

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y TEOLOGÍA DE RAIGAMBRE ZUBIRIANA (y II)

Jordi COROMINAS

IV. TEORÍA TEOLOGAL

Como ya hemos dicho, la teoría teologal es teoría porque estudia el fundamento de los hechos actualizados en la aprehensión.¹²⁷ El estudio de las distintas respuestas al problema de Dios, de las diferentes plasmaciones del poder de lo real, religiosas y a-religiosas, cae en este nivel teórico. Es una teoría teologal en la medida en que no presupone el valor de verdad de ninguna religión concreta ni de ninguna justificación a-religiosa y es teoría teológica en la medida en que lo presupone. Por ejemplo, una cosa es acercarse a la historia de las religiones desde la filosofía de la religión y otra desde la teología. La teoría teologal es el lugar donde la filosofía de la religión integra y reflexiona el resultado de las investigaciones de las diferentes ciencias explicativas de la religión: psicología, sociología, historia, antropología cultural. La teoría teologal es también el lugar de aquello que suele considerarse como más propio de la filosofía de la religión, una reflexión sobre el valor de verdad del hecho religioso (su estatuto óntico, epistemológico, etc.) y una consideración crítica sobre las aproximaciones filosóficas al mismo.

Se trataría de reflexionar sobre las teorías filosóficas de la religión que han ido formulándose históricamente, y de intentar formular otras más satisfactorias. Entre esas teorías filosóficas ha sido corriente en la India y en Grecia plantear un acceso racional y filosófico a Dios y en la filosofía cristiana hablar

127. Siglas utilizadas, correspondientes a las obras de Xavier ZUBIRI más citadas en este texto: *IRA: Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza Editorial 1983; *HD: El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial 1984; *PFHR: El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial 1993; *NHD: Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid: Alianza Editorial 1987; *DPTHC: El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial 1997; *SSV: Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial 1992.

de teología natural (acceso cosmológico) y teodicea (acceso antropológico a Dios). Zubiri plantea, por su parte, un nuevo tipo de acceso filosófico a Dios. También desde la filosofía griega ha sido común desarrollar teorías racionales que niegan cualquier tipo de acceso a Dios. Es el campo de lo que podríamos llamar teología racional, en el bien entendido que el resultado de la disquisición racional sobre Dios puede ser una teoría atea, panteísta, agnóstica o indiferente. Resumiendo, la teoría teológica trataría de integrar el resultado de las diferentes ciencias de las religiones, de reflexionar sobre el estatuto óntico, epistemológico, lingüístico, etc. de las religiones y de las justificaciones a-religiosas de la acción, de considerar críticamente las aproximaciones filosóficas al hecho religioso y de replantear las diversas teorías filosóficas que intentan justificar a Dios ya sea positiva o negativamente. Aquí sólo vamos a ocuparnos someramente de estas dos últimas cuestiones.

1. *Integración de las teorías filosóficas sobre la religión*

Al articularse el hecho primario de la religación con el lanzamiento a la experiencia y la pregunta por cuál podría ser su fundamento, Zubiri puede recoger y aproximarnos con inmenso respeto y sin dogmatismos a diversas vías de solución religativas filosóficas (espinoziana, nietzscheana, heideggeriana, etc.) y religiosas y proponer, en paridad con ellas, su propia experiencia. El sosiego al que nos invita Zubiri puede librarnos de la unilateralidad de toda experiencia y de juicios apresurados sobre experiencias diversas a las nuestras. Las metafísicas que siguen una vía de solución teísta al problema de la religación no tienen ninguna razón para temer cualquier explicación sociológica o psicológica de la religión. Y las vías metafísicas ateas, panteístas o agnósticas no pueden pretender, por su parte, que el problema de la religación no les compete.¹²⁸

Zubiri en *Inteligencia y Razón* nos hace ver que la experiencia religiosa no dista tanto de la científica: la razón crea esbozos sobre lo que las cosas sean en su fundamento allende nuestra aprehensión y la realidad en la aprehensión es inteligida a la luz del fundamento esbozado. A partir de un sistema de referencia fijado por el logos de un determinado sistema social, la razón crea un esbozo de lo que las cosas podrían ser en realidad y hace la experiencia de sí, de algún modo, la realidad profunda corresponde con lo esbozado. La experiencia puede ser de diferentes tipos: comprobación (matemáticas), conformación (experiencia interna), compenetración (seres vivos entre sí), experimentación (ciencia). La experiencia, en este sentido, no siempre incluye la aprehensión sensible de lo esbozado. Incluso en este tipo especialmente controlado de experiencia que es el experimento científico, lo esbozado no siempre es aprehendido sensiblemente: muchos experimentos se limitan a contro-

128. *HD*, 12.

lar las consecuencias que lo esbozado tendría que tener en el plano de la aprehensión. En la medida en que, en la experiencia, se van cumpliendo o refutando las diferentes posibilidades esbozadas por la razón, a este peculiar movimiento es a lo que llama Zubiri cumplimiento; la verdad racional es intrínsecamente histórica. Y en la medida en que los esbozos son de algún modo negados o confirmados por lo real, a este proceso es al que Zubiri llama encuentro; la verdad racional es intrínsecamente lógica. El que la verdad sea lógica no tiene nada que ver con una estructura lógica de la razón, sino con el logos o sistema de referencia como momento indeclinable de la misma. Son las construcciones humanas (logos) las que tienen que irse ajustando perpetuamente a la realidad profunda y desconocida. Sólo en este sentido, y Zubiri insiste en ello, la verdad racional es lógica.¹²⁹

Este movimiento o marcha de la razón no es una marcha espontánea, sino que es un modo de intelección impuesto o dado por la alteridad o formalidad de realidad en que se nos presenta todo lo que se nos presenta. Estamos condenados a un permanente encuentro y desencuentro con las cosas, a un continuo cumplimiento e incumplimiento de las posibilidades esbozadas, a un perenne ir verificando.¹³⁰ Por ello cabe hablar de verdad racional como «encuentro».¹³¹ El cumplimiento hace referencia, en la experiencia, al momento de las posibilidades construidas y el encuentro al momento de realidad. Es, si se quiere, una distinción analítica de un momento rigurosamente unitario. Tanto las vías de solución a-religiosas como las vías de solución religiosas del problema de Dios, son un ir cumpliendo y encontrando, allende lo actualizado en los actos, lo esbozado a partir de nuestras actuaciones e ideas presentes. En la experiencia religiosa y a-religiosa, el hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. «Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas. Desde este punto de vista, toda diversidad de los individuos en el curso de la vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia del poder de lo real.»¹³²

Esta experiencia religiosa no es por sí misma una garantía de su intencionalidad, pues, como toda experiencia, no es significativa mientras no es interpretada. Y toda experiencia religiosa puede ser interpretada o bien desde su intencionalidad trascendente o bien desde la inmanencia psicológica, social y cultural. La filosofía, ya desde sus inicios griegos, ha intentado frecuentemente a través de un método crítico-explicativo, es decir buscando un fundamento allende la aprehensión, dar cuenta de hecho religioso. Estas teorías explicativas son generalmente teorías críticas de la religión que le niegan al hecho religioso

129. *IRA*, 297.

130. *Ibíd.*, 269.

131. *Ibíd.*, 163.

132. *HD*, 96.

su pretendida autonomía y lo derivan de otros ámbitos de la realidad: la realidad social, la realidad psicológica, el espíritu metafísico. Así, por ejemplo, la afirmación o experiencia de que hay un Dios que fundamenta el hecho de la religación puede explicarse por la necesidad de compensar las injusticias sociales (Marx), en virtud de una neurosis obsesiva de la humanidad (Freud) o por el espíritu de venganza y odio a la vida (Nietzsche).¹³³

Eso no significa, como piensan algunos fenomenólogos, que la explicación de la religión sea necesariamente una reducción ilegítima de ella a instancias que le son totalmente ajenas. Desde la perspectiva zubiriana este tipo de explicaciones son perfectamente legítimas. Lo actualizado en nuestro campo de realidad es explicado a partir de otras instancias que lo trascienden. Lo que acentúa Zubiri es que la razón nunca puede estar segura de que el fundamento encontrado es el único fundamento posible:

«Una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado, y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón [...] Se puede demostrar que la mecánica cuántica no contiene ni admite parámetros ocultos, pero no se puede demostrar que sólo la mecánica cuántica da razón de la física de las partículas elementales.»¹³⁴

Por ello no es necesariamente incompatible una explicación psicológica, con una sociológica y otra teísta. Demostrar que el fundamento esbozado explica el objeto en cuestión, no equivale a demostrar que este fundamento es el único posible. De ahí que una metafísica que pretenda una solución teísta no tenga porque temer una explicación sociológica o psicológica. Lo que Zubiri nos enseña es a desterrar todo tipo de dogmatismo. Tanto el creyente como el no creyente no deberían tener una confianza ciega en el resultado de su proceso racional. En este sentido es interesante remarcar cómo Zubiri es capaz de integrar adogmáticamente lo que en diversas corrientes filosóficas aparece como mucho más cerrado.

2. La teoría filosófica teísta

En las teorías filosóficas que intentan responder filosóficamente al problema de la religación, ya sean ateas, agnósticas, indiferentes, panteístas o teístas me inclino a aceptar como Kolakowski la ley del cuerno de la abundancia¹³⁵ que es aplicable no sólo a las teorías filosóficas, sino a todas las teorías generales de las ciencias humanas y sociales: esta ley afirma que nunca hay esca-

133. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 297.

