

## FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y TEOLOGÍA DE RAIGAMBRE ZUBIRIANA (I)

Jordi COROMINAS

«Sólo el amor debe juzgar,  
el amor que se olvida de sí mismo  
en sus obras»  
(F. NIETZSCHE).

En este artículo nos interesa examinar las virtualidades de una filosofía de la religión y una teología de raigambre zubiriana.<sup>1</sup> Aunque Zubiri no publicó una filosofía de la religión ni una teología en sentido estricto, sí que en su larga lista de escritos sobre el hecho religioso, las religiones y el cristianismo, muchos de ellos no publicados, está el instrumental para un planteamiento novedoso y fructífero de la filosofía de la religión y de la teología cristiana. Partimos fundamentalmente del curso sobre *Filosofía de la religión* de 1947, todavía inédito, y de su trilogía: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*. En el primer volumen, *El Hombre y Dios*, encontramos el planteamiento del problema teologal y el plexo central de líneas y posibilidades que nos abre. En este libro se dilucida el punto de encuentro o intersección entre filosofía y teología, que no es otro que el problema teologal del hombre. En el segundo volumen de la trilogía, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, analiza Zubiri una de las posibilidades que nos abre el hecho de la religación (junto al ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia): la experiencia de Dios en la historia de las

---

1. 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; *PTHC: El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial 1997; *SSV: Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial 1992.

religiones. Y en el tercer volumen, *Cristianismo*, Zubiri reflexiona sobre la singular experiencia cristiana de Dios, que es su propia experiencia, y la conceptualiza desde su propia metafísica.

X. Zubiri no escribió una teología bíblica, pero sí unas consideraciones sobre la misma muy importantes. La primera es que la teología bíblica no es una teología sin metafísica, pues ella siempre está implícita en las mentalidades de los pueblos. El pueblo semita no tiene ninguna prerrogativa sobre las mentalidades de los otros pueblos o sobre los sistemas metafísico-teológicos para recibir la revelación.<sup>2</sup> Sin embargo, el gran e insustituible valor de la teología bíblica es que nos pretende decir lo que está revelado, mientras que la teología especulativa pretende de algún modo decir lo que ya se sabe que está revelado.<sup>3</sup> No está del todo claro cuál es la teología bíblica sobre la que Zubiri monta su teología especulativa, aunque sí se aprecia un profundo conocimiento de la teología paulina. Aquí partiremos de la teología bíblica de Antonio González<sup>4</sup> con influencias muy importantes de Zubiri en su aparato filosófico. Modestamente creo que no sería tan difícil vertebrar esta teología bíblica con la teología especulativa zubiriana. Es más, podría ser que la teología bíblica de González estuviera más cercana a la teología bíblica presupuesta por Zubiri de lo que en principio pudiera parecer por algunas lecturas escolásticas y ontoteológicas que se han hecho del mismo. Todavía hoy es común considerar que Zubiri escribió una filosofía cristiana, pero, como espero que se vislumbre al final de estas páginas, esto es malentender completamente su proyecto intelectual desde sus inicios hasta el final de sus días. También contamos con diversos artículos de Diego Gracia sobre la filosofía de la religión y la teología de Zubiri.<sup>5</sup> En este artículo seguiré en sus líneas generales los planteamientos de González con algunas digresiones muy libres en algunos aspectos, pues lo que me interesa, más que precisar las diferencias de cada uno y hacer un estudio minucioso de la evolución y las fuentes de Zubiri, es apreciar las puertas que un enfoque zubiriano nos abre y todo el inmenso trabajo que nos queda por delante. A pesar de las muchas diferencias intrazubirianas no creo que sea muy difícil percibir un cierto aire de familia de toda filosofía de la religión y de toda teología cristiana de raigambre zubiriana.

2. *PTHC*, 29.

3. *Ibidem*.

4. De Antonio González seguiré fundamentalmente «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», *Realidad* (UCA, San Salvador, junio 1998), pp. 293-306; su último libro *Teología de la praxis evangélica*, Santander: Sal Terrae 1999; «El problema de la teología en Zubiri», *Cultura de Guatemala* 1 (1996) 97-121 (también en <<http://www.geocities.com/praxeologia/teozubiri.html>>); y *Estructuras de la praxis*, Madrid: Trotta 1997.

5. Diego GRACIA, «Religación y religión en X. Zubiri», en Manuel FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta 1998, pp. 491-513; «Zubiri y la experiencia teológica», Foro de debates de la Fundación Xavier Zubiri: <<http://www.zubiri.net>>.

## I. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y TEOLOGÍA EN LA ACTUALIDAD

El primer problema con el que nos enfrentamos es el de precisar qué debemos entender por filosofía de la religión, y su distinción tanto de la teología metafísico-especulativa y la teología bíblica como de lo que se ha dado en llamar teología natural o cosmoteología y teodicea o teología filosófica. La teología natural contempla la problemática clásica de la existencia de Dios a partir del mundo o los conocimientos cosmológicos actuales. La teología filosófica trata de acceder a Dios desde el sujeto o alguna de sus instancias (voluntad, razón, sentimiento). Los que parten de la razón suelen focalizarse en el argumento ontológico o en alguna de sus múltiples formas.<sup>6</sup> Los que parten de la voluntad suelen acceder a Dios kantianamente como postulado de la actuación moral, y desde el sentimiento suele apelarse a la fragilidad de la existencia. En cualquier caso, la problemática que se suele enfrentar en la teología filosófica es la de pasar del orden de la subjetividad (del pensamiento, del deseo y del sentimiento) al ámbito de la realidad. A veces, a este intento de convergencia entre antropología y teología racional, se le llama teodicea. La teodicea propiamente inicia con Leibniz y se plantea como justificación de Dios ante el problema del mal. Hoy la teodicea trata de plantear el problema de Dios en conexión con la problemática existencial de dar un sentido al caos aparente del mundo, ese que experimentamos en el reciente terremoto de El Salvador y que también socava todos los edificios intelectuales.<sup>7</sup> De hecho, tanto la teología natural que parte del cosmos, como la filosofía teológica o teodicea que parte del hombre, como la teodicea en sentido estricto que parte del problema del mal, forman un todo convergente y se relacionan intrínsecamente a través de vasos comunicantes permanentes entre cosmología, antropología y conceptualización del mal.<sup>8</sup> Ya se ve de entrada que la teodicea difícilmente puede considerarse como una disciplina filosófica autónoma, pues la problemática que pretende explorar es sobre todo una problemática que sacude al creyente. En cambio, lo que no está tan claro es si la teología natural y la teología filosófica pertenecen a la filosofía, a la teología, o son una especie de «híbrido» entre ambas, muy insatisfactorio tanto para el filósofo que ve diezmada en ellas su autonomía como para el teólogo que se encuentra ante un Dios cristiano repaganizado.

En una primera aproximación se puede decir que en la actualidad predominan dos maneras de acercarse al estudio del hecho religioso en nuestra cultura, desde la teología o desde la filosofía de la religión entendida en un sentido

---

6. Judit RIBAS y Jordi COROMINAS, «Estudio preliminar del Proslogion», en *Proslogion*, Madrid: Tecnos 1998.

7. Para una excelente presentación de estas tres disciplinas puede verse Juan A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, vols. I y II, Madrid: Trotta 1996.

8. ESTRADA, *Dios en las tradiciones*, II, p. 12.

amplio como un conjunto de disciplinas filosóficas y científicas que tienen por objeto el estudio de la religión. La teología es confesional al tener su criterio último en la propia tradición del teólogo, mientras que la filosofía de la religión es aconfesional al intentar un tratamiento racional y autónomo del fenómeno religioso, independientemente de la postura religiosa (o antireligiosa, o areligiosa) del filósofo. En términos zubirianos la filosofía de la religión intenta ocuparse de lo teologal, de una dimensión universal de lo real, mientras que la teología se ocupa de lo teológico, del logos o palabra de Dios. La teología presupone la fe, mientras que la filosofía de la religión no parte de ese presupuesto (como tampoco del presupuesto contrario). Lo cual no significa que la filosofía de la religión pueda comenzar de cero y sin presupuestos. La pretensión de un ámbito neutro y sin presupuestos es una ilusión. La verdad es que siempre estamos embarcados y que sólo podemos reparar el barco en alta mar y no en el puerto. Obviamente es una contradicción estudiar teología sin fe, es decir, negando su objeto más propio, pero no lo es desarrollar una filosofía de la religión desde presupuestos muy diversos. De hecho cada filosofía suele implicar una determinada filosofía de la religión (marxista, nietzscheana, wittgensteiniana, freudiana, zubiriana, heideggeriana, etc.).<sup>9</sup>

La filosofía de la religión<sup>10</sup> en sentido estricto se podría definir como una disciplina filosófica que tiene por objeto esclarecer la naturaleza, el sentido, las implicaciones y el valor de la religión y sus relaciones con el resto de la cultura mediante una reflexión sobre el hecho de las religiones (conocido por las ciencias de la religión) y una valoración crítica de las teorías a que éstas han dado lugar. Es el estatuto que le atribuye Zubiri a la filosofía de la religión en 1947. Junto a las ciencias de la religión, cuyos resultados recoge Zubiri en este curso, defiende una filosofía de la religión «cuya relación con ellas es exactamente la misma que mantiene con cualquier ciencia».<sup>11</sup> Hoy es muy corriente que en teología fundamental se realice también filosofía de la religión. Y ello resulta perfectamente legítimo y es posible incluso que algunas de las mejores filosofías de la religión se den en determinadas elaboraciones teológicas. Pero habrá que decir siempre que la filosofía de la religión desarrollada en el interior de la teología fundamental está orientada, conscientemente en muchos casos, inconscientemente en algunos, en función de los intereses generales de la teología. La teología fundamental es teología en la medida en que se hace desde la fe y al servicio de la fe, y es filosofía de la religión en la medida en que se hace un tratamiento formal de la fe, examinándose su naturaleza, presupuestos, razonabilidad, etc. En las últimas décadas podría hablarse de una cierta inclina-

9. Un muestrario interesante es el recogido por M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madrid: Trotta 1998.

10. Pere Lluís FONT, «L'estatut de la filosofia de la religió», *Enrahonar* (UAB, Barcelona) 2 (1981) 13-38.

11. X. ZUBIRI, «Filosofía de la religión», curso inédito, 1947, p. 30 (Archivos I. Ellacuría).

ción de la teología fundamental hacia la filosofía de la religión, y ello es perfectamente legítimo, siempre que la teología fundamental no deje su centro: la renovada explicitación del Dios crucificado.

La filosofía de la religión sería el ámbito para realizar un tratamiento analítico-descriptivo, racional y autónomo, hasta donde sea posible, del fenómeno religioso. La voluntad de autonomía del pensamiento filosófico (en lenguaje zubiriano, pretensión de absolutez, «suelto-de» cualquier otro saber) y científico exige que no se presupongan necesariamente unas determinadas opciones en materia religiosa. De otro modo, ni la filosofía ni la ciencia no serían actividades intelectuales practicables por todos. Por otro lado, es obvio que no todo el mundo cree en la existencia de Dios o de cualquiera que sea el objeto postulado por las diferentes religiones, pero la religión es un hecho histórico y cultural que puede ser objeto de tratamiento racional, científico y filosófico. Toda religión, aún la que el creyente tiene por revelada, se inscribe en una trama histórica, cultural y biográfica que hace que sea imposible convertir la religión en un campo vedado, por más que podría ser que lo más rico de la experiencia religiosa fuera impenetrable para el filósofo de la religión en tanto que filósofo de la religión.

Como objeción a la filosofía de la religión se podría argumentar que casi siempre se acaba haciendo en ella un tratamiento «dogmático» de la religión, desde los supuestos de la propia opción filosófica, profesada desde una actitud demasiado segura de sí misma. Claro está, tratar el tema de la religión desde los propios supuestos filosóficos es algo perfectamente legítimo con la condición de que se tenga conciencia de ello y de que la propia opción filosófica sea asumida de manera crítica y no doctrinaria. Es la tranquila posesión de una filosofía lo que inspira desconfianza puesto que la filosofía no es nunca el lugar del confort intelectual. En cualquier caso, lo más interesante de la filosofía de la religión de raigambre zubiriana es su radical adogmatismo, su invitación a clavarnos continuamente el agujón de la crítica.

También se podría argumentar que muchas veces lo que aparece con el pomposo nombre de filosofía de la religión no es más que un compendio de las diferentes ciencias y particularmente de aquellas más analíticas y cercanas a la filosofía: la fenomenología, la sociología, el análisis lingüístico, el psicoanálisis. En este caso la filosofía de la religión no pasa de ser un tratamiento propedéutico, pre-filosófico, del hecho religioso. Como veremos, el método zubiriano nos permite desarrollar una filosofía de la religión crítica frente a una concepción dogmática o propedéutica de la misma. Normalmente, la filosofía de la religión, que muchas veces no deja de ser filosofía del cristianismo, desemboca en la cuestión de si es Dios quien ha creado el hombre a su imagen y semejanza o es el hombre quien ha creado a Dios a su imagen o semejanza. Es una cuestión latente que en último término la filosofía de la religión no puede dilucidar sin caer en algún género de dogmatismo. Pero lo que sí puede hacer la filosofía de la religión es intentar clarificar y tomar conciencia de éste

y otros problemas. Se trata de hacer un tratamiento formal, analítico y distanciado del tema religioso dejando en un segundo plano cualquier objetivo religioso o antireligioso.

