su pensamiento, pero siempre en la misma línea. Las tres posturas clásicas son «conceptistas», «especulativas» y, a la postre, «idealistas». La realidad no es ni el correlato de una definición lógica, como defendió el realismo ingenuo (SE 75-94), ni concepto formal, como piensa el idealismo clásico (SE 36-58), ni concepto objetivo, conforme admite el racionalismo (SE 59-73). La realidad nos está dada de forma «pre-conceptiva» y «pre-judicativa», en la aprehensión primordial de realidad que se da en la intelección sentiente. Por debajo de la «verdad lógica» y de la «verdad ontológica» está la «verdad real». Una metafísica que no se halle anclada en la verdad real acaba en el conceptismo y el idealismo. De ahí que Zubiri procediera, ya en 1933, a un desmontaje de los planteamientos clásicos de la idea de la realidad y de la metafísica, lo que yo he llamado alguna vez, siguiendo la conocida frase de Heidegger, la «destrucción de la historia de la metafísica occidental». En términos generales, concluye Zubiri, la historia de la metafísica es la historia de un ingente «conceptismo». De ahí que se hayan construido ingentes «problemas» conceptivos: tal, el problema del conocimiento; tal, también, el problema de Dios.

En el tema de Dios Zubiri procede de modo idéntico a como lo hace, por ejemplo, ante el de la realidad exterior o el de la metafísica. Las pruebas clásicas resultan insuficientes porque son, en última instancia,

«conceptistas» o «especulativas». Sitúan mal el «problema». Piensan que el problema de Dios es «lógico» y que consiste en la dificultad de construir un buen argumento que pruebe en *barbara* su existencia real. ¿Y si no fuera así? ¿Y si tuviéramos un acceso intelectual, y por tanto filosófico, previo a todo proceso lógico de tipo discursivo? ¿No puede suceder que, del mismo modo que la realidad exterior no es un «añadido» al ser del hombre, sino un constitutivo formal suyo, Dios no sea algo extrínseco al hombre y a lo que hay que acceder mediante un discurso lógico, sino un constitutivo formal suyo? La filosofía inquiere, ciertamente, la verdad, y en la cuestión de Dios lo que se busca es la verdad de Dios. ¿Pero de qué verdad se habla: de la lógica, de la ontológica, de la real? Y si se acepta que de esta última, ¿no será un error intentar desvelarla mediante pruebas lógicas o argumentos ontológicos? ¿No supone eso situar erróneamente el problema de Dios, convertirlo de problema «real» o «intelectual» en problema «conceptivo» o «especulativo»? Tal es la postura de Zubiri. La filosofía clásica ha situado mal el «problema» de Dios en tanto que problema filosófico. Ha pensado que el problema de Dios es «lógico» (la ontología ha sido siempre inseparable de la lógica; ejemplos, el *Organon* de Aristóteles y la *Lógica* de Hegel). Es preciso recuperar el problema filosófico de Dios en su dimensión verdadera, en tanto que problema «real». «A fuerza de razonar especulativamente sobre Dios a lo largo de la historia, se llega a cobrar la impresión de que esta especulación no es simplemente una especulación *sobre* Dios, sino que se acaba por creer que la especulación es 'el' camino para *llegar a Dios*. Dos cosas completamente distintas. Ahora bien, a poco que se detenga la atención en este punto, puede descubrirse sin gran dificultad, pero probablemente con cierta sorpresa para la razón especulativa, que de hecho nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectual a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con anterioridad *intelectual* hacia Dios» (NHD 351). El problema filosófico de Dios, en fin, no hay que situarlo en el orden de la razón especulativa, sino en el de la inteligencia sentiente. En el primer caso, el problema está en «demostrar la existencia» de Dios; en el segundo, por el contrario, en «mostrar» y analizar intelectualmente en qué consiste la «experiencia» humana de Dios.

Este modo de plantear la cuestión es muy temprano en Zubiri. Se encuentra ya en el trabajo de 1935. Este artículo debe su fama a un cúmulo enorme de malas interpretaciones, que quisieron ver en él una nueva prueba de la existencia de Dios, ahora sobre la base de la filo-

sofía existencial, y no de la metafísica de Aristóteles, cuando lo que en realidad intentaba era situar de modo adecuado el problema de Dios en tanto que problema; o, también, abordar el problema de Dios de modo «intelectivo», «mostrativo», y no «especulativo» y «demostrativo». Si existe realmente un problema de Dios en el hombre, lo que hay que hacer es «mostrarlo» y «describirlo».

