

EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE DIOS EN X. ZUBIRI

David Lana Tuñón
Universidad de Valencia

Resumen: La situación del mundo occidental no ha cambiado tanto en lo que a las inquietudes del hombre se refiere. Por ello, el estudio de Zubiri acerca de la problemática de la religación y del problema de Dios en la sociedad de hoy puede servir tanto para el momento en que el autor lo trató como para el momento en el que nos toca vivir a nosotros. El estudio presente intenta ser un acercamiento al pensamiento de Xavier Zubiri en lo que a su obra Naturaleza, Historia, Dios se refiere. El tiempo actual es tiempo de ateísmo, resultado de la soberbia o rebeldía de la vida como su forma fundamental.

Es convicción firme de Zubiri que urge en nuestro tiempo una reflexión filosófica del problema de Dios. Nuestra situación intelectual es en este punto sumamente delicada. El hombre de hoy se encuentra sin mundo, sin sí mismo, y sin Dios. Vive en soledad absoluta. Intelectualmente no le queda más que como lugar ontológico donde inscribirse, la realidad del mundo, de su propia persona y de Dios¹. Es tarea de la filosofía volver la mirada reflexiva sobre ese lugar ontológico y plantear de nuevo en su última raíz estas cuestiones.

Según Zubiri podemos observar cómo para salir de esta azarosa situación y restaurar la vida intelectual es necesario, en primer lugar, que la filosofía lleve a cabo una reflexión acerca de la inteligencia en orden a una recuperación de su dimensión objetiva y de su arraigo en las cosas. Sin embargo, piensa Zubiri que el desarraigo de la inteligencia no es sino un aspecto de algo más hondo y general: el desarraigo de la existencia entera. Por eso afirma que “sólo lo que vuelva a hacer arraigar a la existencia en su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual”.

¹ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 2007, p. 31.

tual. Desde antiguo, este arraigo de la existencia tiene un nombre preciso: se llama religación o religión. Es la religación primaria y fundamental de la existencia”². La filosofía debe poner de manifiesto este arraigo radical y constitutivo de la existencia humana; es una de sus tareas primordiales. De ahí que Zubiri, en la conferencia *Hegel y el problema metafísico*, después de afirmar que la “inteligencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser de universo”, añade: “pero lo grave del caos es que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino simplemente dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la filosofía, el último mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega ‘¿Qué es el ser?’ sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser”³.

La constitutiva apertura del hombre a las cosas lleva en sí la posibilidad de la pregunta por el ser. Pero a través de esta apertura se trasluce una apertura más honda, la apertura al fundamento mismo de las cosas y el del hombre, a lo “que hace que haya” cosas y hombre. Y esta apertura lleva igualmente en sí la posibilidad de la pregunta por el “más allá del ser”, es decir, por el fundamento mismo de todo lo real. “El hombre es llevado a conocer por su propio ser –dice Zubiri–. Y precisamente porque su ser está abierto y religado, su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios”⁴. La filosofía actual ha cometido, en opinión de Zubiri, un lamentable olvido “al pasar por alto la cuestión de Dios”⁵, olvido debido en gran medida a “un subrepticio endiosamiento de la existencia”⁶. Olvido tanto más lamentable cuanto que, desde las posiciones que la filosofía ha alcanzado hoy, es posible plantear de nuevo este problema de forma posiblemente más convincente, por eso no dudará Zubiri en partir de los supuestos de esta filosofía, que en lo fundamental comparte, para abordar de forma nueva el problema filosófico de Dios.

El trabajo fundamental de Zubiri sobre este tema es el ensayo *En torno al problema de Dios*⁷, y a él nos vamos a referir especialmente, pero creemos

² Ibid., p. 25.

³ Ibid., pp. 286-287.

⁴ Ibid., pp. 434-435.

⁵ Ibid., p. 452, nota 2.

⁶ Ibid., p. 453. En opinión de Zubiri, este endiosamiento de la existencia se viene gestando desde la filosofía moderna.

⁷ Ibid., pp. 419-454. Fue publicado por primera vez en 1935 en la “Revista de Occidente”. Para la versión francesa introdujo algunas modificaciones, sobre todo en el apartado IV. La traducción debida a S. Revah, y aparecida en “Recherches Philosophiques” (t. V, pp. 321-346), fue calificada por Zubiri de “monstruosa”.

oportuno tener también en cuenta el texto de una lección pronunciada en 1948 y que Zubiri añade a *Naturaleza, Historia, Dios* en su quinta edición, bajo el título *Introducción al problema de Dios*⁸. Este texto ayuda a esclarecer la postura de Zubiri y elimina algunas ambigüedades e imprecisiones contenidas en *En torno al problema de Dios*. Aunque es un poco posterior al conjunto de los ensayos recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios*, no entorpece la marcha de nuestra exposición que lo incluyamos en este periodo. También vamos a tener en cuenta el escrito *Note sur la philosophie de la religion*, publicado en el "Bulletin de l'Institut Catholique de Paris" en 1937⁹. Coincide fundamentalmente en su planteamiento con *En torno al problema de Dios*, pero se hace eco de problemas que no están presentes en este último¹⁰.

1. NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN E INSUFICIENCIA DE LOS ESTUDIOS POSITIVOS

El tema de la religión ha sido objeto de numerosos y valiosos estudios de orden positivo. Después de la "orgía de especulación teórica de la primera mitad del siglo XIX" se vio la necesidad de abandonar el terreno abstracto de la dialéctica y de acercarse al problema de Dios y a las cuestiones religiosas tomando como punto de partida las diversas religiones positivas. Se llegó a la conclusión de que nada se podía saber acerca de Dios mismo, pues caso de existir era incognoscible, mientras que, por el contrario, las ideas acerca de Dios y las creencias religiosas constituían un hecho incuestionable. De esta forma el estudio del hecho religioso dio origen a la ciencia positiva de lo divino.

Esta ciencia de lo divino se constituyó, llevada por los hechos mismos, en tres vertientes: la histórica, la psicológica y la antropológica. Nació una historia positiva y comparada de las religiones, una sociología, más flotante y turbia que la ciencia histórica, y una psicología de lo divino todavía más vaga. Pero, en opinión de Zubiri, hay un defecto en su punto de partida, que es la razón de su vaguedad e insuficiencia: todas ellas carecen de una idea clara y precisa del carácter "religioso". De los hechos históricos, sociológicos y psico-

⁸ Id., pp. 395-416. La nota a la quinta edición dice: "únicamente me ha permitido añadir a la tercera parte un nuevo capítulo: *Introducción al problema de Dios*. Es en gran parte una lección dada hace más de quince años, que permitirá situar en su exacta perspectiva el problema tratado en los capítulos *En torno al problema de Dios* y *El ser sobrenatural: Dios y la definición en la teología paulina*" (Id., pp. 417-542).

⁹ *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1937) 333-341.

¹⁰ Zubiri volvió varias veces sobre el problema de Dios y de las religiones en sus cursos. Estos son los temas: 1948-49: *El problema de Dios* (33 lecciones); 1965: *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *El problema de Dios en la historia de las religiones* (6 y 2 lecciones respectivamente); 1968: *El hombre y el problema de Dios* (6 lecciones); 1971-72: *El problema teológico del hombre: Dios, religión y cristianismo* (26 lecciones); 1973: *El hombre y Dios* (12 lecciones en la Universidad Gregoriana de Roma).

lógicos que estudia la literatura sobre el tema en vano buscaremos una definición satisfactoria de “lo religioso”. “Si se recorren, por ejemplo –afirma Zubiri– las páginas del conocido libro de W. James sobre *Las variedades de la experiencia religiosa*, el lector ingenuo queda un poco asombrado al ver que se agrupan bajo la misma rúbrica hechos tan dispares como los que el autor hace pasar ante nuestra vista. Lo propio debe decirse de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim. En el fondo de estos hechos religiosos laten cuatro interpretaciones: para unos se trata de un hecho moral; para otros, de un sentimiento; para otros, de una vivencia experimental; para otros, de un fenómeno social”¹¹. En definitiva, la insuficiencia de estos estudios hay que buscarla en la ausencia de una verdadera reflexión filosófica.