134. IRA, 273.

135. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe*, 19.

sez de argumentos en apoyo de cualquier concepción en la que uno quiera creer por los motivos que sea. A mi modo de ver, la filosofía no puede más que abrir con toda su crudeza y para todos la pregunta por el problema del poder de lo real y por las diferentes respuestas que se han ido dando. Sin embargo, eso no impide que no podamos mostrar una cierta razonabilidad del Dios cristiano, tan razonable como una teoría panteísta de Dios o atea. El Dios cristiano no contradiría la razón y es tan legítimo filosóficamente elaborar una teoría teísta como lo es formular una teoría atea. Todas estas teorías caen dentro de lo que podríamos llamar teología racional. Este tipo de teología racional es más propia de la metafísica entendida como teoría de la realidad que de la filosofía de la religión. Esta última pretende ser no sólo un metalenguaje de las teologías confesionales, sino también de las diferentes teorías teológicas filosóficas. Lo interesante en la filosofía de la religión es la consideración en paralelo tanto de las teorías filosóficas teístas, como de las panteístas, ateas, agnósticas e indiferentes. Aquí vamos a limitarnos a considerar únicamente la teoría filosófica teísta de Zubiri. En buena medida, el asentimiento a estas teorías viene decidido por la experiencia vital que realicemos del poder de la alteridad. Eso no significa que no se pueda hacer un esfuerzo de justificación y discusión racional filosófica de una determinada solución del problema de la religión.

Zubiri confronta su teoría teísta tanto con las teorías teístas propias de la teología natural como con las de la teodicea. En la teología natural se emprende una vía cosmológica y se intenta probar la existencia de Dios partiendo de la experiencia sensible, el orden del universo o el principio de causalidad. Y es que la base de la discusión de santo Tomás no son los hechos, sino la metafísica de Aristóteles, que es para Tomás la razón misma en cuanto tal. A fuerza de considerarla como la metafísica del sentido común se acaba por identificarla con los hechos, con lo dado. Pero esta identificación falla hasta por omisión. La metafísica de Aristóteles ni es de sentido común ni es un dato de la experiencia.¹³⁶ Zubiri considera, además, que la teología natural no conduce a Dios en tanto que Dios, a un Dios que está allende el ser, que sólo lo tienen las cosas mundanales,¹³⁷ sino a un ente divino supremo al que nadie se le ocurriría orar. «Ni por su punto de partida ni por su punto de llegada, parece ser la estructura cósmica (entiéndasela al modo de santo Tomás o al de Escoto), la vía adecuada para la fundamentación de la existencia de Dios.»¹³⁸

Después de criticar la vía cosmológica, Zubiri critica en los mismos términos la vía antropológica o del racionalismo, conocida a veces bajo el nombre de teodicea o de filosofía teológica. El punto de partida aquí sería el hombre co-

136. *HD*, 118-123.

137. *Ibíd.*, 131.

138. *Ibíd.*, 123.

mo una realidad distinta del cosmos. No se toma la acción humana en todos los momentos que la integran, sino aspectos fragmentarios de la misma. Agustín se fija en la inteligencia, Kant parte de la voluntad, Schleiermacher del sentimiento. Ninguno parte del hecho de la acción, sino de teorías metafísicas. Agustín parte de las teorías de Plotino y Platón, Kant de un dualismo entre voluntad inteligible y voluntad empírica, Schleiermacher de un sentimiento de dependencia incondicional. Se parte de teorías metafísicas sobre el hombre y de una antítesis hombre – cosmos. Y al segregar al hombre del mundo real se llega también a un Dios segregado del mundo.¹³⁹

Frente a la vía medieval clásica y la vía moderna Zubiri trata de radicalizar la ruta fenomenológica para pensar a Dios: el poder de lo real nos impele. Nos impele a ser, a realizarnos. Y nos impele también a la búsqueda del «fundamento» de la realidad. Se trata de saber qué es el fundamento aliende. La razón esboza una idea de lo que podría ser Dios y lo va experimentando continuamente a lo largo de la vida. El esbozo o el argumento no «prueba» nada por sí solo, pero cuando por conformación y compenetración lo probamos en el transcurso vital hacemos una «probación física» del poder de la alteridad.¹⁴⁰ La prueba de Zubiri no es racional o lógica, sino experiencial o física. Bien por formular otro argumento y hacer una probación física de que el poder de la alteridad nos remite al vacío, a un Dios indiferente con los hombres, o a una ausencia de fundamento del poder de la alteridad, la marcha racional y siempre problemática puede llevarnos tanto a dioses de diversas religiones, como a un Dios personal o a la ausencia de dioses. Un Dios personal no es irracional o, dicho de otra manera, no es menos racional que cualquier otro término posible de la marcha de la razón cuando ésta pretende resolver el problema teológico.

Cuando la marcha de la razón hace una experiencia monoteísta de este poder de la alteridad, entonces el poder de lo real, por obra de la razón y a través de ella, cobra figura personal. Las tres notas del poder de lo real, la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia, se transforman en otras tres, ya formalmente religiosas, que Zubiri denomina acatamiento, súplica y refugio. El acatamiento ante el poder último es la adoración y el quitarse de en medio.¹⁴¹ La súplica ante el poder posibilitante es la oración. Y el refugiarse ante el poder impelente es reposar confiadamente en él. Ante el poder último, posibilitante e impelente cabe una entrega confiada, hacer la vida en función de Dios.¹⁴² Esta experiencia de la fundamentalidad en Dios de nuestro ser personal es la experiencia que cabe hacer de Dios.¹⁴³

139. *Ibíd.*, 121-127.

140. *Ibíd.*, 95-96.

141. *Ibíd.*, 199.

142. *Ibíd.*, 233.

143. *Ibíd.*, 204.

a) *La analogía del absoluto*

Zubiri insiste en que sigue una vía inversa a la filosofía cristiana y a la teología clásicas para llegar filosóficamente a Dios. Y, ciertamente, no va de una teoría metafísica (cosmológica o antropológica) a Dios, sino del hecho universal de la religación a la prueba experiencial de un Dios personal. Dios nos ha encontrado, aunque sea en forma de problema, antes de que nosotros nos acerquemos a él. De ese Dios personal «probado experiencialmente» no podemos hablar por analogía del ser o del hombre, sino sólo por analogía de lo absoluto. Esta analogía de lo absoluto es lo contrario de la analogía clásica.¹⁴⁴ La analogía clásica pretendía hablar de Dios desde la semejanza del ser humano o del mundo. Zubiri considera que sólo es legítimo hablar de Dios desde el Dios mismo alcanzado en la actividad racional que es un Dios absoluto. ¿Qué significa en Zubiri absoluto? Significa precisamente «suelto-de» toda otra relación con otros.¹⁴⁵ A mi modo de ver, la «realidad absolutamente absoluta» con que Zubiri define filosóficamente a Dios es una definición más bien negativa. La pregunta por el fundamento del poder de lo real es la pregunta por el fundamento de toda alteridad y el fundamento de toda alteridad no puede ser más que otra respecto a las cosas del mundo. La alteridad total no se identifica con ningún tipo de alteridad real: «Dios es una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, Dios no consiste en ser realidad fundamental.»¹⁴⁶ Dios es alteridad fontanal.¹⁴⁷ Ahora bien, para Zubiri, una vez alcanzada esta noción radical de Dios a partir de una determinada experiencia histórica del hecho universal de la religación, es legítimo por analogía de lo absoluto o de la alteridad total decir que Dios es personal, vivo, inteligente, etc.,¹⁴⁸ «siempre que no se tomen estos vocablos en sentido antropomórfico, como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones. Esto es absurdo. Como sea la realidad de Dios, nos es imposible conocerlo por nosotros mismos».¹⁴⁹ Así, cuando decimos que Dios es personal estamos diciendo que es absolutamente suyo, distensión radical. Cuando decimos que es viviente, decimos que se posee absolutamente a sí mismo, y cuando decimos que es inteligente, sentimental y volente decimos que es absoluta actualidad. La analogía del absoluto no sólo se diferencia de la analogía clásica por ser una vía descendente, sino por ser un lenguaje más apofántico que descriptivo.

144. *Ibíd.*, 171.

145. Es una noción que Zubiri parece tomar de Bergson. Cf. Xavier ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial 1982, p. 170.

146. *HD*, 311.

147. *Ibíd.*, 178.

148. *Ibíd.*, 171.

149. *Ibíd.*, 172.

Si esto es así, no es posible una lectura panteísta de Zubiri. En el curso de 1968¹⁵⁰ Zubiri distingue un panteísmo de ascendencia europea, tendente a identificar a Dios con todas las cosas, de un panteísmo de ascendencia hindú, que resuena de alguna manera en los presocráticos, el estoicismo, el neoplatonismo y en el mismo Hegel. Brahman significa el principio supremo del mundo, principio que puede ser concebido como superior al propio ser, de un modo parecido a la *φύσις* de los presocráticos y del uno neoplotiniano, una especie de hontanar inagotable de lo real. Es la raíz del mundo o de lo que es, entidades ilusorias frente a la realidad suprema del Brahman. En palabras de Zubiri, en este panteísmo brahamánico «el mundo no es Dios, pero la realidad del mundo tendría un sí mismo absoluto. Dios sería el carácter de mismidad subsistencial del mundo».¹⁵¹ Hay un panteísmo puro, la identificación de Dios con las cosas, y un teísmo puro, la afirmación de la absoluta trascendencia y alteridad de Dios que son fáciles de identificar y oponer, pero entre el uno y el otro hay tantos matices y formulaciones posibles que finalmente resulta muy difícil a veces saber por donde pasa la raya que inclina más a un determinado sistema metafísico hacia el panteísmo o hacia el teísmo. En principio podríamos decir que un sistema tiende hacia el teísmo cuando afirma la trascendencia de Dios respecto del mundo y que es panteísta cuando afirma que el mundo es un modo, o una apariencia, o idéntico a Dios.

