DIOS

Ver: *Dios ocioso / Dios creador / Deidad / Divinidad / Religión / Deiformidad / Religación / Persona / Fundamento / Dios griego y Dios cristiano / Dios y la historia de las religiones / Dios y el ser / Dios semita / Dios personal / Dios como problema / Fe y actitud de aceptación / Racional y razonable*

«No hay nada más infecto en filosofía que las demostraciones de la Divinidad.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen 2 (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 385]

•

«Las cosas como fundamento de la deidad incidente en ellas cobran el carácter de "misterio". Este fundamento es lo que constituye, por definición la divinidad, Dios. Dios es, por lo pronto, simplemente el nombre del fundamento de la deidad: es lo que se manifiesta en la deidad.

No alude aquí a nada transcendente. Podría ser simplemente la totalidad del cosmos. Pero en su totalidad, y, por eso, aun en este caso, este carácter "total" sería justo el fundamento de la deidad del cosmos, y se manifestaría en esta. La deidad es, pues, mera manifestación de la divinidad, de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 293]

•

«La deidad remite constitutivamente a su fundamento, y esa remisión, actualizada en el hombre en forma de voz de la conciencia, envuelve precisamente a la realidad entera. No existe diferencia alguna entre la vía humana y la vía metafísica para ir a Dios. No hay más que un camino, el estrictamente metafísico, que en el caso del hombre se pone en juego por la voz de la conciencia, y que anarca en su totalidad las realidades que nos circundan.

Desde este punto de vista, Dios es un fundamento real en la realidad, un fundamento del poder de la deidad de lo real, que palpita en el fondo del espíritu humano y que inexorablemente llama a la realidad, llama a su fundamento, como sede de la deidad. Algo es claro entonces: en primer

lugar, que este fundamento está en la realidad. En segundo lugar, que palpita en el seno del hombre en forma de voz de la conciencia. Y, en tercer lugar, que lanza al hombre a la búsqueda de este fundamento de la realidad en cuanto tal, cualquiera que sean las cosas en que apoye esta búsqueda.

Como este fundamento no nos es dado en su contenido, hay que buscarlo. ¿Cuál es la marcha de esta búsqueda? Los hombres y las religiones han emprendido diversos caminos.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 68]

•

«Realidad no es el modo supremo de ser, sino que, al contrario, el ser es un modo de realidad. Por esto no hay un *esse reale*, un ser real, sino tan sólo, como yo digo, *realitas in essendo*, la realidad en ser. La cosa real "es"; es ella, la cosa real, la que "es", pero no es que el ser sea la realidad de la cosa real. Realidad no es entidad. Lo demás es una inaceptable **entificación de la realidad**. La filosofía griega y la europea posterior han identificado siempre realidad y ente.

Tanto en filosofía como inclusive en teología, las cosas reales han sido consideradas formalmente como entes reales, y Dios mismo como realidad suprema sería el ser subsistente, el entre supremo. Pero es no me parece aceptable por completo.

Realidad no es entidad, ni lo real es **ente**. Ente es solamente lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real. Sólo entonces puede y debe recibir la denominación de ente, una denominación posterior, por tanto, a su condición de real. Por esto la **entificación de la realidad** es en el fondo tan sólo una gigantesca hipótesis conceptiva. Inclusiva tratándose de **Dios** es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el **ente supremo**, sino que es realidad absoluta en la línea de realidad. Dios no "es".

Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero es y por sí mismo no es ente. La cosa real no es real porque "es", sino que "es" porque es real. No se identifican pues realidad y ente. El ser es ulterior a la formalidad de realidad. [...]

Lo real no es un modo de ser, pero lo real está (por tanto, está presente) en el mundo, es decir "está siendo". Decir que lo real está en ser significa más concretamente que lo real está siendo. Aunque el ser no sea un momento formal de lo real, estar siendo es un momento físico de lo real, pero consecutivo a su formal realidad.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 353-354]

•

«La infinitud de una inteligencia no consiste en el logro de un concepto total y agotador de los detalles de lo real, sino en tener lo real presente a sí mismo sin necesidad de concebirlo. Dios no tiene conceptos.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 306]

•

«Dios no está fuera de las cosas, ni por encima ni por debajo de ellas, ni al comienzo ni al fin de ellas, sino que lleva fontanalmente implicadas a todas ellas en su propia realidad en cuanto tal. Y el mundo es por eso emergencia absoluta. Transcendencia significa que está en el fondo de la realidad constituyendo su fontanalidad absoluta y emergente.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 220]

•

«El poder de lo real consiste en que las cosas son reales "en" Dios. Pues bien, para el cristianismo, este "ser reales en Dios" consiste en ser *deiformes*. Las cosas reales son Dios *ad extra*; para el cristianismo, es *ad extra* es "ser como Dios".

Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religación consiste sea concretamente deiformidad. La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente.

El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. EL momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos "naturaleza humana". Dios es trascendente "en" la persona humana, siendo esta deiformemente Dios.

Trascendencia de Dios "en" la persona humana es, pues, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 380-381]

•

«El hombre es una manera finita, entre otras muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente. Y lo que llamamos naturaleza humana es no otra cosa sino ese momento de finitud, que puede ser múltiple y vario, pero que en el caso del hombre es una estructura determinada. El animal de realidades es el momento de finitud, con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios.

Esta finitud es formalmente experiencial. […] Dios es una realidad absolutamente absoluta y en esto consiste su esencia metafísica. Yo, en

cambio, frente a Dios o respecto de Dios, soy una realidad relativamente absoluta. Relativamente absoluta porque este carácter lo tengo cobrado frente a la realidad haciéndome persona, haciendo mi ser, haciendo mi Yo, haciendo y fabricando mi personalidad.

Por consiguiente, la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto. Yo no soy absoluto como lo es una sustancia, soy absoluto haciéndome persona y constituyéndome como un Yo. En constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto.

Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios; la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal. Dios no solamente no es un ente, sino que respecto de nuestro problema no es ni siquiera la causalidad eficiente primera.

Es *quoad nos* realidad fundamental, *realitas fundamentalis*. Y, por consiguiente, se "es" aprendiendo este carácter formalmente transcendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 327]

•

«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 en el *ser* mismo del hombre. Claro que no está patente "tal como es en sí" (esto sería un ontologismo singular), sino como "fundamentante". El modo de su patencia es "estar *fundamentando*".

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. Estos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es, a lo sumo, *indicio* y *efecto* de algo más hondo: del ser del hombre en Dios. [...]

No se trata tampoco de una experiencia de Dios. En realidad, no hay experiencia de Dios, por razones más hondas, por aquellas por las que tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias.

Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida en que ser estar abierto a las cosas. Tampoco hay propiamente experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante. Es algo más. La existencia humana es una existencia religada y fundamentada. La posesión de la existencia no es experiencia en ningún sentido, y, por tanto, tampoco lo es Dios. Naturalmente, no se olvide que hablo, no de la "realidad" misma de Dios, sino de su "patencia" en el hombre.

La presunta controversia entre el llamado método de inmanencia y un método de transcendencia no tiene sentido, porque lo que no tiene sentido

es necesitar de un método para *llegar* a Dios. Dios no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de conciencia, ni es un objeto.

Lo que de Dios haya en el hombre es tan sólo religación en que somos abiertos en Él, y en esta religación se nos patentiza Dios. Por eso no puede, en rigor, hablarse de una relación con Dios. O, si se quiere, toda *relación* con Dios supone previamente que el hombre *consiste* en patentizar cosas y patentizar a Dios, bien que ambas patencias sean de distinto sentido.

Hay un problema intelectual en torno a Dios; pero esto no quiere decir ni que el modo *primario* de patentizar a Dios sea un *acto* de conocimiento o de cualquier otra facultad ni tampoco que el conocimiento sea una postrera reflexión sobre una quimérica experiencia religiosa; no se trata de ningún *acto*, sino del *ser* del hombre.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 377-378]

•

«El modo primario como para el hombre "hay" (si se quiere emplear la expresión) Dios, es el fundamento mismo; mejor aún: desde el punto de vista humano, el estar fundamentando es la deidad. De ahí que sea grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del "es" para Dios.

Que Dios tengo algo que ver con el ser, resulta ya del hecho de que las cosas que hay son. Mas el problema está justamente en averiguar en qué consiste este habérselas. No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios.

En Dios rebasa infinitamente el haber, respecto del ser. Dios está allende el ser. *Primer rerum creatorum est esse*, decían ya los platonizantes medievales. *Esse formaliter no est in Deo... nihil quod es in Deo habet rationem entis*, repetía el maetro Eckhardt y, con él, toda la mística cristiana (1).

Cuando se ha dicho de Dios que es el *ipsum esse subsistens*, se ha dicho de Él, tal vez, lo más que podemos decir entendiendo lo que decimos; pero no hemos tocado a Dios en su ultimidad divina.

No pretendo sugerir ningún vago sentido misticoide, sino algo perfectamente captable y concreto: Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él.

La posible analogía o unidad ontológica entre Dios y las cosas tiene un sentido radicalmente distinto de la unidad del ser dentro de la ontología extradivina. A lo sumo podría hablarse de una supra-analogía (2). No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente, y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el *problema* teológico.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 383-384]

_____

(1) Me refiero, naturalmente, tan sólo a la mística especulativa, y tan sólo en el sentido genérico de declarar a Dios allende el ser, dejando de lado las palabras mismas de Eckhardt. Aunque la afirmación de Eckhardt suscitara violenta reacción por parte de algunos teólogos franciscanos, sin duda por su forma drástica, es lo cierto que tiene viejas raíces en la historia de la teología. Así, Mario Victorino, en el siglo IV: "Dios no es 'ser' (*ón*), sino más bien 'ante-ser' (*proón*)". P. L. VIII, col. 2, 29 D).

El discutido e inseguro Juan Escoto Eriugena decía: "Al saber que Dios es incomprensible, no sin razón se le llama la nada por excelencia." (P. L. CXXII, col. 680 D). Es cierto que Eriugena tiene tendencias panteístas, pero no es forzoso interpretar esas frases en sentido peyorativo. El propio Santo Tomás, hablando de Dionisio Areopagita, nos dice, efectivamente: "Como Dios es causa de todas las cosas existentes, resulta ser una "nada" (nihil) de las existentes, no porque le falte ser, sino porque está sobreeminentemente "segregado de todas las cosas" (Comm. de Divin, nom. I, L. 3).