A mi modo de ver tanto la teología natural, como la teología filosófica<sup>12</sup> y la teodicea, aunque mantienen elementos de filosofía de la religión: la cuestión del concepto de Dios y los argumentos de que el concepto posea o no un referente, la relación religión-fe etc., son fundamentalmente un capítulo de la teología, al menos tradicionalmente de algunas teologías católicas. Para medievales como Anselmo está siempre claro que la filosofía es *intellectus fidei*, pero cuando la reflexión filosófica sobre Dios pierde esta conciencia aparecen estas disciplinas que caen o bien dentro de la filosofía de la religión o bien dentro de determinadas teologías. En estas teologías suelen tener una función religiosa como preámbulo de la fe; están más o menos guiadas por una tradición religiosa, y suponen, por tanto, la creencia en Dios. Cuando se las entiende como un capítulo de la filosofía de la religión o de la metafísica lo que suele suceder es que se constituyen en una especie de teología vergonzante. De todos modos, no está dicho que no se pueda constituir una suerte de teología racional filosófica independiente de toda confesión religiosa. Lo veremos más adelante. El Dios y la fe filosófica pueden parecer al teólogo muy burdas y sin alma al lado del Dios y la fe religiosa, pero también el Dios y la fe de las religiones pueden parecer muy ilusorias al lado de las teorías racionales filosóficas.

De algún modo, la relación entre filosofía de la religión y teología están cargadas por una tensión que dura 2.000 años en nuestro contexto cultural y que podría sintetizarse en cuatro esquemas. En primer lugar, un esquema conflictivo con posiciones más o menos totalizadoras que desarrollan o bien el prejuicio naturalista, negador de la religión (lecturas ateas) o bien el prejuicio fideísta, negador de la filosofía (ciertas formas de tradicionalismo y de teología dialéctica). En segundo lugar, un esquema subordinacionista que pretende integrar una de las partes a la otra. Nos encontramos en posiciones superadoras por principio que desarrollan, o bien el prejuicio ilustrado, negador de la irreductibilidad de la religión (se considera la religión como un estado pre-filosófico), o bien el prejuicio teológico negador de la autonomía de la filosofía (la concepción medieval de la filosofía y la filosofía cristiana contemporánea). En tercer lugar, un esquema dualista que nos lleva a posiciones concordistas por principio, que, normalmente, cultivan la teología natural, en lugar de la filosofía de la religión. Se suele presuponer una especie de concordancia o armonía entre la razón y la fe al estilo del averroísmo, o, como en la neoescolástica, se acaba construyendo una filosofía guiada más o menos inconscientemente por el hilo de la fe. Se parte secretamente de la fe para fingir que se llega a resultados

---

12. Véase el artículo de Enrique ROMERALES, «Philosophical theology», en FRAIJÓ, *Filosofía de la religión*, 558-599. La teología natural, la filosofía teológica y la teodicea no dejan de ser un conjunto unitario en el que cambia más el nombre que el estatuto mismo de la disciplina.

armonizables con ella. En ninguno de los tres casos es posible hacer una filosofía de la religión que sea realmente autónoma y que no sea, por tanto, en un grado u otro, sirvienta de la teología o de la antiteología.

En el esquema crítico que aquí defendemos, y que de algún modo está esbozado en la filosofía zubiriana, la relación entre filosofía de la religión y teología corresponde a niveles, ámbitos y objetos diferentes. Si uno respeta la autonomía de cada cual habrá que reconocer que la filosofía de la religión no tiene porque negar la teología, ni suplantarla, ni entrar en conflicto con ella, sino que simplemente la toma como objeto de reflexión y de análisis. La filosofía es, de algún modo, el ámbito del análisis y la reflexión universal mientras que la teología es el lugar del análisis y la reflexión de una decisión y una conversión personal, social e histórica previa, sin la cual es absurda toda teología. El objeto de la filosofía de la religión es el hecho religioso en todas sus formas. El objeto de la teología es la revelación y su explicitación a los hombres. La perspectiva de la filosofía de la religión es la de una especie de metalenguaje de la teología. La teología está mucho más cercana al lenguaje primigenio de la experiencia religiosa que la filosofía de la religión. Los problemas entre filosofía y teología no suelen venir de la filosofía de la religión, sino de determinadas teorías metafísicas (unas más irreconciliables que otras con la fe cristiana) que entran en conflicto entre sí. Una filosofía de la religión de inspiración zubiriana nos podría ayudar a situar correctamente este conflicto y a ver que lo que se opone no es la filosofía a la teología, sino determinadas vías de solución (ateas, panteístas, teístas, agnósticas, etc.) de un problema planteado a todos. Si se me permite rizar el rizo, propiamente desde Zubiri no deberíamos hablar de filosofía de la religión, sino de filosofía de la «religación» que incluye como objeto de estudio suyo, en total paridad, las respuestas religiosas y las a-religiosas al problema de la justificación de los actos humanos. Sería una filosofía de la religión capaz de mantener la misma distancia crítica respecto a las teorías más marcadamente teológicas (siempre hay una metafísica implícita) de las religiones históricas, que respecto a las teorías más marcadamente metafísicas (siempre hay una teología implícita) de la tradición filosófica.

De ese modo la filosofía de la religión se convierte también para el teólogo en un útil precioso, pues le permite irse desembarazando permanentemente tanto de las metafísicas occidentales explícitas como de las metafísicas implícitas en toda cultura, incluida la semita, que es el cañamazo del pensamiento bíblico<sup>13</sup> e ir divorciando la fe de matrimonios forzados. La filosofía de la religión puede ayudar no sólo a hacer teología más libremente, sino también a tratar de responder a la pregunta por cual sería la relación más adecuada entre filosofía y teología. Ciertamente, durante casi dos mil años en la historia de Occidente la filosofía y la religión han sido enemigas, pero todo depende de qué filosofía y de qué teología. Una filosofía de escuela, de legitimación de posi-

---

13. *PTHC*, 29.

ciones previas, si no es sierva es enemiga de la religión. Y, al revés, una teología fideísta cree ingenuamente liberarse de toda filosofía declarando a la filosofía anatema. Una filosofía de la religión crítica como la zubiriana puede hacer un tratamiento del hecho religioso y a-religioso sin objetivos de naturaleza religiosa o antireligiosa. Y una teología de raigambre zubiriana puede ser mucho más libre y mucho menos ingenua en sus relaciones con la filosofía y perderle todo tipo de miedo a la búsqueda racional.

Cabría también decir aquí «teológicamente» que el miedo a la razón sentiente<sup>14</sup> es una forma anticristiana de miedo a Dios, al Dios siempre mayor, que cuestiona todos nuestros ídolos y todas nuestras teologías. En cualquier caso, una búsqueda honesta y desinteresada no puede ser un peligro para nada bueno, por más que hace falta muy poca finura intelectual para darse cuenta que nadie puede estar seguro de su honestidad y de que su búsqueda racional sea efectivamente desinteresada. Aquí es bueno recordar que el miedo a la razón es, juntamente con el miedo a la libertad, uno de los miedos crónicos de algunas teologías cuando se fosilizan en ortodoxias. En ese sentido también cabe decir que la filosofía juega un papel muy importante para la fe, pues puede ayudar al creyente teísta o ateo a pensar sin ataduras de ningún tipo (eclesiales o antieclesiales). Al creyente cristiano la fe, si es fe, le ha de llevar de algún modo a tener confianza en la marcha de la razón. Si el creyente cristiano no tiene miedo a la razón es porque tiene fe (no en el sentido de agarrarse a unos dogmas, sino en el de esperar confiadamente que la fe —nunca unívocamente expresada— no será finalmente vana) y puede, por tanto, entrar lealmente y a fondo en la marcha de la razón sabiendo de quien se ha fiado (2Tim 1,12).

Además, como veremos más adelante, en una filosofía de la religión de raigambre zubiriana queda paladinamente claro que cualquier alternativa a la fe se hace, en última instancia, desde otra fe, y no desde conclusiones racionales ineludibles. El papel de la filosofía y de la razón sentiente no es tanto el de garantizar una conclusión, sino el de hacer camino razonablemente todos sin esconder ni lo que nos une ni lo que nos separa. Como insistía mi profesor de filosofía de la religión, Pere Lluís Font, del que tomo prestadas muchas de sus ideas,<sup>15</sup> creo que el cristiano tendría que poder decir: cree y piensa lo que quieras transponiendo el famoso ama y haz lo que quieras de Agustín. El cristiano no puede estar lejos de la libertad ni del libre pensamiento. Mientras no tiene mucho sentido considerarse un filósofo cristiano (para esto es mejor desarrollar buena teología) sí que tiene muchísimo sentido ser un cristiano filósofo, como lo tiene ser un ateo filósofo. Aquello que coarta el pensamiento no es propia-

---

14. Jordi COROMINAS, *Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2000, 416 pp.

15. Puede verse una síntesis del curso en su artículo «El estatut de la filosofia de la religió», *Enrahonar* 2 (1981) 13-38.



mente la fe, sino la fe vivida en régimen de ortodoxia, es decir en régimen de magisterio eclesiástico o teológico vinculante. Todo tipo de ortodoxias, tanto políticas como teológicas, acaban siendo siempre una forma sutil y eficaz de represión intelectual y un escándalo para la fe. Dicho todo esto, hay que añadir que entre filosofía y religión habrá siempre un cierto grado de tensión. Al menos en el cristianismo, la revelación implica un cierto hiato, un corte. Al Dios crucificado no hay modo de llegar mediante algún razonamiento, análisis o reflexión filosófica. Pero esa tensión no impide una convivencia, con altercados graves de vez en cuando, fructífera para ambas si son capaces de continuarse respetando en su autonomía y de relacionarse sin complejos.

Al abocar toda esta problemática a los textos zubirianos nos encontramos en que no hay una distinción sistemática clara entre estos distintos niveles o registros en que cabe acercarse al problema de Dios. La misma trilogía teológica de Zubiri corresponde a cursos más o menos alejados en el tiempo en los que conviven diferentes perspectivas. Si atendemos al orden cronológico de los cursos vemos como Zubiri vuelve una y otra vez sobre la cuestión del estatuto de sus escritos sobre temas de filosofía de la religión y teología. Para la elaboración de una filosofía de la religión y una teología de inspiración zubiriana, más importante que saber como Zubiri autocomprendió en cada momento particular su propia tarea, es intentar precisar cuál sería su estatuto desde el método analítico-descriptivo que perfila en su *Inteligencia sentiente*.<sup>16</sup> Es impresionante apreciar como Zubiri no deja en este problema de forcejear y de desmentirse a sí mismo a lo largo de toda su vida.

En el año 1937 parece querer elaborar una filosofía de la religión desde el punto de vista del ser heideggeriano.<sup>17</sup> En 1944, al publicar en *Naturaleza, Historia, Dios*, el artículo «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», Zubiri añade una nota en la que explica que él no pretende hacer más que una «mera exposición de unos textos neotestamentarios tales como fueron vistos por la tradición griega». <sup>18</sup> Zubiri añade que se trata de «simples páginas históricas. Nada más. Lo subrayo enérgicamente». <sup>19</sup> Pero, ¿no se trata más bien de una elaboración teológica a partir de san Pablo, algunos padres griegos y sus propias nociones metafísicas? ¿No habría que interpretar esa nota como una manera de curarse en salud frente a las posibles represalias de las autoridades eclesiásticas de la posguerra española?<sup>20</sup> En el curso de 1947, inspirándose en autores como Bergson, Blondel y James, en los que aprecia una filosofía de la religión liberada de la mentalidad cientista decimonónica, quiere realizar

16. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri» (cf. n. 4).

17. X. ZUBIRI, «Note sur la philosophie de la religion», *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 2ª serie, 10 (1937) 333-341.

18. *NHD*, 456.

19. *Ibíd.*

20. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri» (cf. n. 4).

una reflexión filosófica sobre la esencia de la religión independiente de toda confesión religiosa.<sup>21</sup> En ese mismo curso se enfrenta con el problema de hallar un vocablo para expresar el hecho religioso en toda su variedad. En el curso de 1965, «El problema filosófico de las religiones», insiste Zubiri en estudiar las religiones desde un punto de vista meramente filosófico,<sup>22</sup> pero reflexiona sobre el dogma trinitario y da por cierta la verdad del cristianismo entrando de lleno en una perspectiva teológica. Al final del curso distingue entre una verdad filosófica que atañe a la religación en cuanto tal<sup>23</sup> y una verdad teológica que consiste en una interpretación de la misma.