El teísmo de Zubiri no es un teísmo puro, pero explícitamente se desmarca de los dos tipos de panteísmo: el europeo y el brahamánico. Frente a estos panteísmos Zubiri plantea un Dios trascendente en las cosas. Trascendente en el sentido de que no se identifica ni con aquello de que es fundamento, raíz y fuente (el mundo) ni con ningún carácter subsistencial o absoluto del mundo como si Dios fuera el fondo, la esencia o lo que permanece eternamente tras la contingencia de las cosas. Y trascendente «en» las cosas, porque en toda alteridad (radical, campal, real) se revela como un hecho inamisible su poder.

«El primer error es pensar que la presencia formal de Dios en las cosas hace de éstas momentos de la única realidad de Dios: es el panteísmo. Esto es imposible. Dios está en las cosas, pero haciendo que ellas sean en Dios realidades distintas de Él. Aquí “hacer” significa simplemente fundar. El “en” es un “en” (si se me permite la expresión) “alterificante”.»¹⁵²

Pero tampoco afirma un teísmo dualista. No hay, por decirlo así, el mundo y Dios, sino un mundo abierto a un Dios inefable:

«El segundo error consiste en pensar que Dios es el gran ausente, el gran extranjero del mundo. Es en todas ellas, la forma extrema de concebir a Dios como “más allá” de las

150. ZUBIRI, «El hombre y el problema de Dios», 79.

151. *Ibidem*.

152. *HD*, 176.

cosas. Pero es igualmente imposible. La trascendencia de Dios no es identidad ni lejanía, sino trascendencia en las cosas. [...] La trascendencia "en" hace que Dios sea en cierto modo intramundano.»¹⁵³

Pero fijémonos que inmediatamente nos dice Zubiri que Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano. ¿Qué quiere decir eso? Acaba de decir que Dios es en cierto modo intramundano y ahora resulta que es absolutamente intramundano. Sigue una aclaración:

«Pero tampoco es identidad: 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.»¹⁵⁴

La mundanidad de Dios consiste en ser fundamento de las alteridades mundanales. Remitiéndonos a *Inteligencia y razón* lo propio de los actos racionales es partir de lo que hay actualizado en nuestros actos para preguntarse por su fundamento en la alteridad real. Una vez que se ha inteligido este fundamento, lo que está actualizado en nuestros actos puede ser comprendido a la luz del mismo. A este ámbito de fundamentalidad es a lo que Zubiri llamará mundo.¹⁵⁵ Mundo no es una zona de cosas,¹⁵⁶ sino el mismo campo en tanto que pensamos su fundamento. Pues bien, el fundamento de esta alteridad mundanal constitutivamente abierta y problemática es la mundanidad absoluta de Dios, su absoluta alteridad. Creo que así se puede esclarecer la aparente contradicción entre un Dios que es en cierto modo intramundano y un Dios que es absolutamente intramundano.¹⁵⁷ Dios es en cierto modo intramundano porque en la constitutiva alteridad de todo acto hay una noticia de Dios.¹⁵⁸ El poder de la alteridad en todo acto es el modo propio de manifestación de Dios, «una especie de llamada con los nudillos».¹⁵⁹ Pero ninguna alteridad, ni la alteridad radical, ni la alteridad mundanal se identifica con Dios, ni la suma de todas las alteridades mundanales pensables conforman para Zubiri una única alteridad o realidad a la que pudiéramos llamar Dios, como sería el caso en el panteísmo.¹⁶⁰

En cualquier tipo de esbozo físico: átomos, propiedades cuánticas de la materia, no estamos pensando un momento de Dios, pero en la medida en que cualquier esbozo implica una constitutiva alteridad y problematicidad se puede

153. *Ibidem*.

154. *Ibid.* 177.

155. *IRA*, 217.

156. *Ibid.*, 20.

157. *HD*, 176.

158. *Ibid.*, 189.

159. *Ibid.*, 190. Es el tema heideggeriano de la voz de la conciencia reapropiado por Zubiri (*HD*, 101-104).

160. *HD*, 175.

hablar de una presencia de Dios en todo lo mundanal. Dios es absolutamente intramundano o mundano (en Zubiri no juegan los extramundos, o los planteamientos dualistas) porque es fundamento, alteridad y problematicidad absoluta.

«La realidad campal nos impele desde sí misma, en su modo de "hacia", a lo mundanal; y lo mundanal está inteligido en lo real campal, pero como encuentro y cumplimiento de un esbozo. Y este encuentro es la verdad racional. No tiene esto nada que ver con la idea de que el orden de las verdades racionales sea un orden de necesidad absoluta. Mi esbozo es siempre un esbozo libremente construido. Al intentar su verificación, podría ser que lo encontráramos inverificable; y esto no sólo porque el esbozo fuera falso, sino porque no es necesariamente verdad que todo lo real sea verificable racionalmente.»¹⁶¹

«Pensar que todo lo real tiene necesariamente su "razón", no solamente es una hipótesis, sino que es, además, una falsedad. Pensando en lo que Leibniz pensaba, a saber en la realidad de Dios, lo que hay que decir es que Dios está por encima de toda razón; afirmar, como suele hacerse, que Dios es razón de sí mismo constituye una huera logificación de la realidad divina. Dios es realidad absoluta.»¹⁶²

La realidad para Zubiri no es el concepto más universal, sino una formalidad constitutivamente abierta en la que no cabe ningún cierre conceptual que la domine. Por tanto, la afirmación de Dios como realidad absolutamente absoluta es perfectamente compatible con la afirmación de su total alteridad. Una vez más hay que insistir que en Zubiri no hay un acceso a Dios independiente de la fe, de la experiencia de la religión, pero tampoco es posible una negación de Dios independiente de ésta. En Zubiri podemos decir que la noción de un Dios personal a quien puedo adorar, al que puedo rezar y en el que puedo confiar se encuentra al término del proceso racional porque la razón sentiente necesita constitutivamente de la fe y porque al elaborar una metafísica que no se acantona en nociones griegas pudiera ser que llegara efectivamente a un Dios personal con el que los seres humanos se pueden relacionar y no a un primer principio u artefacto metafísico. Aceptando que la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones tiene buena parte de razón, Zubiri considerará que los caminos tanto de la teología natural como de la teodicea no llevan propiamente a Dios.

«El Dios de las religiones es el Dios al que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religión ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última, posibilitante e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios.»¹⁶³

161. *IRA*, 283.

162. *Ibíd.*, 284.

163. *HD*, 152.

En filosofía podría parecer escandaloso que se elabore una teoría teísta. Ciertamente, si pensamos que la tarea de la filosofía consiste sólo en reflexionar sobre la cultura de nuestro tiempo, el discurso sobre Dios sería un campo reservado para las religiones y la teología. El peligro de este planteamiento es dar por supuesto que lo propio de la filosofía es una posición atea o agnóstica. En el curso de 1947 sobre filosofía de la religión, Zubiri piensa que la filosofía de la religión se decanta en demasía hacia una teoría agnóstica fruto de la mentalidad de la época y que habría que tratar de desarrollar una filosofía de la religión liberada de esa mentalidad de la época. Los hechos toleran diferentes interpretaciones e hipótesis. Ya hemos dicho anteriormente que una solución filosófica del problema que abre el hecho de la religión, ya sea en una vía atea, panteísta, agnóstica, indiferente o teísta no es tanto una competencia de la filosofía de la religión como de la metafísica o de la teoría filosófica en general. Lo propio de la filosofía de la religión es aproximarse críticamente a todas estas vías de solución. En este sentido sí que es apropiado decir que la filosofía de la religión debe tratar de ser metodológicamente agnóstica, incluso frente a una teoría filosófica agnóstica. Es lógico que desde una perspectiva teológica cristiana se simpatice más con las teorías filosóficas teístas que con determinadas teorías panteístas y materialistas. Sin embargo, por más que las teorías filosóficas estén históricamente influidas por presupuestos y experiencias religiosas, tienen un cierto grado de autonomía. Uno podría compartir la teoría filosófica teísta zubiriana de un Dios personal sin ser judío, musulmán o cristiano. Se podría hablar de un monoteísmo filosófico, como de hecho se habla de panteísmos puramente filosóficos. En el planteamiento zubiriano, que no renuncia a elaboraciones filosóficas teóricas, la teoría teísta la podemos pensar en el mismo nivel de problematicidad que una teoría atea o agnóstica, y, por tanto, con el mismo derecho.