Para ello hay que partir del carácter problemático que la realidad tiene para el hombre. En la aprehensión primordial de realidad, el hombre se abre a los dos órdenes de la realidad: el «talitativo» (esta cosa tal y como es) y el «trascendental» (esta cosa como realidad *simpliciter*). Ni el orden talitativo ni el orden trascendental penden del juicio o de la afirmación, sino que vienen dados en un acto mucho más radical, el acto primario, la aprehensión primordial de realidad. Ambos órdenes, por lo demás, se hallan internamente articulados, de modo que son función uno del otro. Haciendo su vida con las cosas reales (orden talitativo), donde verdaderamente está el hombre es en la realidad (orden trascendental). Como consecuencia de esta duplicidad de momentos, cada cosa es intrínsecamente ambivalente. Es lo que, tanto en su etimología como en su sentido primario, significa la palabra *enigma*. La realidad es enigmática. Y por serlo la realidad, lo es también la vida: es lo que expresa magníficamente la frase castellana, «el enigma de la vida».

Este enigma confiere un carácter especial a la vida, el de *inquietud*. No se trata de la *inquietudo* agustiniana (*Conf* I 1) como desazón por el logro de la felicidad plena, sino de algo más radical que se manifiesta en la pregunta: «¿Qué va a ser de mí?» Y como lo que sea de mi vida depende fundamentalmente de lo que yo haga con ella, esa primera pregunta se concretiza aún más en esta otra: «¿Qué voy a hacer de mí?» Es la inquietud del ser del hombre. El enigma de la realidad lo vive el hombre como inquietud de su ser.

Esta inquietud que emerge del interior del hombre no puede «acallarse»; es una «voz» que le orienta en la realidad, lo que Zubiri, utilizando de nuevo los recursos de nuestro idioma, llama «la voz de la conciencia». Generalmente se le da un sentido moral. Pero su sentido primario, dice Zubiri, es rigurosamente metafísico, tanto que de él depende el posterior sentido moral. La voz de la conciencia es la que me dicta el ateniimiento a la realidad. La conciencia me dicta en forma de voz cómo tengo que atenerme a la realidad.

El enigma, la inquietud, la voz de la conciencia, son manifestaciones del carácter problemático que la realidad tiene para el hombre. Porque

la realidad le es problemática, su vida consiste en «hacia». Problematismo es sinónimo de «hacia». En primer término, «hacia la realidad»: profundizar más y más en ella, intentando agotar su insondable riqueza. Pero no sólo esto. Es que además el hacia es un modo real y físico de presencia de la realidad: es la «realidad en hacia». Además de realidades «ante mí» hay realidades dadas a la inteligencia humana en forma de hacia, como realidades «en hacia». Ejemplo de las primeras son las que se actualizan en la intelección humana mediante el sentido de la vista, por tanto, las «realidades visivas». Pero los sentidos del hombre son muchos, y los hay que actualizan la realidad precisamente en hacia: así, el oído y aún más la cinestesia. Las realidades en hacia están físicamente presentes, pero con una presencia «problemática». Pues bien, caso de que se dé realmente, éste es el tipo de presencia, y por tanto, el tipo de problematismo propio de la experiencia del fundamento de la realidad. Si realmente Dios es un problema, en esto ha de consistir el problema real de Dios: en que el hombre se encuentre lanzado desde las cosas reales «hacia» la realidad fundamento. De darse de algún modo la realidad de Dios al hombre, ésta ha de ser en forma de «hacia». Tal podría ser la interpretación de la frase paulina, *fides ex auditu* (Rom 10,17).

Con esto, el problema de Dios queda «situado». Ahora es preciso analizarlo con detalle. Es el objeto del siguiente párrafo.