Los entrecomillados son del texto mismo referidos al Areopagita. Véase, además, el texto de Cayetano, que está en la nota siguiente. No es mi intención entrar en esta cuestión, sino tan sólo hacer ver que estas ideas manifiestan con toda claridad el *problema* a que aludo: la dificultad de aplicar a Dios el concepto del ser, si no es modificándolo radicalmente; y en esta dificultad reside justamente todo el problema de la teología especulativa. Esto es todo. Lo demás que de aquí quiera inferirse quede a cargo del lector. No es cosa mía.

(2) Así, Cayetano nos dice: "Res divina est ente et ómnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum*, etc." (Q39, a. 1, VII). "La realidad divina es anterior al ente y a todas sus diferencias; pues está *por encima del ente* y *por encima del uno*, etc." El subrayado es de Cayetano.

•

«La religación nos religa al poder de lo real, o mejor, el poder de lo real nos tiene religados. Un poder que, en algún aspecto suyo, está fundado en Dios, formalmente presente en las cosas reales, las cuales son, por tanto, deidad. En su virtud, aquello que en la religación nos religa es Dios a través de la deidad del poder de lo real. En ella, por tanto, está también constituyentemente presente Dios.

Y es esta presencia lo que religadamente determina la construcción de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo. Por consiguiente, la presencia de Dios en mi realidad sustantiva no es una presencia meramente real en sí misma. Si sólo fuera esto, Dios no sería sino un mero *objeto* entre otros más, tal

vez el más excelso de todos los objetos, pero nada más, y por tanto lo más que podría hacer es dirigirme a él. No es el caso.

Dios no es un objeto, sino que es precisa y formalmente término de religación. Yo no estoy *dirigido* sino *religado* a Él. Por tanto, Dios no es *objeto*; antes de serlo y para poder serlo, es *fundamento*. Es fundante de mi destinación a ser absoluto. Aquí considero la fundamentalidad tan sólo respecto de la vida humana.

Ser fundante es más que ser objeto. El objeto en cuanto objeto es mero *objectum*, algo que está "frente" a mí según él es en y por sí mismo, y en ello se agota su modo de presencia. En cambio, un fundamento es una realidad que ciertamente se me muestra, pero no frente a mí sino "en" mi inteligencia, no sólo en cuanto en y por sí mismo es lo que es, sino en cuanto está fundamentando mi vida entera. Fijaremos terminológicamente esta diferencia con las expresiones ***realidad-objeto*** y ***realidad-fundamento***.

El ser fundamento no es una relación extrínsecamente añadida a la realidad-objeto. Es decir, no se trata de que algo esté presente como objeto en y por sí, y que "luego" además sea algo con que yo actúo en mi vida. No. En la realidad-fundamento su modo mismo de presencia en mí es presencia fundamentante; de suerte que la fundamentalidad es un momento intrínseco al modo según el cual la realidad en cuestión me es presente.

No hay, pues, dos momentos, uno de realidad-objeto y otro de fundamentalidad, sino un solo modo de presencia; realidad-fundamento. Esto no obsta para que esta presencia lo sea de una realidad en y por sí: en la realidad-fundamento tenemos presente "a una" *realidad*-fundamento y realidad-*fundamento*.

Pues bien, este es el caso de la realidad de Dios. Dios me está presente como realidad-fundamento. Por tanto, mi "relación" con Él no es una "consideración" teorética sino una "intimación" vital. Sólo el fundamento es término de religación. La distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial.

Dios es, pues, fundamento y sólo por serlo puede en algún momento convertirse en objeto para mí. Por ser fundamento, su presencia en mí es en cierto modo dinámica; es el dinamismo religante. No es una mera presencia real sino un despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir de mi vida. Y este despliegue es junto lo que entiendo por función de Dios en la vida.

Dios está presente formal y constitutivamente en mi realidad. Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en la vida, en mi Yo, concierne de un modo radical y total a mi ser entero. En su virtud, Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras.

Por el contrario, es el constituyente de mi ser y por tanto es el fundamento de la *plenitud* de la vida, en todo su ser. Y no estoy hablando del Dios del cristianismo, sino de Dios en cuanto Dios. El Dios del cristianismo no es sino la revelación definitiva de Dios en cuanto Dios.

Y por tanto el cristianismo se dirige a la plenitud de la vida, primaria y formalmente no por la índole "cristiana" (por así decirlo) de su Dios sino porque en Él se expresa la índole de Dios en Cuanto Dios. Y recíprocamente, esta idea del Dios cristiano sería imposible si Dios en cuanto tal no fuera constituyente formal de la plenitud de la vida.

Asimismo, Dios no es primariamente aquello a lo que el hombre se dirige como "otro" mundo y "otra" vida, sino que es justo aquello que constituye esta vida y este mundo.

El "otro" mundo es cuestión de fe y no de pura razón. Por esto, si de vuelta a Dios se quiere hablar no es necesario ser profeta para decir que el hombre volverá a Dios no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que al revés volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: un Yo relativamente absoluto.

La función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia. Dios no es primariamente una "ayuda" para actuar sino un "fundamento" para ser.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 158-161]

•

«Si la presencia real, concreta y efectiva de Dios en el seno del espíritu humano es manifestación o revelación, entonces Dios está revelado siempre, a todo hombre y en todo momento de la historia y en todas las formas históricas. En toda religión está en una o en otra forma Dios siempre revelado o manifiesto de alguna manera. No hay nada en este mundo que sea absolutamente erróneo.

Dios está manifiesto en el fondo de todo hombre, sépalo o no lo sepa, aunque sea en esa forma tan vaga, pero tan clara y perceptible, que es la voz absoluta de la conciencia. Dios está siempre revelado. Dios *está accedido, velis nolis,* por todo hombre en todas las circunstancias de la historia.

Dios no solamente es accesible, sino que el hombre es un acceso real y efectivo a Dios, a la realidad personal que subyace en el fondo de todo el mundo, y muy especialmente en el fondo del hombre, en esta triple forma: *personalidad, presencia interpersonal, manifestación revelante*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 72-73]

•

«Como todo acto, por minúsculo e intranscendente que sea por su contenido, contribuye a hacer mi Yo, mi relativo ser absoluto, resulta que todo acto es formalmente una *toma de posesión* respecto de Dios. Por esto, en tanto que constructor de mi Yo, ningún acto, por modesto que sea su contenido, es intranscendente: todo tiene la transcendencia de estar constituyéndome en Dios.

El hombre está *implantado* en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo.

Esta es la estructura funcional de Dios en la vida: es *fundamento* (y no objeto), lo es de su *plenitud* (y no de su indigencia), y lo es en forma de *tensión dinámica* (y no de yuxtaposición). Esta estructura funcional es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria.

Nada de lo dicho, supuesta la realidad de Dios, excede de un análisis y de una interpretación intelectiva, si no inmediata, sí cuando menos palmaria. Lo que sucede es que el hombre puede ignorarla, y puede sobre todo dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de Dios.

Pero lo que dichos nombres designan es la misma realidad que nosotros hemos tratado de justificar. De ahí que, aunque el hombre la ignore, jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 162-163]

•

«La historia es, en este punto, una magna experiencia histórica de la deidad, esto es, de las cosas reales como sede y vehículo de Dios como poder. No es que esta experiencia sea la forma radicalmente primaria de experiencia; sin experiencia personal no sería posible la experiencia histórica. Pero la experiencia histórica es la que da su último perfil concreto a la experiencia de la deidad.

Naturalmente, esta experiencia ha ido adoptando formas concretas a lo largo de la historia de las religiones. Este tema queda reservado a otros estudios. La historia va perfilando así, lenta pero firmemente, la figura de la deidad. Y añadamos que esta figura no está agotada en la vida y en la historia que ha transcurrido hasta hoy.

Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación y impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es eo ipso deidad y manifestación de Dios, no de un modo general y abstracto, sino en toda la concreción que se nos descubre en la historia.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 157]

•

«Ante todo, Dios es realidad absolutamente absoluta. Si de esencia metafísica de Dios quiere hablarse como se hacía en la teología clásica, es decir, de aquel concepto que según nuestro modo de entender fuera el primero y radical con que concebimos a Dios, yo pienso que la esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta. Ya lo vimos: realidad absolutamente absoluta es la realidad que es "en y por sí misma" plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad.

A primera vista esto parecería que es otro modo de expresar lo que algunos teólogos clásicos habían pensado al decir que la esencia metafísica de Dios consistía en la identidad de su esencia con su existencia, esto es, Dios sería aquel ente a cuya esencia pertenecería el existir.

Pero a mi modo de ver, esto no es exacto ni por lo que concierne a los dos términos (esencia y existencia) ni por lo que se refiere a su presunta identidad. No parece sino que bastara concebir que la existencia pertenece a la esencia divina, esto es, que su esencia es existencial. Es que habría que añadir que en Dios su existencia es pura esencialidad (existencia esencial).

Dios es distinto de las cosas existentes no sólo por aquello en que Dios consiste, es decir, porque a aquello en que consiste pertenece el existir, sino que Dios es distinto de las cosas existentes por razón de su mismo existir; lo que llamamos existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que llamamos existir tratándose de las cosas reales.

De ahí que Dios no es una identidad formal de esencia y de existencia en este sentido clásico, sino que es una realidad que está por elevación allende no sólo la diferencia de esencia y de existencia sino también allende su presunta identidad. Es que ser realidad consiste siempre en ser "de suyo". Y la realidad absolutamente absoluta es el absoluto "de suyo", algo que por elevación está allende la diferencia y la identidad citadas.

En Dios son idénticas la esencia y la existencia porque es el plenario "de suyo" en y por sí mismo, y no al revés, como si fuera realidad absolutamente absoluta porque en Él fuera formalmente idénticas la esencia y la existencia. No ha de confundirse, pues, el "en y en sí mismo" con esta identidad. La esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta.

Esta realidad es una y única. Hemos llegado, en efecto, a su realidad por ser fundamento de la realidad de las cosas reales en cuanto reales. Ahora bien, la realidad de las cosas es intrínseca y formalmente respectiva. En su virtud, todas las cosas constituyen un mundo. Mundo es, para mí, la respectividad de lo real en cuanto real.