V. TEORÍA TEOLÓGICA TEOLOGAL

La teología teologal sería aquel capítulo de la filosofía de la religión que examina las cuestiones relativas a las implicaciones metafísicas del discurso religioso y antireligioso. La teoría teológica teologal se preocuparía por la reflexión filosófica de los contenidos religiosos y la asunción racional de la positividad religiosa. Aquí sería legítimo profundizar filosóficamente sobre la significación de categorías como Dios, sobrenatural, revelación, milagro, gracia, pecado, salvación, etc., independientemente de que creamos o no en lo que estas categorías designan. Y lo mismo podría hacerse con las categorías teológicas de cada religión. También cabría reapropiarse del «problema filosófico de la historia de las religiones» como desvelación o palpación de la divinidad independientemente del cristianismo.¹⁶⁴ Quizá habría que completarlo con el

164. *PFHR*, 347.

estudio de la historia del ateísmo como palpación de la ausencia de dioses. Diego Gracia ha mostrado la raíz heideggeriana de este proceder.¹⁶⁵ La historia de las religiones no sería exclusivamente un objeto de la historiografía, de la antropología o de las diversas ciencias de la religión, sino también de la filosofía de la religión en la medida en que esta historia de la plasmación de la religión en todas sus formas (también las ateas) es entendida como una desvelación, manifestación o actualidad en el mundo del poder de lo real.

VI. ANÁLISIS TEOLÓGICO

Para Zubiri la teología sería siempre «una teoría, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría».¹⁶⁶ Pero, ¿no hay en el cristianismo momentos que sean susceptibles de un análisis de hechos?¹⁶⁷ Es un hecho positivo, esto es, aprehensible para cualquiera, la religación, la distensión de la acción, unos determinados actos por los que alguien da, sin recibir nada a cambio, hasta su propia vida, pero no es un hecho positivo el que determinados actos humanos, incluso aquellos que más lo parecen, como es el dar la vida por los demás, rompan la lógica de la correspondencia y la retribución. Nunca tiene la evidencia de los hechos positivos el que unos determinados actos sean efectivamente lo que en un lenguaje cristiano podríamos llamar expresión de la actualidad de la gracia en las actuaciones humanas. Como insistirá X. Zubiri frente a I. Ellacuría, el amor, por más que sea lo más decisivo de todo, no tiene nunca la inmediatez de los hechos positivos. «Yo diría lo que dice san Pablo, aunque dé todas mis riquezas a los pobres, y aunque me entregue a ser quemado vivo por todos ellos, si no lo he hecho con caridad no me sirve de nada. Luego, esos actos tienen inmediatez, lo que no la tiene es el amor.»¹⁶⁸

Hay sin duda muchos actos describibles en una filosofía primera y aprehendibles para cualquiera, independientemente de su confesión religiosa, que apuntan a la gratuidad: la risa, el juego, determinadas caricias, la música, el baile, la fiesta, el compartir lo poco que uno tiene, el arriesgar la vida por los demás. Ahora bien, que todos estos actos sean actos vividos conforme a la gratuidad, la confianza, el amor y la renuncia a toda «garantía» respecto a la eficacia de nuestras acciones no es nunca un hecho positivo y menos todavía que el fundamento de estos actos sea el Dios cristiano y que la gratuidad, el perdón y el amor sean la verdad primera y última de las cosas. Esto es algo que deberá experimentarse en la actividad racional. Para el no creyente los actos que apun-

165. GRACIA, «Zubiri y la experiencia teológica» (cf. p. web).

166. *HD*, 371.

167. Para una distinción clara entre análisis de hechos y teoría, véase COROMINAS, *Ética primera*, 265ss.

168. I. ELLACURÍA, «Dos sesiones del seminario Zubiri de 1978», *Realidad* 72 (1999) 801.

tan a la gratuidad también son un dato primario, pero pueden siempre explicarse como estrategia de la especie, como apariencia, como conquista psicológica o por cualquier otra teoría. Lo aparentemente gratuito no sería tan gratuito y desde luego no sería un acto gratuito la primera y última verdad de las cosas. Eso no significa que muchos ateos, aun los que sostengan las teorías más deterministas, no actúen, a la hora de la verdad, más gratuitamente que muchas personas piadosas. De hecho, si hubiera personas y culturas que sin conocer al Dios Crucificado hicieran de la gratuidad el centro de sus actuaciones, sea cual fuere la propia autocomprensión de sus actos, serían no sólo cristianos anónimos sino mucho más cristianos que aquellos que habiendo conocido a Cristo siguen apegados a los viejos dioses.

La actualidad de la gracia, la deformidad de los actos humanos, biográficos, sociales e históricos,¹⁶⁹ no es un hecho positivo aprehensible por cualquiera. Es, si se quiere, un hecho teológico, y con los hechos teológicos pasa en cierto modo lo mismo que con los hechos científicos. Los hechos científicos son hechos positivos referidos al sistema conceptual de una ciencia determinada.¹⁷⁰ El hecho teológico de la gracia también partiría de hechos positivos conceptualizados o interpretados desde la tradición teológica. Pero con el hecho teológico de la actualidad de la gracia pasa algo más grave que con la interpretación científica de los hechos positivos y es que sólo Dios sabe con certeza dónde y en quién es realmente actual. Podría realizarse la mejor de las teologías, el mejor de los conocimientos de la Biblia y de Jesús, podría haber una fe poderosísima en Cristo e incluso una entrega hasta la muerte por la mejor de las causas humanas, pero sin esta actualidad de la gracia, sin amor, no sería nada (1Cor 13,2.3).

La actualidad de la gracia nunca es barata y menos su reconocimiento. «La gracia barata se refiere a la gracia cuando se vuelve doctrina, principio, sistema. Se refiere al perdón de los pecados cuando se le proclama como una verdad general, y al amor de Dios cuando se afirma que ese amor es la "idea" cristiana de Dios.»¹⁷¹ En este sentido, todo análisis y teoría teológica que distinga, proclame y explique la actualidad de la gracia es muy barata, pero no lo es nunca su actualidad. En definitiva, se podría hablar de una teología analítica que, matizando la afirmación de Zubiri de que la teología es siempre pura teoría, parte del estudio de la actualidad de la gracia en las actuaciones humanas. Sería analítica en tanto parte del estudio de lo actualizado en los actos humanos y sería análisis «teológico» en tanto este análisis sólo adquiere sentido dentro de una determinada tradición teológica. La «gracia» no está más allá de lo actualizado en los actos, pero no es un hecho positivo, sino un hecho teológico, sólo aprehensible positivamente por Dios y avizorado por los seres humanos.

169. *PTHC*, 617.

170. *IRA*, 184.

171. D. BONHOEFFER, *The cost of discipleship*, New York 1948, p. 35.

VII. TEORÍA TEOLÓGICA

La cuestión grave que plantea A. González es hasta qué punto «El Dios de las religiones» al que pretende acceder Zubiri por vía filosófica es el mismo Dios del cristianismo. González considera que el fundamento del poder de la alteridad es también otro respecto de las cosas del mundo, no puede ser una cosa más. «Todo intento de pensar el fundamento de la paradoja de la alteridad se ve lanzado más allá de toda alteridad y, por tanto, más allá de toda realidad.»¹⁷² La hipótesis cristiana sostiene que solamente un Dios totalmente otro es plenamente racional. En ese sentido el cristiano es perfectamente racional cuando aprecia que sólo puede pensar a Dios como Dios cuando Dios ha decidido revelarse a sí mismo. Ciertamente, desde un análisis estrictamente filosófico la razón humana no sólo es racional cuando reconoce que el fundamento de la paradoja de la alteridad no es una realidad alcanzable por ella misma, sino también cuando considera que no hay ninguna alteridad total o fundamento de la alteridad. La duda escéptica, la cancelación de la remisión de la razón a lo totalmente otro, o la reducción de Dios a un objeto mundano no son menos racionales.

De hecho, muchas de las pruebas clásicas de Dios fueron siempre pruebas razonables en manos de los creyentes. El argumento anselmiano, conocido más tarde por los filósofos como argumento ontológico, era una especie de prueba razonable en manos de un creyente como Anselmo de Canterbury. En ella, Anselmo constataba, lleno de admiración y de celo apologético, que si se hubiera comportado razonablemente hubiera podido percibir ya antes la realidad de Dios en la realidad del mundo. Hasta aquí no hay nada que objetar a las pruebas filosóficas de Dios. El problema empieza cuando se intenta imponer a otros de antemano con estas pruebas lo que a Anselmo se le ocurrió tardíamente.¹⁷³ Entonces tanto la razón como la fe son enajenadas de su esencia propia. Desde un análisis estrictamente filosófico de eso que en la historia de la filosofía se ha convenido en llamar razón¹⁷⁴ se puede afirmar que es más racional dejar abierta la cuestión y confesar la imposibilidad de una resolución filosófica que cualquier género de dogmatismo ateo, agnóstico o teísta que pretenda que la razón nos lleva a negar a Dios, a negar que haya un problema de Dios o a conocer filosóficamente a Dios. Hasta aquí no vería diferencias insalvables con el planteamiento zubiriano. La cuestión es que González ha elaborado una teología bíblica cristocéntrica mientras que Zubiri lo que elabora es una teología especulativa que, dando por supuesto la teología bíblica, tematiza los datos de la revelación (creación, trinidad, encarnación, etc.) desde su sistema metafísico.

172. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 136.