### III. LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA DEL HOMBRE

¿Se encuentra realmente lanzado el hombre por la propia realidad desde las cosas reales hacia la realidad-fundamento? Aún no lo sabemos con certeza, y por eso vamos a analizarlo. Pero el objetivo del análisis sí está claro: ver si en el hombre descubrimos una dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real. Ciertamente, esa ultimidad de lo real no es Dios (en el sentido de «realidad divina»), pero sí es el ámbito de la manifestación mundanal de Dios, lo que Zubiri denomina la «deidad». La experiencia de la deidad es la experiencia teológica. De ahí que si en la realidad humana descubrimos una dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con la deidad, esta dimensión será la dimensión teológica del hombre.

El análisis lo haremos en tres pasos sucesivos. Primero, análisis de la realidad humana y de la religación como momento formal suyo. Se-

gundo, análisis de la marcha intelectual del hombre a Dios. Y tercero, análisis de la experiencia de Dios.

1) El hombre es *realidad personal*. Toda realidad es «materialmente» suya, ya que sus notas o propiedades le «pertenecen». Ahora bien, hay una realidad, la humana, que no sólo se «pertenece» materialmente, sino que además se «posee» formalmente a sí misma en tanto que realidad. Es el constitutivo formal de la persona. La persona consiste en «suidad», en ser una realidad formal y reduplicativamente «suya». Por consistir en suidad, la realidad humana está «suelta» de toda otra realidad; es, dice Zubiri, «ab-soluta».

Pero se trata de un absoluto cobrado. La persona sólo es real realizándose, sólo es persona personalizándose. No es un *ordo factus*, sino un *ordo faciendus*; el hombre no es sino que está siendo. ¿Con qué está siendo? La respuesta es inmediata, está siendo con las cosas. Cabe una segunda pregunta, ya más compleja: ¿En qué está siendo? No es en las cosas, sino en la realidad. Bien entendido, que la realidad no es una especie de piélago distinto de las cosas reales y englobante suyo. No hay más realidad que la de las cosas reales, pero el momento trascendental de realidad es formalmente distinto del momento talitativo. Con lo que el hombre está es con las talidades o cosas, pero donde está es en la realidad inespecífica, en la realidad sin más.

Cabe una tercera pregunta, aún más compleja que la anterior. ¿Por qué está siendo? Antes hemos definido al hombre como *ordo faciendus*. La terminación latina *-dus* sirve para formar los llamados «tiempos de obligación». Parecería, pues, que la respuesta al porqué sería que por un imperativo categórico de obligación interna (Kant). Pero no es así. La raíz del porqué no está en mí, sino en la realidad, que se me impone como «última», «posibilitante» e «impelente» de mí ser sustantivo. Es la realidad, por tanto, la que «se apodera» de mí y me hace ser. No se trata de mi poder, sino del poder de la realidad. Es lo que Zubiri llama «el poder de lo real». Y este apoderamiento por el poder de la real, que no es obligación, tiene un nombre, es «religación».

2) La religación no es una teoría, sino un hecho de experiencia. A ella no se llega como al término de un razonamiento, sino mediante el análisis intelectual de la experiencia humana; es intelección en forma de experiencia. ¿Experiencia de qué? Religación es la experiencia del «poder de lo real». Este poder lo vehiculan las cosas, pero no es de ellas, o al menos no sabemos si es de ellas. Llamemos «fundamento» a aquello a que pertenece el poder de lo real. No sabemos con certeza lo que es; de donde el «enigma», la «inquietud», en fin, el «problema».

En cualquier caso, la religación es experiencia del fundamento. De él depende la religación y, por tanto, mi realización personal. Por eso la gravedad suma de este enigma y esta inquietud, y de ahí que me encuentre lanzado por la realidad «hacia» el fundamento.

Este lanzamiento no es conceptivo, sino real. De ahí que la «marcha» hacia el fundamento sea real y física, no sólo mental. Es una marcha en la que el término, el fundamento, está siempre atingido experiencialmente como poder de lo real. Pero atingido de forma inquietante y problemática; si no, no habría marcha. La marcha está presidida siempre, dice Zubiri, por la «voluntad de verdad». Todo hombre tiene voluntad de descubrir la verdad real del fundamento, ya que en ello se juega su vida, la figura de su ser sustantivo. Pero en tanto que problemática, la marcha puede recorrerse por vías reales distintas, que configuran distintamente la experiencia del fundamento (así, el ateísmo, el agnosticismo, el teísmo) y que conducen a adoptar distintas posturas vitales ante él, a configurar de modos distintos la propia vida respecto del fundamento. Bien entendido, que aquí teísmo, ateísmo, etcétera, no son tanto actitudes especulativas cuanto reales. No todo ateísmo real es ateísmo especulativo, etc.