La investigación positiva se propuso eliminar de sus presupuestos de trabajo toda “especulación filosófica”. No sin razón juzgó inadmisibles que meras combinaciones de pensamientos ocuparan el lugar que les correspondía a los hechos. Pero esta justificada actitud de rechazo no dejaba de ser, en el fondo, una postura ingenua. En opinión de Zubiri, si bien es absurdo querer que el pensamiento descubra por sí mismo la realidad concreta sin recurrir a los hechos, no lo es menos creer que la investigación de los hechos pueda llevarse a cabo haciendo abstracción de todo “cuadro intelectual” o “sistema de referencia” para la captación de la realidad concreta. Toda ciencia, lo sepa o no, tiene en su base un cuadro y un horizonte intelectual que hace posible el acercamiento a la realidad y la recta comprensión de la misma. Como ya dijimos en páginas anteriores, ese cuadro intelectual es algo así como “una ontología previa” a toda investigación posible. La ciencia física, por ejemplo, tiene en su base una idea de lo que es la naturaleza, la materia, etc. Y lo mismo puede decirse de las demás ciencias. Las ciencias del espíritu, de las que las religiones forman parte, tampoco escapan a esta unción. Lo que ocurre es que en la situación actual en que se encuentran de rechazo de toda reflexión filosófica, ellas mismas se ocultan sus propios fundamentos especulativos. Y ello es grave, sobre todo porque si se miran las cosas de cerca, bajo su beligerante actitud positivista laten supuestos filosóficos inaceptables. ¿Cuáles son estos supuestos? Piensa Zubiri que el cuadro intelectual subyacente de forma inconsciente en las modernas ciencias positivas del espíritu y de la religión procede en gran medida de Hegel. No deja de ser paradójico que la actitud de quienes quieren volver la espalda a todo lo especulativo hunda sus últimas raíces en la filosofía más especulativa de cuantas ha habido. “No es frecuente recordar –escribe Zubiri– que en el origen de la impulsión orgánica que estos estudios han recibido se encuentra el nombre de Hegel. Y, precisando un poco más, la fuerza de expansión y de atracción que de hecho ha poseído la historia crítica del Antiguo y del Nuevo Testamento dirigida contra la Iglesia, o elaborada fuera de ella, se debe, más que al contenido estrictamente documentado, a una filosofía religiosa perfec-

¹¹ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 354-355.

tamente sistemática elaborada por Hegel y continuada por la Escuela de Tubinga. Por paradójico que pueda parecer, las formas aparentemente más libres de “especulación” que presentan los estudios racionalistas sobre la religión de Israel o la del Nuevo Testamento, tienen en su base, de una forma a veces inconsciente, la filosofía de Hegel. Esto no debe extrañarnos, pues es un caso particular de una verdad más general. Todo positivismo es en el fondo hegelianismo”¹². Si las ciencias del espíritu no pueden prescindir de un “cuadro intelectual” que sólo la filosofía puede dar, ello quiere decir que no pueden ni deben prescindir de la filosofía. Y dada la manifiesta insuficiencia de la filosofía hegeliana, es tarea inaplazable elaborar una nueva filosofía del espíritu que sea capaz de hacernos ver y comprender la realidad concreta que las ciencias del espíritu contemplan. Y junto con esta nueva filosofía del espíritu, y para fundamento de las ciencias religiosas, hace falta una nueva filosofía de la religión.

Por supuesto, esta nueva filosofía del espíritu, esta ontología del ser espiritual, está aún por hacer. En este punto subsiste todavía una diferencia radical entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Las ciencias del espíritu, a pesar de sus imperfecciones, no son menos ricas en cuanto a la cantidad de hechos estudiados que las ciencias de la naturaleza. No se trata de un diferencia de riqueza, sino una diferencia referente al cuadro intelectual previo: las ciencias del espíritu carecen hoy de esa ontología previa.

“Es innegable –afirma Zubiri– que bajo la masa imponente de conocimientos históricos, por ejemplo, que poseemos hoy, un espíritu dotado de sensibilidad siente una cierta inquietud en el fondo de sí mismo. Y quizás los hechos nuevos y las leyes nuevas se alojan en un cuadro intelectual determinado gracias al cual se puede metódicamente avanzar en la investigación de hechos nuevos, mientras que, por el contrario, en las ciencias históricas (y en general en las ciencias del espíritu), los hechos se encuentran simplemente acumulados, tal vez organizados, pero casi nunca alojados en un cuadro intelectual comparable a la física. En una palabra, el físico posee una idea bastante precisa de la naturaleza, pero el historiador no posee una idea precisa del espíritu. No hay una ontología de ser espiritual que pueda compararse aún de lejos en riqueza de matices y precisiones a la ontología del ser material que está en la base de nuestra física”¹³.

En opinión de Zubiri ha llegado ya el momento de abordar con éxito esta nueva filosofía del espíritu. Tiene fundadas esperanzas en que la filosofía actual lo podrá hacer: “Hoy día –escribe– la filosofía se encuentra en un giro decisivo; va a hacer posible una ciencia estricta y rigurosa del espíritu en todas sus dimensiones”¹⁴. Piensa Zubiri que si antaño fue la ciencia de la

¹² *Notas sobre la filosofía de la religión*, p. 336.

¹³ *Ibid.*, p. 334.

¹⁴ *Ibid.*, p. 337.

naturaleza la que influyó decisivamente en la marcha de la filosofía, en el presente, y sobre todo en el futuro, la ciencia del espíritu será la determinante. Opina también que en la elaboración de esta nueva filosofía del espíritu será necesario aprovechar las aportaciones de la filosofía tradicional, así como muchas de las cosas que la filosofía actual dice:

“La filosofía tradicional encierra enormes riquezas a este respecto; por ejemplo, el *de vera religione* de S. Agustín, ciertos escritos de Santo Tomás, etc. Pero estos tesoros están a veces dispersos; se los encuentra esparcidos a propósito de las cuestiones más diversas: *De Deo uno*, *De religione*, etc. ¿Cuánto ganarían en lucidez y en poder esclarecedor si se juntaran sistemáticamente todos ellos? Además, quedan muchas cosas en estos tesoros que no podrán salir a la luz a no ser por el contacto de estas ideas con los hechos, los aspectos nuevos o los problemas que se plantean hoy. ¿No será, pues, legítimo aprovechar algunos de los enriquecimientos nuevos de la filosofía contemporánea? Es una necesidad urgente la de reunir y desarrollar en un solo cuerpo orgánico, a la altura de nuestro tiempo, todas estas nociones, y la de enriquecerlas siguiendo la línea que ellas mismas indican”¹⁵.

Las ciencias positivas de la religión precisan, pues, de una reflexión de tipo filosófico. Esta reflexión debe tener como finalidad proporcionar las categorías ontológicas de la realidad religiosa¹⁶. Pero esta filosofía de la religión no debe confundirse con la apologética o con la teología: no pertenece a ella decidir, de la forma que sea, a favor de una religión determinada. Tampoco, como se desprende de lo dicho, consistirá esta filosofía en un puro estudio comparativo de los hechos religiosos con el objeto de obtener inductivamente conceptos generales aplicables a un conjunto más o menos amplio de hechos; ni es tampoco su misión descifrar nuevos textos; ni descubrir nuevas prácticas religiosas. Todo esto es propio de las ciencias positivas. La filosofía de la religión sitúa en un campo nuevo o en un nuevo horizonte de reflexión, los hechos mismo que estudian las ciencias. Como dice textualmente Zubiri: “la filosofía de la religión se limita a mirar la religión desde el punto de vista del ser. Pero del ser en todas sus dimensiones. La realidad religiosa tiene su realidad propia, y no tendríamos una verdadera filosofía de la religión si ésta no se apoya en un estudio minucioso y concreto de las religiones positivas tal como se descubren a nuestros ojos en documentos de una riqueza sorprendente y siempre creciente”¹⁷. La filosofía de la religión debe, pues, llevar al terreno de la ontología su reflexión acerca de lo religioso, pero sin vivir de espaldas a los hechos tal como las ciencias nos los ofrecen¹⁸.

¹⁵ Ibid., p. 337.

¹⁶ Ibid., pp. 338-340.

¹⁷ Ibid., p. 336.

¹⁸ Ibid., p. 335.