En el curso de 1967 habla de «reflexiones filosóficas» sobre problemas de teología y se insiste en el carácter explícitamente filosófico de las mismas.<sup>24</sup> En este curso considera que la teología es una ciencia humana cuyo objeto principal es elaborar una ciencia de la revelación con categorías bíblicas y justificar exegética e históricamente el cristianismo. La teología, además de conocimientos exegéticos, arqueológicos, religiosos e históricos, incluiría también consideraciones filosóficas, pero sin llegar nunca a constituir un sistema filosófico. La filosofía partiría, en cambio, de su propio sistema filosófico para estudiar desde él el contenido del depósito revelado. Lo que estaría haciendo Zubiri, según su propia autocomprensión, es aplicar a la teología conceptos filosóficos previamente elaborados para menesteres puramente filosóficos ajenos a la teología. En 1971, en el curso «El problema teológico del hombre», parece no contentarse con este tratamiento filosófico de problemas teológicos y afirma la necesidad de una teología especulativa de algún modo subordinada a la teología bíblica e histórica. Aquí, a diferencia del curso de 1967, los conceptos bíblicos ya no son solidarios de la revelación, con lo cual la teología no puede reducirse a una exégesis bíblica. La teología bíblica, la histórica y la especulativa filosófica guardarían la misma distancia respecto a la revelación y se necesitarían mutuamente. En 1973, con motivo del homenaje a K. Rahner considera que el estudio del problema teológico del hombre es lo propio de la teología fundamental.<sup>25</sup> Lo teológico o teología *simpliciter* sería, en cambio, el estudio de lo que son Dios, el hombre y el mundo en el cristianismo. En los ochenta, Zubiri ya no tiene inconveniente en entender un artículo suyo como «reflexiones teológicas» sobre el problema de la eucaristía.

Ahora bien, esta posible evolución en Zubiri no nos aclara suficientemente sobre el estatuto de cada una de sus reflexiones sobre temas religiosos y teológicos. En realidad, además de una evolución en el modo como Zubiri entiende

21. ZUBIRI, «Filosofía de la religión», 1.

22. *PFHR*, 12.

23. *Ibíd.*, 365.

24. X. ZUBIRI, «Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología», parcialmente publicado en *PFHR*, 68-77 y en *PTHC*, 41-86.

25. *HD*, 383.

sus reflexiones, hay también y sobre todo una diferencia de niveles y de perspectiva, que es lo que González trata de sistematizar desde el punto de vista de su trilogía sobre la inteligencia sentiente. Siguiendo el esbozo de González se podría hablar de análisis teologal, análisis teológico, teoría teologal y teoría teológica.<sup>26</sup> Ciertamente es una cuestión decisiva que exige un estudio concienzudo tanto genético, como sistemático y crítico. Aquí trataremos de recopilar, de un modo muy superficial, algunas de las riquezas que alberga el abordaje zubiriano de la problemática religiosa.

## II. LA FILOSOFÍA PRIMERA ZUBIRIANA Y SUS REPERCUSIONES EN LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y LA TEOLOGÍA

Lo propio de una filosofía primera de raigambre zubiriana es el análisis de los actos y de lo actualizado en los mismos, mientras que lo propio de los otros saberes filosóficos, teológicos y científicos es la elaboración de teorías sobre el fundamento, marchando con la razón allende lo actualizado en los actos. Este análisis nos colocaría ante la posibilidad de un proceso permanente de remoción de prejuicios:

«La filosofía perenne no sería entonces ni un saber asegurado por la aureola de la autoridad, ni sería tampoco un cuerpo de evidencias apodícticas. La filosofía perenne sería un proceso de permanente radicalización en el análisis de los hechos actualizados en la aprehensión.»<sup>27</sup>

Desde el punto de vista de los diferentes saberes todos tienen su raíz en la filosofía primera. Una metafísica como teoría de la realidad o una antropología como teoría filosófica del ser humano tienen un entronque originario en la filosofía primera. Lo mismo cabe decir de la filosofía de la religión como teoría filosófica del hecho religioso y de la teología como teorización de la verdad revelada. En ambas podríamos distinguir entre un momento «analítico» primero y un momento «teórico» subsiguiente. Pero vayamos por partes. Lo que deja absolutamente establecido Zubiri es una clara distinción entre lo teologal, que sería para nosotros el campo de estudio propio de la filosofía de la religión, y lo teológico, que parte necesariamente de la fe en la verdad revelada:

«Es necesario evitar de entrada un equívoco que pudiera ser grave. No se trata en efecto, de hacer de la realidad humana objeto de consideración teológica, entre otras razones

26. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri» (cf. n. 4).

27. *Ibíd.* Para una comprensión cabal del campo que nos abre el método zubiriano, véase Antonio GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta 1997. La praxeología podría constituir en el siglo que comienza un campo inédito en el que filosofar radical y libremente, como lo constituyó a su modo la fenomenología en el siglo pasado.

más hondas porque esto sería ya dar por supuesta la realidad de Dios. Toda consideración teológica es en este punto pura y simple teoría, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, lo que aquí buscamos es un análisis de hechos, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos dimensión teologal del hombre. La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de ese análisis, la expresión "Dios" no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa "realidad divina". En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real. El puro ateísmo se inscribe en la dimensión teologal del hombre, porque el ateísmo es una actitud en este enfrentamiento, y en su virtud solo es posible precisa y formalmente en eso que llamamos dimensión teologal. El ateísmo es un enfrentamiento con la ultimidad de lo real, un enfrentamiento no ciertamente teológico, pero sí teologal. Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta dimensión humana, accesible a un análisis inmediato.»<sup>28</sup>

Fijémonos que en este texto «dimensión teologal», «ámbito de la ultimidad de lo real», «religación» y «Dios» (en otros textos Deidad) juegan como sinónimos. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente la afirmación zubiriana de que todo hombre y toda la historia es experiencia de Dios.<sup>29</sup> Experiencia, consciente o inconsciente, más explícita o más implícita, por vía de negación o por afirmación, de lo que sea lo último de lo real. Tendríamos entonces una especie de filosofía primera del hecho religioso paralela a lo que representa una ética primera para la ética filosófica.<sup>30</sup> Es lo que cabría llamar «análisis teologal» de la religación. Sería análisis por ser descripción de un hecho, el hecho de la religación, inmediatamente actualizado en los actos humanos y accesible a cualquiera con independencia de su confesión religiosa y sería teologal por versar sobre un hecho que abre y plantea para todos el problema de Dios. Este sería el punto de partida fundamental de los estudios de Zubiri sobre temas religiosos y teológicos. Y probablemente sería ésta también la aportación más novedosa de Zubiri a la filosofía de la religión.

Zubiri, al internarse en el estudio del hecho religioso con un método distinto del fenomenológico, el de la filosofía analítica, el hermenéutico, y el método crítico-explicativo de la mayoría de los tratamientos religiosos decimonónicos tendentes a reducir o explicar el hecho religioso desde otras instancias, da la impresión de poder hacer mayor justicia al hecho religioso en cuanto tal y su abordaje filosófico. El modelo y el método filosófico zubiriano no aspira a tener nunca la última palabra.<sup>31</sup> Mas bien piensa que en filosofía no hay nunca la

28. *HD*, 371-372.

29. *Ibíd.*, 309.

30. J. COROMINAS, *Ética primera*, 263-265.

31. *Ibíd.*

última palabra. Este modelo, aunque tiene mucho que ver con el escepticismo, no es tampoco un escepticismo dogmático, porque está siempre abierto a una permanente erradicación de presupuestos y de prejuicios. Como veremos, el método analítico-descriptivo zubiriano puede proporcionarnos una nueva filosofía de la religión capaz de integrar no solo los resultados de las diversas ciencias religiosas, sino también otras aproximaciones filosóficas. Todos los logros de las diferentes ciencias son remitidos al análisis primario del hecho religioso.

En segundo lugar, tendríamos lo que podríamos denominar «teoría teologal». Se trata de teoría porque estudia el fundamento de los hechos actualizados en la aprehensión. El estudio de las distintas respuestas al problema de Dios y de las diferentes plasmaciones en la historia de las religiones, así como la plasmación cristiana misma, se movería en este nivel teórico. Pero sería una teoría teologal y no teológica porque no quiere presuponer el valor de verdad de ninguna religión concreta. Análisis teologal y teoría teologal caracterizarían, por tanto, los contenidos fundamentales de lo expuesto en *El hombre y Dios* y buena parte de *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Eso no significa que en determinadas partes de esos libros no se rebase el ámbito teologal para adentrarse a una concepción filosófica de verdades teológicas: Es lo que apreciamos en el capítulo «el cristianismo como religión verdadera» en *El problema filosófico de la historia de las religiones*<sup>32</sup> y en la «deiformidad» como caracterización de la esencia del cristianismo en *El hombre y Dios*.<sup>33</sup>

Lo más problemático es saber que está haciendo o pretende hacer Zubiri cuando reflexiona sobre temas teológicos como los relativos a la Trinidad, la creación, la encarnación, y nos dice que los va a analizar desde una perspectiva teologal. ¿Cómo es posible un tratamiento teologal y no teológico de temas relativos y específicos de una religión concreta, la cristiana, temas que ni tan siquiera la teología natural o la teodicea han reivindicado como suyos?<sup>34</sup> En la obra de Zubiri hay dos tipos de acercamiento a los contenidos fundamentales de la religión cristiana. En primer lugar, pretende analizar estos contenidos desde el punto de vista de que ellos constituyen la plasmación concreta de la religión en una religión determinada. Es el modo como la dimensión teologal del hombre se despliega en la religión cristiana. Entonces tenemos un estudio que podemos denominar «teología teologal». Es teoría porque va más allá de lo actualizado en el campo de la aprehensión. Es teología porque se preocupa del modo concreto cómo una religión entiende a Dios, al mundo y a la humanidad. Sin embargo, es teologal porque pretende estudiar estos contenidos simplemente como plasmación histórica de la religión, sin que la comprensión de este despliegue exija necesariamente la fe del lector.

32. *PFHR*, 327ss.

33. *HD*, 380ss.

34. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri» (cf. n. 4).

En segundo lugar, los contenidos fundamentales del cristianismo se pueden estudiar por sí mismos y desde la fe, con independencia de que constituyan un despliegue de la religión. Tomados en sí mismos, se los puede conceptualizar desde distintas perspectivas: desde la teología bíblica que quiere decir lo que está revelado,<sup>35</sup> desde la teología histórica que contempla el desarrollo de la revelación y desde una teología especulativa o metafísica que quiere expresar metafísicamente la revelación.<sup>36</sup> En todos los casos nos encontramos con lo que Zubiri denomina teología *simpliciter*. Se trata de teoría porque se estudian realidades que no están actualizadas en el campo de la aprehensión. Aunque se utilicen unos conceptos filosóficos, se utilizan en un ámbito formalmente teológico, pues con ellos se pretenden conceptualizar los contenidos fundamentales de la fe cristiana. Es propiamente una teología metafísica, es decir una conceptualización filosófica del misterio.<sup>37</sup>

En definitiva, podríamos decir que el análisis teologal y la teoría teologal caen claramente dentro del ámbito de la filosofía de la religión y que la teología especulativa que realiza Zubiri cae dentro de la teología. La mayor parte de los contenidos del último libro de Zubiri que tratan sobre la Trinidad, la Creación, la Encarnación, la Iglesia y la evolución del dogma son teología metafísica, una conceptualización de la fe cristiana desde la metafísica zubiriana. Mucho de lo que Zubiri califica como teologal es en realidad teológico. Las cosas se complican porque en 1973, por ejemplo, Zubiri entiende el saber teologal universal como teología fundamental, como una experiencia fundamental accesible a todo hombre y la contrapone a una teología *simpliciter* que es teocéntrica:

«Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habrá que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea teología fundamental.»<sup>38</sup>

Zubiri parece designar por teología *simpliciter* lo que habitualmente se entiende por teología sistemática, es decir una reflexión sobre las verdades fundamentales de la fe. A la teología fundamental usualmente se le atribuye, al menos en la teología católica, una función propedéutica, la de mostrar la racionalidad de la fe y de la revelación. Según Zubiri, tendría como objeto suyo la dimensión teologal. La teología fundamental recubriría todo el campo que hemos atribuido a la filosofía de la religión: análisis teologal, teoría teologal y teoría teológica teologal.

35. *PTHC*, 30.

36. *Ibíd.*, 29.

37. *Ibíd.*, 397.

38. *HD*, 382-383.

