

EL LOGOS DEL TEÍSMO SEGÚN ZUBIRI

ENZO SOLARI

Universidad Católica del Norte, Chile

RESUMEN: La literatura secundaria piensa que el logos, en la filosofía de Zubiri, no juega ningún papel religioso con independencia de la razón; la interpretación teísta del poder de lo real sería asunto racional. Las actitudes religiosas, así como las agnósticas y ateas, solamente surgirían con la razón. Puede argumentarse, al contrario, que ya el logos afirma a la religación religiosa o irreligiosamente. Y es que el campo de la realidad es forzosamente un medio para orientar en algún sentido a la religación originaria. La religión se sustenta en las ideas de Dios, y la afirmación religiosa consiste por ende en la afirmación de ideas teístas. De todas formas, el lenguaje acerca de la divinidad (posible fundamento del poder de lo real o realidad absolutamente absoluta) es inestable, analógico y paradójico, es un uso lingüístico mínimamente representativo y máximamente direccional.

PALABRAS CLAVE: logos, teísmo, realidad, campo, religación, religión, Dios, ideas, afirmaciones, lenguaje religioso.

The Logos of Theism according to Zubiri

ABSTRACT: Secondary Literature states that the logos, in the philosophy of Zubiri, does not play any religious role independent from the reason; the Theist interpretation of the power of the real thing would be a rational subject. The religious attitudes as well as the agnostics and atheists, would only arise from the reason. It can be argued, on the contrary, that the logos affirms the religation religiously or irreligiously. The field of the reality is necessarily a means to orient in some sense the original religation. The religion is sustained in the ideas of God, and the religious judgment consists therefore of the affirmation of theists ideas. In any case, the language about the divinity (possible fundament of the power of the reality or the reality absolutely absolute) is unstable, analogical and paradoxical, it is a linguistic use minimally representative and maximally directional.

KEY WORDS: logos, theism, reality, field, religation, religion, God, ideas, judgments, religious language.

El objetivo de estas páginas es exponer un momento particular del complejo despliegue de la intelección religiosa de acuerdo a la filosofía de Xavier Zubiri. Es, concretamente, el momento del logos religioso. Zubiri no expuso sistemáticamente la configuración religiosa de la intelección humana. He aquí la justificación de intentar (con todos los riesgos del caso) una reconstrucción de esa estructura intelectual de la religión. El supuesto de dicha reconstrucción es que, para Zubiri, la intelección no es una facultad entre otras del hombre, sino aquel acto por el que el ser humano es lo que realmente es y está por lo tanto con cosas reales y, a su través, en la realidad, apoderado por ella o, en sus propios términos, 'religado' al poder de lo real. Así puede abordarse un capítulo de la cara positiva —la *pars construens*— de esta fenomenología de la religión, pues ha de advertirse que Zubiri no pretende en primera línea dar una explicación teórica de los hechos religiosos, sino solamente elaborar un análisis atendido a ellos. Este análisis del logos religioso o teísta¹ deja pendiente la reconstrucción

¹ De ahora en adelante, las expresiones 'teísmo' y 'teísta' no significan lo que en Kant: la postura que admite tanto una teología trascendental (la de la razón pura que utiliza con-

de los otros momentos de la intelección ulterior: razón y retorno comprensivo a la aprehensión primordial. También deja pendientes esos otros ingredientes de la religión que no son intelectivos sino sentimentales y volitivos. No cabe otorgar a la religión un estatuto puramente intelectivo o sentimental o volitivo; el núcleo religioso es 'a una' intelectivo, sentimental y volitivo. Pero con todo, Zubiri piensa que el momento intelectivo posee cierta prioridad sobre los demás. En el terreno religioso es la intelección la que otorga a los demás momentos ese coeficiente de realidad sin el cual no habría sentimientos religiosos ni voliciones religiosas. La prioridad intelectiva sería, parafraseando a Zubiri, una suerte de 'intelecconismo religioso'. De ahí que, en principio, un estudio de los fenómenos religiosos deba consistir en el análisis del despliegue intelectivo de la religación en el logos religioso, en la razón religiosa y en el retorno por el que la religión es comprendida en la religación.

Conviene decir de entrada que en la literatura secundaria acerca de Zubiri el logos no parece desempeñar ninguna otra función, en lo que toca a la religación, que la de reconocerla y afirmarla. Tampoco se habla de un logos específicamente religioso, como cabría esperar de toda reconstrucción de la fenomenología de la religión de Zubiri. Véase, si no, lo que dice uno de los mejores especialistas en la filosofía zubiriana:

«La religación se me actualiza como 'real' en la aprehensión primordial, y el logos la afirma como tal. Pero ella misma me lanza desde la aprehensión allende ella, en busca de la realidad de Dios [...] En la religación, como en cualquier otro tema, el objeto de la razón es la búsqueda del fundamento de la realidad allende la aprehensión [...] De Dios no tenemos aprehensión primordial ni logos, sino razón. Este conocimiento parte de la religación como sistema de referencia actualizado en la aprehensión, se elabora en forma de esbozo y se verifica en la experiencia» (Gracia, 1986: 218 y 234)².

Pero si se pretende, primero, que el logos es no sólo una dimensión social o lingüística de la intelección sino una ineludible estructura intelectiva ulterior, ese nivel intelectivo en el que se apoya la razón y sin el cual ésta no tendría siquiera un sistema referencial ni podría marchar allende la aprehensión, y segundo, que la religión no es *a nativitate* una teoría sino un sentido que cabe otorgar a la religación o, más precisamente, el posible sentido campal de la misma anterior a toda búsqueda explicativa, entonces tiene que haber, antes que una razón religiosa, un logos de la religión. La religión, así, comenzaría con el logos y no con la razón. Es justo lo que se verá a continuación: la posible estructura religiosa de la intelección campal o, lo que es igual, la función que

ceptos transcendentales) como una teología natural (que utiliza conceptos derivados de la naturaleza de nuestra alma); vid. *KrV* (B 659). Teísmo significa simplemente la postura que admite la existencia de alguna forma de divinidad, sea monoteísta, panteísta (o panenteísta) o politeísta.

² La misma ausencia del logos se expresa sin excepciones, que yo sepa, en las investigaciones filosóficas y teológicas acerca del problema de Dios en Zubiri: vid., por ejemplo, Sáez (1995: esp. 185-226) y Castro (2004: esp. 169-186 y 319-328).

desempeña el logos respecto de la religación y su configuración específicamente religiosa.

1. EL CAMPO RELIGIOSO

La religación es un hecho primordial que abre múltiples rutas y vías de desarrollo, unas religiosas, otras irreligiosas. Análogamente, el momento primordial de la impresión de realidad no se acaba en sí mismo, sino que es tan sólo el núcleo de un proceso intelectual que ha de desplegarse. La formalidad de realidad es abierta, y la intelección sentiente es respectiva. La religación al poder de lo real abre, *velis nolis*, un campo. Si ese poder o deidad (distinto de la divinidad) se actualiza compactamente en la aprehensión primordial, el desdoblamiento campal consiste en la necesidad de determinar de alguna manera el contenido de la deidad en ese mismo ámbito real abierto por ella. Y como el ámbito abierto por la deidad es el de la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia de la realidad, lo que hay que determinar es precisamente en qué consiste la respectividad de la vida humana y, a través de ella, la respectividad de todas las cosas para con ese poder campalmente actualizado.

Toda cosa real se actualiza campalmente, dice Zubiri. La religación, aunque no sea una cosa en particular, también se actualiza en el campo. Con mayor precisión, puede decirse que, más que actualizarse e inscribirse en el campo, la religación al poder de lo real se 'manifiesta' en el campo. Ésta su manifestación campal es sumamente peculiar. El poder no es una cosa más entre otras cosas y en función de ellas. Más bien, es una dimensión vehiculada por todas y cada una de las cosas: poder es justamente la dimensión transcendental de dominio de la realidad *simpliciter* sobre la talidad, sobre la realidad de cada cosa tal cual es. Por esta superlativa peculiaridad, la religación está dada primordialmente y que está en el campo entre las cosas: entre ellas y en todas ellas. Por lo mismo, la deidad que religa desempeña también una función campal. La deidad es lo que es en función de las demás cosas del campo, a condición de agregar que esa función es siempre y en todo caso fundante. La religación tiene una función campal fundamentante, ya que es el apoyo poderoso y radical que sostiene a toda cosa en el campo de realidad. Aún más: la funcionalidad del poder hace del campo mismo el sostén de lo que hay en él. La dimensión poderosa corresponde al campo por ser real. El poder no es ajeno al campo. El campo no es independiente de las cosas, sino que es un momento de ellas. Y como el poder está vehiculado por las cosas, podemos decir que el poder tampoco puede ser independiente de las cosas ni del campo abierto por ellas. El poder se manifiesta en el campo, pero no como una determinada cosa campal sino como la dimensión poderosa que emerge de cada cosa, que exhibe toda su potencia en el campo y que en el campo domina sobre cada cosa ubicada en él. Cada cosa es real entre otras cosas y en función de ellas, y al mismo tiempo apoyada en el poder manifestado en el campo de la realidad.

La manifestación del poder en el campo funda el dominio del campo sobre la cosa campal. Pero el campo real es, además, un campo de intelección. El logos intelige algo entre las cosas campales y en función de ellas. Como toda intelección, es sentiente. El logos es sentiente porque intelige la realidad como la formalidad de ciertos contenidos sentidos. Claro que hay realidades postuladas y construidas, como en las matemáticas y en la ficción, pero tal postulación constructiva se apoya en la misma realidad de las cosas que son reales en y por sí mismas. A la vez, el logos es sentiente porque es una intelección que inexorablemente recorre la realidad según la cual quedan los contenidos sentidos: un recorrido en la realidad, desde su aprehensión compacta hasta su aprehensión diferenciada, dual. En el logos el momento campal se distingue del momento individual. Esta dualidad tiene que ser recorrida intelectivamente. Tal recorrido de la inteligencia es un movimiento desde la mera realidad primordial hacia los contenidos que de ella pueden afirmarse. Y el movimiento es lo que hace que el logos sea sentiente: «una inteligencia que no fuera sentiente no podría tener, ni necesitaría tener, logos ninguno» (Zubiri, 1982: 54). El logos religioso no escapa a todo esto. Como todo logos, es también sentiente. Y es que «la inteligencia sentiente intelige sentientemente todo, tanto lo sensible como lo no sensible» (Zubiri, 1982: 145). La dualidad intelectual y sentiente propia del logos no es una dualidad entre el sentir y la intelección, por supuesto, sino la dualidad entre el momento individual y el campal que la intelección recorre sentientemente. El logos religioso es dual no porque en él se separe la intelección de todo sentir, sino porque la autonomización del campo obliga a un movimiento dinámico de la inteligencia que nunca abandona el poder de la realidad impresivamente aprehendida.

Dicho lo cual, puede afirmarse que la plasmación religiosa de la religación consiste en la constitución del sentido religioso en el campo de la realidad a partir del poder de lo real. Cuando se habla del campo religioso, se está hablando en rigor de la religión en el campo. *Stricto sensu*, debe admitirse que no hay un campo religioso, como no hay un campo teórico o práctico. Lo que hay es el campo de realidad abierto por cada cosa e internamente cualificado por las cosas incluidas en él. El campo es además intrínsecamente cambiante, incluso móvil, justo por estar cualificado por las cosas que lo pueblan y constituyen. Así, cada vez que se hable del campo religioso, deberá entenderse por tal la plasmación religiosa del campo real. Hecha la aclaración, podemos atender a los caracteres campales de la religión. Zubiri habla de la estructura posicional del campo: primer plano, fondo, periferia y horizonte. También se refiere a la variabilidad del mismo, es decir, a su funcionalidad. Hemos visto que tratándose del poder de lo real la posición y la función adoptan una figura peculiar. Ahora es necesario precisarlas. Por su posición, el poder está entre las cosas como el dominio vehiculado por ellas mismas. Debido a su peculiar figura, esta estructura posicional del campo religioso es sumamente elusiva. En el primer plano, no hay sino cosas reales, en el sentido más amplio de la expresión. En efecto, a primera vista el campo sólo ofrece cosas tales y cuales, cosas ya constituidas, dotadas aparen-

temente de autonomía y suficiencia. Sin embargo, en el fondo del campo brota una novedad desconcertante: las cosas son reales, pero no son la realidad. En el fondo está en juego la articulación de la talidad con la realidad misma. Y no sólo eso. El poder se manifiesta, pero como un momento que tiende a ocultarse. Esto significa que en la periferia del campo se manifiesta el poder. En la periferia campal aparece el poder de lo real vehiculado por las cosas, ese momento dominante manifestado en el campo abierto por ellas. Lo dominante sólo aparece en el campo como su periferia. Por eso Zubiri insiste tanto en recuperar lo que la tradición ha olvidado: los momentos transcendentales de fuerza y poder de lo real. Este olvido no es sorprendente, pues la aparición del poder es intrínsecamente periférica. El horizonte, por fin, muestra que la inexorable necesidad de darle sentido al poder fundamental y religante tiene sus inevitables dimensiones individuales, sociales e históricas. El poder ha de ser entendido de algún modo, y el horizonte del campo es el contexto de familiaridad en el que dicho poder ha de ser colocado. Sólo así el poder gana campalmente unos contenidos más determinados y adquiere (como es inevitable) un significado para el ser humano. El poder emerge de las cosas situadas en el primer plano del campo, y emerge porque en el fondo de ellas la realidad no se reduce a sus determinados contenidos. Mas, la elusividad implica que si bien el poder ya empieza a hacerse presente en el primer plano y en el fondo, no acaba de aparecer más que como una suerte de dato escondido, cuya mostración es pareja a su ocultación. De ahí que el poder sea un fenómeno que, de tener alguna posición, habría de ser adscrito *primo et per se* a la periferia del campo. Incluso cabría pensar que el poder no pertenece en exclusiva a ninguna de las posiciones del campo, sino que las trasciende a todas. Si por una parte el poder es un *positum* accesible para cualquiera, es decir, un *factum*, por la otra su factualidad es indicable con todas las dificultades de lo transcendental, que es siempre transparente y diáfano, ya que coincide con las cosas reales determinadas pero a la vez distinguiéndose de las mismas por no limitarse a ser lo que ellas circunscriptivamente son (vid. Zubiri, 1994: 16-30). Todavía más. Y es que el poder no es la mera transcendentalidad, sino una dimensión de la misma: la dimensión poderosa de ultimidad, posibilidad e impelencia de la realidad. Ésta es la dimensión que, manifestada en el campo de una manera quizá periférica y en todo caso elusiva, habrá que determinar en alguna dirección intencional. Y que habrá que determinar sabiendo que las posiciones que se atribuyan al poder nunca serán plenamente adecuadas para con un fenómeno tan radical como éste. Los contenidos significativos que determinen el campo religioso siempre supondrán la intrínseca indeterminación posicional del poder.

Por su función, además, el poder es la dimensión fundante en la que se apoyan las cosas desde la perspectiva del dominio que, manifestado en el campo real, se ejerce sobre cada una de ellas. Así se ve por qué ni siquiera la periferia describe acertadamente la posición campal del poder. También hay cosas que están en la periferia del campo. El poder no es una cosa periférica. Más bien habría que decir que desempeña una función que sólo es aprehensible periféri-

camente. Zubiri dice que las cosas campales no sólo son varias, sino que también varían en el campo. La variabilidad es la funcionalidad del campo. En él, las cosas dependen unas de otras: en palabras de Zubiri, son reales unas 'por' otras. Esta dependencia hace que la posición de cada una esté en función de la posición de las demás. La estructura variable o funcional del campo permite fenómenos tales como la (relativa) independencia, la sucesión, la coexistencia, la causalidad, el espacio, etc. La funcionalidad está actualizada en la realidad de cada cosa abarcada e incluida en el campo. No es una inferencia puramente pensada, sino una dependencia dada en la impresión de la realidad de las cosas: «el 'por' [...] lo percibimos siempre» (Zubiri, 1982: 40). La actualidad campal de lo real es un ámbito de posiciones variables y funcionalmente dependientes. Tratándose del campo religioso, hay que añadir que es el ámbito en el que el poder de lo real se actualiza con una posición tan elusiva que su funcionalidad es enteramente peculiar. En el campo en el que la religación se plasma religiosamente no se trata tan sólo de que unas cosas estén dadas en función de las demás. La funcionalidad en el campo religioso es incomparable. Entonces, si la posición del poder es elusiva, la funcionalidad del mismo es fundamental. Zubiri habla abundantemente de la fundamentalidad de lo real. Por ella lo real es poder último, posibilitante e impelente. Es algo dado en la aprehensión primordial. Ahora puede decirse algo más. La autonomización del campo es la determinación de esta función fundamentante, sea esta función una causalidad o no. Lo esencial es que el poder, aunque emerja de las cosas, se distingue de ellas, y que se distingue precisamente como el elusivo poder de lo real que las fundamenta. El campo religioso no surge más que cuando el poder de la realidad cobra la autonomía funcional de ser el fundamento en el que todo se apoya. En la aprehensión primordial está dada la fundamentalidad, pero lo que en ella es aprehendido de manera compacta en el logos es aprehendido diferencialmente. Es la aprehensión campal del poder de lo real como fundamento intrínsecamente elusivo de las cosas. Que el logos sea un medio de intelección campalmente autónomo significa que es una intelección dinámica que ha de dar significado a la realidad en su función de fundamento. Y un significado que por fuerza no podrá ser un significado habitual más, uno de los que se otorgan a las cosas intramundanas. El poder es el dominio de lo real *qua* real. Su posición periférica y siempre elusiva se debe a su función fundamentante. El fundamento tiende a ocultarse. Pues bien: la determinación de esta elusiva función fundamental del poder manifestado en el campo de lo real es aquello en lo que consiste el logos religioso. La dimensión de poder tiene que ser determinada en algún sentido significativo. Dicha necesidad intelectual reposa en la actualización de la realidad. Si «es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad» (Zubiri, 1982: 17), es el poder de la realidad (actualizado ya primordialmente) el que nos empuja a una actualización ulterior en la que (por su manifestación fundamental en el campo) ese mismo poder cobra un relieve diferenciado, una determinación desde el punto de vista de lo que es 'en realidad'.

Hasta aquí no se ha hecho más que reconocer los caracteres formales del campo religioso. Con la posición elusiva y con la función fundamental del poder también se topan el agnóstico y el ateo. La especificidad religiosa del campo obliga a dar un paso más. Por eso ha de atenderse a los dos momentos en que se desarrolla el movimiento del logos: la toma de distancia y la reversión judicial. Con ellos veremos cuál es el contenido religioso del campo de la realidad, el sentido religioso que puede adquirir el poder de lo real.