Ilustra Zubiri su manera de entender la filosofía de la religión mediante el ejemplo de la idea de sacrificio. En el momento en que Zubiri escribe, el tema del sacrificio era de especial actualidad en el campo de las ciencias religiosas, debido sobre todo a la polémica entre Bergson y Loisy. Bergson, en *Les deux sources de la moral et de la religion*, analiza el sacrificio como un don, aproximándolo así las ofrendas religiosas. Loisy, por su lado, criticó fuertemente esta concepción y puso de manifiesto la existencia de diversos tipos de sacrificios (expiatorios, adivinatorios, imprecatorios, etc.), llegando a la conclusión de que el sacrificio no es otra cosa que una acción sagrada que se ejerce por encima de nuestra experiencia sensible y que figura el objeto que se propone alcanzar por medio del gesto. ¿Qué pensar de estas dos concepciones contrapuestas? En opinión de Zubiri, ambas coinciden en una omisión esencial desde el punto de vista filosófico y en no plantear el tema en su radicalidad; ambos autores parten de la idea de que en el sacrificio hay una relación con la divinidad, pero no insisten sobre este punto, y sus miradas se posan exclusivamente sobre el mecanismo de esta relación. Así, mientras Bergson piensa que se trata de un don, Loisy opina que es una acción mágica. Pero ni uno ni otro han rozado la idea central del sacrificio al obviar el estudio de la relación del hombre con la divinidad, relación que es lo único que confiere sentido al sacrificio. Según Zubiri, hubieran debido preguntarse qué es el sacrificio y no simplemente el para qué, para quién, cómo y quién es oferente; es decir, hubieran debido preguntarse de forma explícita por esa forma de relación con la divinidad que se llama sacrificar. ¿Qué hubiera resultado de haberse planteado correctamente esta cuestión? El mismo Zubiri se aventura a ofrecer una respuesta. En el sacrificio, nos dice, hay siempre un elemento esencial: la inmolación en cuanto tal. Inmolar no es simplemente matar; entre las diferentes formas de provocar la muerte de un ser vivo sólo hay una que merece el nombre de sacrificio: la inmolación ¿En qué consiste? En el sacrificio hay una ofrenda de la víctima a la divinidad, y aquello que se ofrece es el ser mismo de la víctima. La vida es el ser mismo del animal: de un animal muerto decimos que ya no es, aunque subsistan los restos que constituyen su cuerpo. La vida no es una mera organización de las partes que componen el cuerpo, sino el ser mismo del viviente. Por ello, al inmolar la víctima, el hombre atenta a lo más íntimo y radical de ella. Ofreciéndola a la divinidad, ofrece lo más real de la realidad: la realidad del viviente en cuanto tal. Y en esta ofrenda el hombre reconoce y confiesa la soberanía de los dioses sobre el ser de las cosas, o al menos ofrece este ser en homenaje a la divinidad. De ahí que la ofrenda de todo sacrificio coloca al oferente ante la situación de radical anonadamiento frente a la divinidad, y al anonadamiento del sacrificador corresponde la aniquilación de la víctima. Sobre esta relación fundamental de inmolación se articulan los otros momentos del sacrificio: aquél a quién va dirigido, el campo de acción de la divinidad en cuestión, el motivo que empuja al hombre a ofrecer el sacrificio, la forma concreta de éste, etc. Pero todo ello supone siempre una forma más o menos grosera de relación entitativa con la divinidad. Y es tarea propia de la filosofía de la religión interpretar

el significado de esta relación entitativa del hombre con la divinidad¹⁹. Por eso, al faltar en la teoría de Bergson y en la de Loisy una reflexión previa sobre esta relación entitativa, ninguno de los dos logra ofrecer una concepción adecuada del sacrificio.

Podrían multiplicarse los ejemplos pero a Zubiri sólo le interesa señalar la necesidad de llevar a un terreno estrictamente filosófico las cuestiones de orden religioso. Y para ello, el ejemplo dado es suficiente.

2. LOS PROBLEMAS DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Zubiri ha puesto de manifiesto la necesidad de una filosofía de la religión y la insuficiencia de las ciencias positivas. Queda aún por indicar de forma más concreta los problemas que tienen necesariamente que plantearse esta filosofía de la religión. ¿Cuáles son estos problemas?

Ante todo, el problema de la religión misma. Piensa Zubiri que es necesario llevar el problema de las fuentes de la religión a su verdadero terreno e intentar precisar la dimensión ontológica del hombre en la que descubrimos su religiosidad, enfocada así la cuestión. La religión aparecerá como una dimensión constitutiva del ser humano anterior a toda especificación acerca de las facultades por las que el hombre puede acceder a Dios²⁰. La religión se mostrará así como una forma del ser del hombre.

Por el hecho mismo de que la religión es una forma radical del ser humano, el hombre queda situado frente al universo entero en tanto que ligado en su ser a algo supremo. El "problema de Dios" (Blondel, *Le Roy*) está ya planteado en la medida en que la religión es una forma radical de nuestro ser. Como ya es sabido, este problema ha sido objeto de estudio por parte de Zubiri en el ensayo *En torno al problema de Dios*, del que enseguida nos vamos a ocupar.

En segundo lugar, la religión, al colocarnos frente a Dios, nos coloca a nosotros mismos en un modo de ser determinado: el modo de ser religioso. ¿En qué consiste el ser religioso?

Este problema se desglosa en tres, pues tres son los aspectos o dimensiones del ser humano: el personal, el social y el histórico. En primer lugar, el aspecto personal de cada hombre. La religión afecta a la razón más profunda

¹⁹ Ibid., pp. 336-339.

²⁰ Escribe Zubiri: "Como Dios es, pues, algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta caduca toda discusión acerca de las 'facultades' que primariamente nos llevan a él. Dios está patente (no como es en sí, sino como fundamentante) en el ser mismo del hombre. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre consiste en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en él. Las aspiraciones del corazón son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es a lo sumo, indicio o efecto de algo más hondo: del ser del hombre en Dios" (Ibid., p. 434).

de la personalidad, desde sus manifestaciones más modestas de la vida cotidiana hasta las expresiones excepcionales de los estados místicos. ¿En qué consiste la vida religiosa? ¿Constituye una verdadera "experiencia religiosa" como se pretende desde hace varios años (W. James, Delacoix, Baruzi,...)? ¿Es la vida religiosa una experiencia religiosa?

En segundo lugar, el hombre posee también una dimensión colectiva: la religión se configura en ritos, organizaciones, etc. (Durkheim, Levy-Bruhl). ¿Qué significa todo esto para la religión? ¿Qué relación existe entre estas formas sociales de la religión misma? ¿Por qué la religión se concreta en formas sociales?

Tercero, la persona humana, coexistiendo colectivamente con otros hombres, y formando sociedad con ellos, posee también una esencial dimensión temporal. A diferencia de los otros seres, el hombre no está solamente en el tiempo, sino que es temporal, y no solamente tiene historia, sino que, como vimos, es histórico. ¿En qué consiste, pues, el carácter histórico de la realización efectiva de la religión (Reinach, Harnack, Loisy)? Históricamente hay un gran número de religiones y cada una tiene, a su vez, un desarrollo histórico dependiente o independiente de las otras religiones. ¿Cuál es, pues, el sentido de esta expansión temporal de la religión?

Queda, finalmente, otro problema fundamental, generalmente ausente en los trabajos consagrados a la filosofía de la religión: el problema de la verdad. Toda religión, independientemente de lo justificado de sus pretensiones, pretende ser verdadera. No incube a la filosofía de la religión decidir sobre el valor de estas pretensiones, ni, en consecuencia, discernir la verdadera religión. Pero ello no quiere decir que la filosofía no deba plantearse la cuestión de la verdad religiosa: debe hacerlo, pero de una forma puramente filosófica. La filosofía debe tomar el problema de la verdad de la religión, primeramente como una pretensión; y, entonces, es cuando cabe preguntarse en qué consiste el atributo "verdadero" aplicado a la religión. Es decir, de la misma manera que la verdad filosófica es diferente de la verdad científica, y que ambas son diferentes de la verdad vital, la filosofía puede y debe preguntarse también por la especificidad de la verdad religiosa (W. James...). Esta cuestión no afecta a una, varias o todas proposiciones anunciadas por una religión; es algo más radical. Las religiones no reclaman solamente la verdad de cada uno de sus elementos, sino que anteriormente a ello y por encima de ello, pretenden ser verdaderas de entrada. Toda religión se presenta como una *vera religio* y, pide por ello una adhesión global. ¿En qué consiste, así comprendida, la verdad de una religión? Esta cuestión conduce a un último esclarecimiento de la naturaleza de la realidad religiosa. Y este último problema de la verdad nos retrotrae al punto de partida: la religión como forma del ser humano.