Mucho de lo que Zubiri considera teología teologal parece en buena parte más teología especulativa que otra cosa. Se podría decir, no obstante, que la teología fundamental es teología en la medida en que se hace desde la fe y al servicio de la fe, y es filosofía de la religión en la medida en que se hace un tratamiento formal de la fe, examinándose su naturaleza, presupuestos, razonabilidad, etc. De hecho, todos los trabajos teologales de Zubiri han sido frecuentemente valorados por algunos teólogos como contribución a la teología fundamental.<sup>39</sup> Aunque Zubiri nos advierte explícitamente de que no se trata de los *praeambula fidei*, sí que parece que la teología fundamental como estudio de lo teologal en cuanto tal<sup>40</sup> consista en una especie de preparación del terreno para la fe cristiana. A mi modo de ver, es perfectamente legítima una filosofía de la religión como teología fundamental orientada en función de los intereses generales de la teología. Lo importante es ser consciente de ello y tratar de explicitarlo.

Del mismo modo que es posible desarrollar una teoría teológica teologal como teología fundamental, se podría realizar un estudio de los contenidos del cristianismo, como se puede hacer de cualquier otra religión o del ateísmo, sin compartir la misma fe. Entonces la teología teologal caería de lleno en el ámbito estricto de la filosofía de la religión que pretende de algún modo examinar la coherencia metafísica y racional de las diferentes cosmovisiones religiosas y ateas. Así, 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 del discurso antireligioso. Está claro que el no creyente es un creyente que cree en cosas diferentes. No es que una determinada fe religiosa presuponga una metafísica determinada, pero sí que se puede decir que excluye algunas. La fe religiosa no es nunca metafísicamente neutra. En este sentido, 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.

A. González plantea, además, la cuestión de que, desde una perspectiva zubiriana, cabría desarrollar como un capítulo de la teología un «análisis teológico».<sup>41</sup> Se trataría de teología en cuanto partiría del dato revelado, pero no se admitiría que la teología fuera en todo su conjunto teórica, es decir que se moviera en todas sus partes más allá de lo actualizado en los actos. La teología como ciencia de la fe también podría insertarse en un ámbito analítico-descriptivo primero. Se podría estudiar el modo concreto que cobra la religa-

39. Ignacio ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, I, San Salvador: UCA 2000, pp. 37ss.

40. *HD*, 383.

41. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri» (cf. n. 4).

ción en una religión determinada, sin por ello pretender ir más allá del campo de la aprehensión. Sería, por ejemplo, el estudio de la actualidad de la gracia en las actuaciones humanas. Este análisis se podría hacer en cada religión y también en las fes seculares, pero presupondría siempre una experiencia de fe que, por definición, cae en el ámbito de la razón sentiente y de la construcción teórica. Por ello decimos que se trata de un análisis «teológico». Es más, se podría tratar de esbozar una teología fundamental que tuviera en cuenta los resultados de una filosofía primera de raigambre zubiriana, que es, de hecho, el intento de González:<sup>42</sup> una teología que se pregunta cómo queda transformada la praxis humana, descrita en una filosofía primera, por la praxis de Jesucristo, descrita por la fe. Si una filosofía perenne de inspiración zubiriana consiste en la permanente disposición a la remoción de presupuestos, una teología perenne consistiría en el esfuerzo permanente por reexpresar la genuinidad de la fe cristiana más allá de los edulcorantes filosóficos y culturales en los que también inevitablemente debe mezclarse y verterse. Es la inevitable tensión de la teología. La teología fundamental no sería sólo una especie de filosofía de la religión al servicio de los intereses teológicos, sino que tendría una parte analítica, aquella que trata de describir de que modo es actual en los actos humanos el fundamento esbozado por el cristianismo y una parte teórica que utiliza explícitamente los datos de las ciencias filosóficas al servicio de la fe cristiana.

Del mismo modo que es posible desarrollar una teoría teológica teologal como capítulo de la filosofía de la religión, es posible desarrollar una teoría teologal teológica como capítulo de la teología fundamental. Sería aquella parte de la teología que utiliza explícitamente los datos de la antropología, la metafísica, la filosofía de la religión, la ética 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. Es una utilización perfectamente legítima, siempre que se explicita como tal y que no se nos pretenda presentar como filosófico y accesible al común de los mortales lo que sólo es accesible por la fe:

«No es un asunto de prueba primero (según lo han vuelto de revés los hombres) y luego el riesgo (lo cual es una tontería que se contradice a sí misma); no, primero el riesgo, y luego viene la prueba, así experimentarás que la enseñanza es verdad.»<sup>43</sup>

Esta teoría teologal teológica es lo que a mi modo de ver desarrolla González cuando en los capítulos 2 y 3 de su teología fundamental tiene en cuenta, además de los datos de una filosofía primera, algunos datos de la reflexión ética, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía.

42. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 18.

43. S. KIERKEGAARD, X 3 A 455 s. f., citado por José M. VALVERDE, «La dificultad del cristianismo», en FRAIJÓ, *Filosofía de la religión*, 277.



Resumiendo lo dicho hasta aquí, podemos hablar de una filosofía de la religión o, mejor, de la religación, al incorporar en pie de igualdad como objeto de estudio suyo las plasmaciones vitales a-religiosas, que contendría tres partes: análisis teologal, teoría teologal y teoría teológica teologal, y de una teología fundamental cristiana de raigambre zubiriana que también podría desglosarse en tres partes: análisis teológico, teoría teológica que sería una teología bíblica, histórica y especulativa, y teoría teologal teológica. Ciertamente estas divisiones no aparecen de un modo sistemático en la producción teologal y teológica de Zubiri, pero es en la obra de Zubiri donde hallamos el instrumental fundamental para desarrollar de ese modo la filosofía de la religión y la teología. Algunos de los contenidos de estas articulaciones de la filosofía de la religión y de la teología son lo que trataré de esbozar en lo que sigue.

### III. ANÁLISIS TEOLOGAL

Se trata de describir en el análisis de los actos humanos y de lo actualizado en los mismos en qué consiste lo religioso. Como ya hemos dicho, sería análisis por ser descripción de un hecho, el hecho de la religación, inmediatamente actualizado en los actos humanos y accesible a cualquiera con independencia de su confesión religiosa, y sería teologal por versar sobre un hecho que abre y plantea para todos el problema de Dios. El análisis o descripción teologal sería una descripción primaria, elemental y universal del hecho religioso. Justo es reconocer que la riqueza de ese análisis ya ha sido esbozada en el artículo de González.<sup>44</sup> Aquí me limitaré a recoger toda su riqueza.

#### 1. *La religión en el plano de los actos*

##### a) *La religión como hecho*

Para Zubiri la religión no es un fenómeno, no es tampoco una ideología o algo que haya que explicar o reducir a otra instancia, sino que es ante todo un hecho:

«La religación no es una mera concepción teórica, sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un hecho perfectamente constatable.»<sup>45</sup>

La religación no es una mera vinculación, ni un sentimiento de dependencia, sino la versión constitutiva al poder de lo real de los seres humanos. Se

44. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 293-306.

45. *HD*, 93.

trata de un poder inextricable que afecta a todas las dimensiones del hombre y de un poder radical que se encuentra en la raíz de toda realidad humana y es estructuralmente anterior a todo otro poder: social, biográfico, técnico, político o económico. Es, en definitiva, un hecho constatable en el análisis de los actos humanos en su inmediatez.

D. Gracia ha destacado la influencia fenomenológica y de Heidegger en esta aproximación analítica al hecho religioso.<sup>46</sup> El análisis de hechos es probablemente la aportación más revolucionaria al campo filosófico de Zubiri y abriga en todas las ramas de la filosofía una gran fecundidad. En el caso de la filosofía de la religión lo llamamos análisis teologal por cernirse al hecho de la religación. Parece obvio que el planteamiento fenomenológico marca a Zubiri y que autores como Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade y Martin Heidegger constituyen el arranque de su planteamiento del problema de Dios. Gracia considera que la noción de «religación» surge en 1935 a partir de la noción heideggeriana de «Geworfenheit» que significa lanzar, tirar hacia delante.<sup>47</sup> En tanto que ser yectado, yectivo o yecto, el hombre no puede no estar realizando continuamente pro-yectos y ser responsable de ellos. El «estado de yecto» no es una cuestión de «ética»,<sup>48</sup> como tampoco la yección tiene que ver directamente con la religión, sino que se trata de algo previo, de su propia condición de posibilidad. Se trata de una «Grunderfahrung» o experiencia fundamental, que Heidegger llama también «Offenbarung», revelación o potencia.<sup>49</sup>

El carácter de arrojada o yecta de la existencia humana parece exigir la postulación inmediata de la existencia de un ente que yecta o arroja. Es la tendencia metafísica de toda la tradición occidental a entificar el Ser y deshacer su perpetuo misterio y trascendencia respecto a todo ente. Al desandar los caminos de la metafísica reaparece nuestra apertura al ser. La ruptura de Heidegger con el catolicismo vendría determinada precisamente por considerar que la religión católica intenta cerrar esta apertura mediante un sistema ontoteológico. Heidegger rechaza el intento de la filosofía cristiana de elaborar un itinerario racional hacia Dios. Lo considera como «un hierro de madera», la mezcla de dos elementos incompatibles: la fe cristiana, como una forma de existencia humana que no depende de ella misma, sino del Dios en el que confía, y la filosofía, como el libre preguntar del hombre que sólo depende de él mismo.<sup>50</sup> Lo que podría salvar a la teología es, para Heidegger, su proximidad con el poeta cantor.

46. GRACIA, «Religación y religión en X. Zubiri», 495.

47. GRACIA, «Zubiri y la experiencia teologal» (cf. p. web).

48. Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE 1973, p. 196.

49. GRACIA, «Zubiri y la experiencia teologal» (cf. p. web).

50. Eusebi COLOMER, *La qüestió de Déu en el pensament de Martin Heidegger*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1990, 82 pp.

«Heidegger estaba efectivamente convencido que no había salvación para el hombre que surgiera del mismo hombre. Estaba también convencido que la indigencia más grande de un tiempo que deviene cada vez más indigente no está solamente en la falta de Dios, sino en la incapacidad de darnos cuenta que esta falta es una falta. Pero pensaba que el brillo de la presencia divina que durante siglos se había hecho perceptible en las iglesias cristianas ahora ya no brillaba. No se trataría de volver al pasado, ni tan solo a los dioses griegos, sino de mantenerse abiertos y atentos a la espera de una futura teofanía.»<sup>51</sup>

Este es el sentido de sus declaraciones póstumas:

«Sólo un Dios puede aun salvarnos. No nos queda otra posibilidad que la de prepararnos por medio del pensar y del poetizar para la manifestación futura de Dios o por su ausencia en el ocaso: frente a la ausencia de Dios, nos hundimos sin remedio.»<sup>52</sup>

La influencia de Heidegger en el tratamiento de temas teológicos no creo que se limite al tratamiento de la «religación» como un dato primario, sino que probablemente influye decisivamente en su concepción de la filosofía y la teología y la imposibilidad de desarrollar una filosofía cristiana.<sup>53</sup>

#### b) *La paradoja de la alteridad y su poder*

La primera característica del hecho de la «religación» es su carácter paradójico. Zubiri describe este carácter como la paradoja de la realidad o del fundar<sup>54</sup> y González, quizá con más propiedad, como la paradoja de la alteridad.<sup>55</sup> Las cosas que se presentan en nuestros actos se presentan como otras que nuestros actos, se presentan remitiéndonos a sí mismas. Gracias a esta alteridad radical presente en nuestros actos, las acciones humanas tienen elementalmente un carácter personal, los actos quedan distendidos, liberados de la tensión estímulo-ca. Es decir, la alteridad radical, remitiéndonos a lo más otro, a la alteridad real o mundanal, es al mismo tiempo lo más propio, lo que distiende nuestra acción, confiriéndole un carácter personal.<sup>56</sup>

La segunda característica es su carácter poderoso. La alteridad radical en nuestros actos tiene un carácter de poder. Es lo que Zubiri llama el «poder» de

51. *Ibíd.*, 79-80.

52. «Diálogo de *Der Spiegel* con M. Heidegger el 23 de septiembre de 1966», *Revista de Occidente* (14 diciembre 1976) 12.

53. Esbozado por José Manuel SAN BALDOMERO, *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Madrid: Fundación Universitaria Española 1998. Es algo que no podemos investigar aquí, pero que sin duda es interesante.

54. *HD*, 84.

55. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 128.

56. *Ibíd.*

lo real con sus tres notas de «ultimidad», «posibilitancia» e «impelencia». El poder de la alteridad es posibilitante porque es la posibilidad de las posibilidades, es lo que posibilita que mi realidad sea humana. El poder de la alteridad es último, porque sólo con la muerte se desvanece su constreñimiento. Y el poder de la alteridad es impelente porque nos fuerza a optar y a realizarnos.<sup>57</sup> La alteridad radical ejerce un poder al que estamos inexorablemente sujetos. En este sentido se puede hablar de una ligación o religación de nuestros actos al poder de la alteridad. El poder de la alteridad no es una fuerza extrínseca, ni una presión, al contrario, es el poder que determina la apertura misma de nuestras acciones, dotándolas de un carácter personal. Es el poder que nos hace superar todo automatismo estímulo. Es este poder de la alteridad el que plantea un problema teologal al hombre y el que se encuentra en la raíz de la religión y de cualquier otra solución al problema de la vida humana. El hecho de la religación es estructuralmente anterior a la religión, al ateísmo o a cualquier resolución humana del problema intelectual y vital que este poder plantea. Los seres humanos estamos religados a una alteridad radical presente en todos nuestros actos. Una alteridad que tiene una nota de poder. Es la «dominancia», o la «poderosidad» de la alteridad que nos puede, se apodera de nosotros y se nos impone. Nosotros nunca podemos apoderarnos de la alteridad ni cerrar su apertura, por más que nos pese. Es la alteridad la que se apodera de nosotros.