2. LAS IDEAS DE DIOS

Como sabemos, el campo es una distancia a ser recorrida. La intelección es un movimiento, en la cosa real misma, entre su momento individual y su momento campal. No se trata sólo de que la cosa inteligida incluya un momento campal; más bien, es este momento campal el que incluye a la cosa misma. La nueva estructura es una nueva actualización intelectual de la realidad: es una intelección campal. La intelección campal es, primeramente, una simple aprehensión de lo que ya se ha aprehendido primordialmente. La simple aprehensión es la noción de lo que lo real sería. Tratándose de la religión, las simples aprehensiones son las libres creaciones construidas para inteligir distanciadamente el contenido del poder de la realidad. Son las ideas de Dios. El campo religioso está poblado de ideas de Dios. Zubiri enfatiza el carácter intelectual de los fenómenos religiosos. Como se ha dicho, la suya es una visión inteleccionista de los fenómenos religiosos. No es un intelectualismo, pues la aprehensión de lo religioso tiene ciertamente unos caracteres sentimentales y volitivos. Lo que Zubiri subraya es que la religión brota cuando la inteligencia humana se hace una idea teísta del poder de lo real³. El recorrido campal es una toma de distancia que lleva a la inteligencia a crear nociones ('serías') acerca del poder de lo real. La historia de las religiones, desde este punto de vista, implica esencialmente la creación intelectual de ideas de Dios. Esta libre creación de ideas descansa en el alejamiento del poder de lo real, un alejamiento que no abandona al poder sino que lo toma como condición indispensable para elaborar un campo religioso en el que dicho poder gane una muy determinada significación. La plasmación religiosa de la religación consiste justamente en la construcción de un sentido teísta para el poder de lo real. El momento que sigue a la distanciación, la afirmación, consistirá en utilizar estas ideas para determinar firmemente el poder real en algún sentido. Veamos ante todo estas ideas de Dios que son constitutivas del campo religioso.

Las ideas de Dios son simples aprehensiones. Como tales, son construcciones, libres creaciones. Pueden ser perceptos, fictos y conceptos, siendo el percepto la forma primaria y radical de toda simple aprehensión. Esto plantea al

³ En este sentido puede entenderse la frase de Zubiri: «la esencia de una religión no es el *sentimiento* religioso, sino que hay algo más hondo» (1992: 240).

menos dos cuestiones. Si los conceptos acerca de Dios deberán tener un inevitable momento perceptual, según Zubiri, ¿en qué consiste esa base perceptual de toda idea de Dios? Además, si en los conceptos acerca de Dios hubiera también un momento ficticio o fantástico, aunque sobre esto poco o nada diga Zubiri, ¿en qué medida puede decirse que las ideas de Dios son, al menos parcialmente, fictos o ficciones? Estas dos cuestiones afectan a todo concepto, y por ello es perentorio abordarlas cuando se trata de los conceptos religiosos.

Sabemos que el concepto es abstracto y constructo. Es un constructo elaborado por abstracción, es la creación de un 'qué' que prescinde de algunas notas de lo aprehendido. El percepto, en cambio, es un constructo, pero está elaborado siguiendo la línea no precisiva sino concreta de lo que lo aprehendido primordialmente 'sería': es la creación no de un 'éste', que eso es lo aprehendido mismo, sino de lo que tal 'éste' es, vale decir, es la creación de un 'esto'. Y el ficto, en fin, es el constructo elaborado por una nueva sistematización de las notas de lo aprehendido: es la creación del 'cómo', la libre conformación no de algo otro respecto de la realidad sino de una nueva manera de la misma realidad. Podemos decir, en breve, que el concepto es la noción abstracta, el percepto es la noción concreta y el ficto es la noción fingida. Pues bien: aunque Zubiri no zanje explícitamente la cuestión, parece admitir que todo concepto incluye un momento perceptual y otro ficticio, y que cualquier ficto incluye perceptos y conceptos. Toda simple aprehensión, por ser libre, creativa y construida, sería a la vez perceptual, ficticia y conceptiva, aunque la dominancia de uno u otro momento varíe en cada caso. Es difícil dar un solo ejemplo de percepto; si se dice 'este árbol' o 'aquella casa' ya se incluye una cierta abstracción, con lo que se pierde el carácter radicalmente concreto del percepto (vid. al respecto Pintor-Ramos, 1994: 155). En tales ejemplos se mezcla un momento perceptual con uno conceptual. No parece posible un percepto sin algún ingrediente conceptual. Y a la inversa, si seguimos a Zubiri, tampoco es posible que se dé un concepto sin nada de percepto. Acercándose al empirismo clásico, Zubiri asegura que el percepto está incurso en las simples aprehensiones fantásticas y abstractas. Esto no quiere decir que los fictos y los conceptos se reduzcan a perceptos. En los fictos y conceptos hay un momento inequívocamente perceptual, aunque hay algo más que perceptos. El ficto es una simple aprehensión que, fundada en la creación del 'esto' de lo aprehendido, finge no la realidad sino unos determinados contenidos creando un nuevo 'cómo' en la misma realidad del 'esto'. El concepto es la simple aprehensión que, también fundada en la creación del 'esto' de lo aprehendido, concibe 'qué' sería esto y crea por abstracción el conjunto de las notas que lo precisan. Ficto y concepto no son perceptos, y ni siquiera son una pura complicación de perceptos. Complicando perceptos no tenemos más que perceptos más o menos complejos y elaborados. El ficto y el concepto añaden algo esencial para la caracterización de lo que lo aprehendido primordialmente sería: justamente un 'cómo' y un 'qué'. Desde esta perspectiva, hay que decir que Zubiri no es un empirista en el sentido clásico de la expresión, aunque se aproxime a algunas tesis del empirismo. Por eso en su filosofía la sensibilidad tiene un

papel esencial: es el hecho de la inteligencia sentiente. Los perceptos ratifican esta misma tendencia. Son unas simples aprehensiones entre otras, pero constituyen la base y la posibilidad de todas las demás. Las ficciones son la libre reconfiguración de lo dado en la aprehensión. Sin la percepción del 'esto' no cabe siquiera intentar esa libre reconfiguración. La libertad para volver a conformar unas notas aprehendidas supone la previa aprehensión de estas notas y la creación con ellas mismas de un determinado 'esto' perceptual. La fantasía, piensa Zubiri, no se ejerce en el vacío, por más que así lo parezca en algunos casos de extrema o arbitraria creatividad. Pero ficticia no es sólo la obra de arte sino también la simple metáfora: es justo la creación de un 'cómo' para dar cuenta de un 'esto' o incluso de un 'qué'. Toda metáfora es, así, un ficto, por más que no todo ficto sea una metáfora. En cualquier caso, la creación ficticia siempre tiene lugar en el seno de la realidad aprehendida y a partir de los perceptos creados respecto de ella. El ficto puede contradecir de manera más o menos intensa y flagrante al percepto, pero nunca conseguirá prescindir totalmente de éste. Incluso la reacción creativa más fantástica contra la realidad tal y como se da, se apoya en esta misma realidad tal y como se da. Los perceptos apoyan a los fictos, por muy distanciados que se hallen éstos de aquéllos. En el caso de los conceptos habrá que decir —*mutatis mutandis*— lo mismo. Los conceptos son abstractos. La abstracción es la prescindencia de ciertas notas aprehendidas primordialmente y organizadas libremente como un 'esto'. El percepto está presente en todo concepto. Y está presente porque el concepto es el término de un acto de precisión prescindente. Así como el ficto fantasea libremente pero nunca en el vacío sino a partir de la aprehensión primordial y de unos determinados perceptos, el concepto también está perfilado por la aprehensión primordial y por los perceptos:

«Porque a pesar de ser libre, ninguna concepción es un acto de libertad huera en el vacío. Es una libertad que nos dan las cosas aprehendidas en aprehensión primordial de realidad para concebir las demás» (Zubiri, 1982: 102).

El concepto está apoyado en el percepto. No como el ficto, que se apoya en el percepto para rehacer la configuración sistemática de las notas perceptuales. El concepto está apoyado en el percepto prescindiendo de unas u otras notas perceptuales. Esta prescindencia no es un mero 'no tomar en consideración', sino que es una precisión positiva y creadora de un ámbito que permite determinar 'qué' sería lo aprehendido.

Si nos concentramos ahora en la vinculación de fictos y conceptos, resulta obvio que en las creaciones artísticas hay elementos conceptuales, y que en un discurso apretadamente conceptual suelen introducirse alusiones metafóricas y fantásticas. Pero la cuestión no es ésta sino la siguiente: aunque en los conceptos no exista una voluntad de elaborar fictos, como sí la hay al novelar o al componer una pieza musical, ¿intervienen necesariamente en ellos elementos ficticios y metafóricos? Hay que reconocer que Zubiri admite a veces la posibilidad de que fictos y conceptos sean independientes, aunque tal independencia no fuera necesaria (vid. Zubiri, 1982: 104). ¿Es ésta su posición definitiva? El

asunto no es del todo claro. Zubiri parece conceder que en todo concepto hay un momento metafórico, al menos porque —como ha destacado Ricoeur— las metáforas no son meras funciones emotivas del decir sino peculiares órganos de acceso intelectual a lo real (vid. 1995: 58-82)⁴. Por lo mismo, aun sin llegar a los extremos de Nietzsche, Zubiri podría admitir con éste que no es posible dejar de emplear imágenes y metáforas al pensar conceptualmente⁵. Y como Ortega, también concedería que a medida que el hombre trata de cosas crecientemente abstractas, complejas e insólitas, más necesario se vuelve recurrir a las expresiones metafóricas⁶. Hay textos de Zubiri que abonan esta interpretación, textos en los que asoma de pronto la intuición de que metáforas e imágenes son

⁴ En su opinión, «[...] una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información. En síntesis, una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad» (1995: 66). La metáfora puede ser considerada como un modelo teórico imaginario que redescubre la realidad por medio de un nuevo significado que, provisto de algún isomorfismo con el dominio real en cuestión, de todos modos se distingue del significado que es habitual y ordinario. Por ello, dice, la «redescripción es guiada por la interacción entre las diferencias y las semejanzas que suscita la tensión en el nivel de la elocución. Es precisamente de esta aprehensión tensora de donde brota una nueva visión de la realidad, a la cual se resiste la visión ordinaria, porque está apegada al empleo ordinario de las palabras. El eclipse del mundo objetivo y manipulable da lugar, así, a la revelación de una nueva dimensión de la realidad y la verdad» (1995: 81).

⁵ En un texto de juventud, dice Nietzsche que «la ‘cosa en sí’ (que esto sería, en efecto, la verdad pura exenta de consecuencias) es completamente inabarcable y no vale en absoluto la pena para el forjador del lenguaje. Él sólo señala las relaciones de las cosas con los seres humanos y toma como ayuda para expresarlas las más atrevidas metáforas (*die kühnsten Metaphern*). ¡Un estímulo nervioso, primero, vertido en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen moldeada (*nachgeformt*) nuevamente en un sonido! Segunda metáfora. Y siempre un salto perfecto de esferas, de una a otra nueva y totalmente distinta [...] ¿Qué es, entonces, la verdad? Una legión móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que han sido intensificadas, vertidas, adornadas poética y retóricamente, y que tras largo uso un pueblo tiene por duraderas, canónicas y vinculantes: la verdad son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto desgastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y ahora son consideradas sólo como metal y no como monedas» (1973: 373-375). El concepto es el «residuo de una metáfora (*Residuum einer Metapher*)», pues primitivamente el hombre vivía inmerso en un mundo de metáforas (*Metapherwelt*) en el cual la facultad originaria (*Urvermögen*) de su fantasía creaba masas de imágenes (*Bildermasse*) (vid. 1973: 376-377). El impulso hacia la formación de metáforas es, en suma, un impulso fundamental (*Fundamentaltrieb*) del ser humano (vid. 1973: 381).

⁶ Para este autor, la metáfora es una significación novedosa que guarda alguna semejanza con el sentido usual de una palabra. Y es que no son «[...] todos los objetos igualmente aptos para que los pensemos, para que tengamos de ellos una idea aparte, de perfil bien definido y claro. Nuestro espíritu tenderá, en consecuencia, a apoyarse en los objetos fáciles y asequibles para poder pensar los difíciles y esquivos. Pues bien: la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil [...] La metáfora, en suma, nos permite dar una existencia separada a los objetos abstractos menos asequibles. De aquí que su uso sea tanto más ineludible cuanto más nos alejamos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida» (2004: 508 y 511).

ingredientes inevitables y necesarios de los conceptos. Así lo dice, por ejemplo, en el curso de 1971 sobre el problema teológico del hombre. Discutiendo con Lévy-Bruhl, que asegura la existencia de dos clases de pensamiento esencialmente distintas y separadas, una primitiva y pre-lógica y otra desarrollada y lógica, Zubiri defiende la unidad del pensar: «el pensar es siempre el mismo» (1993: 126). En la base de los conceptos pueden distinguirse ciertos esquemas. Pero distinguir no es separar: éstos y aquéllos forman una unidad indisoluble. Los conceptos incluyen, por una parte, unos esquemas formales. Es, en el fondo, la idea de Kant. Así, por ejemplo, la sucesión y la determinación libre serían el esquema de la idea de causalidad. Otros son los esquemas materiales de los conceptos. Así, por ejemplo, «el esquema material y de fondo con que el hombre antiguo y rudo piensa la causalidad es justamente la generación» (Zubiri, 1993: 127). Zubiri cree que estos esquemas materiales, las fantasías, forman parte de los conceptos: «es absolutamente imposible eliminar los esquemas de pensamiento que yo llamaría fantásticos» (Zubiri, 1993: 128). Si nos situamos en la perspectiva de la trilogía sobre la inteligencia, habría que decir que esto es así porque todo concepto envuelve un ficto, todo logos es un movimiento de concepción que incluye con mayor o menor intensidad a la fantasía:

«[...] en realidad el pensar fantástico y el pensar racionante son pura y simplemente dos vertientes de una sola realidad que es el pensamiento humano. Un pensar quizá más acentuado en los hombres primitivos, el otro más acentuado en nuestras civilizaciones actuales» (Zubiri, 1993: 128).

En *Inteligencia sentiente*, Zubiri ratifica esta unidad de fictos y conceptos cuando se refiere a la unidad más amplia que hay entre las tres formas de simple aprehensión: «lo que insistentemente llamamos ser 'en realidad' consiste formal y precisamente en la unidad del 'esto', del 'cómo', y del 'qué'» (Zubiri, 1982: 106). Esta unidad no es una indiferencia entre simples aprehensiones. De hecho, se pueden distinguir unas simples aprehensiones más bien conceptuales de otras predominantemente metafóricas o perceptuales, pero tal distinción no independiza completamente a unas de otras ni tampoco aísla sus diversos momentos. Habría que decir aquí que las simples aprehensiones son sólo analizadores del campo real, puesto que su sentido particular es completado por la respectividad de unas a otras. El campo sería la unidad respectiva de unas cosas reales simplemente aprehendidas de manera intrínsecamente sistemática. Cada simple aprehensión, además de estar 'necesitada' de las demás para adquirir todo su sentido campal, integra momentos abstractos, metafóricos y concretos, si bien de maneras sumamente variables. Esto último implica que en algunas formas de libre creación predominan los perceptos y los fictos, y que en otras predominan los conceptos. Zubiri lo ilustra con las matemáticas y las ficciones novelescas. Ambas serían postulaciones constructivas de realidad. Un número y un personaje de ficción no son realidades como una piedra o un planeta, sino realidades construidas por postulación. Y la diferencia al interior de estas realidades construidas radica en el tipo predominante de simples aprehensiones. Las matemáticas son construcciones en las que predominan los conceptos, mien-

tras que las ficciones novelescas son construcciones en las que predominan los perceptos y los fictos. En aquéllas se construye 'según conceptos', dice Zubiri; en éstas, en cambio, se construye 'según perceptos y fictos'. En todo caso, la postulación está fundada en la aprehensión primordial de lo real en y por sí mismo. Al decir esto Zubiri enfatiza la radical unidad campal de las simples aprehensiones. Las realidades postuladas sólo son realidades gracias a que están fundadas en la realidad primordialmente aprehendida (vid. Zubiri, 1982: 128-132). Más en general, todas las simples aprehensiones son formas de irrealización o des-realización apoyadas en la realidad dada en la aprehensión primordial (vid. Zubiri, 2005: 61 y 1982: 91-96). Y este carácter unitario del campo de las simples aprehensiones, sin romperse, admite al menos las dos direcciones indicadas. Una, la de los fictos, y otra, la de los conceptos. Las artes incluyen perceptos, fictos y conceptos, pero las simples aprehensiones que predominan en ellas son los perceptos y los fictos. En las ciencias y en la filosofía, en tanto, también se incluyen perceptos, fictos y conceptos, pero las simples aprehensiones aquí dominantes son los conceptos. Son dos direcciones en el campo de la realidad, una que se mueve desde los perceptos hasta alcanzar los fictos, sin desdeñar en modo alguno los conceptos, y la otra que va desde los perceptos hasta los conceptos, son dejar de lado los fictos. Así se ratifica una vez más la unidad, ciertamente compleja y articulada, de todas las simples aprehensiones en el campo de la realidad. Más que simples aprehensiones completas y autosuficientes, los conceptos, los fictos y los perceptos son momentos de las simples aprehensiones. Toda simple aprehensión no es solamente perceptual en su base, sino que incluye unos ingredientes fantásticos y conceptivos. Lo que distingue típicamente a unas ideas de otras parece ser la predominancia de uno de estos momentos sobre los otros, de manera que el concepto será la simple aprehensión predominantemente constructa y abstracta, el ficto la simple aprehensión predominantemente fantástica, y el percepto la simple aprehensión predominantemente concreta.