El mundo es, por tanto, uno y único. Aristóteles pensó que el Theós como sustancia suprema es motor inmóvil del cosmos. Pero si hubiera distintos *kosmoi*, habría que decir que también habría distintos motores inmóviles,

es decir, distintos dioses. Y así lo admitió por la astronomía de Eudoxo que cuenta 47 ó 55 esferas celestes independientes.

Pero en mi concepto, hay que distinguir cuidadosamente entre cosmos y mundo. Cosmos es la unidad de las cosas reales por razón de su índole propia, de lo que yo he solido llamar su talidad. Desde este punto de vista no habría inconveniente en admitir la posibilidad de *kosmoi* diversos que fueran completamente independientes entre sí, esto es, sin interacción de ningún orden.

No constituirían *universo* sino *pluriverso*. Pero éste no es el punto de vista en que hay que colocarse en la cuestión que nos ocupa. Todos estos *kosmoi*, aunque "cósmicamente" independientes son sin embargo "realmente", es decir, en cuanto realidades, respectivos. De ahí que, si bien podría haber *kosmoi* distintos, es metafísicamente imposible que haya mundos distintos.

El mundo no es ni puede ser más que uno y único. Ahora bien, Dios como fundamento del mundo no puede ser tampoco más que uno y único. No haber distinguido entre cosmos y mundo ha constituido un grave fallo de Aristóteles en este problema.

Todo politeísmo es metafísicamente imposible: es el carácter de *unicidad* de Dios. Aquí, unicidad no significa un carácter numérico, sino algo *transnumérico*. Es la unicidad como carácter interno y formal de la realidad divina. La realidad absolutamente absoluta no es que sea única porque no hay otras, sino que, por el contrario, no puede haber otras porque la realidad absolutamente absoluta es en y por sí misma absolutamente una.

La realidad absolutamente absoluta es una realidad de absoluta concreción. Dios no es un vaporoso absoluto, porque no es "lo" absoluto sino "la realidad" absolutamente absoluta. Y esta realidad es concreta. No se trata de tomar lo concreto como contrapuesto a lo abstracto, sino como *absoluta concreción* primaria.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 165-167]

•

«La presencia de Dios en las cosas reales es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales. La posible causación efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior exigida por algo anterior: por la presencia formal de Dios en las cosas. Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida "*en*" Dios.

Dios no es una realidad que está ahí *además* de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constitutivamente presente en ésta de un modo formal. [...]

Sin Dios "en" la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justo la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es "su" realidad y presencia de "la" realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real.

Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella.

Recogiendo los pasos anteriores, diremos entonces en forma sencilla: la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso).

Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es "más" que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad.

Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso). [...]

Yo hago mi vida con las cosas, y sin ellas no me sería posible vivir. Pero lo que yo hago con ellas, lo hago gracias a que están constituidas como reales en Dios. Sin Dios como momento *formalmente* constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primera y radical de ser determinantes de mi propio ser, sencillamente porque no serían "realidad". Y recíprocamente, sólo siéndolo tienen aquel poder, y sólo son reales siéndolo en Dios.

Es decir, mi ser se funda en Dios en cuanto constitutivamente presente *de un modo formal* en lo que las cosas tienen de reales. Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios *en ella misma.* Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta frase.

Esta justificación es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación. Por ello esta "prueba" no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. Y por tanto sólo resulta completa en el desarrollo entero del libro. El libro entero es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experimentación física.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 148-150]

•

«La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real. Ahora bien, el poder de lo real es la realidad dominante en cuanto última, posibilitante y impelente. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta tiene a una y por elevación estos tres momentos. Es decir, es Dios en tanto que Dios. En este punto de llegada es donde se percibe bien la diferencia con el punto de llegada de las vías cósmicas y antropológicas.

Solo es Dios en tanto que Dios es aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser. Ninguno de estos momentos aisladamente considerados constituye lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones.

Por eso es por lo que el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios. Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene, pero sólo alguna.

Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice. Segundo, porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religación ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante y impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 151-152]

•

«Decir que Dios es el fundamento de las cosas no incluye formalmente el que Dios "haga" las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Escoto, de que la creación es una verdad de fe, pero no de razón.

La ultimidad fundante de Dios significa simplemente lo siguiente. En las cosas reales "la" realidad es un momento físico de ellas. Y ese momento no existiría sino fundado en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad. Sin Dios, las cosas no serían reales. Dios es así fundamento de la ultimidad de lo real y de su poder. Cuál sea la índole de esta fundamentación es cuestión que por ahora queda abierta.

Dios es fundamento de que la realidad sea posibilitante para el hombre. Todas las posibilidades humanas se inscriben en la realidad. Pues bien,

como fundamento del carácter de realidad, Dios no es una posibilidad más, sino la posibilidad de las posibilidades. Es la posibilidad absoluta. Es otro tipo de fundamentación. De ahí que el hombre, por el poder de lo real, se halla vertido a Dios como posibilitante absoluto: es Dios donante de posibilidades.

Claro está, al igual que tratándose de la ultimidad, este carácter posibilitante de Dios queda abierto a ulteriores determinaciones. Primaria y formalmente no significa ni omnipotencia, ni providencia, ni misericordia. Estas son verdades de fe, pero no de razón. Más aún, son verdades fundadas en lo que formalmente compete a Dios de un modo primario.

En este aspecto lo único que primariamente compete a Dios en tanto que Dios es ser posibilidad absoluta. Sólo por serlo puede ser lo que la fe predica de Él: misericordia, etc. Es la posibilidad de hacer el Yo desde Dios, mejor dicho, la posibilidad de ser desde Dios. [...]

Dios no es el primer motor de mi vida. Tampoco es una obligación: toda obligación presupone aquella forzosidad de ser Yo. El carácter de la forzosidad viene dado por la índole de aquello a que estamos forzados: a ser mi Yo. Mi Yo es ser relativamente absoluto y Dios es realidad absolutamente absoluta. El hombre es así, como se ha solido decir, un "pequeño Dios". [...] Su ser absoluto está cobrado, y es por tanto relativo. "Pequeño" significa, pues, "relativo": el hombre es un relativo Dios. [...]

Como realidad absolutamente absoluta, Dios es el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como forzosidad de mi realización como ser absoluto.

Son tres modos distintos de fundamentación, y, por tanto, de funcionalidad de lo real respecto de Dios. No pueden reducirse a ninguna de las cuatro causas clásicas, y menos aún, yuxtaponerse entre sí. Por el contrario: por ser realidad absolutamente absoluta, Dios es una y formalmente realidad última, posibilitante y impelente. Por esto es por lo que es Dios en tanto que Dios. [...]

Dios (lo repito hasta la saciedad) está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 152-155]

•

«La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta. Este poder es una trascendencia de Dios en las cosas.

Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente, como *natura naturans*, que subyace a todas

ellas. Es, a mi modo de ver, algo más elemental y anterior a toda teoría: es Dios transcendente *en las cosas*; no es transcendente *a las cosas*, sino transcendente *en las cosas*. Y entre ellas transcendente *en* la persona humana. Y ahí es donde comienza nuestro problema.

Como la religación es un momento de la realidad personal, en tanto que se hace su ser, en tanto que se hace su Yo, resulta entonces que la actualidad de Dios, en una forma o en otra que habrá que precisar, a pesar de ser la actualidad de una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, *otra* que todas las realidades personales, sin embargo, en un segundo aspecto, está incursa de alguna manera en mi propia realidad personal y humana, en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo.

Naturalmente uno se pregunta cuál es esta manera. Ciertamente, no es una manera meramente copulativa. No existen Dios "y" el hombre, como existen el Sol "y" la Luna, "y" la tierra, "y" los animales, "y" los hombres que hay sobre la tierra. Ciertamente no es una "y" meramente copulativa, porque es Dios transcendente en las cosas y, por consiguiente, no es una mera adición copulativa.

Pero tampoco es pura y simplemente una especie de causalidad eficiente y más o menos *naturans*, naturante, sino que es una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas formalmente, constituyéndolas como realidades. Y en el caso de las personas humanas, es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio Yo.

Es una realidad que está justamente fundando. Fundantemente es como está Dios en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 308-309]

•

«El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. [...] El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente.

Va a Dios y deber ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya. Esta donación de Dios es justamente la realidad de la persona. Y esta experiencia humana de lo absoluto es experiencia de esta donación de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 344-345]

•

«Dios no es *quoad nos et quoad omnes res* una *realitas fundamentalis*. No es un ente supremo sino una realidad fundamental, absolutamente absoluta. No consiste ciertamente en que sea causa formal aristotélica de lo creado. Esto sería un gigantesco monismo panteísta. Dios no consiste en ser una realidad fundamental.

Dios sería realidad absolutamente absoluta, aunque no fundamentara. Y, recíprocamente, si tuviera que estar fundamentando para ser Dios, no sería realidad absolutamente absoluta. Pendería de aquello que tiene que fundamentar. Y no es así. Dios es una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, Dios no consiste en ser realidad fundamental.

Pero, supuesto que Dios está fundando y fundamentando las cosas y, en especial, las personas, entonces la manera primaria y radical como Dios es Dios respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*.

Es fundamento en la medida en que es transcendente a las cosas, pero en las cosas. Y es transcendente en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta. No es que Dios fundamente las cosas formalmente en tanto que inteligencia volente.

Dios es realidad absolutamente absoluta, y en tanto que absolutamente absoluta es como está fundamentando las cosas, aunque en esta fundamentación no entren formalmente el carácter de inteligencia y el carácter de voluntad. Dios es realidad absolutamente absoluta que es transcendente en lo real. [...]

Realidad no es solamente –dicho humana y antropológicamente– el conjunto de cualidades y de propiedades que tiene la realidad, que luego se pone en acto, sino que a la realidad le pertenece intrínseca y formalmente el ser dinámica, esto es, el dar-de-sí.

La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar. Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que Él consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad. [...]

Dios consiste –desde el punto de vista de la fundamentación– en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real. Efectivamente, el fondo de las cosas no es una *Physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*.

Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en que Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva. [...]

Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 311-313]

•

«¿Es posible que una misma verdad lo sea "a la vez" de razón y de fe? [...] Claro está, se entiende que se trata de un "a la vez" para mí. Un dificultoso teorema es siempre una verdad de razón "en sí", pero para un lego en matemáticas es una verdad de simple creencia. Y entonces aquella pregunta significa: cómo es posible que una misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe.

Porque si la razón me ha probado la realidad de Dios, no tiene sentido que esta realidad sea para mí objeto de fe, y mucho menos de una fe cuyo carácter esencial es ser opción libre. [...]

Se parte de que la fe es "creer lo que no vemos", lo cual lleva sobreentendido que "saber es ver". Entonces el "a la vez" de la razón y de la fe, sería el "a la vez" del no-ver y del ver. Y esto es imposible. [...]

Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que "saber es ver". ¿Es esto verdad? Me refiero, claro está al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea la inteligencia ha podido llevar a este concepto como a algo obvio desde el tiempo de los griegos. Inteligir, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real.

Es cierto que no basta con tener algo actualmente en la inteligencia para decir que sabemos lo que es; pero es innegable que todo lo que haga falta para llegar a este saber ha de moverse *formalmente* en esta actualidad, y consiste en hacerla más plenaria. Lo esencial está, pues, en esta actualización primaria.

Su forma primaria es impresión. Ahora bien, la visión no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresión de realidad ni por tanto de intelección.

Cada sentido nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de "noticia", etc.

En todos los sentidos y en especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de "hacia". Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este "hacia" no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea "ver" la cosa buscada, ni mucho menos.

Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual. Cuando la física de las partículas elementales formuló las ecuaciones a que

obedecen, quedó bien de manifiesto que las partículas no son ni corpúsculos ni ondas clásicas. Comparten con los corpúsculos y las ondas ciertos caracteres, y en esto consiste nuestro verdadero saber de ellas; pero esas partículas no solamente no se han visto, sino que ni tan siquiera son visualizables como creían los físicos.

El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad "en hacia", no teniéndola delante como en la vista. Y la realidad así encontrada lo está en una ley, pero no es visual. El saber de las partículas elementales no es ver. Y he insistido en este ejemplo, tan fundamental en la moderna ciencia, para que no se piense que la negación de la identidad entre saber y ver se refiere en primera línea a temas teológicos. Saber, no es forzosamente ver.

Pero es que tampoco fe es "creer lo que no se ve". Como se piensa que saber es ver, resulta que lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega. Pero esto no es verdad. ¿Es verdad que en la fe no se ve nada?

Aquí suele tomarse por "ver" la presencia de lo inteligido en la inteligencia. Y entonces hay que afirmar que en la fe se ve algo, en el sentido de que hay algo de lo creído que está presenta en la inteligencia. Porque la realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee. [...]

La presunta pobreza del oído se nutre de nuestra aprehensión del mundo físico. Pero en cuanto entramos en el dominio de las realidades personales, el oído cobra súbitamente un enorme volumen, hasta el punto de que podría perfectamente pensarse que este volumen es mayor que el de la vista. [...]

Lo único que aquí nos importa es que lo real nos está presente no sólo en forma visual, sino también en formas no visuales, y en formas tal vez no visualizables. Y sin embargo en todas ellas nos está estrictamente presente. [...] La intelección en cuanto tal es "a uno" la aprehensión de lo real *en todos sus modos*. [...]

De ahí que deba hablarse de *diversos tipos de intelección*: hay una intelección de tipo auditivo, de tipo táctil, de tipo direccional, etc. No son expresiones metafóricas; mejor dicho, no son más metafóricas de lo que puedan serlo los vocablos de origen visual con que ha solido expresarse y conceptuarse la intelección: intuición, evidencia, etc.

Se ha tomado como estructura de la inteligencia humana lo que no es más que la estructura del tipo de intelección visual. Por eso he intentado elaborar una teoría de la inteligencia sentiente en cuanto tal en todos sus aspectos y modos. [...]

Lo no visual no es forzosamente irracional. E lo que sucede con la fe en Dios. Dios no nos está presente como una cosa vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de ninguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve

siempre alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección. Por tanto, envuelve siempre un momento intelectivo.

En definitiva, ni saber es ver ni creer es ser ciego. [...]

Dios no es una realidad que nos está presente como una cosa como lo está a la vista, ni su intelección es la propia de una realidad que encontramos en nuestra vida, esto es, en la construcción de mi ser de lo sustantivo, de mi Yo. Sin embargo, hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de Él en la vida humana.

El hombre es una esencia abierta a las cosas como reales en la construcción de su Yo. En esta construcción, lo real es un poder, el poder de lo real. Y este poder nos tiene y mantiene constitutivamente religados. Este poder de lo real nos es, pues, inmediatamente presente en la religación.

Pero este poder de lo real nos hace presente el enigma constitutivo de todo lo real. Toda cosa real es, en efecto, ambivalente. Es, por un lado, su "propia" realidad, pero, por otro lado, su realidad nos muestra que es en alguna manera "más que ella" misma.

Es el enigma constitutivo de toda cosa real. Y este enigma nos es también inmediatamente presente. En la religación al poder de lo real nos es inmediatamente presente el carácter formalmente enigmático de lo real en cuanto tal. [...]

Tratándose del enigma de la realidad, la presencia inmediata de este enigma nos tiene lanzados hacia su fundamento "en" las cosas mismas. Esta fundamentación es, pues, una "prueba" del término del "hacia" como raíz del enigma, y por tanto, en cierto modo, de su "solución": es Dios.

La presencia inmediata del enigma de la realidad en la religación al poder de lo real es una presencia direccional de la realidad de "algo", que la inteligencia prueba ser Dios. No es una intelección visual de Dios porque Dios no sólo no está "visto" sino que no es "visualizable".

Pero es estricta intelección direccional de Él. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está realmente presente en lo real. El hombre no sabe sin más que lo que está direccionalmente presente es Dios. Por eso tiene que probarlo, y por lo mismo, la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios. [...]

Pues bien, decimos, el problema de la diferencia entre inteligencia y fe es un problema situado por entero en el carácter del término a que nuestra prueba nos ha conducido: Dios como fundamento de nuestro ser relativamente absoluto.

En efecto, el término a que la prueba conduce es Dios. Pero Dios, no como una realidad que fuera objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación. No es lo mismo *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*. La realidad-objeto "está en frente" de mí y

su presencia se agota en afirmarse, por así decirlo, como siendo lo que es en y por sí misma.

En cambio, una realidad-fundamento es ciertamente una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), pero su presencia no es la de afirmarse en lo que ella es, sino que consiste en "estarme" fundamentando, está *en mí* fundamentándome.

Como fundamento, una realidad-fundamento está aconteciendo en mí, cosa distinta del mero ser en y por sí mismo. No "está en frente" de mí, sino que "acontece en mí", está aconteciendo en mí. Está presente religándome en el poder de lo real.

El término formal de la prueba de la existencia de Dios es Dios como fundamento del poder de lo real en la religación, es decir, como realidad que está aconteciendo en mí.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 222-231]

•

«La experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experienciado como fundamento, es experiencia de Dios. Y como en virtud de la experiencia fundamental el fundamento del poder de lo real, pertenece en una o en otra forma a la persona misma, resulta que Dios, al ser la realidad-fundamento de este poder, descubierta *por* la persona y *en* la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana "y además" Dios.

Precisamente porque Dios no es trascendente de las cosas, sino trascendente *en* ella, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente. Por esto, la "y" de "hombre y Dios", no es una "y" copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios.

¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo "experiencia": ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios.

Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, marcha intelectiva, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior.

Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 378-379]

•

«Se piensa que la eternidad es lo que no tiene principio ni fin, de lo cual no hay duda ninguna que es verdad. La eternidad no tiene principio ni fin. Pero, para que esa carencia de principio y de fin sea verdaderamente eternidad, tiene que emerger y estar constituida por los caracteres que constituyen el modo de ser de la realidad que es eterna. La eternidad es un concepto modal, no es un concepto temporal, ni tan siquiera de un infinito de tiempo. Esto sería completamente absurdo.

Por esto yo he insistido siempre en mis cursos en que, a Dios, más que eterno, habría que llamarle eternal. Es algo esencial. Es un concepto modal de la vida de Dios, de su modo de ser: es la eternalidad, cosa completamente distinta de la eternidad entendida como cosa muy larga, que no tiene terminación ninguna.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 150]

•

«Dios se da al hombre como experiencia en forma de experiencia socio-histórica.

Hegel partió de la idea de que siento Dios espíritu absoluto y en forma de razón absoluta, esto que llamamos la sociedad y la historia son momentos de ese absoluto darse en la dialéctica del ser, en la dialéctica del espíritu absoluto que es la dialéctica de la razón. A mi modo de ver, esto es absolutamente insostenible.

En primer lugar, porque la función de Dios en la historia no es, como Hegel pretende, ser la presencia de la razón en la historia. No. Es ser la presencia de la verdad real en la historia. La verdad real no se identifica con la razón.

Ciertamente, hay una presencia de Dios como razón, pero no es esa la forma primaria y formal como Dios está presente en la historia. Lo está como verdad real. Y, en segundo lugar, es insostenible porque no se trata del devenir de Dios, sino de un darse, de su donación real, y esta donación no es un despliegue dialéctico sino algo completamente distinto: es un despliegue experiencial.

La historia no es dialéctica ni en este caso ni en ningún otro. La historia, en el caso que nos ocupa, es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana.

La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica. Y esto es claro en la historia de las religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 321]

COMENTARIOS

Pensando que no veía
porque Dios no le miraba,
dijo Abel cuando moría:
Se acabó lo que se daba.
[Antonio Machado: J. de Mairena: *Epigramas*]

•

«El problema de Dios, el problema filosófico de Dios, fue una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud. Solía decir que eran tres los temas principales que le habían preocupado desde sus últimos años de bachillerato, sobre los que ya desde entonces se había puesto a escribir. Estos tres grandes temas son nada menos que el de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios.

Sobre los dos primeros había ya publicado obras definitivas antes de morir. *Sobre la esencia* (1962), *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), e *Inteligencia y razón* (1983). Y en vísperas de su muerte comentaba gozoso que también tenía casi concluido el libre, cuyo título ya estaba dado: *El hombre y Dios*. Responde, pues, este libro a una de sus preocupaciones vitales y filosóficas fundamentales y es, por tanto, un libro que tiene una larga historia.»