La marcha hacia el fundamento se halla siempre presidida por la voluntad de verdad del hombre. En ella hay, pues, un momento de verdad, que consiste en el intento por llegar a la intelección rigurosa del fundamento. Para ello no puede partirse más que de la experiencia, y por tanto de la religación: al realizarse religadamente como persona, el hombre experimenta su realidad como «relativamente absoluta». La expresión puede parecer complicada, ambigua y hasta casi contradictoria. Pero por ello mismo refleja exactamente el carácter ambivalente, complejo y problemático de esta experiencia, que puede llevar tanto a la afirmación como a la negación de la existencia de Dios. Es una experiencia realmente enigmática, inquietante, que si recae más en lo que el hombre tiene de absoluto (es decir, de Dios) acaba en el ateísmo real (vaya o no acompañado del ateísmo conceptivo), en tanto que si pone énfasis en lo que tiene de relativo (es decir, de finito, de caduco) acaba en la afirmación real de Dios como Realidad absoluta. En este caso, en efecto, como el fundamento debe fundamentar absolutamente mi realidad relativamente absoluta, su realidad ha de ser absolutamente absoluta, el absoluto de realidad. Tal es Dios.

La intelección de Dios no es primariamente un razonamiento especulativo, ni una prueba lógica, ya que surge de un «apoderamiento» y exige una «entrega»: es la segunda faceta de la marcha hacia Dios desde la voluntad de verdad, la opción voluntaria, la «fe en Dios». En

la religación, decíamos, el poder de lo real se «apodera» del hombre; pues bien, contemplado desde el fundamento, ese apoderamiento adquiere un carácter nuevo, el de «arrastré». El fundamento nos arrastra. Si no nos arrastrara, no podríamos acceder a él. Pero el arrastre es un acceso incoado, no plenario. Para que se plenifique es necesaria la aceptación del arrastre, lo que constituye la «entrega» a Dios como fundamento. En primer lugar, entrega a Dios como fundamento «último»: es lo que Zubiri llama «acatamiento», que a lo largo de la historia se ha manifestado de formas distintas, como adoración, como sacrificio, etc. En segundo lugar, entrega a Dios como fundamento «posibilitante»: es la «súplica», la raíz de la oración. En la oración el hombre pide las posibilidades de vida. Y, finalmente, entrega a Dios como fundamento «impelente»: es Dios como «refugio», algo que transparece en toda experiencia humana de Dios, y que expresan a la perfección bastantes salmos del antiguo testamento.

Esto es Dios, no la Causa primera o el Motor inmóvil. Dios es el fundamento de la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia del ser del hombre, al que se rinde acatamiento, al que se reza y en quien uno se refugia. El Dios de la filosofía ni puede ni tiene que ser distinto del Dios de las religiones.

3) La marcha «hacia» el fundamento es «problemática». En el Areópago San Pablo afirma que a Dios se le busca «a tientas» (Hech 17,27). El tanteo es, dice Zubiri, una de las formas de «probación» física de realidad, el constitutivo formal de la «experiencia». El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real; es *experiencia fundamental*. Todo acto humano es siempre experiencia problemática del fundamento de lo real. Y esto en las tres dimensiones del ser del hombre, la individual, la social y la histórica. Todo hombre es experiencia de Dios, y lo es siempre y en todas sus dimensiones, aun en los casos en que lo interprete de modo agnóstico o ateo. De ahí la verdad de la definición pascaliana del hombre como un *petit Dieu*. En tanto que absoluto, el hombre es la experiencia de lo absoluto, de Dios; en tanto que relativo, la experiencia de la caducidad, de la limitación. Así, el hombre es experiencia finita de Dios.