Dicho esto, podemos volver a las preguntas originales y sostener que los conceptos acerca de la divinidad, como todo concepto, incluyen fictos y perceptos. O, con más precisión, que las ideas de Dios son nociones complejas dotadas de unos momentos perceptuales, ficticios y conceptuales. Dentro de estas coordenadas parece fluctuar la posición de Zubiri. Cabría incluso admitir la posibilidad de que en unas ideas de Dios predomine la metáfora, y en otras el concepto. Justo porque la idea de Dios es una idea, ha de ser parte de una reflexión que tiene una situación bien determinada y que por lo mismo puede adoptar distintas formas, unas más metafóricas y otras más conceptuales: «hay por ejemplo un pensar fantástico y un pensar más lógico y conceptual» (Zubiri, 1993: 165). La historia de las religiones ofrece muchos ejemplos a este respecto. Empero, esta mutabilidad no se debe sólo al cambio de las circunstancias humanas sino a la intrínseca inestabilidad de la idea de Dios. Las dominancias metafóricas o conceptuales penden de la inestabilidad de la idea de Dios. Esto último conduce a la distinción que hace Zubiri entre representación y direccionalidad

ya desde la «Introducción al problema de Dios», distinción crucial para entender correctamente las ideas de Dios y, en particular, ésa su interna inestabilidad que se expresa a través de la diversidad de sus momentos. En general, piensa Zubiri, puede decirse que de las cosas hay un tipo de conceptos que las hacen presentes de manera determinada. Como hacer presentes a las cosas determinadamente es representarlas, se trata de conceptos representativos. Pero hay también otra clase de conceptos que no determinan a las cosas sino que las presentan tan sólo como término de una cierta ruta. Estos conceptos permiten ir de unas cosas hacia otras. Son los conceptos direccionales, los conceptos como vías que indican el camino hacia las cosas. Para Zubiri, pues, hay conceptos representativos y direccionales o, mejor, hay en todo concepto (en medida variable) algo de representación y algo de dirección. Pues bien: en los conceptos acerca de Dios se advierte un típico desequilibrio entre lo uno y lo otro, puesto que por la realidad a la que apuntan son conceptos preponderantemente direccionales y sólo residualmente representativos. De ahí que ningún concepto acerca de Dios sea plenamente adecuado, «porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas» (Zubiri, 2004: 414). Para Zubiri, aunque estos conceptos inadecuados y direccionales sean obtenidos de las cosas intramundanas, no se refieren a ellas sino a algo esencialmente distinto y, en esta perspectiva, esencialmente extramundano (incluso en el caso de que Dios sea identificado con el universo). Lo que significa que los conceptos no solamente pueden representar a las cosas sino que también son capaces de señalar direcciones para ir de unas hacia otras y, en el caso extremo de las religiones, para ir de todas las cosas hacia algo absolutamente distinto de ellas mismas (aunque sólo fuera, al modo panteísta, en ellas). Es el caso de Dios:

«[...] los conceptos que las cosas nos dan no sirven tan sólo para 'representarlas', sino también para 'ir hacia' otras [...] Si en la primera dimensión el hombre cobra conceptos 'representativos' de las cosas, en la segunda cobra conceptos 'direccionales' hacia otras, encuentra en los conceptos vías conceptuales. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia Él» (Zubiri, 2004: 414)⁷.

Los conceptos, entonces, pueden ser vías direccionales, y lo son eminentemente cuando se refieren a Dios. No se está ante Dios como sí se está ante las cosas intramundanas. A Dios sólo se lo puede concebir como el término infinito, absoluto e irrepresentable de una dirección intelectual o (dicho en los términos maduros de la trilogía) de un movimiento interminable y siempre asintótico de la intelección en el campo de lo real. Entonces, más que de conceptos de Dios, sería preferible hablar del peculiar momento conceptivo envuelto en la idea de Dios. El momento conceptivo de la simple aprehensión de Dios es peculiar justamente porque su representatividad es mínima y su direccionalidad, máxi-

⁷ Esto muestra que Zubiri reacciona desde muy temprano contra lo que después llama «la tiranía de la presencialidad» (1993: 153; vid. también 2005: 182-183).

ma. Digamos que la admisión de conceptos direccionales o, mejor, de la direccionalidad del momento conceptual de las ideas de Dios, nunca desaparecerá de la obra de Zubiri. En el curso sobre la voluntad de 1961, Zubiri alude —sin nombrar— a los conceptos direccionales como las únicas vías que permiten referirse de manera meramente aproximada a la divinidad, sabiendo de su constitutiva inadecuación para con la misma (vid. Zubiri, 1992: 156). En el curso sobre lo real y lo irreal de 1967, Zubiri dice que tanto la idea conceptual como la ficción tienen un momento representativo y uno direccional. Por el primero, el concepto y el ficto «pretenden representarme lo que son las cosas» (2005: 184). Para ese momento representativo es esencial reconocer que en el ficto y el concepto hay siempre un percepto básico. Por incluir este momento perceptual, los fictos y los conceptos son representativos. Pero además, Zubiri dice que este momento representativo no es el más importante. El más importante es ese momento direccional que «nos pone justamente en camino hacia otras cosas y hacia otras direcciones del Universo» (Zubiri, 2005: 184). Y este momento está presente tanto en los perceptos como en los fictos y en los conceptos. Por esto, el pensar religioso no es exclusivamente conceptual ni meramente fantástico. Zubiri lo dice taxativamente en los cursos sobre las religiones y el problema teológico del hombre. La imbricación entre fictos y conceptos en el campo religioso es una suerte de transcendencia de lo fantástico y de lo conceptual, una transcendencia que no elimina estos momentos sino que los conserva en una unidad superior que los funda. Dicha unidad es justamente la unidad del campo, si lo vemos con las categorías de *Inteligencia sentiente*. En su momento distanciado, veíamos, el campo no es el producto de una síntesis de simples aprehensiones sino que es una unidad primaria dentro de la cual las simples aprehensiones no son más que analizadores, factores ideales dotados de una muy precaria independencia:

«El pensar religioso trasciende éstos [fantasías y conceptos] y otros posibles modos de pensar. El pensar religioso en cuanto pensar puede adoptar todas estas diversas formas sin reposar en el fondo en ninguna de ellas exclusivamente. El movimiento del pensar religioso como pensar hacia la divinidad es esencialmente transcendente no solamente por razón de su término, sino también por su propia estructura, porque no está adscrito a ninguna de las formas concretas de pensamiento» (Zubiri, 1993: 128-129).

Si, según Zubiri, no se trata tanto de dar realidad a mis ideas como de entregar mis ideas a la realidad, en el caso de las ideas de Dios debe decirse que esto es aún más nítido: las ideas de Dios contienen una direccionalidad, pues son apuntes que indican a la inteligencia una orientación infinita. Las ideas de Dios brotan del poder de lo real primordialmente aprehendido. Pero brotan de él como unas posibles configuraciones campales suyas. El logos religioso es un movimiento intelectual desencadenado por el poder de lo real, que se impone inevitablemente al hombre forzándolo a determinar la peculiarísima condición de este mismo poder en el campo de la realidad. Mas, tal determinación campal se encuentra con la elusividad y con la función fundamental del poder. Estos rasgos campales del poder hacen que su condición sea intrínsecamente irre-

presentable o, cuando menos, que su representación sea extremadamente inadecuada. Cualquier intento de representación del poder, sea ateo, agnóstico o religioso, se topa con que el poder excede los márgenes de la representación. Esto permite entender que las ideas teístas libremente forjadas, más que representar, indiquen —y solamente indiquen— una dirección. La indicación de una dirección implica un preciso punto de partida: toda idea religiosa brota de la existencia humana regular y del ejercicio normal de la inteligencia. Desde esta perspectiva, el significado de las ideas de Dios en buena medida se recorta contra el significado de las cosas intramundanas. Zubiri podría expresar en este punto su acuerdo con la teología negativa y con la doctrina de la analogía. Así, lo que el Pseudo Dionisio Areopagita quiere expresar con el movimiento de afirmación, negación y eminencia, lo mismo que lleva a Tomás de Aquino a aseverar que toda semejanza entre Dios y las demás realidades va acompañada de una irreprimible diferencia, es justo la dirección infinita en la que se puede entender correcta aunque parcialmente que el poder de lo real 'sería Dios'. En ambos casos la direccionalidad envuelta en la idea de Dios indica que la realidad divina, aunque en cierta forma es inteligible, nunca se deja captar propiamente y siempre termina por escapar a la intelección humana. Para el Pseudo Dionisio, en efecto, Dios está «[...] por encima de todo ser y saber (*hypèr pàsan ousían kai gnòsin*)», de tal manera que de él no se puede hacer posición o afirmación (*thésis*), pero tampoco sustracción o negación (*aphaíresis*). Por ello, cuando el hombre intenta adentrarse en Dios no sólo se halla con pocas palabras (*brakhylogían*), sino que se queda completamente sin ellas (*alogían pantelè*), no encontrando en tal situación más que falta de pensamiento (*anoesían heurésomen*)⁸. Para Tomás, supuesta la existencia de Dios, el lenguaje se expresa mejor por negación que por afirmación:

«Conocido que algo sea (*an sit*), resta por inquirir cómo sea (*quomodo sit*), para que de ello se sepa qué sea (*quid sit*). Pero como de Dios no podemos saber qué sea, sino qué no sea (*quid non sit*), no podemos considerar de Dios cómo sea, sino mejor cómo no sea (*quomodo non sit*)» (*S. th. I, 3*, al inicio).

Y, sin embargo, se pueden decir algunas cosas de Dios de una manera que no es simplemente positiva ni meramente negativa, sino por una estricta eminencia. Distintos nombres, como bueno, sabio y otros, «significan la sustancia divina y son predicados de Dios sustancialmente (*substantialiter*)», pero a la vez de manera deficiente (*deficiunt*), imperfectamente (*imperfecte*), pues imperfecto es el modo creado de representación de Dios (*S. th. I, 13, 2 c*). La conclusión que de esto extrae Tomás es que el lenguaje teísta no es puramente equívoco ni simplemente unívoco, sino que se sitúa entre uno y otro como un *medius*. Éste es precisamente el carácter analógico del lenguaje acerca de Dios: «y de este modo, lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice según una ordenación de la criatura respecto de Dios, tal como hacia el principio y la causa (*ut ad principium et*

⁸ Cito los capítulos I, V y III de la *Mystica Theologia*; vid. *Corpus Dionysiacum* (1991: 142, 150 y 147). Sobre esto, vid. el comentario de v. Balthasar (1962: 209-210).

causam), en la cual preexisten por excelencia todas las perfecciones de las cosas (*in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones*)» (S. th. I, 13, 5 c).

Más adelante habrá que volver sobre la direccionalidad, que es una nota esencial de la intelección religiosa. Ahora debe atenderse a la otra cara que ofrecen las ideas de Dios. Si hasta aquí se ha tratado las ideas de Dios sobre todo por lo que tienen de simples aprehensiones, corresponde dirigirse a éstas por lo que tienen *de Dios*. Debe preguntarse qué significa Dios. Y hay que hacerlo porque las ideas de Dios hacen que el campo sea religioso: es la estructura campal de las diversas ideas de Dios. La plasmación religiosa del campo real, por cierto, es complejísima. Y lo es porque las ideas de Dios son múltiples y cambiantes. Es cierto que unas podrán estar mejor justificadas que otras, pero esto de momento no nos interesa. El intento de justificar plenariamente lo que Dios podría ser es algo que no incumbe al logos sino a la razón. E incluso tal intento racional no obsta a que haya una pluralidad de maneras de entender a la divinidad. En todo caso, no interesan aquí las circunstancias históricas o psicológicas por las que los seres humanos echan mano de alguna idea de Dios, sino esa estructura formal por la que el logos religioso crea libremente una idea de la divinidad. Esta creación no debe llevar a engaño, puesto que no es la forja titánica de una idea tan enorme como la de Dios. La creación de esta idea tiene unas dimensiones bien precisas. Cabe aceptar, por difícil que sea, que un individuo se procure su propia idea de Dios. Cuando menos, es casi inevitable que todo individuo religioso tiña con sus peculiaridades la idea de Dios que ha tomado prestada de una religión constituida. De hecho, son muchísimas las ideas de Dios, y esta multiplicidad no se debe sólo a esas peculiaridades individuales, sino que está atestiguada por el lenguaje, la sociedad y la historia. Esto no es ajeno al campo religioso. Por eso, una consideración del campo de lo real más detenida que la que aquí estamos llevando a cabo debe reconocer en él unas intrínsecas dimensiones individuales, sociales e históricas. Pero estructuralmente hablando, la religión no es sino el campo del teísmo, es la determinación campal del poder de lo real como alguna forma de divinidad. El teísmo es la orientación religiosa del poder de lo real.

A condición, claro, de advertir que en el campo religioso debe hablarse pluralmente: hay distintas orientaciones teístas y, por ende, diversas determinaciones religiosas. Zubiri aborda la diversidad de ideas de Dios enumerando una serie de procesos históricos de divinización. En los cursos de los años 60 y 70 y en la primera parte de *El hombre y Dios* se mencionan muchas manifestaciones del poder de lo real. Zubiri, al hilo de dichas manifestaciones, se refiere también a las diversas divinidades que aparecen a lo largo de la historia de las religiones. Se trata, pues, de esas mismas manifestaciones pero en tanto en cuanto encarnadas en figuras más o menos precisas de la divinidad:

«En toda esta historia es menester disociar el carácter puro y simple de la deidad —que el hombre va descubriendo penosamente a lo largo de la historia, que ha ido enriqueciendo, y que nunca estamos seguros de que haya agotado de descubrir en todas sus dimensiones—, de la sustantivación de algunos de esos caracteres de la deidad en otras tantas divinidades o la adscripción de todos ellos a un Dios transcendente [...] En cualquier caso, vemos que el pen-

sar religioso ha ascendido del poder de lo real a los dioses, a las divinidades» (Zubiri, 1993: 50-51 y 133)⁹.

Zubiri menciona al menos quince figuras divinas, sin que la enumeración constituya un *numerus clausus*: la divinidad transcendente (uránica, solar), los dioses vivificantes (como la Luna), los responsables de la separación de las formas de las cosas (las aguas, ríos y océanos), el Dios que tiene poder para hacer germinar y engendrar (es el caso de la Tierra Madre), los dioses que organizan a los seres vivos (de ahí el culto al árbol), las divinidades (agrarias) que aseguran el éxito de la cosecha, los dioses (de la familia, de la tribu, del clan, de la nación) que vinculan a los hombres entre sí por lazos de sangre o de soberanía o incluso contractuales, las divinidades del nacimiento y de la muerte («como *Istar* en Babilonia o *Astarté* en Fenicia»), las de la defensa y la guerra («*Indra* en la religión védica, o también YHWH SBWT —el ‘*Yahvé* de los ejércitos’— en la religión de Israel»), las que fijan el destino («la *Moïra* de los griegos»), las que constituyen la unidad cósmica y moral («aparece la diosa *Rta* de los Vedas, la *Dike* en la religión griega»), las que sacralizan la realidad («es la personificación del sacrificio como entidad suprema, por ejemplo con la identidad del *atman* con el *brahman* en la especulación brahmánica»), la divinización de las virtudes morales (como hizo el mundo grecorromano con la Fortaleza, la Oportunidad, la Fidelidad, etc.), la divinidad que lo llena todo («por ejemplo, los iraníes hicieron de *Zwasa*, la atmósfera, una divinidad importante»), el Dios del tiempo indefinido («el Dios eterno que decían los hebreos y que aparece como *Zrvan* en la religión irania, etc.») (Zubiri, 1993: 50 y 130-133). Es posible detectar algunos rasgos generales en este abigarrado campo de los sentidos teístas. Así, se distinguen sin demasiada dificultad al menos tres orientaciones teístas. Una, la de la dispersión del poder de lo real en una serie de divinidades. Otra, la de la immanencia de la divinidad en el cosmos y la consiguiente identificación de aquella con éste. Y otra más, la de la transcendencia única y personal de la divinidad con respecto al cosmos. Solamente una exposición de la razón religiosa ofrece la ocasión para detallar el análisis de estas orientaciones.

A la vista de esta enorme (casi inagotable) diversidad en lo que toca a las ideas de Dios, ¿hay alguna noción de la divinidad mínimamente comprensiva y

⁹ En *El hombre y Dios*, Zubiri sugiere, más allá de la distinción entre las manifestaciones del poder de lo real y sus formas propiamente divinas, una diferencia entre el poder de lo real *qua* real y los poderes o poderosidades de las cosas reales. Y antes de enumerar rápidamente las quince manifestaciones de las poderosidades, Zubiri hace este comentario: «estas poderosidades las encontramos por ejemplo en las religiones más o menos antiguas en forma de dioses. Pues bien, dejando de lado el que sean dioses, y el que pertenezcan a religiones (ambos puntos exceden de la línea en que actualmente discurre nuestro problema), atengámonos solamente a la forma en que esas cosas reales, que son los dioses, dominan sobre las cosas. Esos modos de dominancia son justo sus poderosidades, sus poderes reales» (1984: 90). Quizá asoma aquí un criterio decisivo para distinguir entre una religión primitiva y una desarrollada: la religión madura o desarrollada es la que consiste en la interpretación teísta del poder de lo real, mientras que la religión inmadura, poco desarrollada, sería la que interpreta a los poderes reales de manera teísta.

suficientemente extensiva? Aquí hay que proceder con cuidado. Cada cosa tiene una cierta manera de hacerse presente en la totalidad de lo real. Estas maneras constituyen, en palabras de Zubiri, figuras de instauración en la realidad. Las cosas no humanas, sean vivientes o no,

«son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esa condición, pero no se reduce a ella [... Él] se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente 'absoluto'. No es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, *integración*, sino *absolutización*, por así decirlo» (Zubiri, 1980: 212-213).