173. RIBAS - COROMINAS, «Estudio preliminar del Prosligion», IX.

174. COROMINAS, *Ética primera*, 279ss.

1. *El Dios crucificado*

Al Dios cristiano sólo se accede a través de Jesús crucificado. «El hombre no solamente se encuentra en el cristianismo con un acceso a Dios, sino con que Dios mismo es el acceso a Dios.»¹⁷⁵ Quizá podría haber alguna vía filosófica que nos llevara a un Dios con el que puedo rezar y relacionarme, lo que veo imposible es que nos lleve a un Dios que muere. Es el escándalo del cristianismo. El cristianismo afirma que el fundamento del poder de lo real, es aquél que se ha identificado con Jesús de Nazaret y que muere en la cruz. Ya se ve que este Dios rompe todas las imágenes del Dios de la metafísica y de las religiones. Pablo cita una cláusula de la Ley: «maldito el que cuelga del madero» (Gal 3,13 = Dt 21,23). Parece comprobado que, en la época de la Iglesia primitiva, dicha cláusula era aducida frente a los cristianos como objeción general contra la fe en el Crucificado. La afirmación de que «El maldito» es Dios tenía que ser considerada como una atrocidad y una especie de ateísmo radical por la religión judía. El que tenía que ser el Garante del resultado de nuestras acciones fracasa y muere. Lo más sagrado es identificado con todo aquello que es objeto de desprecio. El Dios todopoderoso, más poderoso que los terremotos y todas las fuerzas cósmicas, apenas tiene fuerza para gritar desesperado: «¿Elí, Elí lemá sabactani?» ¡Qué poco ateísmo el de Nietzsche frente a ese Dios impotente, angustiado y mísero que grita antes de morir! No es extraño que el mismo Pablo persiguiera con celo a los cristianos. El Dios crucificado nos coloca en una especie de alternativa radical: o confirma la lógica de la ley y las religiones o si realmente nos atrevemos a creer que Dios se identifica con el Crucificado, nada de lo que hagamos es condición para la gracia de Dios: «Por las obras de la Ley, nadie podrá justificarse ante él» (Rom 3,20).

El Dios crucificado no sólo es una especie de transgresor de la Ley, sino que la vana pretensión de justificarnos por nuestras acciones queda hecha trizas para el creyente. Es un Dios totalmente extraño a la ley universal de los hombres que es la búsqueda permanente de garantías, éxitos y resultados. De aquí que el Dios cristiano pueda brillar en el dolor, el sinsentido, la miseria, la tragedia y la maldad, y de aquí que los pobres puedan reconocer mucho más fácilmente a ese Dios que las clases medias y altas para las que es más difícil experimentar la vanidad de pretenderse justificar a través de sus acciones. Hemos visto cómo en algunas formas de ateísmo era posible una acción sin garantías de ningún tipo. Pero, ¿puede quedar en él justificada la acción? ¿No es en este ateísmo lúcido una confianza en la acción un hierro de madera? En el cristianismo la acción queda justificada en la medida en que aceptamos el amor loco de Dios manifiesto en la cruz, más allá de lo que sería juicioso esperar. Como expresará Bonhoeffer, el sí de Dios a la cruz es el juicio de Dios sobre la humanidad. Al afortunado le niega la idolatría del éxito a la que está abocada

175. *PTHC*, 87.

la lógica del mundo. El éxito siempre justifica la injusticia realizada y acaba convirtiéndose en el bien sin más. Aquellos que afirman que sólo el bien tiene éxito se ven obligados a falsear los hechos históricos para demostrar el fracaso del mal. A las víctimas del éxito les niega tanto que su fracaso, su pobreza, su posición de parias, su dolor y su desesperación sean culpables como que esas miserias tengan algún valor en sí mismas.¹⁷⁶ La posición del exitoso y el fracasado, del rico y el pobre, ante Dios no es exactamente simétrica. La víctima del éxito puede mirar a Dios sin vergüenza mucho más seguro de su juicio benigno que el triunfador. Este Dios cristiano no es alcanzable por la razón, pero eso no es fideísmo, sino que es congruente con la marcha de la razón zurbiriana. Para la razón humana Dios puede pensarse como totalmente otro. Desde el punto de vista del análisis teológico solamente podemos decir que la alteridad radical en nuestra praxis nos hace preguntarnos por la realidad en que se funda toda alteridad, y que, por tanto, nos pone ante la pregunta por el totalmente otro, sea cual sea la respuesta que se obtenga a esa pregunta, o sea también que esa pregunta sea considerada como improcedente.

2. *La experiencia cristiana*

Lo más propio de la fe cristiana es la confianza en que Dios justifica gratuitamente nuestra praxis. La fe nos deiforma rompiendo con el molde supremo de la acción de los seres humanos que es la búsqueda de resultados y de garantías de los mismos. Como insistirá Zubiri en su exégesis de Mt 9,2-8, el gran milagro del evangelio es el perdón de los pecados.¹⁷⁷ Las prostitutas y publicanos revisten su corazón de gratitud mucho más fácilmente que las «Martas» del mundo (Lc 11,38.42). El pecado fundamental es la desconfianza, el querer vivir del fruto de las propias acciones. No se trata de una oposición entre obras y fe, sino de una oposición entre «las obras de la Ley» y las «obras de la fe» (Gal 5,22; Flp 1,11). La fe, concedida como un don, produce sus «frutos» en los cristianos, y a estos frutos nadie los manda brotar. En último término, sólo Dios puede juzgar la raíz última de donde brotan las acciones humanas. Es obvio que humanamente nunca podemos saber con claridad absoluta si un acto es efectivamente desinteresado y gratuito. En la experiencia cristiana de la fe experimentamos que somos justificados gratuitamente y liberados de la maldición de la Ley, de esa loca pretensión de medirnos por el fruto de sus acciones. Y por eso quizás nos dice Zubiri que nada tenemos que no hayamos recibido¹⁷⁸ y que al hombre se le conoce por lo que hace en los días de fiesta. Porque es

176. BONHOEFFER, *Ética*, 74-75.

177. ZUBIRI, «El hombre y el problema de Dios», 157.

178. X. ZUBIRI, «Presentación de *Inteligencia y realidad*» (16-12-1980), texto inédito, p. 19 (Archivos I. Ellacuría, UCA, San Salvador).

justamente la hora y el día en que el hombre no tiene más que hacer que ser sí mismo.¹⁷⁹

La experiencia cristiana de Dios es susceptible de una verificación muy indirecta. Lo que puede experimentar el creyente es un aligeramiento del fardo del camello, su liberación del peso del pecado, es decir del quedar abocados a los resultados de nuestras acciones. De ese modo, puede alcanzarse una plenitud personal, una plena distensión de nuestros actos.¹⁸⁰ Desde esta perspectiva la experiencia cristiana es siempre experiencia de la fe. Lo que el cristiano experimenta es la fe, pero no el objeto de la fe que eliminaría precisamente a ésta. La afirmación de la existencia de la intencionalidad religiosa es una interpretación de la experiencia. Y si es una interpretación puede ser correcta o incorrecta. No hay una experiencia metafísica de Dios. O, si se quiere, toda pretendida experiencia del objeto de una afirmación metafísica es indiscernible experimentalmente de su propia ilusión. Incluso podríamos decir que para el cristiano tiene más sentido afirmar que precisamente todo aquello que podemos experimentar no es Dios que hablar de experiencia de Dios. Zubiri afirmará que si bien no podemos tener experiencia de Dios, sí podemos ser experiencia de Dios, viviendo nuestra vida ligados a Aquel que hemos postulado como fundamento último del poder de lo real. Incluso el no querer o no tener dioses es una experiencia concreta de Dios.¹⁸¹ Entiendo que este «ser experiencia de Dios» en el cristianismo es idéntico a la experiencia de la fe: tratamos de hacer y fundamentar nuestra vida en el Dios revelado en la cruz. Lo que recrimina Zubiri a algunos teólogos como Barth y Tillich es el haber desencajado demasiado la fe cristiana de la experiencia humana hasta llegar a posiciones fideístas.¹⁸² Ciertamente, esta verificación, por más indirecta que sea, tiene una constitutiva historicidad. Es la historia de las religiones donde de algún modo se va probando el fundamento de la religión y descartando determinados esbozos sobre el mismo.

La posibilidad de esta experiencia cristiana no tiene ningún privilegio filosófico, ni tan siquiera mayor profundidad humana, que una experiencia atea, agnóstica o panteísta. El cristiano confrontado ante experiencias profundas de este tipo no puede más que respetar, sobrecogerse, balbucear y acaso fundirse en un abrazo como el del Idiota de Dostoievski con el suicida. Se trata siempre de una experiencia que es «escándalo» para los judíos y «locura» para los griegos.¹⁸³ No se trata de que en el cristianismo no haya ni signos ni sabiduría, sino que hay otro tipo de signos y otro tipo de sabiduría que aquella que persiguen judíos y griegos.¹⁸⁴ El escándalo de la biografía entera de Jesús, de su vida y de

179. SSV, 81.

180. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 444.