[Ellacuría, Ignacio: "Presentación" de Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. ii]

•

P. Un día después de ganar el Nobel Michel Mayor dijo a este diario que no hace falta Dios para explicar el universo. ¿Usted qué opina?

R. Pienso que eso no es ciencia. La ciencia se basa en hechos y en función de ellos se forman teorías racionales que pueden ser demostradas. Dios no tiene encaje en esto, es algo que existe solo dentro de ti. Tienes que creer en él. La ciencia no necesita que creas en ella. Dios es un concepto psicológico. Personalmente no necesito un Dios para explicar el universo.

[Didier Queloz, ganador del Nobel de Física 2019]

•

Un vacío absoluto de juicio envuelto en una emoción que enardece a los temperamentos religiosos.

¿Qué es el "temperamento religioso"?

«Dios ocupa tanto espacio en la existencia de los hombres porque no está. Ese era el lema del Sumo Pontífice en *El joven Papa*, la serie de Paolo Sorrentino: "Ausencia es presencia". Conviene ser un bien de consumo escaso para que las masas, además de seguirte, te veneren.» [Juan José Millás, en El País, 03-11-2019]

•

«A Dios no sabe aplicarle la categoría de objeto, pero sí la de fundamento. El gran error de la metafísica clásica habría consistido, precisamente, en tratar de entender a Dios no como fundamento, sino como objeto.

En la terminología de Heidegger, se estaría aludiendo al hecho de que a Dios no cabe considerarle un "ente", sino como "Ser". En la terminología de Rahner, habría que decir que no son aplicables a Dios nuestros conceptos "categoriales", sino solo los "trascendentales".

Pues bien, pienso que lo que Zubiri quiere decir con la distinción entre "objeto" y "fundamento" es que a Dios no se le puede aplicar la categoría de "ser" ni todas las dependientes de él (por ejemplo, la de tiempo), sino solo la de "realidad". Dicho en otras palabras, que Dios es realidad fundante o fundamental, pero que no "es", que trasciende todas las categorías propias del ser, entre ellas la de "objeto".

Por eso Zubiri dice continuamente, desde la década de 1930, que Dios no es "ser", sino que está "más allá del ser". Estar "más allá del ser" y "más allá del objeto" serían sinónimos. Y lo que habría más allá sería la realidad como pura realidad, es decir, la realidad como puro fundamento.

De algún modo cabe decir que, al distinguir entre "ser" y "realidad", Zubiri realiza algo muy semejante a lo que llevó a cabo Heidegger al diferenciar "ente" de "ser". No debe olvidarse que el término "ente" no juega papel alguno en la filosofía de Zubiri".»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 60]

•

«Indem Hölderlin das Wesen der Dichtung neu stiftet, bestimmt er erst eine neue Zeit. Es ist die Zeit der entflohenen Götter *und* des kommenden Gottes. Das ist die *dürftige* Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht: im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden.»

[Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1944, S. 47]

•

«Cuando Hölderlin instaura de nuevo la esencia de la poesía, determina por primera vez un tiempo nuevo. Es el tiempo de los dioses que han huido y del dios que vendrá. Es el tiempo de *indigencia*, porque está en una doble carencia y negación: en el ya no más de los dioses que han huido, y en el todavía no del que viene.»

[Heidegger, Martín: *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 114]

•

«El trabajo de Heidegger en Marburgo iba todavía a caballo de la teología. La filosofía, fuente de inquietud, no dejaba de ser un auxilio para la fe. Pero ahora se ha liberado completamente de cualquier servidumbre teológica. "Mi trabajo en Marburgo ha sido siempre, a sabiendas, bilateral, a la vez auxilio y fuente de inquietud.

He liberado a más de uno de la teología. Saber si les ha sido provechoso no me corresponde a mí decirlo. De todos modos, si los jóvenes concernidos han encontrado su libertad interior, está bien" (Carta de M. Heidegger a E. Blochmann, 8-VIII-1928). [...]

Martín Heidegger ha sido estudiante de teología y seminarista. En la época en la que Xavier se hacía sacerdote, Heidegger, contrariado por las tentaciones liberales del mundo religioso alemán, abandonaba el catolicismo tradicional y empezaba a simpatizar con la teología dialéctica de Barth, que subrayaba el abismo infranqueable que nos separa de Dios.

En la tesitura en la que ahora se encuentra Zubiri, las reflexiones heideggerianas sobre la fe y el pensar le afectan en lo más hondo. No es sólo que Heidegger haya abandonado el "sistema del catolicismo" y mantenga que una filosofía cristiana es imposible (1).

Se trata de algo mucho más inquietante: ha alcanzado un concepto de filosofía según el cual ésta se opone a toda fe religiosa y ha quemado todas sus naves para dedicarse libremente a la filosofía (2).

En Marburgo, Heidegger todavía pensaba que en Barth podía encontrarse algo de vida espiritual y que era posible recuperar la naturaleza originaria de la fe cristiana, velada por la tradición. Frente al énfasis de sus predecesores en la inmanencia, Barth subrayaba la trascendencia de Dios denominándolo "el totalmente Otro".

Y ante la facilidad con que los teólogos modernistas confundían el Evangelio con los más altos logros humanos, acentuaba la discontinuidad entre las obras humanas y la gracia divina, y calificaba de blasfemia el intento de probar a Dios y de justificarlo metafísicamente apartando la vista de allí donde el Dios cristiano se había manifestado de echo: en la Pasión y la Cruz.

En su último curso en Marburgo Heidegger emprendió un nuevo camino, o más bien –como el mismo comenta a Elisabeth Blochmann– empezó "a

hollar sendas de las que por mucho tiempo creí que sólo me estaba permitido presentirlas".

Allí hablaba de que "la fe, en su núcleo más íntimo, como una posibilidad específica de existencia, queda como el enemigo mortal frente a la forma de existencia que corresponde a la filosofía". Esta oposición, añade, no excluye un "recíproco tomarse en serio y reconocerse" la fe y la filosofía; pero eso sólo es posible si se mantiene y no se difumina la diferencia.

Una filosofía cristiana es un "hierro de madera". Ni la filosofía puede ser creyente, ni la fe, que por su propia índole remite el hombre a Dios, puede ser filosófica. Si una pretende entrar en el ámbito de la otra, deja de ser lo que es (3).

"Sólo épocas que ya no creen en la auténtica grandeza de la misión de la teología llegan a la opinión perniciosa de que se podría lograr e incluso reemplazar una teología y adecuarla a los gustos del tiempo, mediante la filosofía. La filosofía es una locura para la fe cristiana originaria" (M. Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*, conferencia pronunciada el 9-VII-1927). [...]

Heidegger observa que el problema del ser es previo al problema de Dios y que es en la experiencia del ser donde se ha de esclarecer lo Sagrado, la Deidad, pero lo sagrado no incluye ni excluye la cuestión de Dios.

Sus planteamientos colisionan con las ideas modernistas asumidas por Zubiri años atrás: la noción de una dinámica universal que culmine en la coincidencia entre lo real y lo ideal, la concepción de la Iglesia como instancia moral de la humanidad, la idea de Jesús como paradigma moral y del cristianismo como simple expresión particular de un hecho religioso universal.»

_____

(1) Por "sistema del catolicismo" entiende Heidegger la escolástica como filosofía institucional, la mediación racional de la fe y la colaboración entre metafísica y teología propias de la tradición católica. Desde 1919 Heidegger reflexionó sobre la problemática religiosa desde una línea más próxima a la teología luterana que a la católica.

(2) "La religión es una posibilidad fundamental de la existencia humana, aunque ella difiera completamente de la filosofía. La filosofía tiene también su propia fe que es la libertad del *Dasein* mismo" (Carta de M. Heidegger a E. Blochmann, 8-VIII-1928).

(3) Hasta Marburgo, la oposición se planteaba en términos de metafísica y teología; ahora se plantea mucho más gravemente en términos de pensamiento y fe. La oposición tajante entre fe y filosofía fue a partir de Friburgo una constante del pensamiento de Heidegger.

En 1953, en el marco de un diálogo interdisciplinar que tuvo lugar en la Academia Evangélica de Hofgeismar, Heidegger expuso así su posición.

"En el interior del pensamiento no acontece nada que puede preparar o contribuir a determinar lo que llega con la fe y la gracia. Si la fe me interpelara de este modo, yo cerraría mi taller. Sin duda, en el interior de la fe se continúa pensando, pero el pensamiento como tal o tiene allí nada que hacer.

La filosofía se ocupa únicamente de un pensamiento que el hombre puede producir por sus propios medios: allí donde el hombre es interpelado por la revelación, aquel pensamiento se para... La experiencia cristiana es algo tan radicalmente diferente que no precisa entrar en concurrencia con la filosofía.

Cuando la teología mantiene que la filosofía es "locura", el carácter misterioso de la revelación está mejor preservado. Por esta razón, los dos caminos se separan al nivel de la decisión última". Citado por Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Barcelona: Herder, 1990, p. 631.

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 199-201]

•

«Para Zubiri, Dios no tiene propiamente "logos". Él aprehende primordial y plenariamente su creación. "El logos lleva siempre el lastre de lo antiguo. Da lo mismo que lo antiguo se remonte a un segundo antes o a mil años de antigüedad. Lo nuevo es lo real, aquí y ahora, estrictamente presente y primordialmente aprehendido.

Ese lastre es un peso, una carga, ciertamente imprescindible para la intelección de lo nuevo, pero una carga al fin y al cabo". Cf. Florentino Pino, *La intelección violenta*, Barcelona, Facultat de Teología de Catalunya, 1994, p. 33.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 834 n. 18]

•

«Sin la aprehensión primordial no habría *logos*, y sin la realidad de la religación no habría sentido de lo sagrado. El sentido lo proporciona el *logos*. Da sentido a las palabras, juzga, valora, etcétera. Me interesa resaltar este último punto: el *logos* valora. Y, entre los valores, no hay duda de que uno fundamental es el religioso. El *logos* valora religiosamente las cosas. Lo hace no desde sí, sino desde el poder de lo real actualizado en aprehensión primordial.