De todos estos problemas que acabamos de señalar, Zubiri sólo se ha ocupado del primero; por lo que nosotros vamos a atenernos exclusivamente a él. No creemos necesario hacer una exposición demasiado pormenorizada:

trazaremos, más bien, las líneas fundamentales de su pensamiento con el objeto de completar la exposición de la ideas y problemas que ocupan la inteligencia de Zubiri en ésta época.

3. EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE DIOS

Lamenta Zubiri el olvido del problema de Dios en la filosofía contemporánea. Como dijimos piensa que una de las causas de este olvido es el “subrepticio endiosamiento de la vida”, que ha hecho de nuestra época una época de ateísmo. En cada época el mundo está dotado de peculiares gracias y pecados, y la nuestra se caracteriza por lo que Zubiri llama “un ateísmo de la historia”. El tiempo actual es tiempo de ateísmo, es una época soberbia de sus propios éxitos. El ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo: “los que no somos ateos somos lo que somos a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras época lo fueron a despecho del suyo”²¹.

No quiere decir que hoy no se hable de Dios. En cierto modo se puede afirmar sin miedo a errar que “en medio de la agitación de nuestro tiempo, por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven el problema de Dios”²². Sin embargo, ese problema, sus soluciones, el mismo vocablo y concepto de Dios, se hallan inmersos en una atmósfera de turbiedad y confusión. Por un lado, ahí están las actitudes y los antagonismos políticos que se viven en todo el planeta y que hacen de la expresión Dios el exponente de actitudes públicas; por otro, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico o psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas entre la idea más o menos vaga de Dios y cierto momentáneo concepto de la ciencia positiva; finalmente, tampoco hay que olvidar los diferentes ensayos de pseudomisticismo colectivo. Todo esto parece confluir en que “el nombre de Dios acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa al margen de nuestra vida”²³. Se habla de Dios, se habla incluso con apasionamiento, pero falta una clarificación filosófica del problema. La filosofía de nuestro tiempo ha omitido esta clarificación, se ha desentendido de este problema y ha dejado al mundo de hoy en una situación llena de oscuridad y confusiones.

La filosofía contemporánea no ha abordado de forma explícita y temática el tema de Dios. La mayoría de los pensadores contemporáneos o bien se declaran abiertamente ateos, o bien afirman que este problema no pertenece

²¹ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 452.

²² *Ibid.*, p. 395.

²³ *Ibid.*, p. 396.

legítimamente al conjunto de las cuestiones llamadas filosóficas. Tal es el caso, por ejemplo, de los pensadores de inspiración positivista. El positivismo, después de la bancarrota del idealismo, sumergió al hombre en las cosas tales como son dadas en los hechos científicos y convirtió la ciencia positiva en el tipo canónico del saber, dando así origen a la actitud agnóstica frente al problema de Dios: desde las realidades positivas y desde la ciencia positiva el hombre contemporáneo desafía a la razón especulativa en su pretensión de llegar a Dios mediante una demostración. Dios es, en el mejor de los casos, lo Incognoscible²⁴. El positivismo lógico, por su lado, heredero en lo fundamental de la tradición del positivismo clásico, considera a las proposiciones de la metafísica y de la teología “carentes de sentido”, esto es, pseudo-proposiciones, en la medida en que son incapaces de satisfacer el criterio de verificabilidad, negando de esta forma legitimidad filosófica a los problemas que esas supuestas proposiciones parecen expresar²⁵. Y cuando Wittgenstein, al tratar estas cuestiones, apela a lo “místico”, no hace sino arrojar fuera de lo pensable y de lo decible (que para él son sinónimos) el problema del sentido de la vida y del mundo²⁶. Estas actitudes teóricas en torno a la cuestión de Dios han engendrado con el correr de los tiempos el agnosticismo como actitud vital, tan corriente en el mundo contemporáneo. Zubiri se resiste a aceptar esta actitud agnóstica, ya que ello supondría nada menos que obligar a la inteligencia a renunciar a la inteligibilidad plena de lo real e instalar la vida en un mundo sin perspectiva de ultimidad.

“Bien es verdad –dice Zubiri– que hoy día es enorme el número de personas que se abstiene de tomar actitud ante el problema por considerarlo irresoluble: ‘qué sé yo, qué sabemos; eso es algo que queda por cuenta de la naturaleza que nos dio el ser’. Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud, tanto más honda cuanto más callada. Nadie podrá decir honradamente que la abstención expresada en aquéllas fórmulas tiene el mismo sentido que cuando se trata de un problema complicado de geometría diferencial o de química biológica. En aquél, ‘qué se yo’ se expresa una actitud, una positiva abstención, respecto de un saber sin el cual se puede ciertamente vivir, muy honrada y moralmente –no faltaba más, y conviene subrayarlo–, pero un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecía carente de sentido”²⁷.

Esta actitud de abstención no pertenece en exclusiva a la filosofía de inspiración positivista. Husserl, por ejemplo, no se ocupó nunca del problema de

²⁴ Ibid., p. 403.

²⁵ Alfred Jules AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, pp. 133-135; Rudolf CARNAP, *Dios y alma: cuestiones aparentes de metafísica y teología* (1930); *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (1931); *Filosofía y sintaxis lógica* (1935). Una excelente exposición del pensamiento de Carnap sobre este tema en Jean LADRIÈRE, “Ateísmo y Positivismo”, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. II, Madrid, Cristiandad, 1971, pp. 402-406.

²⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002, 6.44; 6.45; 6.522.

²⁷ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 395.

Dios. Heidegger quiso mantener la reflexión filosófica dentro de los límites de una posición intramundana, y por ello, aunque de suyo no excluye la transcendencia divina, no ve la necesidad intelectual de hacerse cuestión filosófica de ella. De ahí que sostenga que cuestiones tales como la creación²⁸ o Dios no pueden recibir una solución filosófica, porque no corresponden a ninguna cuestión filosóficamente inteligible. Y la fenomenología de acusado carácter humanista, o bien sostendrá un ateísmo militante como condición necesaria para que el hombre recupere su identidad plena (Sartre), o bien esa misma necesidad de afirmar al hombre ante todo y sobre todo impondrá una actitud de suma reserva frente al problema de Dios (es el caso de Merleau-Ponty).

Por otro lado, los pensadores cristianos, en su mayoría de inspiración tomista, se plantean el problema de Dios desde una óptica que Zubiri, dada la situación del mundo y del pensamiento contemporáneo, juzga incorrecta. Según Zubiri, es necesario adoptar una actitud distinta de la tradicional cristiana, pues el problema de Dios, tal como urge plantearlo hoy, no coincide con el de la posibilidad o no de probar racionalmente la existencia de Dios, ni con el problema de su conocimiento²⁹. Generalmente, el problema filosófico de Dios ha adoptado la forma de una demostración, es decir, ha sido objeto exclusivo de la razón especulativa, y ha estado siempre envuelto en un cúmulo de problemas metafísicos. Ello ha conducido insensiblemente a tener como evidente 1) que la especulación es el camino para llegar intelectualmente a Dios, y 2) que esa especulación es intelectualmente solidaria de uno o varios sistemas metafísicos bien determinados. Zubiri juzga discutibles en sí mismas estas “evidencias” que la historia parece haber impuesto al pensamiento cristiano y, en cualquier caso, las considera poco adecuadas para plantear desde ellas el problema de Dios en el mundo actual³⁰. Opina que es necesario plantear el problema de Dios dejando de lado, al menos de momento, las cuestiones metafísicas con las que tradicionalmente va mezclado, y situarse, en un problema como éste que afecta tan estrecha y directamente al hombre, en un plano anterior a toda especificación metafísica concreta: hay que comenzar por restaurar los problemas que Dios plantea al hombre como realidad dotada de mera inteligencia y dejar los problemas metafísicos para más adelante³¹. Pero además, es necesario poner de manifiesto que tampoco la vida especulativa demostrativa es la única ni tan siquiera la primera vía intelectual de acceso a Dios. A este propósito Zubiri nos recuerda que “cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación inte-

²⁸ Martín HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973.