Zubiri habla allí del mundo, pero en tanto que dado en la aprehensión. El campo y el mundo no se separan radicalmente, pues el campo no es más que el mundo sentido. La transcendentalidad mundanal está dada primordial y campalmente, y no es tan sólo un término de búsqueda racional. Por eso también hubiera podido decirse que las cosas son partes del campo, y que la instauración en la realidad es *integración campal*. Es en el mundo sentido y en la realidad de cada cosa donde el hombre percibe precisamente su propia dimensión transcendental. En el campo de lo real, el hombre es el absoluto relativo, el ser de la transcendencia. Tal es su figura de instauración en el ámbito de lo real abierto por todas y cada una de las cosas. El hombre es absoluto, lo que quiere decir que está campalmente situado frente a toda realidad. La persona humana es realidad absoluta. Pero sólo relativamente absoluta. Zubiri dice que el hombre pende de la realidad, y que su enfrentamiento con ella es por lo tanto cobrado. El hombre es absoluto no originaria sino derivadamente. El hombre es absoluto pero respecto y en el medio de las cosas que hay. Que el hombre sea persona religada significa que es campalmente el absoluto relativo¹⁰. Si en la

¹⁰ Se asume aquí que la persona está dada en la aprehensión primordial de realidad, que su relativa absolutez, su configuración personal y su yo se destacan sobre el horizonte del campo real y, en fin, que como el yo está en el campo pero incoadamente su plena exhibición supone la marcha transcampal hacia el mundo. Con todo, ha de admitirse que Zubiri no siempre se expresa con claridad. En *Inteligencia y realidad*, la personalidad es una actualidad ulterior de la persona: es la actualidad de la realidad humana respecto de las demás cosas reales dadas en el campo de la realidad (vid. 1980: 273). Pero la cuestión se oscurece cuando se lee en esa obra que la otra actualidad ulterior de la realidad humana, su actualidad en el mundo real independientemente de la aprehensión humana, es la persona (vid. 1980: 273). En *El hombre y Dios*, en cambio, se dice que la actualidad mundanal del hombre es por eminencia el yo, en sus tres figuras de me, mí y yo (vid., por ejemplo, 1984: 56-59). Sin embargo, en este texto la personalidad —como modulación concreta y variable de la personeadad— es la figura que va adquiriendo el yo (vid. 1984: 49-50 y 58). Esto no sólo excede del análisis de la aprehensión primordial, sino que es algo que sobrepasa a toda forma de análisis: el yo es un momento del mundo y como tal sólo es accesible en ese modo intelectual ulterior que es la razón. Para seguir con estas confusiones, en otro lugar Zubiri da a entender que el estudio de la persona y de su absolutez excedería el análisis del acto de aprehensión humana (vid. 1980: 209). Y en *Inteligencia y razón*, parece sostener que las formas y los modos de realidad sólo son accesibles para la razón, es decir, para «una marcha en un mundo que es abierto no sólo a otras

impresión de realidad se da primordialmente la diferencia entre la personeidad y las cosas que no son personas, en el campo dicha diferencia se desarrolla y adquiere mayor determinación de contenido. Campalmente, la diferencia entre personas y seres apersonales, unas libres, históricas y morales y las otras no, es la diferencia entre la relativa absolutez del hombre y la mera relatividad de las demás cosas intramundanas. La autonomización del momento campal de la impresión es la que permite crear libremente, aunque sólo a partir del fenómeno primordial de la persona, la idea de una realidad relativamente absoluta. Frente a ella, las cosas intramundanas apersonales son meramente relativas, 'relativamente relativas'. Estas cosas intramundanas son reduplicativamente relativas. Por una parte, su realidad es cobrada, ya que se funda en la realidad. Desde esta perspectiva, las cosas intramundanas coinciden con el hombre. Pero además, son relativamente relativas porque no parecen enfrentarse con el todo de la realidad: al carecer de intelección, no poseen el despegamiento, la sobreposición y la independencia que son privativas de las realidades absolutas. Las cosas intramundanas no inteligentes no son ni pueden ser absolutas, puesto que no tienen impresión de realidad. Son reales y están en la realidad, pero no for-

cosas reales [...], sino también a otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad» (1983: 23). Todas estas confusiones deben ser corregidas. El hombre es el animal de realidades. En cuanto tal, es persona; la personeidad está dada primordialmente. En cuanto persona, el hombre es relativamente absoluto y va configurando en cada uno de sus actos su propia personalidad; el logos acusa ambas características por el respecto del ser humano con las demás cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Pero el logos también acusa el yo del hombre. El yo, que es la reactualización de la persona en el mundo, tiene por ello una face-ta campal, y es parte del movimiento del logos. Es el ser del hombre campalmente construido. El yo no es mero objeto de la razón, sino sentido campal otorgado a la personeidad primordial, de modo que el logos es determinación de la persona por la figura que va ganando en el campo y por el inconfundible e irrepetible yo que la distingue de todas las demás cosas campales. Así, es sistema de referencia, principio y medida para la búsqueda en profundidad de la realidad de cada cual. Entonces, cuando el hombre afirma su realidad en el mundo allende el campo, en profundidad, tal yo es conquista (estructuralmente ulterior aunque a la vez inevitable) de la razón. El yo, pues, es el ser del hombre construido en el campo sobre la base de la persona ya dada en él, ser que es finalmente profundizado, 'ultimado' por la razón. Entre los intérpretes de Zubiri, Gracia ha expresado una óptica de lectura similar a ésta, pues también ve en la persona un dato primordial (vid. 2004: 94-99). La personeidad, dice, está dada en la aprehensión primordial de realidad cuando me aprehendo a mí mismo como realidad de suyo y que se pertenece y se comporta con respecto a sí misma como de suyo. Cabe preguntar, claro, si así no se ocluye una perspectiva personal más intersubjetiva en beneficio de una fundamentación subjetivista o cartesiana. Con todo, tal vez se encuentre algún apoyo para esta interpretación en el propio Zubiri, cuando éste discute la idea de evidencia (como percepción clara y distinta, olvidando su carácter aprehensivo o noérgico) de Descartes: «sólo porque 'estoy' aprehendiéndome como pensante en aprehensión primordial de realidad, sólo por eso me veo constreñido por esta aprehensión a enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*» (1982: 235). El juicio '*cogito ergo sum*' sería la afirmación campal del hombre, la evidenciación de la persona. Y esta personeidad campalmente evidenciada es también en Zubiri un canon (por ende, un principio racional) con el cual se aprehende una forma o modo de realidad que se sostiene como yo en el mundo y que es irreductible a una cosa natural (vid. 1983: 56-57).

malmente sino *per accidens*. Sólo el hombre, por su inteligencia, habita esencialmente un mundo real. El hombre es el que se enfrenta a la realidad *qua* realidad, y por ello en cada uno de sus actos interviene intrínseca y formalmente su propio carácter de realidad. Es lo que hace de él persona. Esta personidad se distiende campalmente. Y su reactualización campal es la distanciación de la persona primordialmente aprehendida y su simple aprehensión como realidad relativamente absoluta.

Justo en este punto es donde puede aparecer la idea de Dios. Dios no sólo no es una realidad humana, sino que ante todo no es una realidad intramundana más. No es, por ende, una realidad meramente relativa, ni tampoco una realidad relativamente absoluta. Para Zubiri, la divinidad es la idea de la realidad absolutamente absoluta. El campo real permite determinar el poder como la realidad absolutamente absoluta: es el orto de la idea de Dios. La religión está esencialmente ligada con la idea de Dios, de manera que una religión es una afirmación de Dios. Las religiones son primariamente afirmaciones de la realidad absolutamente absoluta; la legítima pregunta por la verdad definitiva de ellas es en todo caso posterior. ¿Qué significa esto? La realidad absolutamente absoluta es una simple aprehensión libre —no forzosa ni exclusiva— de la realidad en su ultimidad, posibilidad e impelencia. Sabemos que caben otras simples aprehensiones del poder de lo real, simples aprehensiones que no le otorgan carácter absolutamente absoluto: son las diversas ideas no religiosas, bien agnósticas, bien ateas. La idea de Dios es la simple aprehensión estrictamente religiosa, en cualquiera de sus múltiples y cambiantes formas, modos y figuras. Por supuesto, es posible que haya ideas erróneas acerca de Dios. En el logos se abre el campo de la realidad como un ámbito de la verdad y el error. Zubiri puntualiza, sí, que las diversas figuras de la divinidad atestiguadas por la historia de las religiones no son «*nunca* totalmente erróneas» (1993: 45 n. 1). De todas formas, se pueden admitir ideas verdaderas acerca de Dios, unas ideas más adecuadas que otras acerca de la divinidad, cuya mayor adecuación consiste precisamente en su autenticidad. Auténticas son, así, las simples aprehensiones que realizan una realidad absolutamente absoluta. No es el momento de entrar en esta cuestión. Por el momento basta con decir que las ideas de Dios son siempre y sólo ideas de una realidad absolutamente absoluta. La divinidad es reduplicativamente absoluta. Y lo es precisamente porque 'sería' el fundamento del poder de lo real. En tanto que fundamento, Dios no forma parte del campo ni habita el mundo real como una cosa más, personal o apersonal, sino que es la fuente, la raíz del campo y del mundo. Por todo ello Dios es trascendente, incluso en el caso de que se lo identifique con el universo. Dios es trascendente justo porque es la realidad absolutamente absoluta, el fundamento del poder de lo real, la fuente y raíz del campo y del mundo. De ahí que Dios no sea campalmente respectivo al mundo, aunque éste sí que sea respectivo a Dios (vid. Zubiri, 1962: 430-435; 2006: 4). La absolutez divina trascendente tiene como corolario su extracampalidad y su extramundanidad. No se crea que con esto se excede el ámbito campal y se invade el de la razón. La irrespectividad cam-

pal y mundanal está dada en la aprehensión, no es el resultado de una búsqueda allende la aprehensión. Es algo dado en el campo, puesto que —no hay que olvidarlo— el campo es el mundo sentido. Dios es irrespectivo, por más que pueda hacerse presente en el campo y en el mundo: es esencialmente trascendente aunque a la vez, sin perder un ápice de su transcendencia, pueda ser más o menos inmanente al mundo. La presencia intramundana de Dios no es otra cosa que la manifestación campal y mundanal de una realidad que sigue siendo independiente del campo y del mundo. Si Dios es el fundamento, hay que decir que su presencia campal y mundanal no sigue el patrón de la actualización de las cosas intramundanas. Si la realidad es el fundamento de cada cosa real, entonces Dios sería el fundamento trascendente del fundamento. Dios es doblemente absoluto porque no sólo es real sino que es la fuente determinante de toda realidad. Así, pues, toda idea acerca de Dios constituye un campo religioso. Un campo es religioso si y sólo si incluye ideas de la realidad absolutamente absoluta. Las ideas de Dios no son más —ni menos— que la libre creación de nociones de una realidad absolutamente absoluta. La construcción de los caracteres involucrados en una realidad absolutamente absoluta es lo que especifica a una simple aprehensión religiosa.

La campalidad específicamente religiosa comienza por ser un ámbito poblado por ideas de Dios. Pero admite mayores precisiones y permite casi innumerables discusiones acerca de la divinidad, pues no hace más que fijar unos límites campales bastante amplios para poder hablar acerca de Dios. Dentro de los límites que involucra la idea de una realidad absolutamente absoluta, habrá que determinar inexorablemente a Dios mediante contenidos cada vez más concretos. Esta determinación está sometida a la presión insoslayable que ejerce el poder de lo real. La simple aprehensión de la realidad absolutamente absoluta no es más que una configuración de la realidad en su ultimidad, posibilidad e impelencia, y por ello es una idea a la que sólo se apunta direccionalmente. Zubiri llegó a esta caracterización de las ideas de Dios después de enormes esfuerzos. En «Introducción al problema de Dios», por ejemplo, entremezcla unas consideraciones campales con otras transcampales acerca de la divinidad: por eso en dicho texto Dios no sólo es una realidad absolutamente absoluta y trascendente, sino que también es causa primera, una realidad inteligente y volente y, por ende, eminentemente personal y libre, «acto de éxtasis de pura volición», «pura donación en amor» (Zubiri, 2004: 413-414). Desde una perspectiva fenomenológica, no cabe duda de que esta cascada de caracterizaciones resulta exagerada. De hecho, Zubiri argumenta aquí que unas vías teístas no sólo son mejores que otras, sino que hay unas acertadas y otras erradas, y que tal cosa se puede justificar y demostrar constrictivamente: todo esto supone la marcha racional y, dentro de ella, el privilegio intelectual de la vía monoteísta, cuestiones que exceden estas líneas. Pero el estatuto de las ideas de Dios ya está suficientemente aclarado en los cursos de 1965 y 1971. Zubiri repite entonces que las religiones son tales por poseer una idea de la divinidad. Y que las diferencias religiosas son diferencias que tocan a las nociones de la realidad divina. El mismo pro-

blema de la verdad, dice, sólo puede decidirse de acuerdo a la idea de Dios que cada religión sostiene: «toda religión envuelve este intrínseco momento de verdad: la verdad de la religación en la deidad, en tanto que plasmada precisamente en una divinidad» (Zubiri, 1993: 124). En estos cursos lo esencial de una religión radica en su concepción de los dioses:

«Por donde quiera que se tome la cuestión, toda la unidad del cuerpo objetivo pende esencialmente de los dioses a los que se halla referido, bien en forma de adscripción de la divinidad a una realidad, bien en forma cultural en su triple dimensión de conmemoración, comunicación y escatología, bien en forma de prosecución personal de un destino. El elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses [...] Lo cual quiere decir que las diferencias de religiones palidecen ante una diferencia esencial, que es el tipo de divinidad, el tipo de dioses que en ella los hombres veneran, con los que en ella se comunican y que en ella fijan su destino» (Zubiri, 1993: 124-125).

Zubiri llega a decir que Dios es el pivote de la religión. Dios es la idea característica del campo religioso. De ahí que insista en hablar redundantemente del 'Dios religioso', que no es otra cosa que Dios en tanto que Dios. Es la simple aprehensión campal y direccional del poder último, posibilitante e impelente de lo real como realidad absolutamente absoluta. He aquí, dice Zubiri, un pensar que bien puede ser llamado religacional:

«Es un pensar religacional porque consiste en pensar transitando desde el poder de lo real, que es parte formal y término formal de la religación, a un término distinto, que es la realidad absolutamente absoluta sobre la cual este poder está fundado. Y esta transición es lo que hace que el pensar sea formalmente un pensar religioso» (Zubiri, 1993: 129).

En este sentido, agrega, lo que hace todo pensar religioso en cuanto tal es justamente concebir algún tipo de «dios religioso» (Zubiri, 1993: 125).

Con toda su diversidad, las ideas de Dios son simples aprehensiones de una realidad absolutamente absoluta, y no de una realidad relativa, lo sea absoluta o relativamente. Justo por ser absolutamente absoluto, a Dios no se lo halla representativamente como un objeto intramundano, sino que su aprehensión campal se prolonga en una vía interminable, en una dirección que nunca acaba:

«No se trata de objetos, sino de la *dirección-hacia*. En esta línea del 'hacia' es donde se inscribe formalmente el pensar religioso» (Zubiri, 1993: 136).

Las ideas de Dios tienen un momento representativo, pero son prevalentemente direccionales. La direccionalidad afecta a la idea de Dios por completo, es decir, a sus componentes ficticios, perceptuales y conceptivos. Por eso es preciso preguntar de qué manera la radical direccionalidad se vincula con estos componentes de la idea de Dios. Como toda simple aprehensión, la idea de Dios es una construcción libre y creadora. Pero su máxima direccionalidad y mínima representatividad hacen de ella una idea intrínsecamente inestable u oscilante. ¿Por qué? En la idea de Dios, la diferencia entre la simple aprehensión y

aquello que es simplemente aprehendido es inconmensurable. Ya se ha dicho que se llega a la idea de una realidad absolutamente absoluta a partir de la idea de las realidades absolutamente relativa y relativamente relativa. La idea de Dios sería, así, el punto terminal de un complejo movimiento intelectual que recorre un campo real en el que están dadas unas realidades humanas y otras realidades no humanas. El movimiento entre estas realidades parcialmente semejantes y parcialmente divergentes no permite forjar la idea de que una de ellas sea el fundamento del poder de lo real, puesto que todas son siempre relativas, aun cuando algunas lo sean absolutamente. De ahí la libre postulación de otra realidad, absolutamente absoluta y trascendente, que sí puede desempeñar en el campo mismo una función fundamental para con todas las cosas campales. Analíticamente, pues, se aprecia que la idea de Dios está construida sobre la base de otras ideas, las de las realidades intramundanas dadas en el campo. La de Dios es una simple aprehensión postulada a fuerza de prescindir positivamente de los rasgos característicos de las realidades que aparecen campalmente. Otra cosa será la explicación que cabe dar de esto, y que podría llevar a admitir que en el fondo es la idea de Dios la que sirve de patrón para la construcción de las ideas de lo intramundano. Una teoría metafísica como la de Hegel, por ejemplo, dirá que Dios está no sólo en el final del movimiento intelectual sino en su principio, y que justamente por estar al final (y no a pesar de ello) puede y tiene que estar al principio¹¹. Sea de ello lo que fuere, queda el hecho descriptible de que la idea de Dios es una idea construida por prescindencia de los caracteres típicos de las esencias abiertas y cerradas que están en el campo. Sin embargo, cuando se pretende delimitar qué y cómo sería Dios, la inteligencia se topa con unos obstáculos insalvables. He allí la inconmensurable realidad postulada por la idea de Dios. La idea de Dios oscila entre un principio intramundano del que se ha alejado, y una dirección absoluta y trascendente a la que apunta sin alcanzar jamás. Toda idea de Dios presenta esta inestabilidad interna, porque se trata de una simple aprehensión forjada tomando como punto de partida a la realidad dada en el campo, pero que al mismo tiempo pretende indicar en qué dirección sería hallable el fundamento infinito de toda realidad campal. La tradición ha percibido con bastante nitidez esta oscilación ínsita en las ideas de la realidad divina, sea que se tenga una idea inmanente de Dios que haga de él algo sinónimo del cosmos, una ley universal, un vacío o una nada, sea que se tenga una idea dispersa según la cual en los dioses se encarnan una serie de poderes naturales, rasgos humanos o virtudes morales, sea que se considere a Dios de manera única y personal como padre, madre, causa, ser, etc. Esta oscilación, como veremos, tiene su precisa expresión judicativa.

Por esto mismo, en toda idea de Dios hay una inextricable unidad de elementos perceptuales, ficticios y conceptivos. La oscilación entre las realidades intramundanas y la realidad extramundana, que comienza en aquéllas y apun-

¹¹ Cf. los párrafos finales de la *Enciclopedia*, los §§ 574-577, con la cita de la *Metafísica* de Aristóteles (XII, 7, 1072b 18-30) que cierra toda la obra.

ta en una dirección infinita hacia ésta, impone en la idea de Dios una mixtura de simples aprehensiones. Dios Padre, por ejemplo, es un concepto y un ficto basado en un percepto. Dios Padre es la simple aprehensión abstracta de qué sería el poder de lo real, y es por ello un concepto. Pero en vista de la infinitud de su término, es también la libre reconfiguración de esas notas campales que (y tal como) caracterizan intramundaneamente a la paternidad para que ahora permitan aprehender cómo sería el poder de lo real, cuando menos mediante imágenes de su realidad y siguiendo una determinada línea intelectual entre otras posibles. Por ello en este ficto no sólo está presente el percepto del poder de lo real sino también el percepto de padre; en la noción de Dios Padre se aprehende esta realidad desde otras, rasgo característico de la intelección campal. Tanto por lo que tiene de concepto como por lo que tiene de ficto, la idea de Dios Padre se apoya en el percepto del poder de lo real y remite al concreto percepto de padre pero para prescindir (por abstracción y por fantasía) de él. Dios Padre no se identifica con el percepto de padre pero sí que se vincula con él, tanto para dejarlo positivamente de lado (es su cara abstracta) y para reconfigurar libremente sus notas (es su cara ficticia), como para que en uno y otro caso la noción así elaborada pueda referirse direccionalmente a la realidad absolutamente absoluta y transcendente.

Claro que puede haber unas nociones más abstractas y otras más concretas e imaginativas de Dios. Esta posible predominancia conceptual o fantástica, que en nada obsta a lo que acabamos de ver, daría lugar a un elenco casi ilimitado de nociones de Dios. Para seguir con el ejemplo, Dios Padre es predominantemente una metáfora teísta del poder de lo real. Pero el objetivo de la metáfora no es estrictamente poético o novelesco. La metáfora de la paternidad divina tiene por finalidad aprehender distanciadamente el 'qué' del poder de lo real. Dios Padre es un ficto que, apoyado en el percepto del poder y vinculado además con el percepto de padre al que supera, desempeña una función no solamente fantástica sino abstracta, conceptual. Y es que la simple aprehensión de cómo sería el poder de lo real es a la vez la simple aprehensión de lo que dicho poder sería. Padre es a la vez un concepto y un ficto que no sólo se apoya inamisiblemente en el percepto del poder, sino que se conecta también con el percepto de padre, el 'esto' de la paternidad al cual ha de reconfigurar libremente y de cuyos concretos rasgos campales en todo caso ha de prescindir para desempeñar una función abstracta. Así, se enfatiza que lo que el poder sería, concepto al que se llega mediante la postulación ficticia de cómo sería, no se identifica con el percepto campal y humano de padre sino que, apoyándose en el poder de lo real y prescindiendo del percepto paternal de manera positiva, apunta direccionalmente a una realidad infinita, extramundana y transcendente. Dios Padre, entonces, es una idea de Dios predominantemente ficticia o fantástica. En el dominio de este ficto se incluye un momento conceptual y otro perceptual. Se apunta a Dios en una determinada dirección campal, mediante una simple aprehensión que indica una dirección propiamente infinita hacia la divinidad. Es la dirección involucrada en la imagen y en la metáfora de la paternidad

divina, con todos los ingredientes de libre conformación característicos de los fictos, pero también de abstracción y concreción propios de conceptos y perceptos. Padre es una denominación de Dios construida según un ficto, pero que no excluye en absoluto unos momentos perceptuales y conceptivos, sino que más bien (en parte) se apoya en los perceptuales y (en parte) prescinde de los mismos, y permite por abstracción obtener unos momentos conceptivos. Así, Zubiri puede decir que

«la unidad —a veces inefable— de la metáfora, tiene como principio las cualidades ya aprehendidas en intelección campal, pero su línea principal puede ser muy distinta. Esta línea de intelección es justo la línea del 'hacia' en cuanto tal» (Zubiri, 1983: 155).