### c) Religación y obligación

El poder de la alteridad es un poder paradójico, pues al mismo tiempo que estamos irremisiblemente ligados a él nos impele a ser libres:

«La religación no es obligación, porque por el contrario, la obligación presupone la religación. Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser. Para estar obligados tenemos que ser realidad personal, y sólo somos realidad personal por estar religados. Como decía en las páginas precedentes, en la obligación estamos sometidos a algo por ser realidades personales. En la obligación, pues, “vamos a” algo; en la religación por el contrario “venimos de”. Por tanto, en tanto vamos en cuanto hemos venido. En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya.»<sup>58</sup>

Si la religación fuera lo mismo que la obligación, también la religión no sería más que otra moral concreta. No obstante, es posible establecer una diferencia estructural. Religación y obligación son momentos concatenados, pero no idénticos que están en un orden muy preciso. La obligación pende de la religación. Estoy obligado porque previamente estoy ligado a la alteridad.

57. HD, 82-83.

58. HD, 94; NHD, 428.

Sin esta ligación primaria de mis actos a la alteridad no estaría siempre obligado a asumir una u otra posibilidad. Es por eso que podemos decir que la religación es anterior a la estructura obligante misma. En la obligación remarcamos el hecho de la imposición de una u otra posibilidad,<sup>59</sup> en la religación aquello que hace que haya una estructura deudora.<sup>60</sup> La obligación nos lleva a realizar una u otra posibilidad, la religación al reconocimiento de que haga lo que haga en el fondo todo pende de lo que sea la alteridad radical. Puede que esta alteridad radical se resuelva en la alteridad absoluta de Dios, en abismo, en nada o que me desentienda de ello. En cualquier caso la obligación parece que tiene ya en el análisis un mínimo grado de penúltimidad frente a la religación.

Esta distinción sutil<sup>61</sup> entre religación y obligación en el plano del análisis dará pie a la distinción y especificidad posterior del hecho religioso y el hecho ético. Mientras la ética persigue de algún modo hacer que las acciones humanas sean buenas, en la dimensión teológica el problema ético queda inscrito en lo que sea la realidad o alteridad última y que mi acción sea buena o mala es en cierto modo relativizado. Por esto autores como Heidegger, Nietzsche o Kierkegaard podrán denunciar la superficialidad de la ética frente a la profundidad y la seriedad de la religación.<sup>62</sup> No se trata de fundamentar la ética en la teología, sino de destacar que todo planteamiento ético descansa sobre un hecho religativo más radical en modo alguno confesional.

#### d) *Integración de la fenomenología en el análisis teológico*

Como expondrá muy bien González, este planteamiento tendrá una preciosa ventaja sobre el método fenomenológico.<sup>63</sup> El método fenomenológico pretende comprender el sentido de las vivencias religiosas (comprensión) antes de decidir sobre su valor de verdad y falsedad (explicación). En cambio, el método de Zubiri nos instala en un ámbito más radical que toda explicación y comprensión. Es el análisis de hechos que luego serán comprendidos y explicados. En nuestro tema, el hecho que Zubiri analiza es el hecho de la religación en cuanto apoderamiento por el poder de lo real. Y el poder de lo real es algo que está dado en toda aprehensión de realidad, con independencia del sentido concreto que pueda tener cada una de las cosas aprehendidas.<sup>64</sup> En ese sentido, la filosofía de Zubiri es una filosofía radical del poder.

59. *NHD*, 428.

60. *Ibíd.*, 429.

61. *PFHR*, 92.

62. Es algo que desarrolla Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión*, Madrid: Cristiandad 1977, pp. 277ss.

63. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 294ss.

64. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 294.

Siguiendo casi literalmente una lista de M. Eliade del *Tratado de historia de las religiones*<sup>65</sup> Zubiri nos dirá que este poder tiene muchas manifestaciones: poder de lo alto, poder del tiempo, poder de separación de formas, poder del futuro, poder intelectual, poder de la intimidad que vincula a los seres humanos, poder que llena el espacio y el tiempo, el poder que dirige la vida social, poder del destino, poder de la estructura del universo, poder de perduración, poder sagrado.<sup>66</sup> El poder de lo real en cuanto tal es el fundamento, origen, de todas las otras poderosidades o poderes. La religación así entendida, es anterior a todo sentido explícitamente religioso, tales como los que estudia la fenomenología de la religión. Antes de que algo sea «sagrado», «fascinante» y «tremendo», toda la realidad tiene una poderosidad que me religa. En cuanto análisis de hecho, el método de Zubiri apunta a un ámbito que la fenomenología de la religión, en virtud de su propio método comprensivo, ha ignorado hasta el presente.<sup>67</sup>

Este ámbito posibilita, en primer lugar, la elaboración de una definición de la religión más satisfactoria que la de la fenomenología. La fenomenología al partir de los sentidos particulares trata de hallar una definición general de la religión, pero siempre hay el peligro de que sea una definición vacía o que haya alguna religión que no se identifique con un término tan aparentemente universal como «lo sagrado». Es el caso del budismo al que muchos le niegan el nombre de religión y la convierten en una sabiduría metafísica y moral en lugar de religiosa. O, como observará Kolakowski, si sostenemos con Otto y Eliade que la experiencia de lo sagrado es peculiar de la experiencia religiosa, nos enfrentamos con el problema de que la palabra «sagrado» la usan con frecuencia, seriamente y con firme compromiso, personas que se consideran no religiosas.<sup>68</sup> Si, por el contrario, tratamos de buscar un conjunto de creencias específicas que no dejen de aparecer en ninguna religión conocida, parece que estamos condenados o a reducir su pluralismo o al fracaso. El análisis teologal nos puede proporcionar un concepto de religión más satisfactorio y universal que los conceptos al uso por la fenomenología y las diferentes ciencias de la religión, anterior a toda decisión teórica o valoración filosófica sobre su verdad y falsedad. Los diferentes sentidos religiosos no quedan nivelados por un sentido general, sino referidos a un hecho más radical que todo sentido. Es la objeción decisiva que Zubiri dirige no sólo a R. Otto, sino también a Heidegger que, por más crítico que fuera con la fenomenología, se seguiría moviendo en un ámbito de sentido:

---

65. González nos ha hecho notar esto en «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 296.

66. *HD*, 90-91.

67. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 294.

68. Leszek KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe*, Madrid: Tecnos<sup>2</sup>1999, p. 12.

«Todavía Heidegger en su carta a Beaufret, decía precisamente que en el mundo actual estaba perdido el sentido *des Heiligen*, como si el problema de Dios y de la religión fuera precisamente el problema de lo sagrado.»<sup>69</sup>

En segundo lugar, el análisis teologal nos permite conceptualizar ciertas plasmaciones religiosas y seculares de la religación más difíciles de encajar en los planteamientos fenomenológicos. El ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia, y todas sus plasmaciones, en el límite tan plural como lo que en sentido habitual se entiende por religión, son mejor recogidos en su especificidad. El hecho de la religación es un hecho que permite un punto de encuentro entre posiciones «teóricas» posteriores muy disímiles y hasta a veces absolutamente opuestas. Es importante notar que todos estos procesos se mueven en el terreno de la opción. La indiferencia o despreocupación tampoco es no opción, sino que en ella late la sorda presencia del poder de lo real. La fenomenología tiene muchas más dificultades para ser «justa» y no reducir el ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia a pseudoreligión, o para explicar que haya personas que rechazan todo orbe sagrado y que pretenden moverse enteramente en el orbe de lo profano. Eliade se ve forzado a definir las personas a-religiosas como personas que se comportan religiosamente sin saberlo. A mi modo de ver, algunas afirmaciones de Eliade sobre el papel sagrado de ir al cine, leer novelas, etc., son algo forzadas.<sup>70</sup> El análisis teologal, al inscribirse más en una filosofía de la religación que de la religión, nos permite desarrollar una fenomenología del ateísmo y estudiar con el mismo respeto y distancia crítica las metafísicas ateas, agnósticas e indiferentes. Una filosofía de la religación nos permite apreciar que lo que se opone no es la filosofía a la teología y a la religión, sino las diferentes experiencias, con su correspondiente momento intelectual, del poder de lo real.

Y, por último, el análisis teologal zubiriano nos permite una mayor neutralidad filosófica. El análisis de hechos no requiere una especial sensibilidad del analista para el fenómeno religioso, pues, precisamente, es un hecho. En cambio la fenomenología reclama la necesidad de una sensibilidad o empatía especial del estudioso para describir la fe religiosa. Hermenéuticamente es indiscutible que sólo se puede comprender algo con un grado de pertenencia a una determinada tradición, pero Zubiri, al colocarse en un ámbito anterior a toda vivencia de sentido, se sitúa en un ámbito accesible a todo estudioso. En definitiva, el método zubiriano comparte con la fenomenología el respeto por la religión al no reducirla apresuradamente a otra instancia, pero se distancia de ella al pretender analizar un ámbito previo a todo sentido. Eso no significa que la fenomenología no sea perfectamente integrable en el análisis teologal. Este

---

69. Intervención aclaratoria de X. ZUBIRI en «Religione ed etica nel "Sacro" di R. Otto», en Albino BABOLIN, *Etica y filosofía*, Perugia: Berucci 1989, p. 328.

70. Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama 1981, p. 172.

análisis no sería pre-filosófico, como a veces entiende la filosofía de la religión los resultados de la fenomenología, sino lo más estrictamente filosófico. Se podría hablar de una filosofía primera de la religión o análisis del hecho religioso anterior a la filosofía de la religión en cuanto tal donde intervienen las valoraciones racionales. El análisis versa no sólo sobre la poderosidad de la realidad, sino también sobre el logos religioso en el que se han plasmado las distintas vías religiosas y el logos a-religioso en que se han plasmado las vías ateas, indiferentes y agnósticas. Aquí la fenomenología adquiriría todo su peso, al describirnos el sentido que adquiere una determinada plasmación de la religión en un determinado cuerpo social. Desde el análisis teologal de Zubiri, el papel de la fenomenología en la filosofía de la religión no se vería necesariamente reducido al de una ciencia pre-filosófica, sino que podría constituirse como un capítulo de la filosofía primera de la religión perfectamente complementario con el análisis de hechos zubiriano.

#### e) *Integración de la filosofía analítica*

En la filosofía analítica se señala la dificultad de asignar significado a proposiciones religiosas que, por su misma índole, no son verificables. Esto se debería a la inexistencia de hechos positivos que pudieran refutar las pretensiones de verdad de los enunciados religiosos. Los objetos de los que tratan las proposiciones religiosas escaparían a toda verificación positiva, y justamente por ello las proposiciones religiosas carecerían de significado. Pero, como destacará González,<sup>71</sup> estas críticas se dirigen sólo a los enunciados propios del «teísmo» que se refieren a un Dios que por definición trasciende todo acto y no es actual en la aprehensión. Sin embargo, en las religiones hay muchas proposiciones que se refieren a realidades actualizadas en nuestra aprehensión: la sacralidad de los ríos, las piedras, etc. El problema de la verificación se limitaría a proposiciones religiosas que pretenden trascender lo actualizado en nuestra aprehensión. Ahora bien, aún en el ámbito teísta, estas críticas presuponen una concepción del lenguaje muy limitada. Para Zubiri, la religación no es sólo un hecho, sino un hecho positivo (un hecho aprehensible por cualquiera). De ese modo, el hecho de la religación proporciona un ámbito primario al que atribuir significatividad a los enunciados religiosos. El significado no hay porque entenderlo sólo como adecuación o representación, como tan limitadamente lo ha entendido el neopositivismo, sino también como direccionalidad: los enunciados religiosos no serían simples expresiones emocionales, carentes de significado, sino que su significación consistiría primariamente en un intento de dar sentido al hecho de la religación.

---

71. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri», 296.