181. HD, 334.

182. ZUBIRI, «El hombre y el problema de Dios», 10.

183. PTHC, 46.

184. *Ibíd.*, 48.

su muerte, es el nuevo signo cristiano frente a cualquier otra señal esperada de mesianismo¹⁸⁵ y la confianza personal,¹⁸⁶ la nueva sabiduría. Si el judío no puede encajar que el Mesías muera, el griego no puede tolerar que la sabiduría penda de unas confianzas personales en lugar de la necesidad con que la razón estructura el universo. «Cuando le aparece un fiel cumplidor de la Ley que sintió ciertas dificultades para la adhesión personal, Cristo se entristeció (Lc 18,18-23). En cambio, no se entristeció con cualquier pobre que le decía ten piedad de mí (Mt 9,27; 15,22; 17,15).»¹⁸⁷ El griego «no podía admitir que la razón absoluta estuviese pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia. De ahí que estimaran locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia.»¹⁸⁸ La locura de la sabiduría cristiana consiste para el griego en ser adhesión personal,¹⁸⁹ confianza en alguien.¹⁹⁰

3. Teología bíblica, histórica y especulativa

La teología especulativa de Zubiri pende de la teología histórica y la teología bíblica. Las tres teologías se recubren mutuamente y constituyen el momento intelectual de la experiencia cristiana del fundamento del poder de la alteridad.¹⁹¹ Ahora bien, este recubrimiento tiene un preciso orden de fundamentación que va de la teología bíblica a la histórica y a la especulativa. Zubiri distingue, en primer lugar, un logos revelante que es la actuación de Cristo como identificado con el Padre. Esta actuación de Cristo es la que da al ser humano una *morfosis*, una deiformidad o conformación en Cristo del hombre entero a diferencia de la conformación del ser humano bajo el poder de la ley.¹⁹² En la medida en que se pretende dar cuenta de esta actuación misteriosa hay, en primer lugar, un logos kerigmático que proclama y propaga lo que en esta actuación ha acontecido. Zubiri considera que el poder de transformación de la sociedad se hipertrofia cuando la proclamación de lo acontecido en Jesús se convierte en doctrina social de la iglesia. «Es lo que ha llevado, por ejemplo hoy, a la hipertrofia sociológica del pensamiento cristiano, como si la iglesia fuera una sociedad y no una comunión de personas que es cosa distinta.»¹⁹³ Es más, «la organización social y política puede producir tal vez la ilusión de apuntalar una

185. *Ibíd.*, 52.

186. *Ibíd.*, 53.

187. *PFHR*, 251.

188. *PTHC*, 53.

189. *Ibíd.*, 56.

190. *Ibíd.*, 53.

191. *Ibíd.*, 31.

192. *Ibíd.*, 21.

193. *Ibíd.*, 22.

religión; generalmente la perfora». ¹⁹⁴ Este logos kerigmático da paso inmediatamente a un logos analógico, es la analogía de la fe ¹⁹⁵ raíz de la teología bíblica: «los conceptos bíblicos en cuanto tales no son formalmente solidarios de la revelación. En este punto, la mentalidad del semita antiguo está respecto de la revelación en las mismas condiciones que un sistema metafísico. La revelación se expresa en conceptos semíticos como podría haberse expresado en conceptos de otras mentalidades. Más aún, dentro del propio texto bíblico, los conceptos y las mentalidades que le son subyacentes son múltiples. Los escritos bíblicos no se distinguen tan sólo, como suele decirse, por su género literario, sino también por su género intelectual o mental. [...] Pero todavía hay algo más grave. Es que la mentalidad semítica y los conceptos en que está plasmada constituyen, todo lo elementalmente que se quiera, pero siempre real y verdaderamente, una metafísica, que es el cañamazo del pensamiento bíblico. Y como tal, una de entre las varias posibles metafísicas para expresar lo que se quiere decir». ¹⁹⁶

La teología histórica tiene su raíz en la teología bíblica. Desde la interpretación del texto revelado, desde la teología bíblica, es como se va desarrollando la historia de la revelación. Mientras la teología bíblica se afana por explicitar lo que está revelado y la teología histórica la constitutiva historicidad de la revelación, la teología especulativa pretende pensar y «conceptuar», en la medida de lo posible, lo revelado. «Toda teología especulativa se halla esencialmente “vertida a” y “montada en” una teología bíblica.» ¹⁹⁷ Esta teología especulativa no es solidaria de ninguna metafísica determinada y mucho menos de la metafísica griega. Ahora bien, el que no haya ninguna metafísica en la base de la teología no significa que la teología pueda existir sin ninguna. Es esencial a la teología una especie de interno dinamismo no hacia una determinada metafísica, sino hacia lo metafísico. El que la teología no sea solidaria con ninguna metafísica nos abre los ojos al ámbito de varias metafísicas posibles para procurar una cierta intelección de la revelación y la metafísica de Zubiri es ciertamente una metafísica más. ¹⁹⁸ En definitiva, las tres teologías se necesitan mutuamente. La teología bíblica necesita de la teología especulativa, aunque solo sea para irse liberando de determinadas metafísicas que permanentemente la constriñen. La teología histórica necesita de la teología especulativa, aunque solo sea para ir precisando con que noción de historia cuenta. ¹⁹⁹ La teología especulativa por su parte, no tiene ningún objeto sin su antecedente bíblico e histórico. En este sentido podríamos aventurar que la teología de la praxis evangélica de A. González es una teología bíblica que casa bastante bien con la teología especulativa que elabora Zubiri.

194. *PFHR*, 178.

195. *PTHG*, 23.

196. *Ibíd.*, 28-29.

197. *Ibíd.*, 29.

198. *Ibíd.*, 28.

199. *Ibíd.*, 30-31.

Fijémonos que Zubiri, frente a una teología especulativa de corte dogmático y racionalista, tendente a convertir a Dios en un objeto, vuelve a insertar los tres momentos de la teología fundamental en la experiencia cristiana del fundamento que no es otra que la experiencia de la gracia. Al redescubrir la experiencia cristiana originaria, más allá de la especulación metafísica y de la romanización jurídica, Zubiri se distancia radicalmente de la clásica teología de la redención, centrada en la idea jurídico-moral de falta moral, que se desarrolló en el mundo latino, de san Agustín a san Bernardo y san Anselmo, y que acabó haciendo de la religión cristiana un problema jurídico.²⁰⁰ Como exclamará Bonhoeffer, «¿acaso no se ha enseñado siempre el cristianismo como una religión de redención? ¿No reside aquí un error capital?»²⁰¹ La religión no tiene directamente nada que ver con la moral, y menos con la redención de faltas. El cristianismo no es una religión de «salvación» ni de «redención», sino de «deificación».²⁰² Cuando Pablo dice que no son las obras, sino la fe lo que salva, lo que está queriendo afirmar, en la interpretación de Zubiri, es que lo primario no es la dimensión moral, las obras, sino la transformación que se produce por obra de la fe. Zubiri alerta continuamente contra el peligro de confundir la experiencia religiosa con la experiencia moral. «El cristianismo es obra de Cristo»,²⁰³ no es tan siquiera una cosa que ha resultado de lo que Cristo hizo. Es una obra operada por Cristo, y no simplemente una ideología y un movimiento espiritual propugnado por él.²⁰⁴

Zubiri se muestra muy crítico tanto con la tendencia de algunas teologías a reducir el cristianismo a un sistema de valores, de actitudes morales, de actitudes religiosas o de vida interior, como con la tendencia de otras a convertirlo en un remedo de las fisuras de la vida y su indigencia.²⁰⁵ «El punto de coincidencia entre el hombre actual y el cristianismo no es la indigencia, sino su plenitud.»²⁰⁶ No es que el Dios cristiano no se muestre en el dolor, el fracaso y la desesperación, sino que el cristianismo se dirige al ser entero del hombre y no sólo a remendar los lugares donde la razón y los esbozos humanos hacen agua. A mi modo de ver, hay una coincidencia exacta entre esta crítica de Zubiri y la crítica de Bonhoeffer al modo como determinadas teologías explicitan el Dios cristiano: «Los religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano está acabado. Siempre se trata, en el fondo, del *deus ex machina* que ponen en danza para la solución aparente de los problemas, siempre explotando debilidades humanas [...] me parece a mí que queremos por angustia reducir el espacio

200. GRACIA, «Zubiri y la experiencia teológica» (cf. p. web).

201. D. Bonhoeffer, citado por Cornelio FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid: Rialp 1977, p. 696.

202. PTHC, 18.

203. *Ibíd.*, 89.

204. *Ibíd.*

205. PFHR, 324.

206. PTHC, 19.

a Dios; yo no podría hablar de Dios situándome en los extremos, sino en el medio; no en la debilidad, sino en la fuerza; no para la muerte y la culpa, sino en la vida y en bien de los hombres. En los extremos me parece mejor callar y dejar sin solución lo insoluble.»²⁰⁷

4. Cristianismo y religión

Como dirá Zubiri, el cristianismo en algún momento ha de enfrentarse con las demás religiones desde su propio punto de vista.²⁰⁸ Es la teología cristiana de la historia de las religiones. Las religiones y el ateísmo están a la misma distancia del cristianismo, y me atrevería a decir que algunos ateísmos están más cerca, quizás no sea tan vano que en el «vangelio de Marcos sea un pagano el que reconoce la verdad del Dios crucificado. La revelación única de Cristo incluye todas aquellas revelaciones y experiencias ateas o religiosas donde se manifiesta la superación del esquema de la Ley. «La cuestión paulina sobre si la circuncisión es la condición de la justificación, significa sin más, hoy, la pregunta de si la religión es condición de la salvación. La libertad de la circuncisión es también la libertad de la religión [...] Cristo no llama al hombre a una nueva religión, sino a una nueva vida.»²⁰⁹ La religiosidad puede estar más lejos del cristianismo que la irreligiosidad, y es absurdo desde una perspectiva cristiana pretender transfigurar de algún modo religioso el ateísmo. Eso sí que es salir del fuego para caer en las brasas.²¹⁰ No se trata sólo de que en las justificaciones religiosas y a-religiosas aparezcan siempre poderes garantes que proclamen el éxito mundano como resultado de los propios méritos, sino que en las mismas confesiones cristianas y en cada cristiano la reintroducción del esquema de la Ley siempre está en ciernes.