Dios no es trascendente «a» las cosas, sino trascendente «en» ellas. Por eso no hace falta llegar a él como al término de un proceso discursivo o ilativo. «No se trata de que haya persona humana 'y además' Dios. Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de

Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*. Por esto, la 'y' de 'hombre y Dios' no es una 'y' copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo 'experiencia': ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios» (PTH, 61).

Si ahora recapitulamos el camino recorrido, vemos que después de haber rechazado las pruebas clásicas a tres niveles: por el punto de partida, por la vía de desarrollo y por el término atingido, Zubiri parece proponer una prueba nueva que intenta superar esos inconvenientes: estableciendo un nuevo punto de partida, la religación; abriendo una nueva vía de desarrollo, el paso de la realidad relativamente absoluta a la realidad absolutamente absoluta; y llegando a un nuevo término, a un Dios capaz de fe por entrega, en su triple dimensión de acatamiento, súplica y refugio. Lo que se habría logrado, pues, sería una nueva vía, quizá más perfecta que las anteriores, pero que está en línea con ellas. ¿Acaso, se dirá, no parece muy cercano el argumento de la realidad relativamente absoluta del hombre con el clásico argumento de la contingencia? ¿No se trata en ambos casos de un proceso discursivo, de un razonamiento que partiendo de lo contingente y tempóreo, concluye en la necesidad real de lo necesario y eterno?

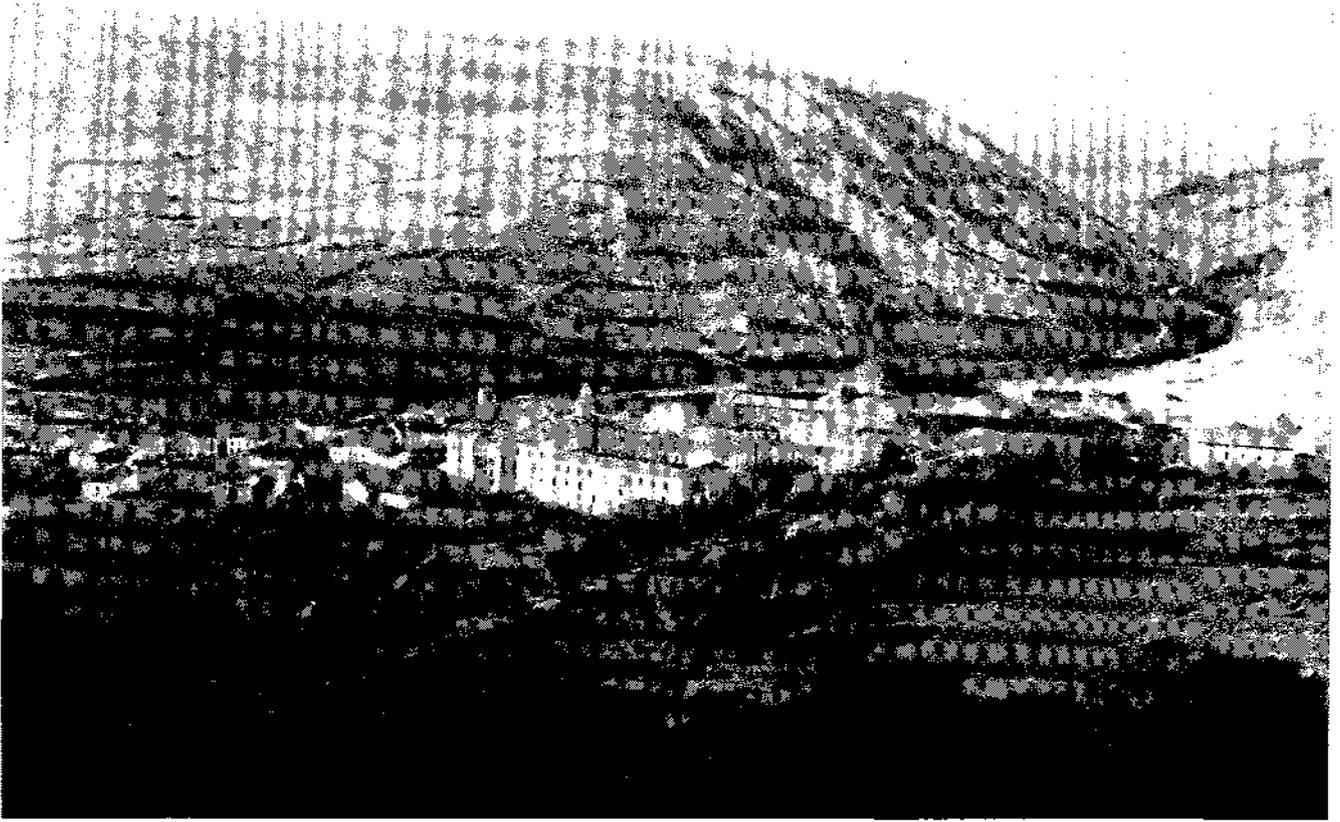
En primer lugar, no se trata de un razonamiento. Ya lo hemos dicho. El acceso a Dios no es conceptivo, sino real, de modo que el paso de la realidad relativamente absoluta del hombre a la realidad absolutamente absoluta de Dios se hace en una marcha humana, que por tanto es formalmente intelectual, pero que no tiene por qué ser discursiva. Es más experiencial que discursiva. Como suele decir Zubiri, se parece mucho más a ese examen intelectual de nuestra experiencia que denominamos «examen de conciencia» que a cualquier tipo de raciocinio lógico. También pueden elaborarse raciocinios con término en Dios, pero esta afirmación conceptiva de Dios no tendría por qué coincidir con su simultánea afirmación experiencial y real, y a la inversa. Hay ateísmos ideológicos y ateísmos reales, teísmos ideológicos y teísmos reales.