²⁹ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 419-420.

³⁰ *Ibid.*, pp. 350-351.

³¹ *Ibid.*, p. 404.

lectual hacia Dios"³². Esto es verdad, según Zubiri tanto en la especulación india como en la occidental, sea griega o cristiana. Aristóteles, contadas las modificaciones que se quiera, alejó en su metafísica, destituyéndolos de su carácter religioso, a los dioses griegos, pero no los descubrió por vías metafísicas; otro tanto ocurrió en la metafísica helenística con respecto a los dioses orientales. Y lo mismo podemos afirmar de la escolástica. Santo Tomás, por ejemplo, tiene ante sí un público bien definido, que tiene una concepción intelectual de Dios tipo monoteísta. Y este público se enfrenta con Dios mediante un órgano que se llama razón, pero una razón sumamente precisa: el razonamiento metafísico griego transmitido y representado por aquel entonces por Avicena y Averroes. Por ello, nada más natural que Santo Tomás pusiera en marcha esa misma razón especulativa respecto al problema de Dios. Pero ello no quiere decir que para Santo Tomás la vía intelectual primaria de acceso a Dios fuera esta razón especulativa. Prueba de ello es el hecho de que, antes de responder a la pregunta de si Dios existe, Santo Tomás se pone a justificar la pregunta misma al plantearse la cuestión de si Dios es *per se notum*³³. Afirma la inevidencia de la proposición "Dios existe", justificando de esta forma la necesidad de la demostración. Ahora bien, la demostración se inserta en un contexto de conocimiento previo de Dios, pues, en cierto modo, Santo Tomás tiene que reconocer que, aunque de forma vaga y confusa, "que Dios existe" es una verdad conocida por sí misma, en la medida en que su conocimiento está naturalmente inserto en nuestra mente en tanto que Dios es nuestro fin último. Sólo que este conocimiento vago y confuso no es conocer *simpliciter* que Dios existe, de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene. Zubiri comenta esta respuesta de Santo Tomás de la siguiente manera:

"Meditando este texto nos encontramos por lo menos con tres puntos. Primeramente, que Santo Tomás necesita del razonamiento, no precisamente para descubrir intelectivamente a Dios, sino para saber quién es ese Dios. Santo Tomás necesita averiguar quién es el que viene, pero no que alguien viene. Segundo, que 'ser conocido por sí-mismo' tiene para el propio Santo Tomás dos sentidos distintos. Uno, el de ser un juicio evidente tal que el sujeto esté ya en el predicado. Pero hay otro sentido según el cual es conocido por sí mismo aquél que nos está naturalmente inserto en la mente. Tercero, que como para los hombres de su época y de su medio no era cuestión el que alguien viene, era natural que Santo Tomás pasara de largo sobre este punto limitándose a una vaga constatación, para abocar a la justificación de quién es el que viene. Ahora bien, por somera que sea la atención que Santo Tomás concede al saber que alguien viene, es bien expresada la constatación de la anterioridad de este saber respecto de toda demostración. Y para nosotros, en nuestro momento, esta cuestión previa ha cobrado un volumen que exige ser tratada por sí misma como primera vía de descubrimiento intelectual de

³² Ibid., p. 405.

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.7, a.1.

Dios: al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene. No se trata de una mera cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter de primaridad en la línea de la fundamentación³⁴.

Zubiri subraya enérgicamente que esa “versión primaria” del hombre a la divinidad, anterior y previa a toda especulación y raciocinio, es de orden intelectual. No se trata, como algunas teorías modernas afirman, de una mera creencia irracional, ni de un sentimiento, ni de una experiencia *sui generis*, ni de una relación moral, ni de una actitud psicológica, sino de algo más hondo que envuelve al ser mismo del hombre. Afirmar que la versión primaria del hombre a Dios no es de orden especulativo no implica afirmar que no sea de orden intelectual. Según Zubiri, se trata de una rigurosa intelección, pero de una intelección pre-especulativa³⁵. Tenemos ya precisada la manera como Zubiri entiende que hay que plantear hoy el problema de Dios. Por un lado, frente al olvido de que dicho problema es objeto por parte de la filosofía contemporánea, olvido lamentable e insostenible, Zubiri se propone como objeto primario del ensayo *En torno al problema de Dios* mostrar “la posibilidad filosófica del problema de Dios”³⁶. Para Zubiri la cuestión de Dios se retrotrae, en definitiva, a una cuestión acerca del hombre. De ahí que afirme que “la posibilidad del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual ha de plantearse, mejor dicho, está planteada”³⁷. Y por otro, frente a la tradición cristiano-escolástica que identifica el problema de Dios con el de la posibilidad de la demostración de su existencia y de su conocimiento, afirma que es necesario detenerse en un estadio previo al estrictamente demostrativo o especulativo, y llevar a cabo una intelección pre-especulativa de Dios, consistente en poner de manifiesto la constitutiva apertura o versión del hombre a Dios. Sólo después de haber realizado esta intelección pre-especulativa tendrá sentido entrar de pleno en cuestiones tales como la existencia o el conocimiento de Dios.

La situación intelectual que hoy vivimos exige que el problema de Dios sea planteado así. El hombre actual comienza a estar cansado de vivir exclusivamente en lo inmediato, de atender solamente a cuestiones periféricas. Está exigiendo una restauración en todas sus dimensiones y en profundidad de la vida intelectual, busca un nuevo arraigo para su vida y su inteligencia. El problema de Dios, que afecta a la raíz misma de la existencia humana, surge hoy, a pesar de los filósofos, precisamente porque el hombre se siente conmovido en su última raíz y empieza a sentir necesidad de volver a lo radical de

³⁴ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 407. Cfr. *Ibid.*, p. 444. Aduce también Zubiri el testimonio del tomista Lepidi, quien llega a afirmar: “el movimiento de nuestra inteligencia, siempre que entiende y raciocina, comienza por el conocimiento implícito de Dios y termina en un conocimiento explícito de Dios”. (*Ibid.*, p. 444, nota).

³⁵ *Ibid.*, p. 409; cfr. *Ibid.*, p. 444.

³⁶ *Ibid.*, p. 419.

³⁷ *Ibid.*, p. 423.

su realidad, es decir, de ir desde las cosas y desde el transcurso de su vida hacia las ultimidades del universo y de sí mismo³⁸. El hombre actual, que ha logrado una posesión plena, a través de la ciencia y de la técnica, del mundo de las cosas, se siente, sin embargo “aplastado y agobiado por el peso de sus conquistas sobre las cosas con que se trabaja, a diferencia de lo que acontecía en la Edad Media (que instalada de entrada en las ultimidades tuvo que conquistar trabajosamente un área en la que las cosas tuvieran realidad y actividad propias). De lo que se halla necesitada la inteligencia contemporánea es de una reversión hacia los problemas y las razones últimas del universo y de sí mismo”³⁹. Ahora bien, esta reversión hacia la ultimidad tiene que llevarse a cabo por vía intelectual, lo que no significa, como acabamos de decir, que el primer momento de esa vía intelectual tenga que ser de tipo especulativo.

4. LOS MOMENTOS DE UNA JUSTIFICACIÓN INTELECTUAL DE DIOS

En opinión de Zubiri es, pues, necesario afrontar el problema de Dios por vía intelectual, es decir, por vía filosófica. Afrontar filosóficamente el problema de Dios no es otra cosa que justificar intelectualmente la realidad divina. No es suficiente afirmar que el hombre está vertido hacia Dios, sino que es preciso mostrar que esa versión está intelectualmente justificada. No basta con decir que el hombre tiene una idea de Dios, sino que es necesario justificar la afirmación de su realidad.

Esta justificación intelectual se despliega, según Zubiri, en tres pasos sucesivos. Pasos que, a excepción del primero, se encuentran meramente indicados por Zubiri. En coherencia con lo dicho, el primer momento de esta justificación intelectual de Dios consiste en un análisis descriptivo de la existencia humana en orden a mostrar la constitutiva apertura a su fundamento último. Este análisis descriptivo tiene como punto de partida la existencia humana como realidad personal. No es un análisis demostrativo o explicativo, sino meramente mostrativo. El mostrar es obra de la inteligencia, pero no es un razonamiento en el sentido de demostración ilativa, sino mera descripción mostrativa. El resultado de este análisis pone de manifiesto la radical apertura del hombre a la ultimidad fundante; y esa ultimidad fundante es justo lo que Zubiri denomina deidad⁴⁰. El ensayo *En torno al problema de Dios* está consagrado casi exclusivamente a este punto. Veremos entonces con claridad que hay un problema filosófico de Dios y que este problema no puede ser obviado.