Para el cristiano la fe cristiana no es una religión más, sino la verdad de todas ellas²¹¹ incluida la suya propia. O dicho más exactamente, el cristianismo, desde la propia experiencia de la fe, es una religión en un sentido muy genérico, en la misma medida en que lo es el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia, por ser una plasmación concreta del poder de la alteridad. Pero no es una religión que quepa incluir dentro del despliegue de las justificaciones

207. FABRO, *Drama del hombre*, 686.

208. PFHR, 324.

209. FABRO, *Drama del hombre*, 699.

210. Personalmente me siento muy identificado con estas palabras de Bonhoeffer: «Suelo preguntarme por qué frecuentemente un "instinto cristiano" impulsa más hacia los que no tienen religión que hacia los que la tienen. Mientras me avergüenzo de pronunciar el nombre de Dios en presencia de personas religiosas —porque ese nombre me parece que suena a falso y yo mismo me siento un tanto afrentado— y, en cambio, puedo, llegado el caso, nombrar a Dios delante de los ateos con toda tranquilidad y naturalidad» (ibíd., 687).

211. PTHC, 615.

religiosas. El cristianismo es tan o más extraño a las justificaciones religiosas que al ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia. En el rigor de los términos Cristo no fundó ninguna religión. Cristo es crucificado no por predicar otra religión, sino por tratar de liberar y llevar a cumplimiento la religión existente, por desenmascarar el esquema último en el que viven las personas religiosas. El acontecimiento de la cruz rompe con las justificaciones religiosas y a-religiosas presas del círculo infernal de las acciones y sus resultados. Eso no significa una condena de todos los seres humanos y de todas las religiones, sino una discriminación de todos (creyentes y no-creyentes) según nuestra mayor o menor ruptura con el esquema de la Ley.²¹²

Lo que hoy llamamos sociológicamente cristianismo no deja de ser como dirá R. Paniker una «religión judaico-helénico-romano-celto-gótico-moderna» con tintes de fe cristiana.²¹³ O, como dirá González Faus, si hay algo no cristiano será la identificación del cristianismo con una determinada cultura, nación, geografía o clase social.²¹⁴ En la fe cristiana se cumplen las aspiraciones de las religiones a ser salvadas del esquema de la ley, y no puede haber nivelación de las religiones porque en todas ellas el esquema de la ley tiene diferente peso. La cercanía o lejanía de la fe cristiana respecto a la humanidad en su conjunto no se mide por su religiosidad, costumbres, cosmovisiones, etc., sino por la gratuidad, y podría ser incluso que determinadas formas del cristianismo estuvieran más lejos de la fe cristiana que religiones y experiencias a-religiosas que ignoraran absolutamente el acontecimiento de Jesucristo. Como señalará A. González, incluso determinadas religiones politeístas podrían estar más cerca que las religiones monoteístas a la verdad cristiana, en la medida en que fueran menos presas del esquema de la Ley.²¹⁵ Es la insatisfacción con el esquema de la Ley lo que permite que una religión concreta encuentre su cumplimiento en Cristo y no una determinada cultura, metafísica o cosmología. El Cristo crucificado es el poder de Dios y es éste el poder que tiene la verdad cristiana frente a las demás religiones.²¹⁶ El cristianismo no es así una religión superior, ni el último eslabón de todas ellas, sino la actualidad de la gracia incoada ya en todas las religiones y en toda plasmación religativa del poder de lo real (atea, agnóstica, indiferente...). Desde la teología cristiana la fe no es una opción que corre en paralelo a las vías ateas, agnósticas o indiferentes, sino que es la verdad de todas las plasmaciones religativas (ateas, agnósticas, etc.,) y de todas las iglesias cristianas en aquello que tengan de religiosas. En esta trascendencia consistiría la verdadera catolicidad de la fe. No se trata solo de que la religiosi-

212. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 431ss.

213. Raimon PANIKKAR, «Toda religión auténtica es camino de salvación», en *Encuentro entre las religiones*, Barcelona: Edisven 1968, p. 118.

214. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, «Deshelenizar el cristianismo», *Revista Latinoamericana de Teología* 51 (2000) 263.

215. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 431ss.

216. PFHR, 344.

dad mediterránea y helenizante no tenga ningún privilegio sobre un cristianismo hindú, africano, o de cualquier otra plasmación cultural, sino que tampoco una plasmación religiosa tiene respecto a formulaciones ateas y a-religiosas ningún privilegio. Desde la fe cristiana el hecho de la pluralidad de religiones y de plasmaciones de la religión (ateísmo, agnosticismo, etc.) no es ningún escándalo. El escándalo es que permanezcamos sujetos al esquema de la Ley.

5. *La crítica teológica al acceso filosófico a Dios*

A. González mantendrá legítimamente desde la teología una gran prevención a los acercamientos filosóficos a Dios, incluso cuando provienen de alguien que le ha marcado tanto en su propia elaboración filosófica y teológica como es Zubiri. Mientras en el catolicismo no es infrecuente que la fe sea una especie de culminación de algo que ya es accesible filosóficamente, hasta el punto que el Concilio Vaticano I decretó la posibilidad de un conocimiento natural de Dios con independencia de la fe, en la teología protestante es más frecuente decretar la heterogeneidad entre las pruebas filosóficas de Dios y el Dios revelado en Cristo. Haciéndose eco de las críticas de Barth, A. González vería en el intento de la escolástica católica de poner al mismo nivel, como simples escalones en una misma escalera, al hombre y a Dios, la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la filosofía y la teología, reduciendo a conceptos manejables la total alteridad de Dios, una peligrosa tendencia a nivelar la escritura y la tradición, a Jesús y a María, a Cristo y al papa. «La analogía entis sería la invención del Anticristo, cuya expresión práctica sería el culto a María.»²¹⁷

Apropiándose de la crítica a la analogía del ser de Jüngel en el sentido de que esta analogía ascendente de la razón impide precisamente reconocer a Dios allí donde se revela, que es en la cruz, A. González afirmará que el cristiano es verdaderamente racional cuando reconoce que a un Dios que sea Dios sólo se le puede conocer si él mismo se revela. J. Jüngel aprecia que el escándalo de la cruz no es que sea contrario a la razón, sino que la racionalidad de esta revelación no se fundamenta en el orden del mundo natural o histórico. La racionalidad de la revelación no se puede buscar en su capacidad para explicar la totalidad del mundo, sino en el modo concreto en que Dios se ha revelado. Si Dios es verdaderamente Dios, no es alguien cuya verdad pueda deducirse a partir del mundo. Al pensar a Dios con categorías helénicas estaríamos siempre en el riesgo de estar presentando un Dios no cristiano, que es justamente el Dios que se revela y se identifica con el Crucificado. En la filosofía griega Dios aparece como un artilugio metafísico y epistemológico de los sistemas. Dios se tiende

217. Barth, citado por GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 300.

a pensar como algo eterno, inmóvil, imperecedero, ajeno a toda potencialidad, dinamicidad, contingencia y perturbabilidad. También la teología negativa plotiniana participaría de estos presupuestos metafísicos en la medida en que sostiene que la realidad de Dios, por ser necesaria e inmóvil, sólo se puede decir que existe y que es el «sobreser» superior a todo.

Sin embargo, lo más novedoso de Jüngel, más allá de esta crítica tradicional al Dios de los filósofos, es su crítica al modo analógico, ya presente en Aristóteles, reivindicado por la escolástica para hablar de Dios. Normalmente lo que han criticado los autores protestantes es que la analogía tiende a reducir la diferencia entre Dios y las criaturas, pero Jüngel critica exactamente lo contrario. Admite que en la analogía se habla de un Dios que es siempre mayor que las semejanzas que pueda haber. Pero el lenguaje analógico, al subrayar la diferencia de Dios respecto a las cosas creadas y contingentes, no hace más que dificultar la comprensión de la revelación definitiva de Dios en la cruz. Pues, justamente, el Dios que se nos presenta en la cruz es un Dios identificado con la caducidad, el devenir y la muerte. El Dios necesario, puro e inmóvil de la metafísica no puede haber sufrido en la cruz. Si con Barth el problema de la analogía consistía en que no puede haber un conocimiento de Dios cristiano independientemente de la revelación, para Jüngel el problema consiste en que la analogía, al subrayar la diferencia entre Dios y el mundo, imposibilita pensar un Dios que muere, que sufre y que llega a ser accesible a los hombres.

El pensamiento metafísico anclado en categorías griegas no puede pensar conjuntamente a Dios y la caducidad. La premisa de todo pensar metafísico sería la valoración negativa de la caducidad y precisamente contra esta desacreditación de lo perecedero y lo caduco hablaría la palabra de la cruz. En la cruz no se declara la inocuidad de lo caduco, sino la insuperable seriedad de la muerte, el sufrimiento y las angustias humanas. El pensar metafísico no puede pensar la muerte real de Dios. Jüngel hace así suya la posición de D. Bonhoeffer, para quien el ateísmo moderno, al destruir el Dios de la metafísica, abre las puertas para pensar al Dios crucificado que el cristianismo proclama. En la cruz se nos manifiesta un Dios que es lo contrario del ser puro del que habla la metafísica clásica y también las metafísicas hindúes. Se trata de un Dios que, a diferencia de todos los demás dioses, ha asumido la muerte, la miseria y el fracaso. Esta asunción es precisamente el amor. A este Dios sólo lo podemos barruntar a través de la analogía del evangelio. A diferencia de la analogía clásica donde se acentúa la siempre mayor diferencia de Dios cuando mayor es su similitud, la analogía del evangelio nos presenta un Dios tanto más cercano a nosotros cuanto mayor es su diferencia. La revelación de Dios en la cruz no viene a plenificar el mundo, sino a cuestionarlo. El orden del mundo no puede ponerse en correspondencia con Dios. La auténtica correspondencia con Dios solamente es posible en la fe.