Es más, González muestra una cercanía muy interesante entre el II Wittgenstein y Zubiri.<sup>72</sup> Zubiri critica de las vías antropológicas como acceso a Dios el que estas vías no hayan partido de hechos, sino de momentos de un hecho primario como es la acción.<sup>73</sup> Se ha partido de la intelección (Agustín) del sentimiento (Schleiermacher) o de la volición (Kant) aisladamente considerados. El hecho indiviso es la acción que engloba volición, sentimiento e intelección y, como en el II Wittgenstein, es a partir de la acción y de la forma de vida que debe considerarse el significado. Lo propio de Zubiri respecto al II Wittgenstein sería el llamar la atención sobre la religación que aparece en nuestras acciones en una anterioridad estructural respecto a los significados religiosos. La religión no es primariamente una cuestión de significado y de sentido, sino que su raíz se sitúa en un ámbito prelingüístico más radical.

## 2. La religión en el plano de la actuación

Las religiones no serían otra cosa que la plasmación de la religación o el poder de la alteridad en el plano de las actuaciones. Al estar toda acción humana ligada al poder paradójico de la alteridad, aparecen actuaciones en las que se pretende dar un sentido determinado a esta paradoja de la alteridad. Como la alteridad radical es un momento constitutivo de todo acto humano, la paradoja de la alteridad no está circunscrita a nada. Así, diversas religiones pueden considerar «sagrado» una u otra cosa sin que ninguna esté excluida como mediación del poder de la alteridad. De ahí precisamente la diversidad de objetos a los que las religiones han atribuido un sentido religioso y que pueden llegar a considerarse «sagrados». Del mismo modo, tampoco está circunscrito el tipo de comportamientos posibles ante la paradoja de la alteridad: culto, guerra, oración, sacrificios, prostitución sagrada, ritos diversos.

Lo religioso se define por ser plasmación, en actuaciones con sentido (aquí aparece lo sagrado, las diferentes hierofanías) de la presencia universal de la alteridad en la praxis humana.<sup>74</sup> Los que no tienen religión, no es que no tengan algo que otros tienen, sino que simplemente no tienen una religión positiva determinada (budista, cristiana, etc.). El no tener religión es tan opción como tenerla, es una opción real y positiva ante el hecho de la religación como puede serlo el ser budista o musulmán.<sup>75</sup> La multiplicidad de sentidos religiosos respondería a la diversidad de plasmaciones concretas de la religación al poder de la alteridad en las diferentes tradiciones religiosas.<sup>76</sup> En el caso tanto de las

72. *Ibíd.*, 295.

73. *HD*, 125-126.

74. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 129.

75. *PFHR*, 89.

76. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 131.

actuaciones religiosas como seculares nos encontramos con un elenco de comportamientos ante la paradoja de la alteridad que puede ser compartido por grupos muy numerosos. Estos sistemas pueden formar parte de sistemas de actuaciones sociales más generales. En cualquier caso, las religiones y otras plasmaciones de la religación no constituyen un mero código de comportamiento,<sup>77</sup> sino que conforman un cuerpo social<sup>78</sup> que suele implicar una teología, unas determinadas ideas de Dios, y una mundología que envolvería una cosmogonía, una eclesiología, una escatología y una tradición.

En estos cuerpos religiosos tiene un lugar central el lenguaje. Obviamente, no todos los símbolos religiosos son siempre símbolos lingüísticos. Los esquemas intencionales que orientan las actuaciones religiosas pueden consistir en símbolos no lingüísticos, a veces dotados de una extensión mucho mayor que la de un determinado lenguaje religioso. Aquí adquieren su sentido todos los estudios hermenéuticos y analíticos sobre el significado de las expresiones religiosas. Todo lenguaje religioso se inserta en un sistema de actuaciones sociales sin el cual no tendría significado alguno. Cada sistema de símbolos religioso pertenece a una forma de vida. Por eso mismo, el análisis teologal incluye un análisis de la paradoja de la alteridad y un estudio de las actuaciones religiosas tal como se dan en la historia plural de las religiones. Ciertamente todas las religiones tienen un momento intelectual. La paradoja de la alteridad se entiende, en cada una de ellas, recurriendo a diferentes mitos, relatos o doctrinas que dan un sentido al poder de la alteridad sobre nuestra praxis. Pero, a la vez, este sentido sólo se entiende referido al sistema de actuaciones. La paradoja de la alteridad, el poder de lo real, cobra sentido en actuaciones referidas a él. Las actuaciones religiosas pueden desaparecer y quedar sólo actuaciones a-religiosas, pueden transformarse todo lo que se quiera, pero lo que no puede desaparecer es la constitutiva paradoja de la alteridad como momento constitutivo de la acción humana. De ahí, precisamente, el hecho de que la religión no sea un simple juego lingüístico entre otros, del que se puede prescindir fácilmente.<sup>79</sup>

Las religiones no consisten en simples visiones del mundo, sino que son sistemas de actuaciones o cuerpos sociales constitutivamente históricos. La historia de las religiones no es mera transmisión de cosmovisiones, sino transmisión de una praxis y en esta repetición y transmisión de actuaciones religiosas cabe siempre la novedad. En la historia de las religiones aparece siempre el intento de aferrarse a ciertos esquemas intencionales que en el pasado dieron sentido a la paradoja de la alteridad. Sin embargo, en determinados momentos históricos los esquemas intencionales que dieron sentido a la paradoja de la alteridad pueden resultar insuficientes, es el momento de crisis religiosa individual y colectiva que invitan a la búsqueda religiosa. La búsqueda religiosa con-

---

77. *PFHR*, 86.

78. *Ibíd.*, 95.

79. L. Wittgenstein, citado por GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 133.

siste en el intento de trascender los esquemas intencionales que dan sentido a la paradoja de la alteridad, preguntándose por el fundamento de esa paradoja con independencia de nuestra praxis.<sup>80</sup> Los esquemas intencionales del pasado pueden ser sustituidos por otros nuevos. La historia de las religiones, así entendida, es la historia de una actividad religiosa en la que la humanidad se ha ido preguntando por el fundamento último de la paradoja de la alteridad, a la que estamos constitutivamente religados.

En la historia de las religiones, la realidad que fundamenta la religación se ha entendido de formas muy diversas: se puede pensar, por ejemplo, en diversos poderes divinos (politeísmo). Cada uno de ellos fundamentaría diversos aspectos del poder de la alteridad, tal como se manifiesta en nuestra acción: abundancia de cosechas, fecundidad femenina, éxito en la guerra. También se puede referir a un solo Dios, entendido como único fundamento del poder de la alteridad. Cabe, además, pensar, de un modo más panteísta, que la realidad entera está regida por una ley cosmo-moral en la que últimamente se fundamentaría la paradoja de la alteridad (Budismo). Igualmente se puede sostener que la paradoja de la alteridad no tiene fundamento alguno, ni panteísta, ni teísta ni mono-teísta. «Todo el que tiene una religión entiende que su religión es verdadera.»<sup>81</sup> Lo mismo puede decirse del agnosticismo, la indiferencia y el ateísmo. Por verdadero se entiende aquello a que el hombre en su fe de algún modo se entrega: «La actitud religiosa de cada cual no es una actitud numéricamente agregada a otras actitudes en la vida y distinta de ellas. Esto sería una concepción un poco platónica de la religión. La actitud religiosa no es una actitud más ante la vida, sino que es la actitud radical y fundamental con que se pueden vivir los hechos y procesos de la vida. La entrega es la configuración de la fe en el ser entero del hombre.»<sup>82</sup> En cualquier caso, en la historia de las religiones nos encontramos con la entrega y apropiación de diversas posibilidades de pensar el fundamento de la paradoja de la alteridad. Por ello, la historia de las religiones no es un simple catálogo o museo de formas de religión, sino una progresiva búsqueda de la realidad en la que se funda la paradoja de la alteridad.<sup>83</sup>

### 3. *La religión en el plano de la actividad*

#### a) *El problema de la justificación*

El término «justificación» se refiere ante todo a la apertura de nuestros actos. Al no contar con una adecuación espontánea entre nuestras acciones y un deter-

80. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 134ss.

81. *PFHR*, 124.

82. *Ibid.*, 94.

83. *HD*, 380.

minado medio específico tenemos que ir ajustando nuestra acción a una determinada situación. De ese modo, una de las principales preocupaciones, implícita o explícitamente, del ser humano es la de saber como justificar su vida, qué es lo que le proporciona a sus actos un valor. Le importa saber si es «digno» ante sus ojos y los de los demás. Las diferentes éticas tratan de responder a lo que se considera que es el mejor ajustamiento a nuestra situación. El problema con las diferentes éticas, para aquel que se las tome absolutamente en serio, es que no siempre hacemos lo que consideramos debido. El fracaso moral da siempre una cierta dosis de angustia al Espíritu de Camello.<sup>84</sup> Pero aunque lo hiciéramos, aunque a lo largo de nuestra vida tuviéramos un rotundo éxito en el cumplimiento del deber, surge siempre la pregunta de si realmente valió la pena. No es difícil que los esfuerzos para alcanzar la justicia, teniendo en cuenta la brevedad de la vida y el éxito y lo felices que pueden llegar a ser todos aquellos que no cuentan con ninguna suerte de escrúpulo moral y lo desgraciados que pueden llegar a sentirse los «buenos», aparezcan como pura vanidad. ¿Por qué ser últimamente bueno? ¿Por qué hacer caso de algún mandato de la razón?

Toda suerte de fundamentaciones éticas están arrojadas a una paradoja mucho más grave que la naturalista. Es justamente la paradoja de la ética: como más justos intentamos ser más injustos (desajustados) parece que nos hagamos respecto al mundo que nos rodea. Es una paradoja que ha subrayado muy bien Freud:

«Si me pregunto por qué me he empeñado siempre en ser honrado, deferente hacia el otro y en lo posible amable, y por qué no he cesado de serlo cuando observaba que ello me dañaba, ciertamente no sé qué respuesta dar.»<sup>85</sup>

Y es que la ética viene a parar al problema de la religación, al problema del fundamento de la alteridad de las cosas en su último fondo. La ética siempre parece tener un constitutivo carácter penúltimo.<sup>86</sup> La alteridad en todo acto humano nos lanza a algo indeciblemente enigmático. Es el enigma de estar religados. La impronta misma de este enigma en el decurso de los actos humanos les confiere una constitutiva inquietud y penúltimidad. La acción humana al ser constitutivamente abierta necesita ajustarse y este ajustamiento solo puede realizarse apropiándose de posibilidades. El problema de la justificación nos lanza al problema de la fundamentación ética, y este problema, como ya hemos visto, está concatenado con el problema de la religación, el problema de lo que sea la alteridad radical en su último fondo. El «valor» último de mis actuaciones, aún las más irreprochables éticamente, pende de lo que sea el poder de lo real al que me remite cada uno de mis actos.

84. Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial 1997, pp. 53-54.

85. Citado por Heinz ZAHNNT, *Dios no puede morir*, Bilbao: Desclee de Brouwer 1971, p. 127.

86. COROMINAS, *Ética primera*, 321ss.

b) *Fe y razón sentiente*

La razón y la fe no son dos cosas ajenas. La fe incluye un momento racional. No hay apropiación de posibilidades sin intelección de lo que las cosas podrían ser con independencia de nuestra praxis. La razón incluye un momento de fe. Tampoco hay apropiación de posibilidades sin arriesgarnos a conformarnos de una determinada manera. En la teología racionalista se redujo la fe a la aceptación de un credo de dogmas y proposiciones. La fe se colocaba al lado y complementaba la vía segura de la razón. La razón se basaba en certezas absolutas, la fe en creencias en cosas inconstables. Con la razón zubiriana la perspectiva cambia totalmente. Los esbozos no son racionales (en el sentido del racionalismo), sino sólo «razonables». De ahí que el fundamento trascendente no se alcance por vía lógica, sino sobre todo por vía experiencial. Y como esa experiencia es experiencia del poder que se apodera de nosotros, lo que nos exige es «entrega». De ahí que Zubiri defina la fe como «entrega».<sup>87</sup> Cuando al fundamento se llega por vía racionalista, entonces la fe se define como «creencia», creer lo que no vimos. Pero si el fundamento se alcanza por la vía de la experiencia del poder de lo real, la fe no puede definirse como un acto intelectual, sino como una entrega vital que obviamente contiene un momento intelectual. La marcha de la razón entraña un momento opcional y de entrega confiada entre diferentes posibilidades de entender el poder de lo real. La palabra «fe» aquí no tiene ninguna connotación religiosa. Es simplemente la voluntad de configurar mi vida conforme a lo que voy experimentando como realidad última. En ese sentido radical tanta fe requiere la opción del creyente, como la del agnóstico y la del ateo. Incluso en la decisión de no entregarnos a nada estamos entregados a lo que sea el poder de lo real. La fe como entrega se ha desplegado históricamente, en una descripción siempre mejorable, en cuatro grandes vías.

c) *La opción de fe*

Una vía es el agnosticismo. «El agnóstico vive como palpando su nuda realidad [...] Y en este sentido es un tanteo sin encuentro preciso. Desde este punto de vista, el agnosticismo es frustración de búsqueda intelectual»,<sup>88</sup> ignorancia o imposibilidad de determinar a algo como Dios aunque sea buscado imperiosamente. Otra vía es la indiferencia: «Un grandísimo número de personas vive despreocupada por la cuestión en que nos estamos debatiendo.»<sup>89</sup> Se trata de desentenderse de toda opción o, si se quiere, de «la opción por no ocu-

---

87. GRACIA, «Zubiri y la experiencia teologal» (cf. p. web).

88. *HD*, 274.