Este primer momento es necesario y de esencial importancia para nuestro tiempo, pero es en sí mismo insuficiente. Al final del análisis descriptivo sólo

³⁸ Ibid., p. 398.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 411.

alcanzamos la deidad. Pero la deidad no es Dios en tanto que realidad en sí y para sí, sino algo así como un “carácter” según el cual se le muestra al hombre todo lo real. Pero el hombre necesita saber si se trata solamente de un carácter o también de algo que es una realidad en sí y para sí misma. Lo único que al término del primer momento justificativo sabemos es que, vistas en deidad, las cosas nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose ellas en él. Esto es lo que constituye el enigma. Por ello, por ser un enigma, la deidad fuerza a la inteligencia a dar un paso hacia delante en orden a indagar qué es ella realmente. Son las cosas mismas en las que la deidad se refleja como un carácter propio de ellas lo que fuerza a la inteligencia a resolver el enigma.

Este segundo paso es ya demostrativo. Consiste en hacer ver que el carácter de deidad se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente y distinta del mundo, en el sentido de que es el fundamento real del mismo. La deidad nos remite así a la realidad divina o a la realidad-deidad. La deidad aparece entonces como un carácter de una realidad última que es por ello causa primera. Esa realidad divina es causa primera tanto del mundo material como de las realidades humanas dotadas de inteligencia y de voluntad. Por ello, es, en un sentido eminente, una realidad última inteligente y volente. En tanto que realidad primera, está allende el mundo precisamente para poder fundarlo como realidad. Así, pues, al término de este segundo momento justificativo, estrictamente especulativo, llegamos a la realidad trascendente absoluta. La deidad es vista entonces como el reflejo especular de esta su trascendencia divina⁴¹.

Pero este segundo momento tampoco es suficiente para llegar a Dios. Queda aún en suspenso la cuestión de si la causa primera es aquello a lo que los hombres llaman Dios, es decir, si la causa primera es una realidad absolutamente absoluta, una realidad que no se pertenece más que a sí misma, una realidad estrictamente personal. Es preciso demostrar que la realidad que es causa primera, por ser además absoluta, no depende de nada. Ello pondrá de manifiesto que la causa fundante del mundo no es resultado de una interna necesidad, sino un acto libre, y la causa primera en tanto que realidad personal y libre de Dios.

En tanto que realidad última absoluta, personal y libre, su modo de ser causa del mundo sólo puede ser como donación pura: su voluntad no está determinada por nada y su causación es, por ello, puro éxtasis. Es el amor como forma suprema de causalidad. Como fundamento del mundo, Dios es causa primera como pura donación de amor. Llegados a este punto, la inteligencia humana ha logrado la justificación última de la afirmación de Dios. Y sólo a un Dios así aprendido pueden referirse todos los caracteres que las religiones deponen en Dios⁴².

⁴¹ Ibid., pp. 412-413.

⁴² Ibid., p. 413. Sobre el “amor” como forma suprema de causación, cfr. Ibid., pp. 471-475.

Como hemos dicho, estos tres pasos están meramente indicados, a excepción del primero. La intención de Zubiri es poner de manifiesto los momentos ineludibles que integran una justificación intelectual de Dios. Tal vez la mayor novedad de este modo de plantear el problema reside en el momento mostrativo, y por ello es el que ha recibido un desarrollo más completo. De él vamos a ocuparnos ahora.

5. RELIGACIÓN, LIBERTAD Y ATEÍSMO

Enfocar el problema de Dios como lo acaba de hacer Zubiri conduce inevitablemente a dos problemas: ¿en qué queda la libertad si el hombre es un ser constitutivamente religado a la divinidad? ¿Cómo explicar el ateísmo desde la óptica de la religación?

Este es un tema de capital importancia, ya que la filosofía contemporánea ha subrayado con energía la irrenunciable libertad del hombre y desde ella ha puesto en cuestión, cuando no simplemente negado, la existencia de Dios. Conviene señalar, sin embargo, que el planteamiento de Zubiri es en cierto modo inverso al de la filosofía humanista actual. Zubiri parte del hecho, para él incuestionable, de la religación, y se pregunta en qué queda la libertad, puesto que el hombre es un ser ontológicamente fundado en la divinidad. La filosofía humanista, por el contrario, parte del hecho incuestionable de la libertad humana y se pregunta si esta libertad es compatible con la afirmación de la existencia de Dios. Estudiemos primero la problemática zubiriana, para ver, en segundo lugar, si desde ella se puede responder a los planteamientos de la filosofía humanista.

La religión parece oponerse a la libertad. Pero, ¿a qué libertad? La libertad, nos advierte Zubiri, puede entenderse por lo menos en dos sentidos. Tenemos, en primer lugar, lo que podríamos llamar uso de la libertad, cuando, por ejemplo, hablamos de un acto libre o no libre: es la libertad como decisión, como libre albedrío. En segundo lugar, tenemos la libertad como liberación, que es con mucho un sentido más hondo de libertad que el anterior. El hombre puede usar o no de su libertad, verse parcial o totalmente privado de ella, pero esto último sólo es posible decirlo del hombre, no de una piedra: solo quien es radicalmente libre puede verse privado de la libertad, en muchos, tal vez en la mayoría de sus actos. En este sentido es en el que se puede afirmar que “la existencia humana misma es libertad; que existir es liberarse de las cosas y que gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces liberación, existencia liberada”⁴³. En la religación, el hombre no tiene libertad en ninguno de estos sentidos, y, vistas así las cosas, la religación es una limitación.

Pero la libertad puede entenderse también en un tercer sentido. Tanto la libertad como uso como la de liberación “emergen de la radical constitución

⁴³ Ibid., p. 445. Cfr. Ibid., p. 373.

de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser, le constituye en ser libre. El hombre está siendo libre, lo está siendo efectivamente⁴⁴. Como Zubiri dijo en otro lugar, “la libertad es la situación ontológica de quien existe desde el ser”⁴⁵. Esta libertad es la condición de posibilidad de la libertad como uso (que es algo interior a la vida en la medida en que ésta es una realización a través de los actos que el hombre ejecuta) y de la libertad en el sentido de liberación (que es el acontecimiento radical de la vida, el principio de la existencia en el sentido de trascendencia y vida)⁴⁶. Podemos traducir “ser” por “realidad”, y decir que la libertad es la condición ontológica de un ser que está implantado en la realidad, que existe desde la realidad. Y uno de los aspectos esenciales de este existir desde la realidad es “respeto” a lo real, el dejar que las cosas sean lo que son, sin reducirlas a las dimensiones de la subjetividad.

Este tercer sentido de la libertad no sólo es compatible con la religación, sino que tiene su fundamento en ella. En tanto que dimensión esencial del ser del hombre, se constituye allí donde el ser mismo del hombre: en la religación. Escribe Zubiri:

“la religación por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación se constituye en ser libre, la religación cobra entonces sentido positivo... Como constitución libre, es la implantación del hombre en el ser como persona y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible como libertad ‘para’, no sólo como libertad ‘de’, y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay ‘libertad’ sin ‘fundamento’”⁴⁷.

Así pues, en opinión de Zubiri, la religación, la constitutiva versión del hombre a la divinidad, no sólo no es un límite a la libertad, sino que, por el contrario, es su fundamento mismo. Y la libertad como uso y como liberación sólo es a su vez posible gracias a este fundamento.

La religación es, en última consecuencia, la última razón del hombre como persona, lo que hace del hombre un ser “suyo”, trascendente a su naturaleza y a su vida, y, por tanto, lo que le confiere la posibilidad de erigirse frente a todo, incluso frente a su propia vida. La persona –dice Zubiri siguiendo la tradición teológica griega– se constituye en una relación de origen, es decir, se constituye por una referencia entitativa hacia aquello de quien le viene la naturaleza y el ser, en definitiva, hacia Dios⁴⁸. Y en esa relación de origen se

⁴⁴ Ibid., p. 446.