Éste es un punto que Zubiri no ha estudiado, dada su preocupación por llegar cuanto antes a Dios. En Zubiri, el *logos* no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de la aprehensión primordial a la razón. Pero no existe duda de que el poder de lo real confiere al *logos* una perspectiva muy

peculiar sobre todas las cosas presentes en el campo, y también sobre la realidad *simpliciter*, ya que ella también está presente en el campo.

Pues bien, esa perspectiva muy peculiar, que no es ni puede ser aún una perspectiva teísta o divina, es la propia de lo que Heidegger llama lo "sagrado", y que desde Zubiri cabe denominar, con todo rigor, sentido "religioso".

En efecto, si reservamos para lo dado en la aprehensión primordial el término "religación" y para el orden de la razón el término "Dios", lo propio del *logos* sería la reactualización "religiosa" de toda la realidad. Una religiosidad que, obviamente, no puede confundirse con Dios.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 76]

•

«Toda posibilidad de entender una cosa depende de que pueda ser alojada en el "es". Si desde el entendimiento de las cosas exteriores (e. d., de su "realidad verdadera") retornamos sobre el ser humano, vemos que la realidad verdadera de éste tiene unas características muy distintas a las de aquéllas, de un modo que la persona humana no puede entenderse adecuadamente más que modificando, ampliando y radicalizando la idea de ser.

Por más que resulte onerosa, esta es una tarea ineludible, dado que "hay" realidades humanas, que tenemos "impresiones" de ellas, y que además podemos entenderlas y debemos alojarlas en la esfera del "ser".

El caso de Dios es distinto. No puede decirse que "hay" Dios como se dice que "hay" cosas o que "hay" hombres. En el mejor de las hipótesis Dios no es un "hay", sino lo que "hace que haya". "De ahí que sea un grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del 'es' para Dios" (NHD 383). Este grave problema se identifica con el de la posibilidad de entender a Dios, ya que esto último "depende de la posibilidad de alojarlo en el 'es'. [...]

Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él" (NHD 383-4). De ahí el problema teológico, el problema cognoscitivo de Dios: "*sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*" (NHD 384).

En consecuencia, Dios debe definirse como "ante-ser" (*proón*): no es ser, pues el sentir y la impresión humanas se mueven en el horizonte de lo intramundano y material, y Dios no es, por definición, ninguna de estas dos cosas. Pero, aunque la ontología que Zubiri defiende sea rigurosamente intramundana, Dios tiene mucho que ver con ella, ya que como fundamento de toda la realidad mundana modifica la *ratio entis* de los propios entes intramundanos.

"Visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del 'es'. Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo" (NHD 385). De este modo la religación pasa de ser un dato de realidad dado en el sentir ("verdad de la realidad") que se expresa en un logos ("realidad de la verdad"), a ser algo conocido por el entendimiento en su "realidad verdadera". "Ella lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*" (NHD 385).

Estos breves apuntes pueden ser suficientes para esclarecer el sentido de lo que Zubiri denomina su "etapa ontológica". Hemos visto cómo tal ontología no se identifica con la heideggeriana. Por lo demás, la ontología que defiende Zubiri tiene unos límites muy precisos, sólo existe en el orden de la *mens* o el *noûs*, el pensamiento, en tanto que, en el nivel del sentir humano, el de lo que hay, la cosa se nos actualiza como real.»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.* Madrid: Triacastela, 2007, p. 96-97]

•

«En *El hombre y Dios* Zubiri utiliza una terminología no del todo coincidente con la de *Inteligencia y razón*. El esbozo de Dios es *racional*, porque se trata del "conocimiento demostrativo de la realidad de un Dios fundante" (HD 263). Por su parte, la experiencia de Dios aprueba el esbozo como "congruente", y por ello como *razonable*. "Razonable no significa forzosamente que es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforme a razón.

Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento. Lo razonable en este sentido es más que racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre […]

La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable" (HD 263). La unión del esbozo racional con la experiencia razonable da como resultado lo que Zubiri llama "*certeza firme*" (HD 218). El esbozo es cierto, y la entrega firma.

En el hombre la certeza se asume como *seguridad* y la firmeza como *personal*. Por eso la certeza firme genera en el hombre un estado de *seguridad personal* (HD 218).

En definitiva, Dios es inteligido por parte del hombre de un modo muy preciso, "cognoscitivamente" (HD 233, 293). De Dios no tenemos aprehensión primordial ni logos, sino razón. Este conocimiento parte de la religación como sistema de referencia actualizado en la aprehensión, se elabora en forma de esbozo y se verifica en la experiencia.

Esta verificación es distinta según las personas, los grupos sociales y las épocas históricas (HD 219), y además admite grados. Para el teísta, el esbozo es racional y la experiencia razonable. Esta "racionalidad razonable"

tiene el carácter de "certeza firme", que engendra un estado de "seguridad personal". […]

El Dios de cada persona no se identifica con la "idea" que esa persona tiene de Dios, sino con la figura real del fundamento que cada uno ha ido construyendo en su persona en el transcurso de su vida. El problema de Dios, dice repetidas veces Zubiri, no es distinto del problema del hombre, y viceversa.

Haciendo su vida, el hombre configura el fundamento en sí, de modo que la vida de todo hombre es en última instancia figura (positiva o negativa) del fundamento, configuración o desfiguración de la deidad.

El Dios real (no el conceptivo, lógico o ideal) de cada persona, sea teísta, agnóstica o atea, no consiste primariamente en la aceptación o negación de su existencia como término de un razonamiento, sino en la figura de fundamento que el hombre va construyendo en su propia realidad por el simple hecho de vivir.»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.* Madrid: Triacastela, 2007, p. 234-236]

•

«Al predicar de Dios las propiedades trascendentales de realidad, sustantividad, actualidad y, sobre todo, personeidad, Zubiri dota de contenido a la "realidad divina", dando el último salto, convirtiéndola en un "Dios" personal. La diferencia entre Dios y la realidad divina reside en que ésta es un puro término intelectual, en tanto que Dios es una persona que en tanto que tal puede ser término de la vida religiosa del ser humano. Aquí no hay sólo intelección; aquí hay sobre todo "experiencia".»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 67]

•

«La diferencia radical entre ambos parece radical en que uno, Zubiri, llega a la existencia de un Dios personal, y Heidegger no. En cualquier caso, ambos coinciden en que la razón a lo máximo que puede llegar es a lo que Heidegger llama "divinidad", y Zubiri "realidad divina". Pero Dios como ser personal viviente no se puede conocer más que a través de su propia revelación.

En eso están ambos de acuerdo. Sus discrepancias comienzan al juzgar las revelaciones propias de las religiones históricas. Para Heidegger las religiones históricas han manejado el tema de Dios con categorías puramente ónticas, y eso las ha llevado a la pura idolatría.

Eso es también lo que piensa de la religión cristiana. Zubiri, por el contrario, cree que en el fondo de tanto mito y de tanta idolatría hay dimensiones estrictamente trascendentales de Dios que se van revelando, y que, en ese

sentido, la historia de las religiones es también la historia de la revelación de Dios. Un proceso que culmina en el cristianismo, en el cual se produce la máxima revelación posible de Dios, a través de su Hijo.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 78]

•

«Recordando a Bergson, Zubiri dice que puede hablarse de "experiencia metafísica", aunque él prefiere llamarla "experiencia teologal" (HD 112). Con este adjetivo, teologal, Zubiri quiere distanciarse del término "teológico", que él entiende en sentido especulativo, completamente inapropiado para lo que está tratando de exponer y decir. Lo teologal está a mil leguas de un razonamiento puramente lógico o de un principio de razón suficiente.

Cabría decir que lo teológico se encuentra en el orden de la ontoteología, en tanto que lo teologal, no. En este sentido, se entiende la preferencia de Zubiri por esa palabra. Pero el hecho de que ella esté ya incluido el término, Dios, no deja de plantear dificultades, si lo que quiere denominarse, como es el caso, es la experiencia de la religación.

La religación no puede describirse como hecho primario, dado en la aprehensión, sino también como experiencia. Constituye una experiencia profunda, básica, fundamental, una experiencia metafísica, o como diría Jaspers, una experiencia existencial.

Zubiri va más allá, y la llama experiencia teologal. De nuevo introduce el término *theós*, dios, sin duda porque considera que el poder de lo real hace referencia a la realidad, no al sentido, y por tanto a algo que no puede ser un mero valor, como lo sagrado, sino una realidad fundamental o fundamentante, como Dios.

A esto habría que objetarle que el poder de lo real también es real, y que por tanto puede servir de base al sentido de lo sagrado, y por tanto a una estricta "experiencia religiosa". Lo cual significa que ante ella caben los sentimientos y las actitudes de respeto, incluso de sobrecogimiento, que desde los tiempos de Otto vienen definiendo la actitud propiamente religiosa.

Este es, en mi opinión, el punto que el segundo Heidegger desarrolla magistralmente, y que está ausente en los análisis de Zubiri, sin duda porque opta por otra vía que le conduce directamente a Dios como término del proceso. La experiencia del fundamento en Zubiri es la experiencia de Dios, en tanto que la experiencia del fundamento en Heidegger es la experiencia de lo sagrado.

Pero llegados a este punto, el término "experiencia" se hace también problemático. En efecto, si consideramos que el poder de lo real puede ser origen y soporte del sentido de lo sagrado, entonces lo mejor es abandonar

el término experiencia, que es propio de la razón. El poder de lo real se da en aprehensión primordial, y el sentido de lo sagrado directamente relacionado con el poder de lo real no sería propio de la razón sino del logos.

De hecho, puede describirse sin salir del ámbito de la aprehensión. Sin aprehensión primordial no habría logos, y sin la realidad de la religación no habría sentido de la religación, lo mismo que sin el poder de lo real no habría sentido de lo sagrado.

El sentido lo da el logos. Da sentido a las palabras, juzga, valora, etc. Me interesa resaltar este último punto: el logos valora. Y entre los valores, no hay duda de que uno fundamental es el religioso. El logos valora religiosamente las cosas. Lo hace no desde sí, sino desde el poder de lo real actualizado en aprehensión primordial.

Este es el punto que Zubiri no ha estudiado, dada su preocupación por llevar cuanto antes a Dios. En Zubiri el logos no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de aprehensión primordial a la razón.