Por ende, y más allá del ejemplo, ha de admitirse que la idea de una realidad absolutamente absoluta es una idea peculiar. No sólo sus momentos abstractos (ser, absolutez, infinitud, perfección, etc.) acusan el predominio de un sinfín de momentos fantásticos y metafóricos (causa, ley, madre, señor, amor, viento, roca, fondo, altísimo, etc.). Es que, sobre todo, la idea de Dios es una simple aprehensión construida con plena consciencia de su máxima inadecuación. Pudiera sugerirse que, para Zubiri, la escasa dimensión representativa de toda idea de Dios es la responsable de que su grado de conformidad, aunque posible, sea muy limitado. Y al mismo tiempo, que por su máxima direccionalidad no es solamente más o menos inadecuada sino siempre infinitamente inadecuada. De ahí que a cada posible conformidad de esta idea corresponda una inadecuación siempre mayor. No hay otra idea que posea estos rasgos característicos. Tan peculiar es que Descartes, en la tercera de las *Meditaciones de filosofía primera*, se veía forzado a hacer de la idea innata de la sustancia infinita una idea que, si bien es máximamente clara y distinta, sin embargo no implica la comprensión de lo infinito: «[...] incumbe, en efecto, a la índole de lo infinito que no sea comprendido por mí, que soy finito (*est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur*)» (1996: 46; vid. en general 45-52). Interpretación ésta compartida por Lévinas, quien reconocía en la infinitud misma del Dios infinito una idea imposible, en rigor irrepresentable: «el ser sobrepasando infinitamente su idea en nosotros —Dios en la terminología cartesiana— sostiene, según la tercera *Meditación*, la evidencia del *cogito*» (1987: 77). De ahí que la afirmación de estas ideas oscilantes siga un particularísimo movimiento, y que su expresión lingüística tenga un carácter idiosincrásico. Pero antes de ver lo uno y lo otro, hemos de atender a una última cuestión.

Y es que tal como ha sido caracterizada, la realidad absolutamente absoluta puede, incluso suele, ir seguida de la idea de un *mysterium tremendum et fascinans*. Es la idea de la sacralidad. Para Zubiri, lo sagrado no reposa en sí mismo sino que es un atributo de la divinidad. Dios en tanto que Dios es la idea de una realidad terrible, atrayente, augusta, etc. Tamaña realidad está a la vez llena de poder y prohibida al contacto humano, y ante ella el hombre se confía y se inclina, puede rezar y acatar, escuchar e intentar obedecer, cantar y callar, danzar y bajar los ojos. Es justamente lo que expresa la idea de lo sagrado. Esto quie-

re decir que lo sagrado y lo profano se definen por referencia a la divinidad, y no a la inversa. Si el teísmo y la consiguiente sacralidad son posibles sentidos atribuidos al poder de lo real, habrá que agregar que la idea de Dios es la clave del campo religioso, y que la de lo sagrado (y lo profano, que es su correlato) no constituye sino una faceta adjetiva, por esencial que sea, de este mismo campo. Dios es un posible sentido campal, para la vida humana, del poder de lo real que religa a todas las cosas: es la idea de una realidad absolutamente absoluta, fundamento de todo, en su constructividad respectiva al hombre. Dios es cosa-sentido, en el vocabulario de Zubiri. Pero, como toda cosa-sentido, se asienta doblemente en una cosa-realidad: en el poder de lo real simplemente aprehendido como y en tanto que posible realidad absolutamente absoluta. Dios sería el sentido del poder de lo real. (La simple aprehensión, no lo olvidemos, es la libre creación de lo que una cosa real 'sería' en el campo.) Y por lo que Dios tiene (o puede tener) de realidad, lo sagrado ha de ser entendido como un valor, esto es, como la condición estimanda de la realidad absolutamente absoluta. Esta condición se apoya precisamente en las propiedades de esa posible realidad que es la divina. La sacralidad es el valor de lo divinidad, la capacidad de Dios para constituirse en sentido numinoso. De ahí, por lo demás, que toda hierofanía suponga esencialmente una teofanía.

Con todo, éste es un problema complejo. Zubiri define a las religiones por la asunción de una idea de Dios. El campo religioso es el ámbito en el que se recorta la idea de una realidad absolutamente absoluta. Empero, las fenomenologías usuales de la religión sostienen el carácter esencial de la categoría de lo sagrado por estimar que no todas las religiones son teístas. De esta guisa, habría una serie de religiones en las que Dios brilla por su ausencia. Serían religiones estrictamente ateas. Ahora bien, para Zubiri la religación conduce al problema de Dios: no a Dios mismo, sino al problema de Dios. Es el problema del fundamento del poder de lo real. Sólo cuando se afirma que el poder de lo real tiene como fundamento a la realidad absolutamente absoluta, estamos en presencia de la religión. De manera que un fenómeno es religioso, piensa Zubiri, si implica una realidad absolutamente absoluta, vale decir, una divinidad, un fundamento de la fundamentalidad de la realidad. El orto de los fenómenos religiosos radica en su referencia a la divinidad. Las religiones tienen dioses. Hay religión allí donde se reconoce una divinidad, sea bajo una orientación dispersiva, inmanente o transcendente. Zubiri parece coincidir en este punto con fenomenólogos como Bleeker y Widengren: la creencia en Dios (en alguna divinidad) es la esencia de la religión. Por ende, la palabra clave de la religión no es lo sagrado sino Dios. El problema es ostensible: las presuntas religiones ateas, ¿son efectivamente religiones?

Ante este problema, Zubiri titubea. En el curso sobre «El problema de Dios», de 1948-1949, Zubiri se refiere al ateísmo de Buda. Por un lado, éste calla acerca de Dios. Sus monjes le preguntaron si existe Dios:

«Si hubiera respondido que sí, entonces él pensaría que había que contar con Dios; si hubiera respondido que no, hubiera dicho que sabía algo [...] Buda,

pues, calla, pero ese silencio nos dice: era justamente el respeto con que se coloca frente a lo que él llamaba 'El Excelso'. Este Excelso se respeta, pero ni se le reza, ni se le ofrece nada, porque no interviene en la vida».

Por otro lado, Zubiri destaca que el Buda mismo fue divinizado: «todos los budistas deificaron a Buda»¹².

Pero más allá del budismo en particular, en los años 60 y 70 Zubiri admite religiones que no parecen tener Dios, o cuyos dioses no son realidades absolutamente absolutas. Así puede decir que el poder de lo real

«es un poco vago si pensamos en las religiones que tienen dioses. Pero, ¿y si pensamos en el Budismo? ¿Si pensamos en el Taoísmo? ¿Si pensamos en muchas religiones panteístas en las que no hay dioses o lo que se llaman dioses son otras cosas que no tienen función divina, sino que son simplemente entes sobrenaturales, que es una cosa distinta, religiones donde la única unidad del mundo es su intrínseca Ley cosmo-moral? ¿O el brahmán que ve justamente en la sílaba *om* la expresión del carácter sacrificial del cosmos entero? ¿Se negará a esto el carácter de deidad?» (Zubiri, 1993: 43; vid. 18 y 59).

En 1971, Zubiri precisa que dichas sabidurías orientales, aun admitiendo diversos dioses, lo hacen negándoles su realidad absolutamente absoluta:

«El Tantrismo, el Jainismo y el Budismo no niegan los dioses. Para un budista existen los dioses, lo que sucede es que no son seres supremos, sino que están sometidos a la Ley suprema del cosmos como el resto del universo [...] Por eso se dice que son religiones sin dioses, y con razón, si se entiende por dioses los dioses que acabo de describir [esto es, entendiendo que un Dios es una realidad suprema o, lo que es lo mismo, absolutamente absoluta...] En el Budismo aparece la Ley como un *dharma*, como una obra que significa a la vez ley y doctrina [...] No hay duda de que el Budismo en su forma pura y canónica no admite una divinidad personal. La Ley cosmo-moral, el *dharma*, constituye la estructura misma del cielo, dentro del cual hay varios dioses que sin embargo no son seres supremos: los hombres cumplidores del *dharma* pueden ser más felices y más bienaventurados que cualquier dios» (Zubiri, 1993: 139 y 177).

Pues bien: hay dos maneras de salvar este problema, bien estrechando el ámbito religioso si se dice que las religiones ateas no son en rigor religiones, bien manteniendo su amplitud si se declara que el budismo, el jainismo, y todas las religiones que no parecen tener Dios, son sin embargo orientaciones efectivamente teístas aunque inmanentes de la religación. Zubiri no se decanta claramente por alguna de estas alternativas. Quizá, al referirse a las religiones que, poseyendo dioses, los someten sin embargo a una ley suprema, Zubiri parezca inclinarse por la alternativa más amplia e incluyente. Si así fuera, cosa nada clara, Zubiri defendería entonces la posición según la cual dichas tradiciones y sabidurías no son ateas, sino que admiten una forma de divinidad estrictamente tal, que es esa Ley universal a la vez cósmica y moral. En cualquiera de las

¹² La afirmación se repite en 1971, cuando Zubiri dice que el budismo popular terminó por divinizar a Buda (vid. 1993: 177).

dos alternativas, la religión es una plasmación teísta de la religación, pero en la más amplia de ellas puede admitirse el carácter religioso de las sabidurías y tradiciones para las cuales hay unos dioses que no tienen realidad absolutamente absoluta. Lo decisivo radicaría en columbrar que dichos dioses están sometidos a una Ley, que es propiamente la realidad absolutamente absoluta. La Ley sería la divinidad, y por ello Dios —sin dejar de ser la realidad absolutamente absoluta y esencialmente trascendente— se confundiría con el universo entero. Las religiones ateas, así, serían efectivamente religiones por ser formas concretas de la inmanencia de Dios en el universo. Si esto es así, dichas plasmaciones religiosas de la religación consistirían formalmente en la identificación de Dios y el cosmos a través de una Ley universal y humana. En estos ejemplos, el cosmos sería divino, y el fundamento del poder de lo real sería una Ley cosmo-moral inmanente a todas las cosas. Con todo, hay que admitir que esta posición que tal vez se pueda atribuir a Zubiri es difícil de aceptar para otros autores. El mismo Widengren, que también entiende a las religiones de manera teísta, no logra incluir en su concepto de religión a estas sabidurías. Kolakowski, caracterizando a la religión de manera teísta —es «el culto socialmente establecido de la realidad eterna»—, prefiere decir que el budismo es «una sabiduría metafísica y moral» y no una religión «en sentido pleno» (2002: 12). Tampoco puede hallarse respaldo generalizado para esta tesis en el campo de la historia de las religiones. Bareau, otro ejemplo, piensa que al menos el budismo antiguo es una «muy extraña religión» «sin Dios, sin alma y sin culto»: una religión ‘a-tea’ por carecer de una realidad absolutamente absoluta, como pide Zubiri de Dios en tanto que Dios (vid. 1970: 1152 y, en general, 1149-1156). Sea de ello lo que fuere, conviene dejar sentado —aunque el argumento quede pendiente— que Zubiri, a partir de sus análisis acerca de Dios y la sacralidad, emprende una crítica frontal a las fenomenologías corrientes, científicas y filosóficas, de lo sagrado.

Ahora debemos dar un paso más y estudiar el momento reversivo de la intelección religiosa. Las ideas de Dios han de ser afirmadas para poder decir con rigor que se está en presencia de una religión.

3. LAS AFIRMACIONES RELIGIOSAS

Las afirmaciones son movimientos de reversión desde el campo hacia la cosa. Para Zubiri, afirmar es ir de lo real (primordialmente aprehendido) a lo que es en realidad (gracias a una intención judicativa) mediante un rodeo por la irrealidad (es decir, a través de simples aprehensiones). Si en el momento distanciado tenemos meras ideas de lo que lo real sería, ahora tenemos una afirmación de lo que lo real es en realidad. El campo incluye una serie más o menos rica de simples aprehensiones. La reversión es la afirmación de una de ellas. Con la afirmación, dice Zubiri, se reconstituye campalmente la compacción de la aprehensión primordial. Pero no hay que engañarse: esta reconstitución es sucedánea, pues la unificación del momento campal con el individual se reali-

za por la vía del discernimiento de una idea en particular. Con la simple aprehensión ha de enjuiciarse lo que algo es en realidad. Y esto es la afirmación: juicio, discernimiento de una idea.

Cuando se trata del poder de lo real, se aprecia que el campo ha de ser determinado en algún sentido, sea de manera teísta, atea o agnóstica. Las ideas de Dios son simples aprehensiones que, una vez enjuiciadas, determinan el ámbito campal desde la perspectiva de lo que el poder es en realidad. En el campo religioso, la intención afirmativa es el discernimiento de una idea de Dios. Se juzga lo que el poder de lo real es en realidad. Por una parte, el campo religioso, en cuanto autonomizado del momento individual, es ámbito de expectación de lo que el poder de lo real sería. Y por la otra, la afirmación religiosa no es sino la vuelta desde dicho campo hacia el poder de lo real. El resultado de este movimiento es el juicio o discernimiento de una idea de Dios. La distancia campal queda salvada mediante una declaración religiosa. Tal declaración es una afirmación teísta acerca del poder de lo real. Como el logos implica al menos que alguien dice a otro algo acerca de algo, sólo con la afirmación teísta tenemos, en su integridad, un logos religioso. Y dado que la afirmación es la unidad básica del lenguaje, las afirmaciones teístas son las que constituyen el lenguaje religioso.

Este lenguaje tiene su peculiar movilidad; es el movimiento afirmativo de las ideas teístas. Como éstas son ideas inestables y oscilantes, ya que la realidad de Dios no se deja representar al modo como se representan las cosas intramundanas, el movimiento de la afirmación de la idea de Dios es también inconfundible. Este movimiento intelectual involucrado en la afirmación teísta es justamente la analogía: es logos que oscila entre la realidad de Dios y la realidad de lo que no es Dios. Es justamente la analogía de lo absoluto. La analogía es el logos de la oscilación entre la realidad relativamente absoluta del hombre y la realidad absolutamente absoluta de Dios:

«Aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter de 'absoluto': el hombre en su ser relativamente absoluto, Dios en su realidad absolutamente absoluta. Ésta es la analogía primaria y radical: la analogía de lo absoluto. En su virtud, no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y con la voluntad divinas, sino que este 'parecido' se funda en el carácter 'analógico' de lo absoluto» (Zubiri, 1984: 171).

Zubiri se expresa aquí privilegiando la vía monoteísta. De ahí sus alusiones a los rasgos personales de la divinidad, cosa que por ahora podemos poner entre paréntesis. Aquí sólo interesa destacar que lo que se afirma campalmente es la íntima oscilación envuelta en la construcción de la idea de Dios. Esta afirmación de la oscilante idea de la divinidad es justo la analogía de lo absoluto. La analogía es la peculiar firmeza intelectual de la idea de Dios. Y que la analogía sea de lo absoluto significa que ésa su firmeza recae sobre una idea construida y libremente postulada por la oscilación —analíticamente accesible— entre la realidad relativamente absoluta y la realidad absolutamente absoluta. La ana-

logía de lo absoluto es el logos acerca de Dios que incluye el momento de la toma de distancia y el momento de la reversión judicativa.

Que Dios sea Padre, si utilizamos de nuevo este ejemplo, es una afirmación derivada de la vivencia cotidiana de la generación biológica, del sostenimiento material y de la educación afectiva, moral e intelectual de un ser humano. Este sentido está en la mente del que afirma que 'Dios es Padre'. Pero luego se añade que no es Padre en el mismo sentido en que lo es el progenitor, sostenedor y educador de un ser humano. En este otro sentido, ha de negarse que Dios sea Padre. Por último, se dice que Dios sí es Padre, pero que esto no tiene el mismo significado que tiene entre los seres humanos. En este tercer sentido, se afirma solamente por eminencia que Dios es Padre. La eminencia, pues, no es más que la afirmación analógica de la infinita direccionalidad incluida en la significación de la paternidad divina¹³. Padre es una muy parcial representación de Dios porque es sobre todo la afirmación de una idea en la que se apunta a una realidad en un movimiento que no tiene término. Empero, he aquí una posible confusión entre dos afirmaciones diferentes: 'Dios es Padre', y 'el poder de lo real es Dios Padre'. Esta última es, propiamente hablando, la afirmación religiosa. Si la primera, según la intención del que la formula, perteneciera a la misma modalización de la intelección que ésta, no habría confusión ninguna, porque estaríamos en presencia de una y la misma afirmación teísta: en tal caso, Dios estaría propuesto como real y Padre sería lo que se afirma predicativamente de él, lo irreal que en él se realiza. Pero la primera afirmación es parte en rigor de otra modalidad intelectual, según la cual Dios no es un término real propuesto a lo afirmado sino solamente el sistema de referencia para una búsqueda de la razón, de manera que allí la paternidad divina es no una mera afirmación de la realidad campal de Dios sino el esbozo de su realidad profunda. Entonces —por supuesto— la intelección deja el plano campal para pasar a ser marcha principal y canónica, es decir, razón. Por esto, conviene dejar establecido que la afirmación de la paternidad de Dios no tiene otro carácter intelectual que el de determinar campalmente el poder de lo real como Dios Padre.