Por lo demás, no todo razonamiento tiene que ser necesariamente

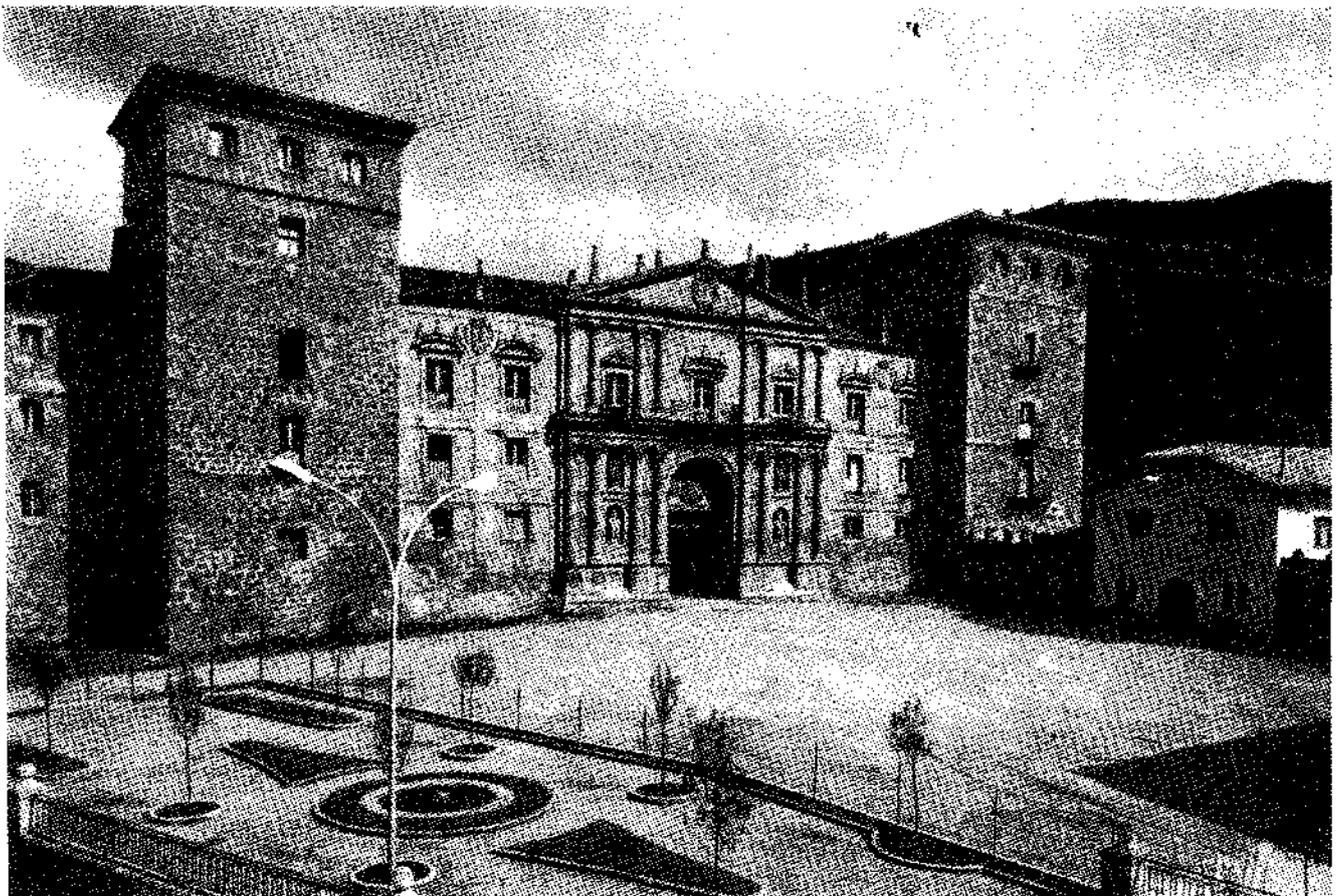
conceptivo. En la descripción de la intelección humana que ha llevado a cabo Zubiri, la razón no es especulativa, no parte de la videncia de los primeros principios noéticos. La razón de Zubiri es *sentiente*, hunde sus raíces en la *impresión de la realidad* y en la *experiencia*. ¿Y cuál sería la experiencia subyacente al raciocinio con término en Dios? La experiencia universal y continua que tiene todo hombre, la experiencia del fundamento, debido a que Dios no es trascendente «a» las cosas, sino trascendente «en» ellas y la vida consiste en experiencia de Dios. En su raíz Dios no es el término de un razonamiento, porque no es trascendente a las cosas, sino que es sujeto de experiencia, porque es trascendente en ellas. Los argumentos racionales no nos llevan a Dios, sino que nos hacen profundizar y esclarecer la experiencia fundamental. No se trata de *vías de acceso* a Dios, sino de *vías de análisis* de Dios. Por esto sería erróneo decir que Zubiri prueba filosóficamente la existencia de Dios. Más justo es afirmar que analiza filosóficamente la experiencia de Dios. Esta distinción, que puede parecer una sutileza, establece, a mi entender, la única alternativa válida desde que Nietzsche pronunció su «¡Dios ha muerto!» y, clausurando la era del «conceptismo», abrió las puertas de una nueva época histórica, la del «nihilismo».