Pero no hay duda de que el poder de lo real da al logos una perspectiva muy peculiar sobre todas las cosas presentes en el campo, y también sobre la realidad *simpliciter*, ya que ella también está presente en el campo.

Pues bien, esa perspectiva muy peculiar, que no es ni puede ser aún una perspectiva teísta o divina, es la propia de lo que Heidegger llama lo "sagrado", y que desde Zubiri cabe denominar, con todo rigor, sentido "religioso".

En efecto, si reservamos para lo dado en la aprehensión primordial el término "religación" y para el orden de la razón el término de "Dios", lo propio del logos sería la reactualización "religiosa" de la realidad toda. Una religiosidad que, obviamente, no puede confundirse con Dios. […]

Mi tesis es que en el último Zubiri la realidad es y consiste en pura actualidad, y que el concepto de actualidad acaba tomando la delantera al de realidad.

De ser esto así, resultaría que el fundamento es pura actualidad o consiste en pura actualidad. Es una manera de concebir el fundamento distinta de la de entificarlo a través de la razón.

El fundamento no habría que concebirlo como ente o como sustantividad sino como actualidad pura, como pura actualidad. Más que de algo sustantivo, se trata de la pura actualidad, del mero hecho de aparecer, del estar. Lo cual se halla muy cerca del *Ereignis* de Heidegger y de la *alétheia* originaria.

En conclusión, Heidegger y Zubiri coinciden en abandonar las interpretaciones clásicas del fundamento como causa y como razón. Inician una nueva vía, en la que intentan acceder al fundamento como mero fundamento, y no como ente u objeto talitativo. Cada uno hace el camino entero a su modo, partiendo de su propia experiencia. Eso explica que entre

ellos haya importantes diferencias, a pesar de que también se perciben enormes semejanzas. Mi opinión es que ambos análisis se enriquecen mutuamente. […]

La diferencia fundamental entre ambos parece estar en que uno, Zubiri, llega a la existencia de un Dios personal, y Heidegger no. Sus discrepancias continúan al juzgar las revelaciones propias de las religiones históricas. Para Heidegger las religiones históricas han manejado el tema de Dios con categorías puramente ónticas, y eso les ha llevado a la pura idolatría. Eso es también lo que piensa de la religión cristiana.

Zubiri, por el contrario, cree que en el fondo de tanto mito y de tanta idolatría, hay dimensiones estrictamente trascendentales de Dios que se van revelando, y que en ese sentido la historia de las religiones es también la historia de la revelación de Dios. Un proceso que culminaría en el cristianismo, en el cual se produce la máxima revelación posible de Dios, a través de su Hijo. […]

Zubiri pensaba que a Heidegger le faltaban conocimientos de historia de las religiones y de teología. Heidegger, por su parte, consideraría que el "sistema" del catolicismo es la mejor prueba del carácter rigurosamente óntico del cristianismo histórico. En este sentido, todos seguimos esperando la llegada del "último Dios".»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 413-416]

•

El proceso de purificación del tema de la religiosidad y de Dios, en una perspectiva muy distinta a la clásica, lleva a Heidegger a considerar inadecuado el enfoque de la ontoteología, y a pensar que el Dios auténtico no es el de los sistemas religiosos o eclesiales hoy vigentes, sino el que él llama "el último Dios".

«El último Dios tiene su más única unicidad; él está fuera de aquella determinación calculadora que es pensada dentro de las denominaciones de "mono-teísmo", "pan-teísmo", y "a-teísmo". Hay "monoteísmo" y cualquier otro "teísmo", sólo desde que existe la "apologética" judeacristiana, la cual tiene como presupuesto especulativo la "metafísica". Con la muerte de este Dios desfallecen todos los teísmos.

La pluralidad de los Dioses no está subordinada al número sino a la riqueza interna ele los fundamentos y de los abismos del lugar del momento del resplandecer o del ocultarse de la señal del último Dios.

El último Dios no es el fin (Ende), sino el otro inicio de las desmesuradas posibilidades de nuestra historia. Por causa suya se consintió el no perecer (verenden) de la historia que ha sido hasta ahora; en cambio ella debe ser llevada a su fin. Debemos llevar a la transfiguración (Verklärung) de sus posiciones fundamentales al pasaje y a la prontitud» [Heidegger: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. p. 411]

«Sólo un Dios puede aún salvarnos.

HEIDEGGER: Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos [*nur noch ein Gott kann uns retten*].

La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.

SPIEGEL: ¿Hay una relación entre su pensamiento y la venida de ese dios? ¿Hay entre ellos, a su juicio, una relación causal? ¿Cree Ud. que podemos traer al dios con el pensamiento?

HEIDEGGER: No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos es preparar la disposición para esperarlo.» [Última entrevista a Heidegger, publicada por *Der Spiegel* en 1976 tras la muerte del filósofo y realizada década antes]

•

«Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediablemente hacia su crisis y consunción. Santo Tomás nace en 1225 ó 1226; Duns Scoto, hacia 1270.

Había en el tomismo llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. [...] Porque Dios es racional, y al serlo Él lo es su obre –mundo y hombre. La razón es, pues, el nexo armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esa paganización del cristianismo y vuelve, en lo que a Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. [...] Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más.

Sólo así es verdaderamente principio de sí mismo y de todo. En suma: Dios es voluntad, pura voluntad –precia a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, incluso, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio. En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible.

Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades

sobre Dios, sino que sólo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda ésta, pues, radicalmente disociada de la razón. El hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.»

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V p. 132-133]

•

«Hasta la fecha fue la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio. Mas la nueva "teología dialéctica" rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y "totalmente" soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto, hablar sobre Dios desde el hombre.

Esto daba una teología antropocéntrica. Pero Karl Barth [1886-1968] y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intra-humana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación.

El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica. La modificación es tanto más notable cuanto que se ha producido en medio del protestantismo, donde la humanización de la teología, su entrega a la filosofía, había avanzado mucho más que en el campo católico.»

[Ortega y Gasset, José: "¿Qué es filosofía?" (1929). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VII, pág. 306]

•

«Me pregunta un amigo por qué en tiempos de crisis, incluso las económicas como en la actualidad, el ser humano se refugia más en la fe en Dios. Difícil responder a esa pregunta, ya que para mí si Dios sirve para algo debería ser para los tiempos de alegría y felicidad, no para los tiempos del miedo.

Cada vez que hoy me preguntan si creo que es mejor o no creer en Dios, suelo responder que eso no tiene importancia, ya que, si existiese Dios, lo importante sería que él creyera en nosotros, como me había dicho monseñor Romero, quizás en su última entrevista antes de ser asesinado a tiros mientras celebraba la Eucaristía.» [Juan Arias]

•

«Der liebe Gott wurde erfunden, wie alles erfunden wird, was uns fehlt.» [Martin Walser]

Mutter ist der Name für Gott, auf den Lippen und in den Herzen aller Kinder dieser Welt.“ [The Crow]

Die Mutter ist der Gott des Kleinkindes. [Erik H. Erikson]

Dios es para un niño la madre.

•

«Nur indem wir Gott das Recht auf den Menschen nahmen wurde es möglich, das Natur-Recht auf uns selbst – die Menschen-Rechte – *wieder* zu erringen. Aus dem metaphysischen Gefängnis befreit, erkennen wir, dass wir uns dieses einst selbst bauten. Die Macht, die wir den Göttern nahmen, um uns selbst zu ermächtigen, war eine aus unserer ursprünglichen Ohn-Macht heraus auf diese projizierte. So sind wir Menschen letztlich auch für unsere Götter *verantwortlich*.»

[Benno Hübner: *Der metaphisische Identitäts-Bruch. Einbruch des kausal-logischen in das teleo-logische Denken.* Band I, Wien: Passagen Verlag, 2010]

•

«En un excelente artículo sobre “la fe en los dioses olímpicos” (*Das neue Bild der Antike*, I, p. 113, 1942) dice Bruno Snell: *Der Gedanke, die Götter könnten vielleicht nicht existieren, hat überhaupt erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts geäußert werden können*. [La idea de que los dioses acaso pudieran no existir, solo ha podido ser expresada, en general, a mediados del siglo V.] La fórmula es cautelosa y, por lo mismo, equívoca.

Nótese que va en ella implícito el supuesto de que, desde el siglo VI hasta aquella fecha, el ateísmo había progresado entre los griegos, se había extendido y agudizado. Según Snell, Protágoras es el primero que de una manera expresa niega la existencia de los dioses.

En verdad, Protágoras dice solo que no se puede saber si hay o no hay dioses ni cuáles sus formas, dado que los haya; tesis que, al formar parte de la universalidad de su relativismo escéptico, pierde la mayor porción de su audacia. Pero ¿significan más efectiva negación de los dioses esas palabras de Protágoras que las de Heráclito y las de Jenófanes?

Al fin y al cabo, Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad mientras Jenófanes y Heráclito desalojan el Panteón y en vez de la pluralidad de dioses constitutiva de la religión griega, hablan de un Dios cuyo primer atributo es ser único. Lo mismo había hecho Anaximandro, que desde luego fue considerado como ateo.

El Dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un Dios de la religión sino un principio teorético. El hombre que lo descubre tiene que haberse previamente desarraigado de la creencia religiosa y al encontrarse perdido en un mundo al que han sido extirpados sus fundamentos tradicionales, verse obligados a buscar por libre elección de

su mente un nuevo fundamento. Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado "racionalidad".

Si a esta libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo. Durante el siglo VI para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y, por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa.

En nada se manifiesta más claramente esta contraposición como en el uso de llamar "Dios" a entidades cuyos atributos hacían imposibles a los "dioses populares" que eran la religión de los griegos. Cicerón nos transmite que Antístenes en su *Física* dice: *Populores Deos multos, naturalem unum esse* (*De natura deorum*, I, XIII).

Desde muy antiguo el vocablo Dios tiene en Grecia una gran movilidad semántica. Plutarco, en su ensayo sobre "Cómo debe el joven escuchar la lectura de los poetas", dice que "es preciso saber, y no olvidarlo nunca, que los vocablos *Zeus, Zin*, designan en los poetas –y se refiere a Homero– unas veces al Dios mismo, pero otras la Fortuna, y a menudo también el Destino".