Pareciera que estas críticas se pueden aplicar también a Zubiri: en el *Hombre y Dios* encontraríamos el maldito «y» católico que denuncia Barth y que

acaba convirtiendo a Dios en un artefacto metafísico. Podría parecer que Zubiri mantiene un esquema similar al de la escolástica tradicional: primero una mostración de la realidad de Dios y tras un recorrido por la historia de las religiones, se culmina en una indagación sobre las características propias del Dios cristiano. Habría una continuidad entre filosofía y teología, razón y gracia. Dios sería una realidad accesible al esfuerzo religioso del hombre, y la revelación sería una simple interpretación teológica de ese esfuerzo humano. También se encontraría en Zubiri algo parecido a la *analogia entis*. Tanto el hombre como Dios serían realidades, una absolutamente absoluta y otra relativamente absoluta, pero situadas en el mismo plano de la realidad.

Ahora bien, como observara el mismo A. González,²¹⁸ es posible y creo que finalmente mucho más fiel a Zubiri una lectura en una dirección muy diversa de la teología escolastizante. Todavía no se ha realizado un estudio crítico de la evolución zubiriana sobre esta temática. Para empezar, ya hemos visto que la fe es en Zubiri intrínseca a la marcha de la razón. En Zubiri nunca juega el binomio razón-fe. Lo que entra en un inevitable conflicto son las diferentes experiencias de la razón. En segundo lugar, la vía del análisis de hechos de raigambre fenomenológica es una vía muy diferente que la de la teología natural y la de la teodicea que siempre parten de una construcción metafísica para acceder a Dios. Zubiri parte de un Dios que de algún modo ya ha accedido a nosotros sépanlo o no lo sepan los hombres.²¹⁹ Además, Zubiri, a diferencia de la teología natural clásica, tiene clara conciencia de la insuficiencia de los conceptos helénicos para pensar el Dios de la religión cristiana y muestra sus simpatías con corrientes importantes de la teología negativa. En tercer lugar, el acceso a Dios en Zubiri es experiencial y no conceptista. Es importante señalar que Zubiri insiste en que la «y» de Hombre y Dios no es una «y» copulativa. «No existen el Hombre y Dios como existen el Sol y la luna»²²⁰ tampoco es una «y» de causalidad eficiente, sino que es una presencia de Dios en las cosas, una «y» «experiencial». Dios de algún modo está presente en el hombre. Sin un punto de contacto no podríamos ni hablar negativamente respecto de Dios. En cuarto lugar, la analogía no aparece en Zubiri como una vía de ascenso desde el mundo hacia Dios, sino como una vía descendente a partir de la realidad absolutamente absoluta de Dios. La analogía del absoluto, como sugiere González, podría ser compatible con la «analogía de la fe» de Barth y la analogía del evangelio de Jünger. Y por último, aunque siempre sea posible una lectura panteizante de Zubiri si se entiende la realidad como un carácter común a Dios y al mundo, parece más congruente con la noción de «realidad» zubiriana entender a Dios como alteridad absoluta. La realidad, repite Zubiri cientos de veces, no es un piélagos ni un magno concepto, sino una apertura.

218. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 302.

219. *HD*, 196.

220. *Ibid.*, 309.

La crítica de Zubiri a algunos teólogos protestantes es que al romper totalmente el hilo que une la fe con la realidad nos arrojan a plantear el problema de Dios en términos pura y simplemente de fe.²²¹ Zubiri considera que además de la palabra, otra de las condiciones primarias para la posibilidad de la fe cristiana es el hecho de la religación. Sin el poder de lo real tampoco podría haber fe cristiana. El hecho de la religación incoa ya la fe. En Zubiri no se trata nunca de una fe ciega, que estuviese completamente montada sobre sí misma, sino de una fe enclavada en el hecho primario del poder de la alteridad y en la experiencia humana del mismo. En definitiva, la estructura de la razón humana nos impele a preguntarnos por el fundamento de aquello que encontramos en nuestra praxis, incluyendo la paradoja de la alteridad y la pregunta por el fundamento de la alteridad nos lanza más allá de toda alteridad, hacia lo «totalmente otro». «Esto es todo lo que Dios ha revelado de sí mismo en la creación. En cierto sentido es una revelación negativa.»²²² ¿No nos invitaría una teología de inspiración zubiriana a distanciarnos tanto de aquellas teologías que tienden a romper totalmente el hilo que une la fe con la realidad como de aquellas teologías que tienden a anular su tensión y diferencia?

VIII. TEORÍA TEOLOGAL TEOLÓGICA

Sería aquella parte de la teología que utiliza explícitamente los datos de la antropología, la metafísica y, en general, de la filosofía al servicio de la fe cristiana. La filosofía y la conceptualización de lo teologal se utilizarían al servicio de una conceptualización adecuada de la fe cristiana. No se trataría sólo de una legítima utilización propedéutica de la filosofía, sino de algo más importante: de la utilización crítica y consciente de la filosofía para realizar una teología que pueda explicitar la revelación con mayor libertad y sin la camisa de fuerza de determinadas nociones filosóficas.

Tanto para González, como para Zubiri no sirve el fácil expediente de proclamar una teología libre de metafísica. Aun la misma Biblia está preñada de nociones metafísicas tanto helénicas como hebreas susceptibles de opacar el Dios crucificado. En cambio, si tomamos la tradición metafísica en serio podemos por contraste comprender mejor la revelación del Dios desconocido. Es este conocimiento filosófico el que le permite a González detectar muchos de los presupuestos filosóficos que lastran las diversas teologías. De hecho, es su praxeología,²²³ su estudio analítico de la praxis humana de inspiración zubiriana, el que le permite superar algunas de las deficiencias de las grandes contri-

221. ZUBIRI, «El Hombre y el problema de Dios», 84.

222. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 432

223. A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta 1997.

buciones teológicas del siglo XX, facilitando una comprensión más unitaria y completa de los contenidos fundamentales de la fe cristiana.

El teólogo no tiene porque usar la filosofía para integrar la revelación en una teoría general sobre Dios y el mundo, en una teoría de la historia, en una antropología o en una epistemología o metafísica como si con ello pudiera hacer más digerible el Dios crucificado. En este uso teológico de la filosofía siempre se corre el peligro de acabar supeditando a Dios a un esquema más general o a alguna construcción humana. Tampoco es factible el a veces fácil rechazo de la filosofía por algunas corrientes teológicas, pues esta posición ingenua lleva a la asunción acrítica de ingentes presupuestos filosóficos. De lo que se trata es de utilizar a la filosofía para ir liberando a la teología, incluso la bíblica, de los presupuestos filosóficos que siempre la lastran. De ese modo, la filosofía deja de ser la sierva de la teología, se mantiene su radical autonomía, pero no se puede hacer teología sin un conocimiento profundo de la historia y de los métodos de la filosofía.

En resumen, espero haber mostrado algunas de las aportaciones y posibilidades que nos abre una filosofía de la religión y una teología de raigambre zubiriana. Ciertamente sería muy interesante una edición crítica de todos los cursos y artículos de Zubiri en ese campo que nos permitiera hacernos cargo de su evolución. No me he preocupado en demasía de precisar lo propio de X. Zubiri, de A. González, de D. Gracia y de mis propias inquietudes. En cualquier caso, el nervio de una filosofía se cata en su capacidad para trastocar esquemas, producir el debate y repensar las cosas ajenas a toda ortodoxia. Como es perceptible en el esquema de todo el artículo, es la división entre un ámbito analítico y un ámbito teórico-explicativo y su articulación lo que puede ser más fructífero de la aproximación de Zubiri al hecho religioso. Es fascinante apreciar como la filosofía zubiriana nos permite una integración efectiva y unitaria de todos los saberes. No se trata de una unidad al modo hegeliano de un saber absoluto y total, sino de un despliegue en cuya raíz nos encontramos todos y en cuyas ramas estamos viviendo inevitablemente separados. La unidad en la diversidad no es en Zubiri una unidad por vía de antropofagia y superación, sino una unidad por vía de raíz y de apertura. La apertura, que es absoluta, al partir de un ámbito primario común, no implica una incomunicación total entre las experiencias vitales del poder de lo real que pueda ir haciendo la humanidad. De ese modo, la filosofía del poder y la comunicación de Zubiri constituye una verdadera vuelta de Hegel al revés.

Jordi COROMINAS
Pech de Durand
F - 47300 VILLENEUVE SUR LOT
(FRANCE)

Summary

The article seeks to explore the possibilities of developing a philosophy of religion and a theology based on Zubiri's thought by looking at all his writings on philosophy of religion, both teleological and theological, in the light of his last work, *Inteligencia Sentiente (Feeling Intelligence)*. It is often thought the X. Zubiri wrote a Christian philosophy when in reality what he wrote was a general philosophy in which Christianity has a place, on the same level as other ultimate positions in the face of human life and death. Part of the confusion may be due to the fact that in Zubiri's work, most of it published after his death as transcriptions of his oral lectures, the different registers in which he writes are not systematically distinguished: first philosophy, then metaphysics, philosophical theology, biblical theology, etc. In attempting to identify the articulation of the philosophy of religion and theology in Zubiri's writings, and placing them in the context of today's philosophical and theological knowledge, one can discern the originality and the exciting perspectives opened up by Zubiri's approach in both its religious and theological aspect.