Zubiri sólo menciona la analogía entre el hombre y Dios. Empero, esto no es todo. La inteligencia oscila entre la realidad divina y la realidad no divina en toda su amplitud. Entonces, el logos es el movimiento que fluctúa entre la realidad humana y la divina, pero también entre las realidades apersonales y la realidad de Dios. La analogía no reposa ahora sobre la absolutez sino sobre la realidad: Dios es afirmado como la realidad absolutamente absoluta, a diferencia de las cosas apersonales que son realidades relativamente relativas. El juicio firme de la libre construcción de la idea de Dios no parte sólo de la realidad

¹³ Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, llamaba perfección a esta eminencia. En las *Catequesis* se refiere a la analogía envuelta en la paternidad divina como a la oscilación entre la propiedad con que se dice que Dios es Padre del Unigénito y la impropiidad con que se puede decir que es Padre de muchas cosas. Con todo, añade que la noción de la paternidad divina no tiene un significado meramente relativo e intramundano sino uno perfecto y eminente (vid. *Cat.* 7, 5, en 2006: 165-166).

relativamente absoluta sino también de la realidad simplemente relativa. Desde la realidad relativa de una y otra, el logos puede (por un complejísimo proceso) alcanzar la realidad plenaria o, mejor, indicar la dirección infinita hacia ella. En rigor, cuando la intelección campal trata de determinar de manera teísta el sentido del poder de lo real, lo que hace es moverse entre la realidad intramundana (absoluta y simplemente relativa) y la posible realidad de Dios. Siendo Dios, claro, no un término dado primordialmente sino una simple aprehensión del fundamento del poder de lo real (cuya posibilidad sí que está dada en el campo, aunque no solamente en él), fundamento en dirección hacia el cual la inteligencia tiende libremente, en un proceso infinito y por eso mismo inestable, del que no cabe esperar representación ninguna o, en el mejor de los casos, sólo una representación sumamente inadecuada. Por esto es por lo que puede decirse que la analogía no se limita al hombre y Dios, que eso sería una antropologización injustificada de la vía que abre la religación. La analogía abarca también a cualquiera realidad intramundana, incluso a la esencia cerrada más relativa y menos real y sustantiva. Y es que el mismo poder de lo real ejerce su dominio no solamente sobre el hombre sino sobre todo lo que hay: «como momento de las cosas y como determinante del yo, el poder de lo real es 'más' que la realidad y que el poder de cada cosa real concreta» (Zubiri, 1984: 144). Así como el poder religa no sólo al hombre sino a todas las cosas, así también su interpretación teísta supone una línea común que no se restringe al hombre sino que se abre más ampliamente a toda realidad. De haber Dios, éste será la realidad plenaria no sólo posibilitante e impelente de la vida humana sino también última, una realidad fundante tanto de la vida humana como de toda realidad relativa. La analogía no es sólo de lo absoluto, sino de la realidad. La afirmación de Dios es el logos oscilante entre la relatividad de la realidad y la realidad absoluta. El ejemplo de Dios Padre puede intercambiarse con el de cualquiera afirmación natural o cósmica de Dios. Todas las afirmaciones religiosas constituyen, en el lenguaje de la tradición, una manera analógica de hablar. La analogía, más allá de las diferencias tradicionales entre la atribución y la proporcionalidad, implica en todo caso que entre lo desemejante cabe encontrar alguna semejanza. Esto se intensifica cuando la analogía es la que hay entre Dios y las demás realidades. Entonces, la posible semejanza entre Dios y las realidades relativas se mueve en el campo de la mayor desemejanza. Es una peculiar forma de analogía en la que la semejanza y la desemejanza entre los términos están en una peculiar relación. No es una relación inversamente proporcional, porque la semejanza no se conquista a costa de la desemejanza (a mayor semejanza, menor desemejanza), pero tampoco es directamente proporcional, porque la semejanza no se admite en la misma medida en que se admite la desemejanza (tanta semejanza, tanta desemejanza). La analogía entre Dios y cualquiera realidad relativa es una relación en la que, conforme se afirma la semejanza, tanto más se afirma la desemejanza. Es una relación desproporcionada, pues cualquiera concesión de semejanza entre Dios y las demás cosas supone a la vez el reconocimiento de una desemejanza siempre mayor. La analogía teísta es peculiar

porque funda la línea intelectual común en la que se mueve el logos en una divergencia insuperable e infinita. En la historia dogmática cristiana, en el IV Concilio de Letrán del año 1215, se encuentra una estupenda formulación de esta peculiaridad de la analogía religiosa: «[...] porque no se puede notar tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de indicarse mayor desemejanza (*quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)» (cf. DH 806).

Esta legítima amplificación de la analogía envuelta en cualquier juicio teísta permite darse cuenta de la enorme variedad que cabe encontrar en la afirmación religiosa. Las variedades del juicio, como sabemos, incluyen distintas formas y modos de intelección distanciada. Existen numerosos juicios religiosos posicionales, éstos cuya fuerza afirmativa es suprema: por ejemplo, '¡Santo, Santo, Santo!', o cualquier caso en que haya sólo un nombre afirmado no sólo ante-predicativa sino también ante-proposicionalmente. Es la manera más intensa de restablecer la unidad entre lo individual y lo campal, esto es, entre la aprehensión primordial del poder de lo real y la afirmación de la realización total y global en aquélla de una única simple aprehensión. En cuanto a los juicios proposicionales, el propio Zubiri se encarga de suministrar algunos ejemplos: 'Tú, el único Santo, el único Señor', 'Tú, Dios mío', 'Tú, Señor' (vid. 1982: 155). Una frase nominal célebre es la de Jesús: 'esto es mi cuerpo (*toútó mou estin tò sôma*)' (1 Co 11,24). Zubiri se detiene muy especialmente en ella, ya que es un ejemplo eminente de juicio proposicional en el que no hay cópula alguna, y que por ello mismo posee mayor fuerza realizativa que la del juicio predicativo:

«Ahora bien, en arameo y hebreo no hay cópula verbal; la frase es puramente nominal. Es esfuerzo perdido todo cuanto se ha discutido acerca del sentido del 'es' en la frase de la institución eucarística. Por tanto, habrá que traducir: 'esto (aquí), yo mismo'. La frase nominal expresa la realidad con mucha más fuerza que la frase verbal copulativa» (Zubiri, 1997: 399).

En todos los casos de juicio nominal, que son incontables, hay que señalar que la fuerza realizativa no es tan intensa como en la forma anterior, pues la unidad afirmada no es una realización completa y global sino una unidad de complejión entre dos o más nombres. Mas, de otro lado, este juicio puramente nominal, justo por ser a-verbal y ante-predicativo, posee una mayor fuerza afirmativa que la que puede poseer toda frase verbal y predicativa, ya que la unidad de los nombres afirmados es complexiva. Por último, hay también juicios religiosos predicativos, que entre todos los juicios son los que poseen menor fuerza afirmativa: por ejemplo, 'sálvanos, Señor', 'Yahvé es mi fortaleza', etc. Tengan un nombre y un verbo o dos nombres y un verbo, la unidad afirmada por las predicaciones no es complexiva sino meramente conectiva, y por lo mismo mantiene cierta distinción entre aquello de que se juzga y aquello que se juzga. Conviene decir, en general y en materia religiosa, que no toda predicación es copulativa, como erróneamente llevan a pensar las lenguas de familia indoeuropea: hay familias lingüísticas que simplemente carecen de este verbo. Por eso, cosa perfectamente trivial, pueden hacerse afirmaciones religiosas en lenguas

que carecen del verbo ser. Pero incluso en las lenguas indoeuropeas, no siempre el verbo ser ha tenido función copulativa, ni tampoco es el único verbo con esa función. El logos religioso, en suma, puede ser no solamente ante-predicativo sino también ante-proposicional. Por una parte, Zubiri parece estar de acuerdo con Heidegger cuando admite que la posible verdad del logos no corresponde exclusiva ni preferentemente a la predicación; pero por la otra, agrega —más allá de Heidegger— que esa posible verdad del logos y también su posible falsedad se fundan en la previa verdad primordial del poder de lo real.

Desde el punto de vista de los modos de la intención afirmativa, pueden distinguirse más posibilidades todavía. Digamos ante todo que la pregunta no es un modo más, porque está fundada en una mera expectación intencional sin firmeza alguna. Pero es de capital importancia para la intelección religiosa, cuyo campo está entretejido de preguntas e interrogantes. Un vistazo a cualquier tradición religiosa, a sus textos místicos, a los diversos ejemplos del género de la confesión, muestra que la religión incluye en todo caso ese ingrediente de expectación que da lugar a la pregunta, primero por el fundamento campal del poder de lo real, y luego —es algo que aquí no veremos— por la existencia y los caracteres transcampales del Dios que ha sido afirmado. La pregunta es, por ello, parte constitutiva de la intelección campal y principio de marcha racional. Pero cuando no se pregunta sino que se afirma, nos topamos con los diversos modos posibles de la intelección distanciada: la ignorancia, el barrunto (que puede ser vislumbre, confusión o sospecha), la duda, la opinión (sea inclinación, probabilidad o convicción), la plausibilidad y la certeza, cada uno de los cuales se caracteriza por una determinada actualización diferencial de lo real: indeterminada, indicial (a su vez clarescente, borrosa o indicada), ambigua, preponderante (o clinamen, o gravedad, o vencimiento), obvia y efectiva. Pues bien: a mi modo de ver, Zubiri diría que la religión es aquella plasmación teísta de la religación que se mueve entre los márgenes del barrunto y la opinión. La ignorancia está excluida de la religión porque es pura actualización indeterminada: es «la afirmación suspensiva, vacua, de lo indeterminado en cuanto tal» (Zubiri, 1982: 187). Si respecto de las simples aprehensiones de que se dispone, lo real no realiza ninguna, entonces hay afirmación pero vacía de lo que lo real es en realidad. Mas, para que brote la religión la actualización primordial del poder de lo real ha de actualizarse positivamente en alguna simple aprehensión de Dios (vid. Zubiri, 1982: 184-185). La *docta ignorantia* con la que Nicolás de Cusa pretende ceñir la intelección teísta no es mera privación de intelección en distancia, sino intelección del fundamento que es consciente de su infinita inadecuación (vid. Nicolás de Cusa, 1964a)¹⁴. Por otra parte, la obvia plausibilidad y la certeza efectiva tampoco son alcanzables en el campo religioso. La plausibi-

¹⁴ Comenzando *De visione Dei* XIII, dice: «Señor Dios, ayuda de los que te buscan, te veo en el jardín del paraíso y no sé qué veo, porque nada visible veo. Y sólo sé esto, que me sé no sabiendo qué veo y sin poder saberlo jamás (*Domine Deus, adiutor te quaerentium, video te in horto paradisi et nescio quid veo, quia nihil visibilium video. Et hoc scio solum, quia scio me nescire, quid veo et nunquam scire posse*)» (1964b: 146).

lidad es actualización unívoca de los rasgos que lo real tiene, y la certeza es «efectividad unívocamente determinada» no sólo de los rasgos de lo real sino de lo que lo real es (vid. Zubiri, 1982: 197-198 y 205). En cambio, en la intelección religiosa no hay nunca una actualización unívoca del poder de lo real, y por eso son perfectamente admisibles y legítimas las intelecciones tanto religiosas como no religiosas. Puedo decir que «esta cosa es la que realiza la simple aprehensión del perro» (Zubiri, 1982: 203), pero no puedo decir del mismo modo (ni obvia ni ciertamente) que el poder de lo real realiza la idea de Dios. De Dios no hay firmeza cierta ni plausible, no hay afirmación unívoca, sino barrunto, duda u opinión, y por ello la posible actualización de Dios puede ser indicial, ambigua o preponderante. Claro que esto es independiente de la seguridad subjetiva con que se afirme a Dios. Con toda la seguridad del planeta, la intelección afirmativa de la idea de Dios no puede ser unívocamente obvia ni cierta. Zubiri lo dice expresamente a propósito de la certeza, cosa que también vale para la plausibilidad:

«La certeza, radicalmente considerada, no es un estado mental mío. No se trata de estar seguro sino que se trata de que la cosa aprehendida es así con firmeza total [...] ‘Estar en lo cierto’ no es una seguridad sino el blanco por así decirlo logrado» (Zubiri, 1982: 205).

Y justamente no hay univocidad cuando se trata de inteligir distanciadamente el poder de lo real a partir de ideas teístas, aunque tal intelección diferencial dé lugar a (o se asiente en) un estado subjetivo de enorme seguridad. Así como la intelección religiosa no es pura privación o ignorancia sino docta ignorancia, así también su peculiar firmeza es la de una afirmación nunca cierta ni tampoco plausible. Por lo mismo, la afirmación religiosa podrá incluso ser verdadera, pero en tal caso será la verdad de una afirmación modalizada entre el barrunto y la convicción, no más ni tampoco menos. Todo esto también es propio del ateísmo. La intelección atea tampoco es ignorante, obvia o cierta: es la realización (barruntada, convencida o según cualquiera de los modos intermedios) de la idea de que el poder de lo real no tiene por fundamento una realidad absolutamente absoluta. Así se ve que las afirmaciones estrictamente contradictorias del teísmo y del ateísmo pueden revestir todos los modos intelectivos con excepción de la certeza y la obviedad, ya que la idea teísta y la atea nunca se realizan unívocamente, y también con excepción de la ignorancia, que es el modo intelectivo que especifica a las afirmaciones agnósticas. Sólo el agnosticismo es ignorancia, puesto que es precisamente la afirmación vacua, indeterminada, de lo que el poder de lo real es en realidad. La intelección agnóstica «es la positiva actualización del ‘en realidad’, pero en modo privativo» (Zubiri, 1982: 185), la ignorancia acerca del fundamento campal del poder de lo real en cuya virtud puede reconocerse que de él no se tiene idea. Agnóstica es, pues, la actualización del poder de lo real en la que, tenga o no tenga *de facto* este poder fundamento absoluto, no se realiza simple aprehensión ni en un sentido ni en otro. En el agnosticismo el momento campal o intencional no es más que una pura oquedad (vid Zubiri, 1982: 185). Teísmo, ateísmo y agnosticismo son, en suma,

afirmaciones acerca del poder de lo real. Ninguna de ellas posee el modo de la certeza ni el modo de la plausibilidad. Teísmo y ateísmo se enfrentan contradictoriamente en cualquiera de los modos afirmativos intermedios, mientras que el agnosticismo, aunque es también un posible sentido del poder de lo real, escapa a la línea oposicional de los anteriores, pues constituye por sí mismo un modo afirmativo peculiar, ese modo restante con el cual se identifica: ignorancia, afirmación indeterminada del poder de lo real.

4. LENGUAJE Y SENTIDO DE LA RELIGIÓN

Hablar del logos religioso es hablar del lenguaje religioso. Zubiri, sin embargo, es muy parco para referirse al momento lingüístico de las religiones. Por eso es necesario explicitar sistemáticamente sus intuiciones al respecto.

Los dos momentos básicos del logos son la simple aprehensión y el juicio o, dicho lingüísticamente, el nombre y la frase. Pero la unidad mínima en el análisis del logos es la afirmación, en cualquiera de sus formas y modos. La simple aprehensión no es más que un momento de la afirmación. El sentido de la idea es puramente provisional: es lo que algo sería. De ahí la constante expectación en que nos deja un nombre. Si éste no se realiza judicativamente, no adquiere una significación plena. Tal plenitud ocurre dentro de la frase y solamente dentro de ella. El juicio es ya la determinación de lo que algo es en realidad¹⁵. De ahí que, si se sigue a Zubiri, el lenguaje religioso parece consistir, básicamente, en la afirmación de ideas teístas. Claro que esta constatación puede ser interpretada diversamente. Zubiri admite que hay actos religiosos de habla no meramente enunciativos; se detiene —como vimos— en esa peculiar expresión de Jesús que hace lo que dice: ‘esto es mi cuerpo’, cita la invocación ‘¡Santo!’ y aquella sílaba inclasificable que es ‘om’ (vid. 1993: 43), y también se refiere a la fe y a la oración, a la adoración y a la súplica, etc. Por eso puede decirse que este autor parece defender una noción amplia de afirmación, incluyente de actos de habla no enunciativos. Con todo, Zubiri dice que su análisis de la afirmación y en general del logos es un estudio del *lógos apophantikós*; y cuando distingue los diversos modos afirmativos parece restringir nuevamente la noción de afir-

¹⁵ No cabe duda de que esto podría prolongarse, pues tampoco la frase es el ámbito donde se acota suficientemente la significación. El significado de una frase sólo se constituye por remisión al de otras frases actuales o posibles. Más aún: cada frase parece requerir del conjunto global de las frases actuales y posibles del lenguaje para ganar su propia significación. Es justo la idea que ve en el lenguaje una red (*network*), un sistema de significados respecto del cual los términos y las frases no son más que nudos o puntos de interconexión (*connected items*): vid. Strawson (1992: 17-28). Zubiri no debería tener dificultades para integrar estas consideraciones de algunas escuelas analíticas, pues su misma idea de la estructura sistemática de la realidad le facilita el acceso a una noción también sistemática del lenguaje. Así, no sólo las simples aprehensiones sino también las afirmaciones descansarían en el sistema lingüístico mayor. Todo significado particular pendería, pues, de este sistema constituido como una red interconectada.

mación a los actos de habla enunciativo, ya que son precisamente las enunciaciones las que pueden ser ignorancias, barruntos, dudas, opiniones, plausibilidades o certezas. Si por el sentido amplio de la afirmación el lenguaje religioso incluye en igualdad de condiciones enunciados, peticiones, promesas, mandatos, etc., por su sentido restringido en cambio habría siempre en el lenguaje religioso un núcleo dominante de enunciaciones teístas respecto de las cuales cobran su sentido las restantes formas lingüísticas. En el primer caso, los usos lingüísticos religiosos no enunciativos no tendrían por qué basarse en la firmeza de una enunciación teísta y serían todos actos de habla perfectamente equivalentes; en el segundo, por el contrario, todo uso lingüístico religioso no enunciativo envolvería la firmeza de un juicio teísta y descansaría de esta manera en la enunciación de Dios como realidad plenaria.