89. *Ibíd.*, 275.

parse de aquello que “está ahí”»,<sup>90</sup> de una opción por la indiferencia. Ni se pretende buscar, ni se hace cuestión de sí sabe o no sabe si Dios existe como en el agnosticismo y que es lo que pudiera ser si existiera. El ámbito de la fundamentalidad es inteligido como un «sea lo que fuere»<sup>91</sup> y se intenta vivir despreocupadamente respecto a la realidad última, abandonado a «lo que fuere». Es lo que Zubiri llama «dejarse vivir».<sup>92</sup> «Sea lo que fuere» es ocioso ocuparse del problema de Dios para el indiferente. No se trata de frivolidad. «El que se desentiende de Dios vive seriamente, es un modo de fundamentalidad [...]. La voluntad de dejarse vivir es voluntad de fundamentalidad.»<sup>93</sup> La frivolidad, lo mismo que la seriedad, son atributos que pueden corresponder a todas las vías y no podemos correr a adscribirlos esencialmente a alguna de ellas.

La tercera vía es el ateísmo. Hay muchos tipos de ateísmo. Habría un ateísmo de raíz marxista que considera que Dios cumple una función política y social de justificación de los males individuales y sociales que padece la humanidad.

«En lugar de evitar la opresión del hombre que se siente desgraciado, lo que se hace es acallar la opresión mediante una concepción teísta. La evolución antes de la humanidad y la técnica bastan para comprender que el hombre tiene un carácter constructivo. Ahora bien, el telos, el fin que en esta construcción va envuelto en lugar de referirlo al hombre se hipostasía en una realidad trascendente. Es la alienación de lo humano en la trascendencia. Dios es incompatible con la esencia misma de la humanidad.»<sup>94</sup>

Habría también un ateísmo vital en cierto modo más radical que el decimonónico:

«Sin ir contra nada ni contra nadie su vida está vivida en sí misma, con dificultades, con fracasos, pero también con logros reales y efectivos. Es la forma más radical del ateísmo: la vida “a-tea”. Se trata de la vida vivida por sí misma y “nada más”. Es vida atea en el sentido meramente privativo del prefijo “a”.»<sup>95</sup>

El ser «contra» no es esencial al ateísmo. Lo propio del ateísmo en sus diferentes líneas sería para Zubiri la opción por fundamentar la propia vida en la pura facticidad<sup>96</sup> sin necesidad de fundamento ulterior. «Es fe en la facticidad.»<sup>97</sup> Para el a-teo no hay un fundamento del mundo. No hay otra alteridad

---

90. *Ibíd.*, 278.

91. *Ibíd.*, 277.

92. *Ibíd.*, 279.

93. *Ibíd.*em.

94. X. ZUBIRI, «El hombre y el problema de Dios», curso inédito, 1968, p. 5.

95. *HD*, 281.

96. *Ibíd.*, 283.

97. *Ibíd.*, 284.

que la alteridad real. La vida es como es y nada más. No hace falta Dios para vivir y no hay angustia ninguna porque Dios no funcione dentro de la propia vida. «El ateo que sinceramente lo es, se encuentra instalado en su ateísmo, como todos los creyentes nos encontramos instalados en nuestra fe sin grandes remociones teológicas que nos hayan llevado a ella.»<sup>98</sup> La vida tomada por entera no plantea problema alguno al a-teo. Los problemas que le plantea la vida son problemas intravitales. Mientras el creyente experimenta la vida en función de un Dios o de una alteridad absoluta, el ateo entiende que el poder de lo real en las cosas es un hecho y nada más que un hecho, que no exige ulterior fundamentación.

En esta vía habría que colocar las soluciones de Nietzsche y Shopenhauer al problema que dispara la religación. Son todas ellas experiencias religativas de la pura facticidad. El caso de Heidegger es más complejo porque sin ser teísta parece estar a la espera de la revelación de un nuevo Dios. El ateísmo decimonónico no dejaría de ser un compañero de viaje de la religión. En Nietzsche podemos apreciar, por ejemplo, el inmenso hueco que deja Dios. La objeción fundamental de Zubiri al ateísmo no está en ser ateo, sino que a veces el ateísmo, como ha sucedido históricamente con los creyentes, no es lo suficiente honrado intelectualmente al plantearse como la actitud primaria frente a la cual se deberían justificar las demás opciones: agnosticismo, creencia, indiferencia. El poder de lo real es enigmático para todos y lo que plantea el ateo es una posible respuesta a este enigma que envuelve la totalidad de la vida. Decir que el poder de lo real, la religación, es una cuestión puramente fáctica que no tiene porque remitirnos a nada más, es una interpretación tan interpretación como la realidad de Dios. El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones, pero también las tiene que dar el ateo.<sup>99</sup>

La cuarta vía que describe Zubiri es la religiosa. Cabe la posibilidad de que el «enigma» del poder de lo real y la constitutiva inquietud de la vida humana se resuelva en una experiencia positiva de la ultimidad de lo real como fundamento de la plenitud de la vida.<sup>100</sup> Esa experiencia de la ultimidad de lo real a partir de la cual se trata de configurar la propia vida<sup>101</sup> es lo que legítimamente cabe denominar experiencia «religiosa» de Dios. Mientras que la religación es un hecho universal e inexorable, la religión es tan solo una posibilidad humana. Esta distinción le permitirá a Zubiri aseverar que por más que no todo hombre sea religioso todo hombre es experiencia de Dios.<sup>102</sup>

Escribir y considerar filosóficamente la historia del agnosticismo, de la indiferencia y del ateísmo es algo tan complejo y rico en matices como pueda serlo la consideración filosófica de la historia de las religiones. Cada una de las vías

98. *Ibíd.*, 343.

99. *Ibíd.*, 280-285.

100. *Ibíd.*, 294.

101. *Ibíd.*, 292.

102. *Ibíd.*, 309.

esbozadas por Zubiri puede abrirse a su vez en una gran pluralidad de caminos y matices individuales, sociales e históricos diversos. A mi modo de ver, toda línea contiene un determinado proceso intelectual, una determinada fe-entrega, y una determinada voluntad de buscar, de vivir o de ser.<sup>103</sup> Cada una de las vías descritas por Zubiri es constitutivamente problemática, experiencial, incierta y opcional. «Lo radical del hombre es siempre opción [...]. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento, o de la voluntad.»<sup>104</sup> En estos caracteres ninguna es más o menos que la otra, ni se puede decir en un análisis teológico, y en consecuencia en una metafísica y en una antropología, que alguna de las vías sea primaria respecto a las otras. Histórica, geográfica y genéticamente tendrán preponderancias diversas, pero esto es otro problema. Resumiendo, ante el hecho de la religación y la necesidad de justificación de nuestra acción se dibujan, al menos en la cultura occidental y sus áreas de influencia, dos grandes alternativas: una justificación religiosa y una justificación a-religiosa (atea, agnóstica o indiferente).

#### d) *La justificación religiosa*

Frente al carácter penúltimo de la ética no es extraño que el ser humano recorra a justificaciones religiosas de su praxis. Ya hemos visto que el carácter esencial de lo religioso está simplemente en que los diversos sentidos que puedan tener los sistemas de actuaciones religiosas (tradiciones, símbolos, imágenes, ritos, cultos, plegarias, sacerdotes, sagrado, no-sagrado, vacío, etc.) se refieren en todos los casos a la paradoja de la alteridad o poder de lo real.<sup>105</sup> La historia de las religiones constituiría la respuesta que ha ido dando la humanidad a lo que se considera que es el fundamento último del poder de la alteridad. Las crisis religiosas individuales y colectivas provocarían nuevos modos de entender nuestra religación con el poder de la alteridad y se irían inaugurando nuevas plasmaciones individuales, sociales e históricas de la misma. La justificación religiosa, ante la penúltimidad de la ética, pretendería mostrarnos que, a pesar de todos los pesares y aunque parezca a veces todo lo contrario, una determinada actuación merece la pena.

Habría ciertas acciones humanas que merecerían la pena a pesar de que aparentemente vayan contra nuestros intereses inmediatos. A pesar de todas las apariencias, a pesar de terremotos terribles como los que acaban de asolar El Salvador, a pesar de nuestra fragilidad y de nuestros fracasos, hay una instancia que garantiza una correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados. Nuestros actos no serán totalmente vanos y sin sentido. El poder de lo real o de

103. *Ibíd.*, 287

104. *Ibíd.*, 220-221.

105. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 127ss.



la alteridad absoluta es concebido ante todo como un poder que garantiza que el que haga determinadas acciones (ascéticas, místicas, mágicas, sacrificiales, éticas, rituales, políticas, contemplativas, meditativas) en último término le irá bien y que el que no las haga en último término le irá mal. Aunque las religiones abarcan mucho más que una esfera ética o moral, las religiones suelen operar como fundamento de la moral. Los premios y castigos, de una manera más sofisticada o menos, en el más allá o en el más acá, están muy presentes en todas las religiones. Los dioses del politeísmo, el Dios del monoteísmo, o la ley cósmica del panteísmo cumplen la función de garantizar el buen término de un determinado tipo de actuaciones.

Esta «garantía» es justo lo que González llama «ley».<sup>106</sup> «Esquema» es todo aquello (ideas, perceptos, códigos, fictos y conceptos) que me sirve para entender las actuaciones presentes. El «esquema de la ley» alude a una estructura muy humana, demasiado humana, de nuestra praxis, por la que apelamos a alguna instancia, explícita o implícitamente, como garante de nuestras acciones y sus resultados: Dios o los dioses, lo sagrado, el destino del ser, la vitalidad, la razón histórica, la ley universal, la evolución cósmica. El cristianismo, en la medida en que sea vivido y concebido como una religión más, tampoco escaparía de este círculo infernal de la acción y sus resultados. Alguien podría argüir que los términos «ley» y «esquema de la ley» sólo son inteligibles desde su polo opuesto que son el esquema de la fe y de la gracia. Este esquema de la ley sólo resultaría inteligible desde la reflexión y la experiencia teológica cristiana, y constituiría precisamente el núcleo de su reflexión, pero, de hecho, lo que se designa en estos términos paulinos es perfectamente inteligible por personas no cristianas. Es más, autores no-cristianos como Nietzsche han maldecido esta sujeción de los actos humanos a sus resultados, y han denunciado este mecanismo metafísico de búsqueda de justificación de la acción, con mucha mayor contundencia que autores cristianos. Otra cosa es la gracia que, aunque inteligible, pues quien más quien menos alguna experiencia puede tener de una auténtica amistad, siempre puede ser concebida como ilusoria y vana.

#### e) *La justificación a-religiosa*

Es el intento por antonomasia de la Ilustración. En esta alternativa se busca en una experiencia atea, agnóstica o indiferente, liberarse de toda religión, de la idea de un poder último garante de la correspondencia entre las acciones y sus resultados. Lo único que garantizaría la correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados sería nuestro propio poder: el poder técnico, el poder de la organización, el poder científico. El poder de la alteridad no tiene funda-

106. *Ibíd.*, 138ss.

mento. La voz de la conciencia<sup>107</sup> es nuestra propia voz, o la voz de una apertura inclaudicable que se resuelve en silencio, y los fundamentos esbozados por las religiones históricas y las metafísicas occidentales un invento demasiado humano. Se trata de llegar a la mayoría de edad y de ser dueños de nuestro destino. La única garantía seríamos nosotros mismos. Ciertamente, muchas veces, se acabó sustituyendo el garante religioso por garantías metafísicas que cumplieran el mismo papel: la Patria, las leyes de la historia, la razón universal, la estructura del mundo, la técnica, el progreso, la moral de cada pueblo o cultura, el interés egoísta, el capitalismo, el socialismo, la naturaleza, la razón, la historia o la vida. Pero, aunque no hubieran aparecido estos nuevos dioses, aunque la ilustración hubiera creído efectivamente que la única garantía era el poder de la humanidad, habría subsistido siempre en ella la idea de que a unas determinadas acciones le corresponden determinados resultados,<sup>108</sup> con todas las divisiones que ello acarrea: buenos y malos, hombres de éxito y de fracaso, poderosos y débiles...