⁴⁵ Ibid., p. 373.

⁴⁶ Ibid., p. 445.

⁴⁷ Ibid., p. 446.

⁴⁸ Ibid., p. 478; cfr. Ibid., p. 430-431.

constituye también la libertad fundamental del ser humano: “por estar religado el hombre, como persona, es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las cosas, de los demás. Absoluto en cierto modo también frente a Dios, pues si bien está implatado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente ‘suyo’. En su primera religación, el hombre cobra su libertad, su relativo ser absoluto. Absoluto, porque es ‘suyo’; relativo, porque es ‘cobrado’”⁴⁹. Por eso puede decir Zubiri que “sin religación y sin lo religante, la libertad sería para el hombre su máxima impotencia y radical desesperación; con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia, tanto que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo”, inclusive frente a su propia vida⁵⁰. Se concibe la libertad como la fuente única y absoluta de los valores y de las significaciones cuyo conjunto constituye el mundo humano; es decir, la libertad es la capacidad omnímoda de dotar de sentido a la realidad con la que necesariamente el hombre hace su vida. Aceptar la existencia de Dios supondría limitar, e incluso negar, esta capacidad creadora constitutiva del ser humano, pues en la idea de Dios, además del problema de si en sí misma es contradictoria (Sartre), va implícita también la idea del fundamento de un mundo objetivo de valores, significaciones y bienes, etc..., que el hombre debe aceptar y con acuerdo a los cuales debe reglar su conducta. De ahí que, en nombre de la libertad, se niegue la existencia de Dios; que la libertad humana y la existencia de Dios sean incompatibles. Esta filosofía afirma, en consecuencia, desde la perspectiva de la libertad, el carácter absoluto de la realidad humana y la imposibilidad de que frente al absoluto haya un lugar para el absoluto-Dios.

⁴⁹ Ibid., p. 447.

⁵⁰ La incompatibilidad entre el carácter absoluto de la libertad humana, nota esencial del humanismo sartriano, y la existencia de Dios, queda expresada con suficiente claridad en el siguiente texto: “Serán necesarios dos siglos de crisis de fe y crisis de ciencia para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes transfirió a Dios y para que se barrunte al fin esta base esencial del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición cabe, es expresada en *El ser y la nada*. Después de establecer el irreconciliable dualismo ontológico entre el ‘ser para sí’ y el ‘ser en sí’, llega a la conclusión de que la idea de Dios como ‘ens causa sui’ es contradictoria y que, por ello, el hombre que pretende ser ‘para sí’ al modo del ‘en sí’, es una pasión inútil. Recordemos el famoso texto: «Toda realidad humana es una pasión, pues proyecta perderse para fundar el ser y para constituirse al mismo tiempo el en sí, que escapa a la contingencia a la vez que es su propio fundamento, el *ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Pero la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, porque el hombre se pierde para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una ‘pasión inútil’» (*El ser y la nada*). Jeanson, discípulo de Sartre, resume así el sentido del humanismo ateo: «El ateísmo moderno se preocupa tanto de probar la no-existencia de Dios cuanto de dar al hombre posesión de su propia existencia, de liberarlo, de modo que no se considere ya dependiente de Otro», en “Athéisme et liberté”, en *Lumière et vie* 13 (1954), citado por Dondeyne en “Lecciones positivas del ateísmo contemporáneo”, en *Ateísmo contemporáneo*, vol. III, Madrid, Cristiandad, 1971, p. 260.

Zubiri ve las cosas de otra manera: la religación al fundamento no limita ni anula la libertad, sino que la hace posible. El hombre es, en este sentido, un "relativo-absoluto". La dependencia ontológica con respecto a Dios no es limitante, sino posibilitante. ¿Es el hombre también creador y fuente absoluta de todos sus valores? Zubiri habla del hombre como de un ser "cuasi-creador" de la historia, y, por tanto, como cuasi-creador de sí mismo y de su mundo. Utilizando una expresión leibniziana llama al hombre un "petit Dieu"⁵¹. El hombre posee, pues, una relativa capacidad creadora de sus valores. Pero ¿en qué consiste lo creador de esta capacidad? Por supuesto, no se trata de una invención subjetiva y caprichosa de valores, sentidos o significaciones. La libertad del hombre es ante todo "respeto" a la realidad, apertura a lo real en sí mismo, reconocimiento de lo que las cosas son y valen. La actividad creadora del hombre en este campo concreto consistiría más bien en desvelar, descubrir, en ir dejando a la realidad manifestarse tal como es, eliminando todo aquello que oculta. Y esta manera de concebir la libertad humana no es en absoluto incompatible con la afirmación de la existencia de una fuente suprema del ser y del valor, con la afirmación de la existencia de Dios.

No se pregunta Zubiri cómo es posible que Dios exista, sino, por el contrario, cómo es posible que exista el ateísmo, dado que el hombre es constitutiva religación. Lo problemático es el ateísmo mismo y no la afirmación de la existencia de Dios. "Lo que hay que aclarar es lo que hace posible un verdadero ateísmo. El ateísmo es así, por lo pronto, un problema y no una situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en descubrir a Dios, sino en la posibilidad de encubrirlo"⁵². ¿Cómo es, pues, posible el ateísmo?

El hombre tiene que realizar su personalidad en el vivir. Ahora bien, en ese su hacerse el hombre puede verse anegado por la complejidad misma del vivir, pues la vida, con su complicación, amenaza con disolver la personalidad⁵³. Si la complejidad de la vida se apodera del hombre, éste comienza a sentirse desligado y acaba identificando su ser con su vida⁵⁴. Esta identificación del ser con la vida, cuando va acompañada del éxito del vivir, termina engendrando la suficiencia de la persona, la soberbia: "la posibilidad más próxima a la persona en cuanto tal, es la soberbia. En ella el éxito de la vida oculta su propio fundamento y el hombre se desliga de todo, implantándose en sí mismo"⁵⁵. Desligada, la persona se establece a sí misma como su propio fundamento, y de esta forma adquiere el carácter de algo absolutamente absoluto. De ahí que la soberbia lleve al hombre a olvidar su constitutiva reli-

⁵¹ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 380.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 448.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 449.

gación. Y es entonces cuando aparece la posibilidad del ateísmo: el hombre que, arrastrado por la complejidad de la vida y ensoberbecido por el éxito de su mismo vivir, se siente desligado y único fundamento de sí mismo, es un ateo: “el éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser”⁵⁶.

Resulta, pues, que la soberbia o rebeldía de la vida es la forma fundamental del ateísmo. Pero tal vez más que de ateísmo habría que hablar de divinización o endiosamiento de la vida: “en realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo. Pero, entonces, no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es Dios”⁵⁷. Se podría objetar que el hombre es incluso capaz de negar el propio endiosamiento de la vida. Pero “¿de dónde recibe su fuerza y su posibilidad esta actitud sino de ese omnímodo poder de negar, tras el cual se oculta la omnipotencia misma del negador y de la negación? Negar, en el ateísmo, el endiosamiento de la vida es expeler la vida fuera de sí mismo y quedarse solo, sin su propia vida. No se ha endiosado la vida, pero sí la persona. El ateo, en una u otra forma, hace de sí un Dios. El ateísmo no es posible sin Dios”⁵⁸. La misma filosofía actual es en su mayor parte atea porque subyace en ella su subrepticio endiosamiento de la existencia.

Esta soberbia de la vida ha revestido formas diversas. En nuestro tiempo, más que un carácter personal del individuo es una característica epocal. En este sentido se puede hablar hoy de un ateísmo de la historia. El tiempo actual es tiempo de ateísmo; el ateísmo afecta sobre todo a nuestro tiempo, a nuestro mundo:

“Nuestra época es rica en este tipo de vidas, ejemplares por otros conceptos, pero ante los cuales surge siempre un último reparo: bueno, ¿y qué?... Existencias magníficas, de espléndida figura, desligadas de todo, errantes y errabundas... Como época, nuestra época es época de desligación y de desfundamentación. Por eso, el problema religioso de hoy no es un problema de confesiones, sino el problema de religión–irreligión”⁵⁹.