Sea de ello lo que fuere, Zubiri sostiene que la afirmación es la unidad básica del logos, y que las afirmaciones teístas son las que constituyen el lenguaje religioso en cuanto tal. Y la afirmación religiosa es en todo caso peculiarmente oscilante, analógica. Por ello no admite comparación ninguna: su término no es una cosa intramundana sino una realidad absoluta e infinita. Entonces, si la afirmación de ideas de Dios es siempre analógica, si es una oscilación entre las realidades relativas y la realidad absolutamente absoluta, el lenguaje religioso ha de ser expresión de esta analogía de lo absoluto y de la realidad. Quizá pudiera decirse que por ello la expresión lingüística de la analogía es siempre paradójica¹⁶. Entonces, aun si admitimos que el lenguaje religioso tiene un núcleo enunciativo, hemos de añadir de inmediato que tales afirmaciones son típicamente paradójicas. Desde la perspectiva del lenguaje, la religión es un uso lingüístico anormal. La religión, se diría, lleva al lenguaje al límite de sus propias posibilidades. El lenguaje parece apropiado para la actitud cotidiana y para decir las cosas intramundanas que en ella se manifiestan. Incluso puede ser apropiado, cuando se lo formaliza matemáticamente y en todo caso si se lo depura y precisa, para expresar la actitud científica y sus específicos objetos formales. Pero cuando se topa con la posibilidad de la realidad suprema, el lenguaje se vuelve notablemente inapropiado. Ni el lenguaje cotidiano ni el de las ciencias son capaces de decir a Dios sin incurrir en inconsistencias o recurrir a imposibles. Aunque la religión sea un lenguaje empleado con elevada frecuencia y estadísticamente muy normal, es un uso lingüístico que se aparta de los usos estandarizados por la actitud cotidiana y por la actitud científica. He allí la anormalidad del significado religioso: su referencia es una realidad insólita, y su específico sentido incluye unas propiedades que no se pueden pensar a cabalidad y cuya recíproca compatibilidad es irresoluble. Por esto es por lo que la religión es un extraño tipo de lenguaje. Por esto mismo es que el lenguaje religioso, siendo inteligible, sin embargo es necesariamente paradójico. Éste es el carácter propio que habíamos anticipado en la expresión lingüística de las afirmaciones religiosas. Las ideas de Dios son construc-

¹⁶ En este sentido se expresa en general Macquarrie a propósito del carácter del lenguaje religioso, citado por Romerales (vid. 1996: 30-34).

ciones de la realidad absolutamente absoluta más o menos abstractas y metafóricas, mínimamente representativas y máximamente direccionales. De ahí se sigue que son por fuerza unas ideas sin parangón, intrínsecamente inestables y oscilantes, y que su propia posibilidad está afectada por la infinitud de la realidad plenaria que es su término. La afirmación de una idea tal es paradójica porque en ella se reúnen ciertos elementos que no parece posible hacer coincidir. En este sentido, el lenguaje religioso es, como decía Nicolás de Cusa, el ámbito oscuro (*caligo*) de la *coincidentia contradictoriorum* o, mejor, el lugar circundado (*locus cinctus*) por ella. Por esta *coincidentia oppositorum*, a la que el Cusano también llama muro del paraíso (*murus paradisi*), la intelección puede aproximarse, vislumbrar a Dios sin jamás alcanzarlo ni comprenderlo, pues Dios no es esa coincidencia sino que, siempre más allá (*super* o *ultra*, no *citra*), es la infinitud absoluta, actual y verdadera que es todo lo que puede ser, la eternidad transcendente de la que debe hablarse negativa más que positivamente (vid., por ej., Nicolás de Cusa, 1964a: 270-275 y 1964b: 132-139)¹⁷. La intelección religiosa no es modalmente hablando mera ignorancia, sino que —moviéndose entre los márgenes del barrunto y la opinión— es más bien una docta ignorancia, una afirmación medianamente sólida aunque radicalmente inadecuada de la realidad divina. Quizá habría que decir mejor que ni las afirmaciones ni las negaciones (afirmaciones positivas y afirmaciones negativas, en el lenguaje de Zubiri) permiten aproximarse a la realidad plenaria. Por ser oscilante, analógica, la afirmación es a la vez positiva y negativa, aunque más allá de lo uno y lo otro sea superlativa o eminente y por ello niegue la positiva afirmación y niegue incluso su propia negación. La eminencia expresa justamente la paradoja de una afirmación que no es puramente positiva ni meramente negativa. De esta naturaleza esencialmente paradójica del lenguaje religioso dan cuenta abundante las múltiples tradiciones religiosas y místicas de Oriente y Occidente, e incluso algunas teologías y filosofías. Hemos citado ya la *Mystica Theologia* del Pseudo Dionisio Areopagita, cuyos capítulos finales son una catarata de negaciones y negaciones de dichas negaciones¹⁸. También podemos apelar a una filosofía como la desa-

¹⁷ Se ha destacado que la infinitud «[...] es el presupuesto fundamental de todo el sistema cusánico; y es esa misma infinitud la que proporciona la luz para comprender de alguna manera que en el Absoluto la *oppositio oppositorum* es una *oppositio sine oppositione*, ya que en el infinito la oposición es la coincidencia e igualdad de los opuestos [cf. *Complementum Theologicum*, 13], pero en el bien entendido que el Absoluto está más allá de la *coincidentia contradictoriorum*, como reitera Nicolás en *De visione Dei* y en otras obras [cf., a título de ejemplo, *De coniecturis*, I, y *Apologia doctae ignorantiae*]. El Absoluto es *radix contradictionis*, señala Nicolás [... cf. *De Deo abscondito*, 10], para a continuación indicar que sería más adecuado afirmar que es *ipsa simplicitas ante omnem radicem*»: González García (1996: 32). Por ello tampoco la negación, aunque algo más precisa que la afirmación, es instrumento idóneo para hablar de Dios: vid. Álvarez Gómez (2004: 21-22).

¹⁸ Me refiero a los capítulos IV y V de la *Mystica Theologia* (vid. 1991: 148-150). V. Balthasar comenta que este movimiento negativo (*Verneinungsbewegung*), «colosal (*ungeheuer*) y a menudo en aumento creciente hasta el vértigo (*Rasanz*)», como ocurre al final de dicha obra, es la inflamada respuesta a la comunicación divina. Y es que tal comunicación de Dios es un gigantesco flujo de abertura o salida (*Ausfluß*, *Proodos*) en la que se constituye la jerarquía mundana,

rollada en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein; para ella, el sentido del mundo está fuera (*außerhalb*) de él y lo místico, siendo parte de tal sentido y consistiendo no en cómo es el mundo sino en que éste sea (*daß sie ist*), esto es, en el sentimiento del mundo como todo limitado (*als begrenztes Ganzes*), sobrepasa las capacidades del lenguaje y es por ende inexpresable (*Unaussprechliches*). Justo por ser inexpresable, Wittgenstein se ve forzado a decir algo descabellado (*unsinnig*): que lo místico, aunque no sea decible y a su respecto más convenga callar (*schweigen*), sin embargo se muestra (*zeigt sich*), y de esta forma es algo que hay (*es gibt*) (vid. los números 6.41, 6.44, 6.45, 6.522, 6.54 y 7 del *Tractatus*). En el fondo, para esta filosofía construida tan geoméricamente no sólo existe lo místico sino que esto es lo más importante¹⁹. En fin: los ejemplos podrían multiplicarse interminablemente. Esto no quiere decir, por supuesto, que de hecho el lenguaje de las religiones se exprese a cada instante por paradojas y negaciones; a veces, como en los salmos de Israel, sus giros son llanos, simples y, aunque Dios se manifieste en ellos como un factor de tensión semántica y referencial, no dejan de apelar a las formulaciones de la vida más corriente. Lo que hay que destacar es que incluso entonces, cuando recurre a unas expresiones de inconfundible aire cotidiano, la afirmación de Dios, en tanto que afirmación de una realidad absolutamente absoluta, acusa la paradoja que significa toda religión. Estas tensiones intelectivas envueltas en la afirmación de las ideas religiosas alcanzan incluso a la modalidad intelectual racional.

Pero hay un punto en el que se expresa con entera claridad el carácter paradójico del lenguaje teísta. Hemos insistido en que Dios es realidad plenaria. Como tal, no se actualiza en el mundo como se actualizan las otras realidades, que están presentes en él desde sí mismas y por ser reales, sino que por ser absolutamente absoluto no guarda respectividad para con el mundo. Desde esta perspectiva, habría que decir que Dios está ausente del mundo desde sí mismo y por ser supremamente real. Dios es formalmente extramundano. Pero aunque no es una sim-

y de reflujó o retorno (*Rückfluß, Epistrophê*) de ese mundo creado a Dios, y cuyo sentido (*Sinn*) radica en la aparición de lo que no aparece (*die Erscheinung des Nichterscheinenden*). La aparición, por ello, ha de ser entendida no a la manera india, como Maya o fantasmagoría, sino a la manera griega, como un hacerse visible en realidad, «como real aparición de lo que no aparece, del Dios que nunca está en un aparecer al alcance de la vista para su conmutación sino que es siempre mayor y más oculto (*je-größeren und je-verborgeren*)» (vid. 1962: 167-168 y 189).

¹⁹ Lo místico, en efecto, es aquello a lo que apunta el *Tractatus* y que, sin embargo, no puede ser tratado por éste por escapar a los límites de lo que se puede decir; es su prolongación no escrita, su esencial e inefable segunda parte, según confiesa Wittgenstein en carta a v. Ficker; vid. Muñoz (1995: ix). Esta curiosa amalgama entre matematismo y religiosidad, sin ser parte esencial del carácter paradójico del lenguaje religioso, sí que asoma de vez en cuando en la historia del pensamiento. Recuérdense la *Ethica* de Spinoza y, en la filosofía antigua, los casos excepcionales del pitagorismo y el platonismo. Se tiene la impresión de que hasta el sistema más geométrico puede admitir una apertura mística, así como la mística puede tener un sistema e incluso una geometría; vid. Morales (1975: 19-49, con algunos antecedentes de la idea de una geometría mística del alma en el arco que va desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, y 51-365, para su desarrollo pormenorizado en la literatura española del Siglo de Oro).

ple actualidad inscrita en el mundo, sí que se manifiesta en él. Es la manifestación desbordante de la realidad última, posibilitante e impelente. Todo radica en admitir que su manifestación no es una estricta presencia²⁰. Su no estar presente no es un defecto sino más bien un exceso. Es un exceso de realidad que no deja huella visible en el mundo real, como sí la dejan las cosas intramundanas. La consecuencia de todo esto es que Dios es la realidad plenaria que no se reactualiza en el mundo, justo porque la suya no es la actualidad de algo que puede y tiene que presentarse en la respectividad de lo real sino que es la manifestación de la realidad irrespectiva, extra y supramundanal. Por ello, la huella de Dios en la realidad mundanal es prácticamente imperceptible: es la manifestación en el mundo, de una manera peculiar y única, de la realidad que trasciende todas las cosas del mundo y el mundo mismo. Zubiri habla de Dios como realidad que no es actual como lo son las demás realidades, sino que es manifiesta como la realidad eminente y absoluta. Las cosas son sede de Dios como fundamento del poder de lo real, y este poder vehicula el poder de Dios: «en cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es ‘vehículo’ y ‘sede’» (Zubiri, 1984: 155). Justamente por ello es por lo que el poder de lo real es la manifestación de Dios:

«El modo de presencia de Dios en el poder de lo real, consiste en que este poder es ‘manifestación’ de la realidad absolutamente absoluta. Pues bien, ser ‘vehículo’ consiste formalmente en ser ‘manifestación’. El poder de lo real manifiesta a Dios como poder en las cosas, precisamente al determinar mi ser absoluto. Por otra parte, como el poder de lo real se funda, como digo, en la realidad de Dios presente formal y constituyentemente en las cosas reales, resulta que lo que aquella manifestación manifiesta es justo esta presencia constituyente. Y esta presencia en cuanto manifestada en el poder de lo real, es lo que hace que las cosas sean ‘sede’ de Dios como poder» (Zubiri, 1984: 155-156).

Puede, pues, llamarse manifestación a la peculiar exhibición mundanal de Dios. Mas, para no forzar el estilo, seguiré hablando de vez en cuando de la actualidad y de la presencia de Dios, en el entendido de que se trata de la peculiar manifestación en el mundo de la realidad plenaria. La manifestación es, así, la inconfundible actualidad de Dios, esa presencia que es también ausencia de su realidad plenaria.

En todo caso, el enigma del poder de lo real cobra aquí una nueva figura. Zubiri, en efecto, vuelve a mencionar a la deidad. Deidad es ahora esta unidad entre el poder como manifestación vehiculante de Dios, y las cosas como sede del poder de Dios. La deidad ya no es simplemente el carácter fundamental y poderoso de la realidad *qua* realidad sino que es un rasgo de Dios mismo. Más

²⁰ En el fondo, que no en la forma, esto es algo parecido a lo que dice Wittgenstein cuando asegura que «Dios no se revela (*offenbart sich nicht*) en el mundo (in *der Welt*)», sino que está más allá de él aunque mostrándose inexpresablemente en él; vid. los números 6.432 y 6.522 del *Tractatus*. Hemos de insistir en que éste es sólo un parecido entre ambos autores; Zubiri no puede seguir a Wittgenstein y aceptar la necesidad de callar completamente con respecto a Dios, por mucho que la divinidad ofusque las capacidades cognitivas y lingüísticas del ser humano.

que el enigma de lo real, la deidad significa el misterio de Dios. Pues bien. La analogía de la realidad es la oscilación entre dos realidades, la suprema de Dios y la relativa del hombre, de las demás cosas intramundanas, del universo y del mundo. Si el ser es el sentido del mundo y Dios es afirmado como la realidad plenaria, transcendente, irrespectiva y extramundana que el poder de lo real es en realidad, Dios ha de tener un sentido que está más allá de todo sentido mundanal, sea campal o transcampal. Dios, por ende, ha de estar más allá del ser. Tal es el sentido de Dios en el mundo. El sentido de Dios no coincide con, ni está inscrito en, el sentido del mundo. El ser es el sentido del mundo respecto del hombre, y la entidad es el sentido de una cosa en tanto que actualizada en el mundo para alguien; el sentido de Dios, empero, es el de una realidad plenaria que trasciende el mundo. He aquí toda la diferencia entre el ser, la entidad y la divinidad; la diferencia ontológica (y teológica) en la que tanto insistió Heidegger puede ser asumida por Zubiri, claro que en sus propios términos. La actualidad de la realidad en el mundo es el ser. Desde esta perspectiva —podemos agregar— hay simetría entre la realidad y el mundo, puesto que la realidad y el mundo coinciden no sólo material sino formalmente: mundo es la respectividad transcendental de lo real *qua* real. En cambio, la actualidad de algo real en el mundo constituye no un sentido asimétrico aunque sí convergente, puesto que el mundo es condición de posibilidad para toda cosa en particular. Así, el sentido de cada cosa depende del sentido mayor de la realidad mundanal. Y la manifestación de Dios en el mundo, por fin, es la ausencia o, mejor, el exceso mundanal de la posible realidad suprema, cuyo sentido no depende del mundo sino que —al contrario— es condición de posibilidad del sentido del mundo y del sentido de cada cosa. Esta asimetría sin convergencia entre Dios y el mundo provoca la asimetría y la diferencia entre el sentido de Dios y el sentido del mundo. Como el sentido del mundo es el ser, entonces Dios no es, sino que constituye el misterio fundamental que está más allá del ser. La analogía de la realidad conducía a la desemejanza siempre mayor entre el mundo y Dios; esta desemejanza creciente es ahora la distancia infinita entre Dios y el ser.

Todavía hay que agregar algo más. Hay un específico ser en el ámbito lingüístico: es el ser de lo afirmado. Este ser es independiente de la forma judicativa (posicional, proposicional o predicativa), y por lo mismo no es algo que esté ceñido a las lenguas donde existe el verbo 'ser'. El ser de lo sustantivo, que es la reactualización de lo real en el mundo, es reafirmado a través del logos. Tal reafirmación es el ser de lo afirmado; como todo ser, es una reactualización, en este caso la reactualización del ser de lo sustantivo en el mundo intelectual. Este mundo intelectual, claro, es solamente humano:

«Sólo respecto de una inteligencia humana, esto es sentiente, hay mundo intelectual. Para una inteligencia que inteligiera lo real en y por sí mismo exhaustivamente, no habría ni afirmaciones ni mundo intelectual» (Zubiri, 1982: 367).

El mundo intelectual sólo es humano porque en el caso de Dios no hay logos. El logos y el mundo intelectual son característicos de la intelección del hombre. Zubiri tiene que reconocer que

«inclusive las concepciones teológicas han atribuido logos, en el sentido filosófico de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. Inteligencia no es logos sino que el logos es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia pero no tiene logos. No se puede *logificar la intelección* sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*» (Zubiri, 1982: 48).

Por esto es que la presencia de la eventual realidad divina en su propia intelección no sería en todo caso la reactualización de Dios en un campo distenso de realidad sino la simple transparencia de la divinidad en y para sí misma. Ni siquiera en el mundo intelectual del hombre es posible concebir a Dios como un ser sustantivo, porque su realidad no es respectiva ni intramundana. No puede hablarse de un ser afirmado tratándose de Dios. Dios no es actual en el mundo intelectual del ser humano porque previamente Dios está allende el ser. Y además, Dios no es un ser afirmado porque su peculiar presencia en la intelección distanciada del hombre no es más que la manifestación analógica y paradójica de su realidad plenaria. Dicho apretadamente, lo que es la actualidad más o menos representativa de las cosas en la intelección humana, en el caso incomparable de Dios es la dirección intelectivamente furtiva, desbordada, por la que el hombre está lanzado hacia la realidad absoluta e infinita.

Éste es, pues, el sentido campal de la posible realidad de Dios. Dios está allende el ser. Es algo que Zubiri dice al menos desde la época de *Naturaleza, Historia, Dios*. Entonces, sin disponer todavía de sus nociones maduras de ser y realidad, ya contrapone el ser al haber, liberando en todo caso a Dios del ser. Por ello, Zubiri tiende a ser crítico con la *analogia entis*, como se ve en el artículo «En torno al problema de Dios» tanto en su primera redacción de 1935 como en la definitiva de 1944. Pudiera decirse que la crítica de Zubiri tiene dos partes. Según la primera, debe distinguirse entre el haber y el ser, y esto aunque se conceda que la distinción no es todo lo clara que fuera deseable. La apertura humana es primariamente una apertura a lo que hay, y secundariamente a lo que es:

«Al conocer, el hombre entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber» (Zubiri, 2004: 436).

Podrá coincidir el ser con el haber, pero nunca serán idénticos. Según Zubiri, esto atravesó por la mente griega. Pese a que el griego sólo disponía de un verbo, ser, para hablar del haber y del ser, Platón y Aristóteles vislumbraron que puede haber lo que no es (vid. Zubiri, 2004: 436-437). En todo caso, la aparente evanescencia de la distinción se disuelve cuando se trata de Dios, el cual no ha de ser concebido en el orden del ente sino en el de lo que hay. Dios no es algo que hay por ahí; es lo que hace que haya algo (vid. Zubiri, 2004: 441). Esto lleva a la segunda parte de la crítica a la *analogia entis*. El hombre no es un ente como lo es una cosa inerte o un ser vivo. Si decimos que son la cosa, el viviente y el hombre, habrá que precisar que en cada caso el sentido del ser es distinto. Por eso Zubiri habla de una dialéctica del ser, de una dialéctica ontológica. Sus momentos son tres: se va desde un tipo de ente más o menos conocido, como es la cosa externa, en dirección a otro tipo no comprendido en aquél, como ocu-

re con el ser humano; luego se revierte del segundo tipo al primero, de manera que la entidad del hombre convierte en problema a la entidad de la simple cosa; y por fin, se pone en cuestión la amplitud original del ámbito ontológico y se lo radicaliza a la luz de la nueva *ratio entis* descubierta, «por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones que obligan a rehacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior» (Zubiri, 2004: 438). Y es que con el ser humano se introduce no sólo un nuevo ente sino una nueva *ratio entis*. El hombre no es una cosa como las demás; su modo de ser es esencialmente distinto del ser de esas otras cosas. Hay una «forzosa inadecuación de ese 'es' de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir» (Zubiri, 2004: 438). Pues bien: si es problemática la analogía entre las cosas y el hombre, mayor aún es el problema cuando se trata de inscribir a Dios dentro de lo que es. El hombre es, pero no como lo son las cosas inertes o vivas no personales. El hombre, dice Zubiri, «es de 'lo que hay'» (2004: 440). Y en su existencia está planteado el problema de Dios. La religación lleva a tener que preguntarse si hay o no hay Dios. Dios, en todo caso, ha de estar inscrito en un ámbito fenoménico peculiar: el ámbito de la deidad al que el hombre está religado. Por eso Dios tendría que poseer ese carácter de la deidad que consiste en estar fundamentando todo lo que es. Mas, justamente por su fundamentalidad respecto de lo que es, constituye «un grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del 'es' para Dios» (Zubiri, 2004: 441). De haber Dios, no podrá tratarse de un ente ni de algo que hay sino de «lo que 'hace que haya algo'» (Zubiri, 2004: 441). Dios, dice Zubiri, se inscribe en el haber, pero de una manera muy particular. Hay Dios, pero sólo si se entiende que hay lo que está fundando y religando a la existencia y, a la luz del existir, a todas las cosas que son (vid. Zubiri, 2004: 440). Si las cosas son y Dios las está fundamentando, entonces ha de haber alguna vinculación entre Dios y el ser, pero sin que Dios se identifique con el ser:

«No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser. *Prima rerum creatarum est esse*, decían ya los platonizantes medievales. *Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis*, repetía el maestro Eckhart y, con él, toda la mística cristiana. Cuando se ha dicho de Dios que es el *ipsum esse subsistens* se ha dicho de Él, tal vez, lo más que podemos decir entendiendo lo que decimos: pero no hemos tocado a Dios en su ultimidad divina. No pretendo sugerir ningún vago sentido misticoide, sino algo perfectamente captable y concreto: Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él. La posible analogía o unidad ontológica entre Dios y las cosas tiene un sentido radicalmente distinto de la unidad del ser dentro de la ontología extradivina. A lo sumo podría hablarse de una supra-analogía. No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente; y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos* [...]» (Zubiri, 2004: 441-442)²¹.