#### f) *La crítica postmoderna al esquema de la ley*

Nietzsche y en general los autores postmodernos son los que habrían visto con más claridad la correspondencia entre la justificación religiosa y la ilustrada. La narración magistral con que empiezan los discursos de Zaratustra<sup>109</sup> nos muestra una poderosa crítica al esquema de la ley que está presente tanto en la justificación religiosa como en la justificación ilustrada a-religiosa. El espíritu transformado en camello es capaz de grandes sacrificios y de un extraordinario coraje para defender sus ideales, pero permanece esclavo del propio fardo que se ha echado encima:

«¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo mas pesado, héroes? Así pregunta el espíritu sufrido para tomarlo sobre sí y alegrarse de su fortaleza. [...] ¿Acaso no es humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia tontería para burlarse de

---

107. La voz de la conciencia es un tema heideggeriano que Zubiri se apropia. Es la llamada del poder de la alteridad. Cf. Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica 1982, § 56. ZUBIRI, *HD*, 102-104. También Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, Madrid: Trotta 2000, p. 217. Algunas resonancias que encuentro entre Bonhoeffer y Zubiri y que más adelante aparecerán en el texto podrían deberse también a su inspiración heideggeriana.

108. A. GONZÁLEZ, «La justificación ilustrada de la praxis», en *Teología de la praxis evangélica*, 156ss.

109. La parábola de F. Nietzsche es empleada por Gérard Fourez para ilustrar lo que podría llamarse liberación en un sentido radical. Cf. G. FOUREZ, *Liberation ethics*, Philadelphia: Temple University Press 1982, pp. 115ss., y *Una buena noticia liberadora. Evangelio para un mundo en crisis*, Santander: Sal Terrae 1987, pp. 239ss.

la propia sabiduría? [...] ¿O acaso es amar a quienes nos deprecian? [...] Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto.»<sup>110</sup>

«Pesadas son para él la tierra y la vida; y así lo quiere el espíritu de pesadez.»<sup>111</sup>

El camello cree que para que su existencia sea valiosa tiene que hacer cosas valiosas. La acción se justifica por sus éxitos y resultados. Sin duda cuando los seres humanos viven como camellos son capaces de hacer las cosas más extraordinarias, de soportar lo indecible, de cumplir a rajatabla las órdenes del dueño y de sentir satisfacción del cumplimiento del deber, pero se trata siempre de una satisfacción envuelta en la ansiedad de saber si lo que uno hace es realmente valioso.

Luego el espíritu se convierte en león. «En otro tiempo adoraba el “Tú debes” como lo más sagrado y ahora tiene que hallar la locura y la arbitrariedad en lo más sagrado, para conquistar la libertad a costa de lo más querido.»<sup>112</sup> Del «yo debo», el espíritu transformado en camello pasa a veces, en la soledad del desierto, al «yo quiero». Pero el león sigue en la soledad del desierto. Más solo si cabe que el camello, porque ya no está ni siquiera acompañado por las justificaciones normales. El león lucha contra el dragón del deber «en cuyas escamas brillan valores milenarios».<sup>113</sup> Reacciona contra la ley, pero es incapaz de ser libre y crear. Pero después el espíritu de león carnicero se transforma en niño. «Sí, hermanos míos, para el juego de la creación se necesita una afirmación santa: el espíritu lucha ahora por su propia voluntad, el que perdió el mundo vuelve a ganarle.»<sup>114</sup> El espíritu transformado en niño ríe, juega, empieza a ser él mismo sin necesidad de estar justificándose a sí mismo, legitimándose o en permanente revuelta. Así termina no sólo el primer discurso de Zaratustra, sino también el último. El león echado a los pies de Zaratustra se deja acariciar y se echa a reír.<sup>115</sup> La madurez de Zaratustra se alcanza en esta última transformación. El niño se identifica con el mismo Zaratustra, el maestro que quiere liberar la reflexión filosófica, la metafísica vigente hasta ahora, del espíritu de venganza. «Que el hombre sea liberado de la venganza: esto para mí es el puente a la más alta esperanza, y un arco iris después de largas inclemencias de tiempo.»<sup>116</sup> «Mas cosa distinta es, sin duda, lo que las tarántulas quieren [...]. Por eso desgarró vuestra tela para que vuestra rabia os induzca

110. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 53-54.

111. *Ibíd.*, 273.

112. *Ibíd.*, 55.

113. *Ibíd.*, 54.

114. *Ibíd.*, 55.

115. *Ibíd.*, 440.

116. *Ibíd.*, 155. Según una nota póstuma del Zaratustra que cita Heidegger, éste culminaría en la siguiente máxima: «Sólo el amor debe juzgar, el amor que se olvida de sí mismo en sus obras» (M. HEIDEGGER, «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», en *Conferencias y artí-*

a salir de vuestra caverna de mentiras, y vuestra venganza destaque detrás de vuestra palabra “justicia”.»<sup>117</sup>

¿Cómo consigue Nietzsche esta transformación del espíritu? ¿Cómo consigue liberarse del espíritu de venganza que corroe la reflexión metafísica incapaz de aceptar la realidad en todos sus aspectos? El remedio que encuentra «el convaleciente» al «espíritu de pesadez» y a «las viejas tablas»<sup>118</sup> es justamente la doctrina del eterno retorno. Remedando la confesión que hace Pedro en los evangelios de Jesús, los animales reconocen a Zaratustra como el maestro del eterno retorno.<sup>119</sup> «Nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros.»<sup>120</sup> Lo más grande y lo más pequeño, el mismo devenir y la misma finitud es así eternizada, de modo que la filosofía deja de ser un forcejeo de revancha para reducir el tiempo y el pasar a la nada. Los aspectos más lúdicos y gratuitos de la praxis humana quedan así revalorizados. El mito del eterno retorno recuerda precisamente la necesidad de actuar como si nuestras acciones fueran eternas, por el gozo que ellas mismas producen.

Heidegger, por su parte, adivina en la colocación nietzscheana del devenir en el cobijo del eterno retorno el ocultamiento de un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado que tiene que recurrir precisamente a la metafísica del eterno retorno para justificar el devenir. En la evaluación de la historia de la filosofía de Heidegger, Nietzsche es justamente la expresión del fin de la metafísica y de la modernidad y, en consecuencia, no puede más que mantener su mismo espíritu de venganza.<sup>121</sup> Al final, una justificación más. En Heidegger, mas que apuntarse alguna nueva garantía de índole vital o metafísica, nos encontramos remitidos a un destino trágico e inescrutable, irremediablemente errantes en la oscura noche del mundo:

«El pensar es un camino que no quiere ser ningún camino de salvación y no trae ninguna sabiduría nueva. El camino es todo lo más una senda que atraviesa el campo, que no sólo habla de renuncia, sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura, o de una obra del espíritu.»<sup>122</sup>

---

*culos*, Barcelona: Ediciones del Serbal 1994, p. 105); «Qué singular y qué extraño —exclama Heidegger— para la opinión habitual que la gente se ha hecho de la filosofía de Nietzsche» (ibíd., 99).

117. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 155-156.

118. Véanse en *Así habló Zaratustra* los apartados «El espíritu de pesadez», «De tablas viejas y nuevas» y «El convaleciente» de la tercera parte.

119. Ibíd., 308.

120. Ibídem.

121. HEIDEGGER, «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», 107ss.

122. Ibíd., 161.

El camino del pensar renuncia a sustituir una verdad por otra verdad, renuncia a cualquier tipo de justificación de la acción. En esta permanencia en el camino del pensar halla Heidegger la liberación de la metafísica, del espíritu de venganza y de carga. La ética no solo llegaría siempre tarde ante este pensar originario, sino que expresaría un profundo miedo a vivir la vida entre los abismos del silencio y de la nada.

Aquí hay que apreciar toda la «grandeza» y hondura de muchos ateos que son capaces de mirar el helado desierto de un mundo sin ningún género de garantías, ni de justificación de la acción. Ateos que aceptan que todas las esperanzas y los temores humanos, todas las alegrías extáticas y los terribles dolores, se desvanecerán para siempre tragados por el insensible e ilimitado océano de un caos indiferente al que pertenecemos sin objeto y que al final nos aniquila. Muchos ateos aceptan con resignación o con un sentido trágico ese panorama: el abismo infranqueable entre nuestra búsqueda de sentido y el poder del caos que es el último nombre del poder de lo real. Este ateísmo es muy diferente del ateísmo prometeico y casi religioso de la ilustración, pero llama la atención que aún en ese ateísmo suele salvarse algo del juego del azar. Así, por ejemplo, la dignidad del sobrehombre en Nietzsche, capaz de decretar un sentido por un puro acto de voluntad, con la plena conciencia de estar decretándolo y no descubriéndolo en la naturaleza o en la historia, o la comprensión de la vida como un juego sin otro valor que el juego mismo, o la reivindicación de la estética y la creación artística en la postmodernidad como sustitución de garantes de tipo religioso o metafísico. Es impresionante que muchas personas con esta experiencia atea sean capaces de reírse y alegrarse de su propia desgracia. Fritz Torn, con un cáncer incurable escribe: «de todo lo que me ha dado mi rica familia, la cosa más inteligente que yo he realizado ha sido atrapar el cáncer. Después de estar enfermo veo las cosas mucho mejor».<sup>123</sup> Otro accidentado escribe: «Mi parálisis me ha por fin inspirado, colocándome más allá de lo cotidiano. Yo debo dar gracias a mi accidente, aunque se trate de un azar.»<sup>124</sup> Como una especie de viejos epicúreos, sin pretensión de consolarlos, ni de enseñarnos nada, parecen dirigirnos un último brindis por la vida antes de la desaparición. Pero, ¿no es esto todavía una mística?<sup>125</sup> ¿Una mística atea tan o más sorprendente y extraordinaria que las místicas religiosas? Con esta actitud parecen proyectar todavía una tenue luz sobre la oscuridad como si no tuviera el mismo valor soportar alegremente las desgracias, decretarlas un sentido, crear y jugar sobre los abismos, que el volverse locos, suicidarnos o llorar desesperados.

123. Pascal BRUCKNER, *L'Euphorie perpétuelle*, Paris: Grasset 2000, p. 69.

124. *Ibíd.*, 69.

125. El diccionario Plaza y Janés define la mística como una experiencia emocional extraña a toda lógica.

g) *Los nuevos dioses postmodernos*

En la postmodernidad actual hace crisis tanto el esquema religioso como el ilustrado, pero bajo las críticas más lúcidas, reaparecen viejos y nuevos dioses. Es sorprendente que grandes críticos de las especulaciones griegas se entusiasmen con las especulaciones hindúes, que personas muy críticas en determinadas esferas políticas y religiosas no duden en acudir a curanderos y técnicas que les garanticen la correspondencia entre la acción y sus resultados: yoga, chacras, naturismo, dietas, deporte, etc., y que críticos ardientes del oscurantismo judeocristiano se arrodillen en éxtasis ante el Dalai Lama. No lo es tanto que grandes fabricantes y las clases medias y altas mundiales se entusiasmen con una especie de neobudismo light que asegura que la armonía con el cosmos es excelente para la salud, atenúa la depresión, atrae el dinero y es susceptible de alargarnos la vida.

Entre las clases medias y altas mundiales parece estar imponiéndose una especie de religión de la felicidad. Ser felices, el bienestar y una cierta euforia se imponen casi como un dogma, como un catecismo colectivo. Lo que normalmente ha sido entendido como un resultado no buscado de otras cosas: el amor, la lucha, la solidaridad, ahora se busca como un fin en sí mismo, como una especie de estupefaciente colectivo para el que valen todos los medios y todas las religiones. Probablemente somos la primera generación de la historia donde las clases medias y altas mundiales están de malhumor por no estar de buen humor, o que se sienten mal por no estar contentos. La felicidad en el mundo consumista es casi una obligación como «el soma» de *El Mundo Feliz* de Huxley. «Llega a ser tu mejor amigo, gana tu autoestima, piensa positivamente, vive en armonía, son los nuevos dogmas de la neoreligión occidental.»<sup>126</sup> El bienestar, la felicidad y la alegría, resultan casi intimidatorias. Hay una multitud de libros de autoayuda que nos recuerdan esto. De hecho, en la mayor parte de las grandes librerías del mundo, la filosofía y las religiones tradicionales se concentran en un estante perdido de los regímenes dietéticos, los consejos de Kopra, el yoga, y todo tipo de terapias, desde la orinoterapia hasta las microdosis. Las personas se sienten culpables de no ser felices. Encuestas realizadas en Estados Unidos sobre la felicidad arrojan que el 90 % de las personas son felices, cuando probablemente es el miedo a ser devaluadas socialmente el que las lleva a declararse «happy». Los garantes religiosos e ilustrados pierden relevancia, pero nuevos poderes sociales, psicológicos y económicos se encargan ahora de garantizar la correspondencia entre las acciones y sus resultados y de ocupar el lugar dejado por los dioses. Resumiendo, tanto en la superstición más simple de aquél que piensa que caminando de determinado modo por la acera las cosas le saldrán bien, como en los

---

126. BRUCKNER, *L'Euphorie perpétuelle*, 89.

sistemas metafísicos y teológicos más sofisticados, es posible detectar en la actividad racional una especie de lógica, mucho más poderosa que cualquier otra lógica, que garantiza una correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados.

Jordi COROMINAS  
Pech de Durand  
F – 47300 VILLENEUVE SUR LOT

### 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.