Si el ateísmo, tanto personal como histórico o epocal, es fundamentalmente fruto del endiosamiento y de la soberbia de la vida, resultará entonces que sólo el fracaso que constitutivamente acecha al hombre puede abrir la posibilidad de un redescubrimiento de Dios: el fracaso de una existencia que se religa a su propio *factum* puede hacer que el hombre caiga en la cuenta de

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 450.

⁵⁹ Ibid., p. 452.

la vanidad y desfundamentación de la soberbia. No se refiere Zubiri a los “fracasos” que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aun no conociendo fracasos, es fracaso: el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse. Es entonces cuando una vida fundamentada sobre sí misma aparece internamente desfundamentada, y, por tanto, referida a un fundamento del que se ve privada; es entonces también cuando el ateísmo descubre al sí propio siendo ateo en y con Dios⁶⁰.

“Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará ligado a él no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, como lo que hace posible existir. La religación es la posibilidad de la existencia en cuanto tal”⁶¹.

La justificación intelectual de Dios se despliega en tres momentos sucesivos: postración de la constitutiva versión del hombre a la divinidad (religación), demostración de la realidad divina y demostración también del carácter personal de esa realidad. Este proceso justificativo supone en sí mismo que se resuelva el problema del conocimiento de Dios.

¿Cómo resolverlo? Zubiri no se extiende mucho en este problema y en líneas generales podemos decir que se mantiene dentro de una posición clásica. El fundamento de todo conocimiento de Dios, lo que puede dar a nuestros conceptos un valor cognoscitivo con respecto a la realidad divina, es a fin de cuentas, la analogía: “toda posibilidad de entender a Dios depende... de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el es”⁶², pues el entendimiento humano se mueve siempre en el es⁶³. Hablamos aquí de conocimiento en sentido estricto, y no de la apertura primaria del hombre a las cosas. Desde esta perspectiva, el “ser” es el resultado de la actividad pensante, en el sentido de que es la respuesta que las mismas cosas dan a la pregunta del hombre acerca de su ser. Por eso dijo Zubiri que el “ser” es siempre “ser de lo que hay”. Recordemos que, sin salirse del ámbito de “lo que hay”, el ser plantea problemas serios, porque es difícil alojar en él la realidad material, la viviente, y la personal con sus dimensiones de libertad, historicidad, etc... y que Zubiri, en vistas a estos problemas, proponía más que una solución por vía de la analogía en sentido tradicional, un nuevo concepto de analogía: la analogía de las *rationes entis*. Pues bien, la cosa se complica más con

⁶⁰ Ibid., p. 451.

⁶¹ Ibid., p. 453.

⁶² Ibid., p. 440.

⁶³ Ibid., p. 436.

el problema de Dios. El entendimiento se encuentra no sólo con que hay cosas, sino también con eso otro que hay que religar y fundamenta la existencia; esto es, con lo que hace que haya. Ahora la dificultad es más honda que cuando se trataba de las *rationes entis* dentro del ámbito del haber intramundano. Por eso se pregunta Zubiri qué sentido puede tener “es” atribuido a Dios.

Por un lado, en la medida en que Dios no es de lo que hay, sino lo que hace que haya, el fundamento de lo que hay, el concepto de ser de la metafísica, pensado a partir de lo que hay, no le conviene y es justo afirmar que Dios está “más allá del ser”: “no se identifica en manera alguna el ser de la metafísica con el ser de Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende al ser”⁶⁴. En este sentido juzga Zubiri acertada la posición de la mística especulativa cristiana (como la de Eckhart) y la de la teología medieval más o menos platonizante, que afirma que Dios no es “ser” sino ante-ser o supra-ser⁶⁵. De ahí que Zubiri afirme también que “cuando se ha dicho de Dios que es el *ipsum esse subsistens* se ha dicho de Él, tal vez, lo más que podemos decir entendiendo lo que decimos; pero no hemos tocado a Dios en su ultimidad divina” y se puede decir, con toda la teología medieval, que sabemos que hay Dios, pero que no lo conocemos⁶⁶. Si es “ser” es, pues, el ser de lo que hay, Dios está “más allá del ser” y es, por ello, incognoscible.

Pero, por otro lado, es obvio que Dios tiene algo que ver con el ser, pues en definitiva las cosas que hay, “son” en cuanto fundadas en Él⁶⁷: Dios tiene que ver con el ser en tanto que fundamento y causa de todas las cosas que son. Ahora bien, para que el concepto de ser pueda ser atribuido a Dios debe sufrir una honda modificación, una reforma radical, mucho más honda y radical que la que tiene que sufrir para alojar en él la realidad humana y su historicidad. La idea de la analogía se nos muestra, de esta forma, mucho más problemática que cuando se trataba de la unidad del concepto de ser de las realidades extradivinas. Dios, como nueva *ratio entis*, exige una reforma más profunda del ser para poder quedar alojado en él. Desde la realidad de Dios todo cuanto hay es visto desde una nueva óptica; el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido de ser. Ello fuerza a la inteligencia no tanto a pensar a Dios desde el “es” de lo que hay, cuanto a repensar el “es” de lo que hay (el ser de la metafísica intramundana) desde Dios. El fenómeno de la religación es lo que nos fuerza a este replanteamiento del ser, pues la existencia religada es una visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios. La religación lo ilumina todo desde una nueva *ratio entis*⁶⁸. De ahí que la religa-

⁶⁴ Ibid., p. 441.

⁶⁵ Ibid., pp. 441-442.

⁶⁶ Ibid., p. 442.

⁶⁷ Ibid., p. 441.

⁶⁸ Ibid., pp. 443-444.

ción, como descubrimiento primario de nuestra versión a la divinidad, nos fuerza a poner en marcha el entendimiento para llevar a cabo esa radicalización del concepto de ser en orden a llegar a un cierto conocimiento de Dios. La justificación intelectual de Dios exige que esta tarea se lleve a cabo junto con las “demostraciones”.

Es necesario subrayar, no obstante, que, a pesar de todo, sólo podemos obtener un cierto conocimiento de Dios, ya que este conocimiento será siempre humano, es decir, un conocimiento a través de categorías y conceptos humanos, procedentes del ámbito de nuestro conocimiento de las cosas, categorías y conceptos que son inevitablemente inadecuados. Pero esta inadecuación no nos sumerge en la pura imposibilidad de conocer a Dios. En efecto, piensa Zubiri que es un error afirmar que las cosas sólo nos dan concepto de ellas; en su opinión, los conceptos que las cosas nos dan no sirven tan sólo para representarlas, son también para “ir hacia” otras cosas. Esto es evidente en el mismo conocimiento de las realidades de nuestro mundo, donde cabe distinguir dos funciones en los conceptos de la inteligencia: la representativa y la direccional. Por la primera, el hombre cobra conceptos representativos de las cosas, es decir, conceptos que hacen referencia directa a una cosa o grupo de cosas. Por la segunda, el hombre cobra conceptos direccionales, esto es, conceptos que apuntan, a través de su función representativa, a otras realidades no directamente presentes o, de suyo, impresentables. Estos conceptos son más bien “vías conceptuales” que nos posibilitan acceder a una región de experiencia de otra manera inalcanzable. Pues bien, esta doble función de los conceptos claramente apreciable en el conocimiento de las realidades intramundanas, es fundamental en el caso del conocimiento de Dios: nuestra inteligencia no puede sacar de las cosas de este mundo conceptos representativos de Dios, y no puede poseer, en consecuencia, un conocimiento adecuado del mismo. Pero, en la medida en que Dios tiene algo que ver con el mundo, en la medida en que guarda con él alguna relación (por lo menos, la relación de fundamento del sí mismo), los conceptos representativos nos ofrecen una diversidad de vías por medio de las cuales podemos situarnos “en dirección a” Dios (si no se admite esta relación no hay posibilidad alguna de conocimiento de Dios). Será trabajo de la inteligencia discernir de entre estas vías cuáles son posibles y cuáles no. Es decir, hay vías tales que “si lográramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios, infinitamente desbordante de todo concepto representativo, pero una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación lo que de una manera tan sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia. En cambio, otras vías son muertas o “ab-arrantes”, simplemente porque a su término, al cabo de la dirección indicada por ellas, nunca llegaríamos a encontrar la realidad de Dios”⁶⁹.

⁶⁹ Ibid., pp. 414-415.