²¹ Las citas atribuidas a los platonizantes medievales (en concreto al *auctor De causis*) y a Eckhart corresponden a la *Quaestio Parisiensis* I: vid. Eckhart (1993: 544 línea 13, 548 líneas 17-18, y 550 líneas 8-9).

En dos notas a este texto, añade Zubiri:

«Me refiero, naturalmente, tan sólo a la mística especulativa, y tan sólo en el sentido genérico de declarar a Dios allende el ser, dejando de lado las palabras mismas de Eckhart. Aunque la afirmación de Eckhart suscitara violenta reacción por parte de algunos teólogos franciscanos, sin duda por su forma drástica, es lo cierto que tiene viejas raíces en la historia de la teología. Así, Mario Victorino, en el siglo IV: 'Dios no es 'ser' (*ón*), sino más bien 'ante-ser' (*proón*)' (P. L. VIII, col. 11, 29 D). El discutido e inseguro Juan Escoto Eriúgena decía: 'al saber que Dios es incomprendible, no sin razón se le llama la nada por excelencia' (P. L. CXXII, col. 680 D). Es cierto que Eriúgena tiene tendencias panteístas, pero no es forzoso interpretar esas frases en sentido peyorativo. El propio santo Tomás, hablando de Dionisio Areopagita, nos dice, efectivamente: "como Dios es causa de todas las cosas existentes, resulta ser una 'nada' (*nihil*) de las existentes, no porque le falte ser, sino porque está sobreeminentemente 'segregado de todas las cosas'" (Comm. de Divin. Nom. I, L. 3). Los entrecomillados son del texto mismo referidos al Areopagita. Véase, además, el texto de Cayetano, que está en la nota siguiente [Nota que dice: 'res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus; est enim *super ens* et *super unum*, etc.' (Q. 39, a. I, VII). 'La realidad divina es anterior al ente y a todas sus diferencias; pues está *por encima del ente y por encima del uno*, etc.'. El subrayado es de Cayetano]. No es mi intención entrar en esta cuestión, sino tan sólo hacer ver que estas ideas manifiestan con toda claridad el *problema* a que aludo: la dificultad de aplicar a Dios el concepto del ser, si no es modificándolo radicalmente» (Zubiri, 2004: 441 n. 1 y 442 n. 1).

Estas consideraciones son ratificadas en un texto maduro como *Sobre la esencia*. Zubiri, que maneja ya unas nociones fenomenológicamente fundadas de realidad y ser, recoge (incluso literalmente) las reflexiones anteriores y repite que Dios está allende el ser:

«[...] apelemos justamente a la realidad de Dios. Es verdad que mientras no se haya probado su existencia [como ocurre cuando se procede fenomenológicamente] no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica [es decir, en una analítica fenomenológica e intramundana] no está aún probada la existencia de la realidad divina. Mas aunque esta realidad no esté probada al comienzo de la metafísica, tampoco está excluida, y, por tanto, es lícito contar presumiblemente con ella [...] El mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente [o mejor: si es que lo hay, tiene que ser realidad absolutamente absoluta]. Sin embargo, hay que entenderse [Zubiri introduce aquí la posible distinción y analogía entre los dos sentidos de la realidad, uno plenario, otro relativo]. 'Mundo' puede tener dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría 'formal', eso es, el carácter de una zona de realidad. En tal caso no es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero 'mundo' puede ser la designación de un carácter 'disyunto': no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal) [... Además de la actualidad primaria de lo real en tanto que real,] hay la actualidad de la cosa real como momento del mundo: es la actualidad 'mundana' de lo real [...] La actualidad de lo real como momen-

to del mundo no se identifica formalmente con la actualidad de lo real en sí mismo, pero presupone ésta y se apoya en ella. Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el 'ser' [...] De aquí se sigue que una realidad constitutivamente irrespectiva tendría realidad en sentido eminente, pero por eso mismo no tendría ser. Dios es realidad esencialmente existente [o, en la terminología madura de Zubiri, absolutamente absoluta]; por tanto, irrespectiva, extramundana. Por esto, de Dios no se puede decir propiamente que 'es', no es *ón*, sino que así como su realidad es extramundana, así también está allende el ser. Es el 'sobre-ser': *pro-ón* lo llamaban con toda exactitud los primeros teólogos platonizantes» (Zubiri, 1962: 430-434; vid. también 1962: 436; 2001: 149; 1996: 307; 2006: 30; etc.).

En el período final y plenamente maduro que se extiende desde *Sobre la esencia* hasta *Inteligencia sentiente*, la crítica a la *analogía entis* no desaparece. Zubiri muchas veces se refiere a la doctrina tradicional según la cual Dios es el ser subsistente (vid., por ej., 2002: 82 n. 31, 97, etc.). Es el caso sobresaliente de la interpretación entitativa de Dios que hace Tomás de Aquino: «la metafísica de santo Tomás es la teoría entitativa de la creación» (Zubiri, 1994: 114; vid. 106-107). Toda ella descansa en la analogía del ser (vid. Zubiri, 1994: 89-90 y 109-110; 2002: 97-98). Zubiri se cuida de decir que «negar la interpretación entitativa de las cosas no es negar la creación» (1994: 111). Y es que, repite, cabe seguir una vía no entificadora de la realidad de Dios (vid. 1994: 107-108, 110 y 112). En el curso sobre el tiempo de 1970, Zubiri vuelve sobre lo mismo: no se puede decir que Dios sea, por muy eminentemente que se lo considere. Dios no es un objeto intramundano, y ni siquiera puede decirse de él que esté en el mundo, que tenga alguna actualidad en la realidad mundanal. Por su transcendencia, Dios no guarda con el mundo ninguna respectividad, aunque el mundo sí guarde respectividad para con Dios. La conclusión es que Dios «tiene realidad pero no tiene ser» (Zubiri, 1996: 296; vid. 172-173, 307 y 313). Entre 1973 y 1974 Zubiri redacta la segunda parte de lo que después sería *El hombre y Dios*, enfatizando nuevamente que Dios «ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo» (1984: 131). Zubiri, que está empeñado en desarrollar su idea de la inteligencia humana, ya puede identificar las dos graves tentaciones que han acompañado a la filosofía europea: la de entificar la realidad y la de logificar la intelección. Y esto, que vale para cualquier cosa real, es todavía más acusado cuando se trata de Dios:

«Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema. El grave supuesto común a santo Tomás y a Duns Escoto [...] es justo esta entificación de la realidad y, por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales por ser 'ya' reales, 'son' en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante e impelente» (Zubiri, 1984: 131).

En la trilogía, por fin, la cuestión tampoco desaparece, y Zubiri vuelve a reconducir la polémica con la analogía a su discusión más general con las tendencias logificadoras y entificantes de la filosofía occidental:

«La entificación de la realidad es en el fondo tan sólo una gigantesca hipótesis conceptiva. Inclusive tratándose de Dios es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el ente supremo, sino que es realidad absoluta en la línea de realidad. Dios no 'es'. Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero en y por sí mismo Dios no es ente. La cosa real no es real porque 'es', sino que 'es' porque es real» (Zubiri, 1982: 353)²².

Y esto no es todo. Aún podría detallarse más el sentido de la divinidad. Sabemos que el poder de lo real es último, posibilitante e impelente. Dichos caracteres han de pertenecer a la realidad divina, porque Dios es el fundamento del poder, es lo que este poder es en realidad. Dios es, por ende, la realidad plenaria y, en cuanto tal, última, posibilitante e impelente. Zubiri admite todo esto expresamente, pero alguna vez da un paso más y denomina de una manera especial a aquellas tres notas cuando se transforman en rasgos de Dios. Por eso, más precisamente, puede decirse que, en cuanto última, la realidad de Dios es sostén de todas las cosas, del entero universo (o de los universos, si se admitiera su multiplicidad) y, ante todo, de la realidad *qua* realidad. Por su ultimidad, Dios no es necesariamente el gran causante o el sumo creador, sino siempre y sólo el «constituyente formal» de la realidad de lo que hay (Zubiri, 1984: 153). En cuanto posibilitante, segundo, la realidad divina no es forzosamente omnipotente, providente o misericordiosa, sino siempre y sólo la raíz de lo que la vida humana puede hacer y ser. Es, por ello, «Dios como posibilitante absoluto: es Dios donante de posibilidades» (Zubiri, 1984: 153). Y en cuanto realidad impelente, tercero, Dios no es ni el primer motor de la vida ni el ser que obliga a cada hombre a realizarse, sino siempre y sólo el que impulsa, el que lanza a la vida humana en pos de su propia realización personal: «es el fundamento de la forzosidad de ser mi yo [...], el firme apoyo de mi ser, de mi yo» (Zubiri, 1984: 154). La fundamentalidad de Dios es la que se concreta a través de estos tres sentidos campales de su realidad plenaria. Sabemos que para Zubiri la realidad absolutamente absoluta de Dios es —*quoad nos*— fundante. Dios, dice, es *realitas fundamentalis* (vid. 1984: 172). Dios es el fundamento del poder último, posibilitante e impelente de lo real, y en cuanto tal es el sostén formal de todas las cosas, la raíz donante de las posibilidades del hombre y el forzoso impulsor de la personalidad humana (vid. Zubiri, 1984: 151). Y no solamente eso. Decir que Dios es fundamento de las cosas y del hombre, equivale a decir que Dios es fuente o, empleando otra fórmula, que Dios es *realitas fontanalis*, pues su presencia en las cosas es formalmente constituyente (vid. Zubiri, 1984: 148-149 y 177). La fundamentalidad divina implica que Dios está formalmente presente en las cosas constituyéndolas como reales. Esta presencia formalmente constituyente hace que Dios sea la fuente del universo y del ser humano. El poder de la realidad que es el apoyo *a tergo* del hombre y de las cosas tiene ahora sentido fontanal. El misterio de Dios al que aludíamos no apunta a que su realidad escape por

²² Así expuesta la crítica zubiriana a la noción de *analogia entis*, se ve que es muy distinta de la que es común en la teología protestante; cf. González (2004: 277-280).

completo al logos, sino a que dicho logos es predominantemente metafórico, intrínsecamente direccional y mínimamente representativo, pues la realidad a la que se refiere es absolutamente absoluta y, por ello, infinita. La realidad divina es la realidad plenaria, cuya presencia formal en las cosas es constituyente y cuya función en el mundo es estrictamente fundante. Por esto Dios es fontanal, vale decir, es trascendente tanto 'en' las cosas como 'en' el mundo. Sólo desde este especialísimo punto de vista es Dios «en cierto modo intramundano» (Zubiri, 1984: 176). Si por identificarse con las cosas Dios perdiera su transcendencia fundamental, entonces Dios no se identificaría con ellas. Mas, es posible admitir que Dios se identifique con las cosas y que no por eso deje de ser realidad trascendente en ellas: es la legitimidad campal del panteísmo²³. Por otra parte, si por alejarse de las cosas Dios perdiera su transcendencia fundamental, entonces Dios no se alejaría de ellas. Mas, también es posible admitir que Dios se aleje de las cosas ausentándose de las mismas y de la vida humana, y que no por eso deje de ser realidad trascendente en todas ellas: es la legitimidad campal de los *dii otiosi* y de esa suerte de agnosticismo religioso que ellos envuelven. Entonces, «que Dios esté en las cosas consiste en que las cosas sólo son reales 'incluyendo' formalmente, en su realidad, a la realidad que es más que ellas, a Dios» (Zubiri, 1984: 176). Esto es lo que significa que sea trascendente en las cosas. Al ser tal, Dios es trascendente en el mundo. Dios es extramundano, y lo es porque no guarda respectividad para con el mundo. Es cierto que Zubiri no siempre mantiene esto como debiera y llega a asegurar que «Dios no es extramundano» (vid. 1984: 176-177), pero puede decirse en su descargo que cuando enfatiza la mundanidad de Dios no intenta sino salvaguardar esa específica transcendencia divina, que no es lejanía del mundo ni identidad con él. De esta manera, Zubiri puede afirmar que Dios «es absolutamente intramundano» sólo en cuanto está presente en el mundo, no con una actualidad comparable a la de las cosas sino con esa manifestación misteriosa y excesiva que es propia de la realidad plenaria. De ahí que el mismo Zubiri nunca olvide la constitutiva e imborrable alteridad de Dios: «Dios no es el otro mundo pero es otro que el mundo en que está, porque su alteridad es justo el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo» (1984: 176-177)²⁴. La mundanidad de Dios no empece a ésa su alteridad absoluta. Entonces, Dios no es lo que es por ser respectivo al mundo, como el mundo sí que es lo que es por ser respectivo a Dios. Dios está en el mundo pero trascendiéndolo. Es la «transcendencia mundanal de Dios», por la que si «el mundo lleva en sí formalmente a Dios», la realidad absolutamente absoluta no implica formalmente la realidad de lo relativo. Así, en suma, Dios tiene el sentido de ser la fuente trascendente de las cosas y del mundo, porque es

²³ Es algo que se encuentra en Scheler: el panteísmo no hace del mundo finito objeto de adoración religiosa sino que —a la inversa— al identificarlo con Dios considera al mundo de manera infinita.

²⁴ Mientras no se diga lo contrario, las siguientes citas de Zubiri corresponden a esta última página.

la realidad fundamental que da de sí la realidad de todo lo que hay y es por ende, en palabras de Zubiri, «un dar de sí absoluto [...], un constituyente dar de sí».

Como quiera que sea, este sentido campal es también sistema de referencia para construir unos esbozos racionales acerca de la estructura profunda de Dios, y para someter estos esbozos a la experiencia. Cuestiones todas que conducen a la modalización racional de la intelección religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GÓMEZ, MARIANO (2004): «'Coincidentia oppositorum' e infinitud», en *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, pp. 13-42.
- V. BALTHASAR, HANS URS (1962): *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 2: *Fächer der Stille*, Einsiedeln.
- BAREAU, ANDRÉ (1970): «Le bouddhisme indien», en H. PUECH (ed.), *Histoire des Religions*, vol. 1, París, pp. 1146-1215.
- CASTRO, JOSÉ MANUEL (2004): *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Las Palmas.
- CIRILO DE JERUSALÉN (2006): *Catequesis*, trad. J. Sancho, Madrid et alii.
- d. CUSA, NICOLÁS (1964a): «De docta ignorantia», en *Philosophisch-Theologische Schriften*, vol. 1, Wien, pp. 191-297 y 311-517.
- (1964b): «De visione Dei», en *Philosophisch-Theologische Schriften*, vol. 3, Wien, pp. 93-219.
- DESCARTES, RENÉ (1996): «Meditaciones de prima philosophia», en CH. ADAM - P. TANNERY (eds.), *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, París.
- (Maestro) ECKHART (1993): «Quaestio Parisiensis I», en N. LARGIER (ed.), *Meister Eckhart. Werke*, vol. 2: *Traktate. Lateinische Werke*, Frankfurt a. M., pp. 539-553.
- GONZÁLEZ, ANTONIO (2004): «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», en J. A. Nicolás - O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, pp. 265-282.
- GONZÁLEZ GARCÍA, ÁNGEL LUIS (1996): «Introducción. La articulación de la transcendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa», en N. DE CUSA, *La visión de Dios*, trad. A. L. González, Pamplona, pp. 9-58.
- GRACIA, DIEGO (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona.
- (2004): «La antropología de Zubiri», en J. A. NICOLÁS - O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, pp. 87-116.
- KOLAKOWSKI, LESZEK (2002): *Si Dios no existe...*, trad. M. Sansigre, Madrid.
- LÉVINAS, EMMANUEL (1987): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guilloit, Salamanca.
- MORALES, MANUEL (1975): *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Madrid.
- MUÑOZ, JACOBO - REGUERA, ISIDORO (1995): «Introducción», en WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, pp. i-xxxii.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1973): «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», en G. COLLI - M. MONTINARI (eds.), *Nietzsche. Werke*, vol. III/2, Berlin/N. York, pp. 367-384.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2004): *Obras completas*, vol. 2: 1916, Madrid.

- PINTOR-RAMOS, ANTONIO (1994): *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (1991): «Mystica Theologia», en G. HEIL - A. M. RITTER (eds.), *Corpus Dionysiacum*, vol. 2, Berlin/N. York, pp. 139-150.
- RICŌEUR, PAUL (1995): *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges, México/B. Aires.
- ROMERALES, ENRIQUE (1996): *Concepciones de lo divino. Introducción a la teología filosófica*, Madrid.
- SÁEZ, JESÚS (1995): *La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca.
- STRAWSON, PETER (1992): *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford *et alii*.
- ZUBIRI, XAVIER (1962): *Sobre la esencia*, Madrid.
- (1980): *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid.
- (1982): *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos*, Madrid.
- (1983): *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*, Madrid.
- (1984): *El hombre y Dios*, Madrid.
- (1992): *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid.
- (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid.
- (1994): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid.
- (1996): *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid.
- (1997): *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid.
- (2001): *Sobre la realidad*, Madrid.
- (2002): *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid.
- (2004): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid.
- (2005): *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid.
- (2006): *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid.

Universidad Católica del Norte
Chile
esolaria@gmail.com

ENZO SOLARI

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]