Llegados a este punto, los problemas surgen a raudales. Vista ya la importancia de la «experiencia» de Dios, ahora sería preciso analizarla con todo detalle en su triple vertiente de experiencia individual, social e histórica. Fijémonos, por ejemplo, en esta última. ¿Ha sido idéntica la experiencia de Dios a todo lo largo del tiempo o, por el contrario, hay un devenir temporal, por ejemplo, un descubrimiento progresivo de la deidad y de Dios en la historia? La plasmación histórica de la experiencia de Dios es la *religión*. ¿Pero se identifica la historia de la religión con las religiones históricas? ¿Cómo se articulan los teísmos conceptivos y los teísmos reales, los ateísmos conceptivos y los ateísmos reales en la historia de la humanidad? ¿No será que la experiencia de Dios es histórica porque la historia consiste en experiencia de Dios? ¿Cuál es, en este orden de cosas, el sentido histórico del cristianismo? ¿En qué consiste la experiencia cristiana de Dios? ¿Qué significa que Cristo es la experiencia subsistente de Dios? He aquí algunas de las cuestiones que suscitan las páginas precedentes. Y es que el problema de Dios puede abrirse, pero no cerrarse. Consiste en apertura, y en apertura problemática. Como la vida misma. Porque la vida se constituye, a fin de cuentas, en la configuración experiencial del ser del hombre desde el fundamento.

DIEGO GRACIA



*Vista panorámica de Oña con el Monasterio-Fortaleza a la entrada del desfiladero del Oca, junto al Ebro*



*Fachada principal del Monasterio (S. XVII)*