Parejamente Cicerón, en el libro primero de *De natura deorum*, se muestra sorprendido, al parecer ingenuamente, con que los filósofos han aplicado los nombres *theós, theion, daimon*, etc., a las más diversas cosas, por tanto, que los usan contradictoriamente.

Así en Aristóteles, encuentra que Dios es el entendimiento, pero también los astros que andan rodando en incesante movimiento. Al leer el *Timeo* nos sorprende la repetida rectificación que Platón se ve obligado a hacer cuando en este diálogo habla de los "Dioses".

Primero entiende la palabra con su pleno sentido religioso, pero, al punto, advierte que entonces la frase no tiene sentido porque esos dioses no son más que los astros y la tierra en cuanto cuerpo sidéreo.

Esto le fuerza a corregirse y entender el término "Dioses" como término físico. Véase la clara distinción y hasta burla de este doble sentido cuando distingue entre "los dioses giratorios u orbiculares y los que se aparecen cuando les da la gana (*Tim.* 40 d-41 a).

Esto muestra que aquellos vocablos apenas significaban ya un cierto carácter de realidad que tendría que ser determinado y no toleraría contradicciones, sino que se habían convertido más bien en títulos de nobleza ontológica que puedan otorgarse a los seres más diversos.

Burnet sugiere que este empleo equívoco del término Dios por los filósofos –como puede advertirse en *Las nubes* de Aristófanes– fue causa de la reacción violenta contra ellos que en la opinión pública atenienses se produjo.

Pero más que cualquiera sentencia en que se negase paladinamente la existencia a los dioses de la religión, aparece manifiesto el ateísmo de la

fisiología jónica en el modo de pensar que la engendra. Este modo de pensar representó la inversión completa del *logos* mítico en que los dioses surgen.»

[Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía" (1960). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 419-421]

•

«El Estado y su jefe pasan en Roma por tres etapas distintas: en la primera, el Estado, es decir, el ejercicio del poder colectivo público con anuencia de la sociedad, no existe aún de modo permanente sino solo con intermitencias, en las horas de la dificultad y del peligro, en que surte espontáneamente un jefe o caudillo, para desaparecer apenas terminada la hazaña: es el "imperator" o emprendedor ocasional.

Este jefe no lo es por ningún derecho, porque no hay derechos; no lo es por ningún título legítimo, porque no hay legitimidad. *Jefe del Estado, pues, lo es entonces cualquiera*.

En la segunda etapa la función estatal se hace estable y por eso merece ya hablarse de Estado y llamarlo así. Su jefe es el rey o *rex*, el cual lo es porque le ha sido otorgada la *gracia* mágica de hacer eficaces los ritos, sin los cuales no puede vivir el pueblo, porque ellos, los ritos, desvían la ira de los dioses o aseguran su favor.

Y los dioses, todos los dioses, incluso el Dios del cristianismo, tienen siempre dos aspectos: uno es terrible, por su poder y su ira, en el sentido estricto del vocablo es tremendo, es el *mysterium tremendum*; otro, inversamente, es infinitamente seductor, benévolo, encantador, fascinante; es el *mysterium fascinans*.

De suerte que pertenece a la idea misma de la divinidad, del Dios, el carácter dual de ser hostil y favorable, adverso y proverso. Con su enérgico y torsionado decir, San Agustín clama ante Dios al sentirse en su presencia: *Et inhorresco et inardesco*. "Me espantas y me exaltas; me horrorizas y me hechizas".

El pueblo romano creía, con creencia total común, esto es, colectiva, en una imagen del mundo y de la vida según la cual en la sangre de ciertas familias reside y se perpetúa la gracia mágica, es gracia mágica que hacía eficaces los ritos, y por eso el rey, que es ante todo sumo sacerdote, *rex sacrorum*, rector de los sacrificios, es el jefe del Estado con un preciso derecho y título legítimo. Este título legítimo proviene de la gracia de Dios; es el rey por la gracia de Dios.

Esta legitimidad primeriza es la única pura, compacta, saturada y ejemplar. Fundado en ella, el rey ejerce el *imperium* teniendo siempre a su vera, como parte integrante del mismo, al Senado, la asamblea consultiva formada por los antiguos *reges* de las tribus, es decir, por los jefes de las gentes, *padres*, o parentelas o clanes más antiguos, respetados y poderosos.

En la tercera etapa, los romanos no tienen más remedio que suprimir la monarquía, mas no por eso suprimen esa primaria y más pura legitimidad. Antes, al contrario, procuran conservar de ella todo lo que pueden. La autoridad real pervive en la *auctoritas patrum*, en la autoridad del Senado, que sigue siendo el auténtico Estado romano. Pero los tiempos han creado una nueva Roma al lado de esa tradicional del Senado, el cual, por lo demás, pervive con un vigor mayor que nunca durante los primeros siglos de la República.

Aquella vetusta Roma estaba integrada por hombres que, real o ficticiamente, provenían de un progenitor que era justamente el jefe de aquellas *gentes*. Eran grupos consanguíneos, eran la Roma que venía de un inmemorial y como divino pasado.

La nueva Roma es otra cosa muy distinta; la mayor parte de sus ciudadanos son hombres nuevos; no tienen conexión alguna ni consanguinidad con ninguna de esas *gentes* o viejas familias, sino que simplemente están allí, cada cual por sí.»

[Ortega y Gasset, José: *Una interpretación de la historia universal* (1960). En *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 125-126]

•

Sobre agnosticismo y gnosticismo

«Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad.

La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista! No se trata de beatería ninguna; no se trata ni siquiera de religión. Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer.

El hecho, por otra parte, no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino, sólo la religión continúa tratándolo, y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano.

La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. […]

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora sólo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana.

Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época.

La que nos precede se caracterizó por un régimen atencional muy curioso, que puede resumirse bajo el nombre de "agnosticismo". Para sí misma y con suma complacencia forjó esta denominación. Es, por lo pronto, gracioso el sentido negativo del vocablo. Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Y, en efecto: agnóstico significa "el que no quiere saber ciertas cosas".

Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar; al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas.

Hoy empieza ya a sernos difícil revivir parejo estado de espíritu. Porque la actitud del agnóstico no consiste en proclamar la realidad inmediata y "positiva" como la única existente –cosa que no tendría sentido–, sino al contrario: reconoce que la realidad inmediata no es la realidad completa; que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él.

La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. Se elimina todo lo primario y decisivo. La atención se fija exclusivamente en lo secundario y flotante.

Se renuncia con laudables pretextos de cordura a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las cosas "fundamentales", y se mantiene la mirada fija exclusivamente en "este mundo". Porque "este mundo" es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento.

El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia "este mundo".

Este tremendo asco hacia todo lo sensible ha sido uno de los fenómenos más curiosos de la Historia. Ya en Platón se nota la iniciación de tal repugnancia, que va a ir subiendo como una marea indominable.

En el siglo I, todo el Oriente del Mediterráneo está borracho de asco a lo terrenal, y busca por todas partes, como una bestia prisionera, el agujero para la evasión. Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano, sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente.

El asco hacia "este mundo" es tal, que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. Así, una de las figuras más admirables del cristianismo naciente, Marción, se obstina en afirmar que el mundo es obra de un ente perverso, gran enemigo de Dios. De aquí que la verdadera creación del verdadero Dios sea la "redención". Crear fue una mala acción; lo bueno, lo divino es "descrear"; esto es, redimir.

El paisaje gnóstico es inverso del "positivista". Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo "otro". Por eso, mientras la palabra del agnóstico es "experiencia" –lo que quiere decir atención a "este" mundo–, el vocablo del gnóstico es "salvación", lo que quiere decir fuga de éste y atención al otro.

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que "este mundo" termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter "positivo. Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente.

Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios.»

[Ortega y Gasset, José: "Dios a la vista" (1926), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 493-496]

•

«El mundo, para serme mundo, tiene que consistir en resistencias, en dificultades; tiene que oponerse a mí. Recuerden lo que, sin duda, les costó aprender de niños, a fuerza de coscorrones y de chocar con los muebles, que su cuerpo no llegaba hasta el horizonte, que tenía fronteras y límites; que su persona terminaba en un cierto lugar y que allí empezaba otra cosa ajena y arisca.

De ese modo, pues, con esas puras facilidades, no habría tal mundo; y esto contradice el fenómeno radical de que partimos, según el cual al sentirnos vivir nos descubrimos teniendo ante nosotros un elemento que nos es ajeno, que se nos resiste y se nos opone.

Vivir como "hallarse en lo que nos resiste", es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. Él no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios.

Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante Él ni contra Él. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad.

Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congela a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en El reside. De aquí el profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios por un acto determinado, concreto, de su voluntad –permítaseme decir que divinamente paradójico– resuelve humanizarse, esto es, hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre.

Un mundo que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso. Y el paraíso es un contorno que realiza nuestros deseos, que no se nos opone en nada. Por tanto, en rigor no es un contorno, es indiscernible de quien en él viva.

Solo cuando el ángel flamígero arrojó a Adán y a Eva del Paraíso empezaron estos a tener, en el sentido natural del término, vida humana, porque lo que hizo entonces el ángel fue poner a Adán y Eva de patitas en el mundo; es decir, en lo resistente, hostil y otro que ellos. He aquí un tema que creo nuevo y que brindo a los teólogos que amablemente me escuchan, ya que los teólogos procuran toda la posible pulcritud y precisión en estas cuestiones.

Pregunto: ¿cuál es, antes del pecado, hallándose *in statu inocentiae*, la relación entre Adán y el Paraíso? ¿Cómo le distinguía de sí mismo, siendo así que, como vemos –se entiende siempre en el orden del pensar natural–, no puede ser contorno para Adán, como lo es para nosotros el mundo? Desde el punto de vista natural, Adán habría tenido que sentir el Paraíso como si fuese su propio, inmenso cuerpo.

El hombre es un perenne inadaptado e inadaptable. Por eso tropieza con el mundo y por eso tiene mundo. Porque el mundo no existe sino porque es tropiezo. De aquí que la conducta del hombre sea inversa de la de los demás animales, los cuales se adaptan al medio, mientras que él procura adaptar el medio a su persona.

En estas circunstancias, el destino del hombre implica tener que adaptar –por algún esfuerzo enérgico y continuado– este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado.»

[Ortega y Gasset, José: "Una interpretación de la historia universal" (1960), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, pp. 208-210]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten