CRISTIANISMO

Ver: *Deiformidad / Cristianismo y religiones mistéricas / Cristianismo y filosofía griega / Religión / Religación / Sagrado / Historia de las religiones / Dios / Creación de la nada / El horizonte de la nihilidad*

Resumen:

La razón no parece tener capacidad para acceder directamente a Dios, ni por la vía de los juicios analíticos, ni por la de los sintéticos. El hombre no puede llegar a Dios si éste no se le hace presente. De ahí que a Dios se le encuentre, más que en la razón, por vía de la experiencia. Es el gran tema de Xavier Zubiri, la experiencia de Dios.

Esa experiencia es individual, social e histórica. Toda vida humana es experiencia de Dios. De ello trata el primer volumen de la trilogía. En el segundo analiza Zubiri la experiencia de Dios en la historia de las religiones.

Y en este tercero, Cristianismo, intenta identificar y definir la experiencia cristiana, que para él consiste en la máxima manifestación de Dios posible: la encarnación. En el misterio cristiano Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios: es la experiencia de la deiformidad y la deificación.

•

«San Pablo insiste en que la causalidad ejemplar de Cristo glorificado es prenda y tipo de glorificación de toda la creación visible, y dentro de ella del hombre entero con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la carne. El cosmos entero está en cierto modo afectado por la encarnación.

Al encarnarse el Hijo, este *eón*, este siglo, recibió su *pléroma*, la plenitud de los tiempos. Por esto el segundo *eón*, la vida eterna, está ya incoado en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación de los siglos y el imperio exclusivo de otro *eón*, de la vida eterna.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 478]

•

«A la presencia testimonial del Cristianismo en la historia responde por parte del recipiendario –y en este caso son todas las demás religiones de la Tierra– una actitud de intrínseca libertad. San Pablo decía que la fe es *rationabile obsequium*, un obsequio razonable.

El Cristianismo apela a lo razonable más que a quedarse solo: antes que quedarse solo frente a las demás religiones, expulsándolas de su cuerpo, tendrá el dolor de ver que no creen en él, pero continuará junto a las demás religiones como verdad intrínseca inmanente a todas ellas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 343]

•

«Partiendo de la idea de un Dios transcendente y único, frente a todo dualismo gnóstico, la idea de la luz sirve a Plotino para ir revelándonos, como etapas de una emisión divina, la estructura del mundo inteligible de Platón, y del mundo sensible de Aristóteles. La unión suprema con la divinidad, el éxtasis, es algo propio a toda mente en cuanto tal, sin necesidad de enviado ninguno.

Pero si se toma la creación como una emanación desde la nada, entonces el logos tiene una función distinta: es una mera "participación" de la luz divina, y el resultado de su función será el sistema de los conocimientos humanos acerca del cosmos y de Dios como raíz de él. Es la obra de **Orígenes**, creador enérgico y audaz de la primera teología sistemática, de la primera visión completa de la creación como teoría del cosmos.

Lo denuncia así el título mismo de su libro fundamental: Περὶ ἀρχῶν, "Acerca de los principios". Fue el primero en liberarse temáticamente de la idea de corporeidad al pensar en el ser, y el primero en concebir formalmente el espíritu en cuanto tal. Fue también el primero en aprehender conceptualmente la libertad como elemento irreductible del cosmos.

La teología al verse en la necesidad de concebir intelectualmente el carácter libre del acto creador, del pecado y del mérito humanos, y de la divinidad de Cristo como enviado de Dios, obligó a una grave reflexión ulterior: es la teoría metafísica de la persona.

No basta con absorber la ontología griega; la revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza de la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad. La depuración de estos conceptos, es la gigantomaquia teológica y metafísica de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia, φύσις y οὐσία no se identifican con persona (ὑπόστασις).

No basta con decir "lo que" una cosa es; hay que decir también en qué consiste el "quién", de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación en torno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los **Padres Capadocios**, segundo ensayo ingente de ontología cristiana. En Antioquia re resiste a esta idea; Nestorianos y Arrianos aferrados a la identidad entre naturaleza y persona, huidos a Persia, serán los guardianes de la tradición aristotélica en Oriente.

Siglos más tarde, el Irán hará brotar por su conducto, en el seno del Islam, la primera filosofía y teología. Finalmente, un conjunto de escritos atribuidos a **Dionisio Areopagita**, van a dar su esencial contribución a este

imponente edificio: es la creación de la "teología positiva y negativa", fuente de toda la mística especulativa.

Junto a esta posibilidad de considerar en el hombre su aspecto cósmico, existe la de mirar más bien a su interioridad y descubrir en el logos más que la expresión de la estructura del cosmos, el reflejo inmediato y personal, en cierto modo, de lo eterno y de lo divino.

En tal caso el hombre se repliega sobre sí mismo y suelta las amarras del cosmos, para sentirse directa e inmediatamente vinculado a Dios por la estructura interna de su espíritu. Es la posibilidad que elige **San Agustín** que determina el orto de la teología occidental.

Las etapas mismas de su vida, son en cierto modo el regreso dialéctico desde la Naturaleza hasta el Espíritu personal en imagen y semejanza de Dios. Sumergido en el puro Cosmos del maniqueísmo, San Agustín abandona el mundo del mito natural, para emprender las vías del logos neo-platónico.

Ante la finitud humana y la transcendencia del espíritu divino, creador, trinitario y redentor, San Agustín abandona también los cauces del neoplatonismo, y por una gigantesca reversión sobre sí mismo, inicia la primera interpretación de la estructura metafísica del espíritu humano en cuanto tal, como base de una teoría de la creación. Consagra dentro de ella el vocablo y el concepto que va a llevar al Occidente europeo por nuevas rutas: el ser de la criatura es una *participación* (μέθεξις) del ser de Dios.

De raigambre platónica, transmitida por el neoplatonismo y por Orígenes, esta idea va a servir de punto de partida para la elaboración de un pensamiento original. La "participación" que desde Platón había dejado de ser problema, para convertirse en etiqueta, adquiere nuevamente en San Agustín su radical problematismo.

La solución del problema es justamente la creación; es ella la razón de la participación. En San Agustín vemos formalmente retrotraído así el problema del ser a una dimensión que está allende el ser.

Sería injusto ver más en San Agustín. En este preciso momento, representa exactamente la inflexión del mundo antiguo: el momento en que el espíritu obliga a poner entre paréntesis el mundo y a hacerse de él problema frente a Dios. Con San Agustín, por un lado, Orígenes y los Capadocios por otro, reciba sus últimos trazos la visión teológica del Cosmos.

La idea de la creación, como una posición de la criatura fuera de Dios, se ha hecho ya familiar a las mentes. Pero por lo mismo, este mundo salido de Dios, y que no es Dios, justamente por no serlo, es algo en sí mismo. ¿Qué es el mundo en sí mismo, "frente" a Dios?

No se trata ya del salir, sino de lo salido. Así como la teoría de la Creación como un poner "fuera" de Dios conduce a la teoría del cosmos, así ahora la creación como un estar "frente" a Dios, constituirá el punto de partida de una teoría del ser creado: es la ontología Islámica y medieval.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 60-62]

•

«El pasado está preñado de lo que pudimos haber sido y no fuimos. Unas veces por eliminación, otras por una retracción que ha dejado inexhaustas algunas de sus más fecundas dimensiones. Así, cuando el cristianismo pone en movimiento las mentes griegas, no logra suscitar en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reacciones que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia.

Aquí y allá se alumbran de súbito intuiciones geniales en orden a la historicidad del espíritu humano. Pero quedaron, en definitiva, aplastadas y soterradas bajo el peso de lo recibido. No es un azar que el supremo error ontológico desde el punto de vista del cristianismo, haya sido el panteísmo, una edificación de la naturaleza.

En sus orígenes, bajo esa forma pseudomística y mítica de la gnosis y del maniqueísmo; en el otro cabo de los tiempos, en el panteísmo ontológico de Hegel.

En el siglo XIX, cuando la historia conmueve nuestra idea del ser, a la vez que nos plantea un nuevo problema, nos hace volver los ojos a las intuiciones fundamentales contenidas *ab initio* en el cristianismo, pero para cuya fecundidad conceptual no parecía llegada entonces la hora.

La reacción, dentro del orbe cristiano, fue muy parecida a la que se produjo en los primeros tiempos frente a la naturaleza. Unos esenciales tanteos por acercarse cautelosa y pausadamente a la nueva realidad, y una desviación fundamental, muy parecida a la gnosis, de la que hoy no poseemos aún más que ese primer momento inicial mítico y pseudomístico: lo que se llamó "modernismo", una especie de germinal e ingente gnosticismo y panteísmo de la historia, apoyado justamente en la idea de evolución y desarrollo.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 339-340]

•

«Cristo ha predicado ante todo la idea de un Dios Padre, quitando todo aspecto sentimental a esta expresión. Y este Dios Padre en su proximidad a los hombres estatuye o, al menos, quiere estatuir el תבלמ אימש, el Reino de los Cielos, el Reino del Padre.

Ahora bien, para entrar en ese Reino y formar parte de él hacen falta unas condiciones, que no son precisamente condiciones del culto del cuerpo objetivo de la religión. La carta de entrada en el Reino son precisamente las Bienaventuranzas: "bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos" (Mt. 5, 3), etc.

Las Bienaventuranzas son la carta de entrada por esta nueva vía, por la vía de la paternidad y de la filiación. Con lo cual aparece entonces no solamente

un Dios *de* una familia, *de* un pueblo, *de* una monarquía, *de* un resto de Israel, *de* una iglesia nacional, sino que aparece una cosa distinta: aparece un Dios *de toda la humanidad*. Es el universalismo, el monoteísmo universalista.

Cristo se presenta como agente de este Reino. Primero, porque predica en nombre de Dios. Pero hay algo más: Cristo no solamente predica en nombre de Dios, sino que además (en una manera más o menos perceptible, pero en definitiva desconcertante) tenía una identidad con esa palabra de Dios que predicaba.

En una o en otra forma era Dios, no solamente palabra de Dios. Era Dios, y por esto Cristo puede decir "yo soy el camino" –es decir, aquello que conduce a Dios–. Y aún más: "soy la verdad y la vida" (Jn 14,6).

Entonces se abren todavía a Israel y al propio Cristo dos posibilidades. Cristo no está exento de la condición humana: quiso compartir nuestra condición y por tanto moverse en ese pesado juego de posibilidades que constituye la trayectoria de la historia.

Se trata de dos posibilidades que se incardinan en una situación radical y única. Cristo tiene frente a sí una iglesia nacional. Y quiere convertir a los israelitas y hacer que crean en él, de manera que desde la iglesia nacional de Israel se hubiese estatuido la universalidad de la religión que Cristo predicaba.

Quizás esto no le hubiera parecido del todo inaceptable a Israel. Pero para esto había todavía dos posibilidades: una, la de creer que la iglesia nacional es primero nación y luego iglesia. La otra, la de creer al revés que primero es iglesia y luego nación.

Al fin y al cabo, se trata de un dualismo que ha perforado en buena medida las grandes vicisitudes históricas del propio Cristianismo en Europa.

No en el Sanedrín, pero sí un grupo dentro de él –siempre existe un grupo que manda vicariamente–, pensó que lo que hacía falta es un ἔθνος, una nación, que tuviera una iglesia, y no una iglesia nacional que fuera patrimonio de un ἔθνος.

Ahora bien, Cristo predicó justamente todo lo contrario. Predicó una comunidad con Dios, una entrega por amor –por sus Bienaventuranzas, etc. –, de modo que solamente sería buen israelita aquél que entrara en el Reino de los Cielos. El contraste fue violento. Tan violento que fue motivo, causa al menos externa, de la crucifixión de Cristo. Y, con ello, al apropiarse Cristo esta posibilidad, abría una ruta distinta: la ruta de la muerte y de la resurrección.

Hay que advertir que hacía falta un complemento: aparece una vez más en la historia esta necesidad de una iluminación interior que nos dé una reflexión histórica sobre todo el pasado. Es justamente la existencia del Espíritu Santo. La fe en el misterio pascual, la experiencia del Espíritu Santo y la esperanza en una segunda venida de Cristo constituyen justamente el

motor interno de todo el Cristianismo en la historia. Aparece ahora, mirando hacia atrás, una reflexión interior. Esta labor de reflexión no está opuesta a la iluminación interior, sino que es esencial a ella. La revelación no es un dictado, aunque aparezca en forma de dictado. El dictado es un género literario que no es ni mucho menos exclusivo del Cristianismo.

Esta reflexión va teniendo pasos retrospectivos. Es una reflexión interior desde la situación de la venida del Espíritu Santo hasta Cristo, y otra segunda reflexión de Cristo hacia atrás, hacia los profetas. El resultado de ambas reflexiones es la constitución escrita de los Evangelios.

La gran reflexión de los Evangelios no es una historia biográfica, sino una historia teologal: la historia teologal de cómo la verdad del Espíritu Santo ilumina la vida de Cristo, que a su vez va aclarando a los profetas. La historia no termina ahí, porque hay además un camino de reflexión de los profetas hacia atrás, al menos desde el punto de vista de las ideas, hasta la reflexión del código sacerdotal y de los deuteronomistas.

Yahweh, que interviene allí, es el mismo *Yahweh* que ha sido predicado por los profetas, y es el Padre de Cristo y uno de los momentos de la espiración del Espíritu Santo.

Y tampoco la reflexión termina allí, sino que va hacia atrás: de los textos deuteronómicos y de las tradiciones yahvistas y elohistas va al punto de partida: a Abraham. Y entonces aparece en diecinueve siglos de historia esta unidad que constituye la viabilidad intrínseca del monoteísmo religioso de Israel y del Cristianismo.

Una viabilidad que ha costado siglos de historia para poder transitar del puro Dios amigo de la familia de Abraham al Dios Padre de todos los hombres, en manos del Cristianismo.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 226-229]

•

«Naturalmente uno se pregunta: ¿qué creían los apóstoles y las primeras generaciones cristianas? ¿Que Cristo era Hijo adoptivo o Hijo real? Hay que responder que no se habían planteado la cuestión. Creían simplemente de un modo directo y asertivo, pero indiscernido, que Cristo era Hijo de Dios.

Lo único que podemos decir con certeza es que, si se les hubiera explicado la cuestión, hubieran contestado como contestó la Iglesia al proclamar la filiación real. Es lo que yo llamaría intelección incoativa. Pero en ellos la cuestión no estaba formal y expresamente planteada, sino que creían en la filiación indiscernidamente.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 271]

•

«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 experimental de la propia realidad humana en Dios.

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

En definitiva, religación, macha 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*.

Esta dimensión, precisamente por ser individual, social y histórica adopta forzosamente forma concreta: es la plasmación de la religación. Aquí, plasmación significa que se trata de la forma concreta en que individual, social y históricamente, el poder de lo real se apodera del hombre. Plasmación es, pues, forma de apoderamiento.

Esta plasmación es *religión* en el sentido más amplio y estricto del vocablo: religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo "sagrado", como se repite monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión.

Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.

En esta experiencia se inscribe el cristianismo. El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre. El poder de lo real, decía, 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, decía, Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *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 ésta deiformemente Dios. Trascendencia de Dios "en" la persona humana es, pues, repito, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación.

A mi modo de ver, es la esencia del cristianismo. Antes de ser religión de salvación (según se repite hoy como si fuera algo evidente) y precisamente para poder serlo, el cristianismo es religión de deiformidad. De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teologal, porque no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente.

En su virtud, el cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad, "radical", pero además "formal", de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica, sino teologal del cristianismo. La experiencia teologal de la humanidad es así la experiencia de la deiformidad en su triple dimensión individual, social y histórica: es el cristianismo en tanteo.

De esta suerte, el problema teologal del hombre se despliega en tres partes: religación, religión, deiformación, que constituyen tres problemas: Dios, religión, cristianismo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 379-382]

•

«No todos los hombres van a entrar en el Reino de Dios. Pero no es por razón de no haberse bautizado. La célebre frase de que "no hay salvación fuera de la Iglesia", que tanto trabajo y tantas torturas dio a los teólogos medievales, no quiere decir que no se salven más que los que han pertenecido explícitamente a la Iglesia.

De ninguna manera: lo que se quiere decir es que los que se salvan (pertenezcan o no a la Iglesia católica) se salvan gracias a que, en última instancia, como derivan de Cristo, derivan de la Iglesia. Toda salvación es crística, lo cual no quiere decir ni remotamente que todos los crísticamente salvados pertenezcan a la fe cristiana.

El buen budista se salva crísticamente, precisamente porque es buen budista, y no a pesar de haber sido un buen budista. Hay, pues, un momento de universalidad que es esencial. El Reino de Dios es, en primer lugar, el ἔσχατον, el término, al cual tiende el proceso histórico del pueblo de Dios. En segundo lugar, tiene un carácter de unidad, de una unidad que es la deiformidad de todos los hombres.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 445-446]

•

«Yo estoy vertido a Dios desde mi concreta realidad personal, porque la fe es la entrega de *mi* persona, la mía – no es la fe de una persona, sino mi entrega, la de mi persona –, lo cual obliga a preguntarse por la concreción de esta fe. Esto no es meramente un hecho sino algo que es un constitutivo formal y esencial de la fe en cuanto tal.

Ninguna fe es fe si no es *mi* fe. El momento de fe es *mi* creencia, *mi* entrega a la realidad personal de Dios, que no sólo está manifiesto a los hombres y a la humanidad, sino a mí como persona. La fe es esencialmente personal. Y la persona es siempre *mi* persona, la mía, intransferible y incambiable por otras. La fe es mía por varias razones. [...]

La recta intelección de que la índole de la persona entre como ingrediente constitutivo del acto de fe, eliminaría de raíz, o por lo menos pondría en su verdadero sitio, a tantas consideraciones que se hacen en razón de los caracteres particulares de las personas.

Se dice, por ejemplo, que tal persona cree porque es un neurótico, pero esto sólo quiere decir que será creyente neuróticamente, pero no que no sea personalmente creyente. Es una personalidad distinta, porque es una personalidad *mía* con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, y es esa personalidad la que decide.

Es *mi* fe, la fe de *mi* persona. Será la misma fe que la que tiene otra personalidad, pero esto lo es por razón del término sobre que recae la fe.

Pero añadamos que esta persona concreta por razón de su personalidad tiene, además de su concreción determinada, sus dimensiones no sólo indivual, sino también social e histórica. No es lo mismo la fe de cualquier religión en sociedades distintas, ni en una misma sociedad que cambia y varía en el tiempo y en el espacio. Esto sería quimérico. [...]

Pero, además, la fe es concreta por un momento mucho más sutil, en el que es preciso insistir. Cada uno tiene o puede tener *su idea* de Dios, por razón del término de su fe. No me refiero a que uno sea politeísta y el otro sea monoteísta.

Dentro, por ejemplo, del monoteísmo cristiano un santo puede tener una idea de Dios distinta a la que tiene otro. Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios. Uno ve a Dios desde el punto de vista justamente de la verdad personal de Dios, pero referido esencialmente, si no, no habría diversidad, a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí.

En su definición puede ser para todos igual, pero no es para todos igual la fe vivida. Hay quien ve a Dios, sobre todo y en primera línea, como misericordioso, como caritativo; hay quien lo ve como entre supremo. Cada

uno tiene su Dios; el suyo; *a fortiori*, si consideramos la idea de Dios en las distintas religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 300 ss.]

•

«La verdad cristiana irá indefectiblemente conquistando espíritus. Ahora bien, esto no significa que el mundo irá haciéndose cristiano. Todo lo contrario. Probablemente el Apocalipsis de san Juan nos abre las puertas de una vía distinta: no se trata de una marcha triunfal del Cristianismo, tal vez larga y penosa, pero en definitiva ejecutiva, al término de la cual el mundo terminará siendo formalmente cristiano en cuanto mundo.

Esto no está dicho en ninguna parte. Probablemente la visión más interna del Apocalipsis es justamente la inversa: el mundo no será cristiano; habrá muchos cristianos, pero al margen del mundo que, como tal, no será cristiano. Al mundo le pasará lo que le pasó a Cristo: que murió en la cruz. Un mundo que no será cristiano: habrá muchos cristianos, pero sólo al margen de su mundo.

En esta forma es como Cristo estará con nosotros hasta la consumación de los siglos (cf. Mt 28, 20). El Cristianismo no actúa sobre los espíritus tan sólo por la existencia triunfante de un cuerpo objetivo dentro de una sociedad políticamente organizada. Justamente al revés: el Cristianismo actúa en profundidad. [...]

La verdad cristiana está presente en las demás religiones como la expectación de algo que apunta a un momento transhistórico. Es la expectación del momento en que la verdad de Dios y del Cristianismo se establezca, no sobre la Tierra, sino ante los hombres, en forma transhistórica.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 345-346]

•

«Naturalmente, como Dios es una realidad absolutamente absoluta, no solamente es una cosa real, sino que es *la* realidad en el sentido más intrínseco y pleno del vocablo. Esto quiere decir que la transcendencia de su término, la alteridad que ha puesto, es la alteridad de lo real en tanto que real.

Esto es lo que formalmente constituye la creación. Es justamente la posición de la alteridad de lo real en tanto que real, sin alteración ninguna de la realidad que lo pone.

Ahora bien, esto es lo que se expresa vulgarmente diciendo que Dios hace las cosas "desde la nada". Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un "desde". Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien sabida.

Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo.

Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido (1). Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra "yuxtapone" de una manera externa pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad.

Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado la entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria.
Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nohilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la que se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental.
No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real (2), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser, sino que está allende el ser.

---

(1) Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual la creación está hecha por la palabra.

Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente (nota de Xavier Zubiri).

(2) Más adelante, Zubiri hablará del ser como "actualidad ulterior" de lo real, y no como acto ulterior, cf. "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas I*, Madrid, 1974, p. 16.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 154-156]

•

«Dios está presente formal y constituyentemente 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 vuelva 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. Dios es así fundamento de la vida en una triple forma: como Autor, Dios hace que yo me haga a mí mismo, sea *yo mismo*; como Actor, Dios es el *trazado* de mi vida y de mi historia; como Agente, Dios hace que yo ejecute. Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 160-161]

•

«La experiencia social de Dios, precisamente porque es social, es multiforme y varia, como son diversas las maneras de vivir lo absoluto en la libertad de cada cual. Cada cual hace a su manera la experiencia de lo absoluto. Pero además el hombre tiene de Dios una experiencia social tan multiforme como puede ser la experiencia individual de Dios, una experiencia social con todas las concreciones, vicisitudes y límites de las

sociedades a las que *los hombres* pueden pertenecer. Realmente, la experiencia no es atributo de *el hombre*, sino de *los hombres* en su concreción.

Por ejemplo, el pueblo de Israel, el pueblo semita es la experiencia del Dios verdadero como fidelidad. Como fidelidad no solamente ofrecida por Dios en un *berith*, en un pacto sino como una experiencia que el hombre hace de la fidelidad divina. Aquí verdad significa fidelidad. Aunque el término empleado sea el de verdad, la palabra verdad es en ese caso algo más que conformidad intencional. La palabra verdad es la fidelidad de Dios. Así el hombre pedirá la misericordia de Dios, pedirá que Dios tenga misericordia de él, precisamente para que el mismo Dios sea fiel a la fidelidad que le ha ofrecido.

Los ejemplos pueden multiplicarse. Entre otros, está el episodio de Elías en su lucha con los profetas de Baal. El baalismo es una forma histórica, una experiencia histórica de Dios; la intelección de la divinidad como Baal fue el producto de una evolución dentro del pensamiento fenicio, el cual tenía originariamente a la cabeza del panteón ugarítico a "El", Dios supremo. Solamente más tarde cobró Baal una cierta supremacía quedando "El" relegado a ser una divinidad subordinada.

Esto tiene su razón de ser, porque los primeros fenicios eran nómadas, y a un nómada le acompaña en sus migraciones por el desierto la divinidad entendida como "El" hasta su establecimiento en tierra donde van a convertirse en sedentarios. Pero una vez convertidos en sedentarios, lo esencial no es que Dios los acompañe por el desierto, sino que realmente haya lluvia propicia para las cosechas.

Entonces aparece el baalismo. Elías discute con los sacerdotes del Dios cananeo, pero cuando este Dios cananeo es ya un baal. Y esa disputa se realiza también en forma de experiencia social, apelando a la fidelidad de Jahvé con la prueba del fuego.

El pueblo de Israel había tenido antes otras formas de experiencia de Dios; por ejemplo, la experiencia de Dios en el desierto. Una experiencia que fue un enriquecimiento de la experiencia de Dios. Se mantiene el empeño de que Jahvé sea el mismo Dios que el Dios de los padres. Y el que Dios sea el Dios de los padres es una forma de experiencia social.

Los padres son los antiguos de la familia: es el Dios de la familia. Sería quimérico volcar sobre la mente de Abraham y de los patriarcas la idea del Dios único que el propio Israel tiene en los últimos años de su existencia pre-cristiana. Es todavía el Dios de los padres.

El célebre texto de los contratos firmados entre los dioses de los demás y los dioses de los padres hititas, muestra claramente que el Dios de los padres continúa viviendo en la sociedad israelita.

Con Moisés, sin embargo, hay un punto de inflexión. El Dios de los padres se convierte en algo más radical, en un Dios celoso, que es una forma social

de vivir lo absoluto de Dios. Sería quimérico pretender que Moisés era monoteísta en el sentido de que no admite más realidad divina que la de Jahvé. Pero el Jahvé de Moisés no admitía otra realidad divina junto a la suya; no sólo era celoso, sino que era solitario, aunque esa soledad no consistiera más que en la soledad y la verdad real de Jahvé.

Hará falta la predicación profética para que haya una forma social distinta, que es el monoteísmo auténtico y riguroso en que los otros dioses son nadería, los *elohim* se han convertido ya en *ililim*.

Hay, pues, distintas formas sociales de experiencia de Dios. He citado unas cuantas a título de ejemplo. Son formas sociales de la experiencia de lo absoluto.

El israelita no se sentía siendo él, y siendo lo que tenía que ser absolutamente, como algo que constituye una dialéctica de la excepción, sino que dejando de lado sus pecados, el israelita se sentía verdaderamente israelita cuanto era un fiel servidor de Jahvé, fidelidad que tuvo muy distintos aspectos en las distintas épocas sociales de Israel.

Pero, además, hay una experiencia histórica de Dios que no es idéntica a la experiencia social. Una verdadera experiencia histórica de Dios. [...]

No es que la historia sea, contra lo que se pueda pensar en la época actual, la última palabra de la realidad humana, porque la historia es constitutivamente penúltima; la ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre.

Sin embargo, la historia ha implicado una experiencia de Dios. Y a su vez la experiencia de Dios ha configurado la historia. Así el monoteísmo es uno de los factores que han llevado a la universalidad actual de la historia. Queriéndolo o sin quererlo, el monoteísmo ha tenido mucho que ver con la constitución universal de la historia.

Cualquiera sea el pueblo en que se adopte: en Israel, en el Islam, en los pueblos cristianos, etc., se aprecia cómo en el curso de la historia los politeísmos se van desvaneciendo frente al monoteísmo. El hombre ha ido haciendo una experiencia fabulosa a lo largo de la historia, la experiencia monoteísta. Es una experiencia estricta y rigurosa y no simplemente un argumento teológico y metafísico.

Y este modo de experiencia es propio de la historia de Israel. [...] Cuando aparece el Dios de Israel, Jahvé, que según el redactor más antiguo invocaban los primeros padres, Dios aparece como Dios de los padres. Ese Dios de los padres aparece en forma concreta: no simplemente ofreciendo fidelidad, que era la constitución del pacto para Moisés, sino en una concreta forma de experiencia histórica.

Esa forma es la de *estar con ellos*. Esta experiencia histórica tiene formas distintas. Desde la forma más elemental, su acompañarlos a través del desierto hasta las puertas de Canaán, hasta constituir eso que se ha llamado "anfictionía" de las tribus de Israel. Como quiera que haya sido esto

históricamente –no es nuestra cuestión– Dios aparece entonces de otro modo: es el Dios del pacto de las tribus. Más tarde, en conexión con la monarquía que se estaba imponiendo, aparece otra forma histórica de experiencia de Dios: es Jahvé como rey. Y en una forma más determinada aún: el Dios de los ejércitos, Jahvé Sabaoth. Es la experiencia histórica de Dios como jefe de un Estado, en este caso teocrático.

Más aún, puede apreciarse una verdadera teología de la historia en la propia predicación inspirada del Antiguo Testamento, que es la expresión suprema de esta experiencia histórica de Dios: Dios ofrece su fidelidad con tal de que los israelitas sean fieles, sigue a esto la defección de Israel, viene el castigo por parte de Dios, y finalmente el arrepentimiento con la vuelta de Dios.

Esta teología de la historia en cuatro actos es justamente la teología de la experiencia histórica de Dios. Es una experiencia vivida por el pueblo de Israel en distintas fases históricas, la experiencia histórica de Dios como fidelidad. Una fidelidad que es la verdad real de Dios, y que no queda anulada jamás cualesquiera que sean las infidelidades de los hombres.

A leer el Antiguo testamento puede parecer que se da una línea unitaria. Dios crea al hombre a imagen y semejanza suya; el hombre comete el pecado original, luego se maleó, vino el diluvio, etc.

Pasó el Mar Rojo... y así se va continuando el relato lineal de la historia. Pero los israelitas no lo vivieron así. Vivieron cada uno de estos episodios en y por sí mismos. Israel no tuvo desde el principio la idea de ser un pueblo elegido.

¿Cómo iba a tenerla, si empezaba por no ser pueblo? Israel ha pasado por todas estas vicisitudes históricas, y solamente cuando un teólogo, el redactor sacerdotal, ha reflexionado inspirado, teologal y teológicamente sobre estas experiencias de Israel, ha podido ver a lo largo de estas diversas experiencias las cuentas o los eslabones de una cadena unitaria, que es la experiencia de Dios, unitaria en distintas fases de manifestación, de eso que es justamente el ser el pueblo elegido de Dios.

El ser el pueblo elegido es la estructura de su teología de la historia, en una unidad que remonta a los primeros tiempos de la humanidad israelita, y que sigue hasta el tiempo de Cristo. Como pueblo elegido de Dios, el pueblo de Israel ha vivido la experiencia de Dios como algo absoluto y que de alguna manera le ha hecho sentirse como absoluto frente a los demás pueblos, porque todos pasan y en definitiva sólo Israel queda.

Aunque esto en forma tan oscura que ni siquiera Job se atrevió a responder a la cuestión que esta experiencia plantea. Es, pues, la forma histórica de la experiencia de Dios.

Y esto no es ajeno al Nuevo Testamente. Cristo no fundó el cristianismo organizando unas instituciones y diciendo "así es como hay que vivir". Algo de esto hizo. Pero Cristo fundó el cristianismo de una manera mucho más radical y más íntima. Cristo fundó el cristianismo haciendo cristianos, es

decir, poniendo en marcha el movimiento del cristianismo en el curso de la historia. Cristo quiso ser experienciado por sus seguidores para que éstos, asociados a él, pudieran ser en él la experiencia histórica de Dios. La experiencia histórica de su filiación divina se continúa precisamente en la propia expansión del cristianismo. Es la verdad real subsistente de Cristo la que corre por los cauces de su historia.

Esto no es exclusivo del cristianismo, no es primariamente exclusivo del cristianismo. En el cristianismo hay todo esto, porque está montado sobre una verdad universal augural, que en definitiva es la experiencia histórica del ser absolutamente absoluto por parte del hombre, en tanto que es un Yo que se va fundando como absoluto en el que es absolutamente absoluto.

Yo voy fundándome como absoluto en el que es absolutamente absoluto. Y solamente por eso es por lo que hay todas esas estructuras que acabo de recordar. Si se quiere emplear la terminología usual clásica, diríamos que esta estructura de la experiencia de lo absoluto, la experiencia histórica de lo absoluto, es la base dinámica y obediencial, gracias a la cual ha podido haber estructuras como la israelítica y la cristiana en la historia. La historia es una experiencia y una experiencia dimensional de lo absoluto.

Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios.

Hegel, que no veía en la realidad más que un precipitado de la razón, no encontró otro modo de concebir la historia más que como la forma del espíritu objetivo, de la razón objetivada, por encima de las personas, las cuales, como decía Hegel, desaparecen en el espíritu objetivo que, a su vez, es la última marcha hacia el espíritu absoluto. Esto es absurdo.

Hegel pensó en cómo los hombres podía ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar cómo Dios pudo hacerse hombre y entonces a aprender justamente a ser Dios. Es la visión anti-hegeliana de la historia, una historia que es, eso sí, una experiencia histórica de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 335-342]

•

«Hay un fenómeno distinto, que es la *apropiación* de los dioses por *agrupaciones sociales*. Así, por ejemplo, lo que se llama en tiempo de los patriarcas la religión y el Dios de los padres se convierte en tiempo de Moisés en algo distinto: en la religión del pueblo de Israel y no simplemente de los padres. Es la religión de Israel. Y solamente en el desarrollo interno de estas posibilidades la religión de Israel se convierte en una religión de alguna forma universal.

En general, los semitas se han agrupado siempre socialmente alrededor de sus dioses. De ahí que todos los conflictos sociales no solo han repercutido

en el orden religioso, sino que se han montado o se han querido justificar con motivos religiosos. Es el caso, por ejemplo, de los amorreos que, al dominar Babilonia, entronizan a *Marduk*. Recíprocamente, cuando los amorreos son derrotados, los asirios se llevan a *Marduk* atado de una cuerda por los desiertos y las estepas.

Evidentemente, el Cristianismo no nacionaliza ningún Dios, pero qué duda cabe que hay un riesgo inminente en el Cristianismo, no de adscribir al Dios cristiano a un pueblo o a una nación, pero sí a una forma de civilización, por ejemplo, a la civilización occidental, que se constituyó por asunción interna de la metafísica griega, del derecho romano y de la religión de Israel, como si efectivamente el Cristianismo fuese una misma cosa con la civilización occidental o por lo menos estuviera esencialmente adscrito a ella».

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 175-176]

•

«El Cristianismo representa, como religión, la *divinización de la vía de la trascendencia*. No solamente se accede a Dios, sino que se accede *divinamente* a Dios. Y este fue precisamente la actitud de Cristo.

La religión cristiana, por consiguiente, no solamente es una religión en la que el cristiano se siente arrastrado por Dios, sino que es Dios mismo haciéndose un momento histórico de la religión, un momento intrínseco de la historia humana. Es Dios mismo el que nos lleva a Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 329-330]

•

«Un intento de sincretismo interno lo representa la comunidad cristiana de Jerusalén. El Cristianismo se presenta como una religión distinta o, al menos, como una reforma esencial de la religión de Israel. Pero esto no obstó que se planteara el problema de si para ser cristiano había que pasar primero por el Judaísmo, circuncidándose. La solución positiva tuvo muchos seguidores.

Fue el orto del judeocristianismo. No se trata de una especulación meramente externa a la Iglesia: el propio Santiago era de alguna forma la cabeza de este movimiento. San Pablo, naturalmente, reaccionó enérgicamente en contra y con él el llamado concilio de Jerusalén. Fue un intento de sincretismo interno»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 173]

•

«En la gentilidad san Pablo predica la universalidad del Cristianismo. Pero había dos posibilidades. En primer lugar, una universalidad directa, sin circuncisión. En segundo lugar, una universalidad pasando por el Judaísmo: fue el judeocristianismo. San Pablo toma enérgica posición contra esta segunda posibilidad: el Judaísmo con su rito de iniciación no pertenece al Cristianismo.

El Cristianismo continúa, ciertamente, al Dios de la sinagoga, *Yahweh*. San Pablo lo dice frecuentemente: "¿que son israelitas? ¡También yo!" (2 Co 11, 22), y lo repite ante el procurador romano (cf Hch 24, 15). Pero lo que el Judaísmo tiene de religión no es un estadio previo para poder tener la iniciación en el Cristianismo. San Pablo opta por esta posibilidad de desjudaización.

Con lo cual el Cristianismo como religión es entonces una religión estrictamente universal en la que no solamente se incorpora cada uno directamente al cuerpo de Cristo por razón de su individualidad, sino que se incorpora directamente sin necesidad de pasar por el cuerpo del Judaísmo. Es una rigurosa universalidad histórica.

Y San Pablo desarrolla una cristología, una antropología y una soteriología de carácter expresamente *universal*. El choque con la gentilidad le ha dado la posibilidad de alumbrar más expresamente esta universalidad.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 263]

•

«Finalmente, se predica una escatología. Una escatología que consiste precisamente en el tránsito de este mundo a una vida eterna y en una esperanza en un segundo advenimiento de Cristo, la Parusía.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 262]

•

«El sistema metafísico del que se ha servido la Iglesia en su expresión de los dogmas es un sistema metafísico griego y que como tal no está canonizado en ninguna parte, justamente deja abiertas las vías humanas a una respuesta metafísica distinta de la que nos legó el mundo griego acerca de lo que sea la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 262]

•

«Por otra parte, ¿es verdad que el Cristianismo sea primaria y formalmente una religión de salvación? Que el Cristianismo sea pura religión de salvación es algo tan evidente que no puede ser ni discutido: las palabras "salvador" y "salvación" aparecen alguna vez en las páginas del Nuevo Testamento. Y

en ello se apoya gran parte del pensamiento cristiano de hoy en su reacción contra una teología especulativa. Pero la cuestión, para mí, es otra: ¿el Cristianismo es primaria y formalmente religión de salvación?

Porque si no lo fuera, la salvación sería no el momento constitutivo del Cristianismo sino un momento consecutivo a él. En el símbolo de Nicea se nos dice que el Verbo bajó del cielo "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" (DS 125). Podría pensarse entonces que el "por nosotros los hombres" es algo "anterior" al "por nuestra salvación".

El Cristianismo es formalmente, en expresión paulina, una mórfosis, μόρφωσις (cf. Rm 2, 20), una conformación divina del hombre entero, en mi interpretación, una *deiformidad*. El Cristianismo es salvación solo porque es deiformación. Es uno de los puntos en que me parece insuficiente la teología actual.

El Cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las gallas de su vida. El Cristianismo no es una argamasa que remienda fisuras de la vida. El Cristianismo, a mi modo de ver, dirá al hombre actual que su vida es lo que es precisamente porque el ser del hombre de deiforme; y lo es no en sus fracasos sino primaria y principalmente en sus propios logros.

Y, entonces, una cosa es clara. El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la ida sino su *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más en Dios y con Dios.

La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve al diálogo.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 17 ss.]

•

«Ustedes dirán, "¿no es verdad, sin embargo, que Dios hizo el mundo para sí?" Sí, esto es verdad. Pero lo que hay que decir es que, de las cincuenta mil maneras como podría haber hecho el mundo para sí, Dios lo ha hecho de una, que no solamente no contradice a lo que acabo de decir, sino que lo prolonga misteriosamente: ha hecho el mundo para sí dándose a sí mismo, como realidad personal, a la creación; dándose a sí mismo personalmente al hombre.

Este es el orto del cristianismo. Como tal, desborda las fronteras de la filosofía.

Dios no es, como decía Dante, el amor que mueve el Sol y las estrellas (*Divina Comedia*, Canto XXXIII, v. 145). Tampoco es el amor que se recrea

en que haya para sí mismo Sol y estrellas. Sino que es el amor que se complace en crear el Sol y las estrellas solo para que sean eso: Sol y estrellas en sí mismas.

El mundo es un don liberal y gratuito de la divinidad, porque es término de un éxtasis de pura volición, esto es, término de un acto de puro amor.

Como ultimidad, tenemos a Dios en dimensión de pura deidad. Como realidad necesaria es ante todo causa primera. Y como realidad intelectiva y volente es una realidad personal que por un acto gratuito y liberal hace de sí mismo el don de la realidad. Como diría Aristóteles, ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις "de este principio es del que penden los cielos y la tierra" (*Metafísico* 1072b 13-14).»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 242-243]

•

«Lo que le interesa a la filosofía es el hecho de que el hombre tiene la posibilidad de vivir dentro o fuera de la fe. La existencia puede ser objeto de la filosofía en tanto que el hombre es existencialmente creyente o no-creyente.

El *positum* o hecho positivo de la teología es el *depositum fidei*. No es el mismo que el de la ciencia positiva. Por esto la existencia teológica del hombre no es una ciencia, ni objeto de ciencia. Es preciso que la filosofía se ocupe de la posibilidad radical del hombre de moverse dentro de la dimensión teológica o ateológica.

La filosofía no decide sobre la verdad de los conceptos teológicos: esta decisión es trans-filosófica. En tanto que especula sobre las posibilidades de la existencia, hace posible la existencia, hace posible la teología, pero sin saberlo.

La experiencia religiosa no existe propiamente hablando, porque no es experiencia. El modo de la existencia religiosa se no funda en experiencia. La filosofía no está unívocamente colocada frente a la posible teología. Se encuentra ante el hecho de la posibilidad de una pluralidad de teologías y de confesiones existenciales. Ha de conceder la pluralidad existencial de "mundos" religiosos.

La filosofía recibe la religión como decisión del individuo y, por tanto, dentro de una pluralidad. Frente a esta posibilidad, la filosofía ha de tener actitud clara. El hecho de la pluralidad de confesiones no es el de diversas ciencias sobre Dios. No procede de la pluralidad de opiniones sobre Dios, sino de las diversas maneras como desde Dios se ha entendido la existencia humana, en distintas situaciones de esta existencia. No es dialéctica, sino de hecho.

Sería quimérico querer encontrar un criterio objetivo para decidir entre las religiones. La esencia de la religión no es vaga religiosidad. No hay más que religiones positivas. La religión es una manera concreta de entenderse el

hombre desde la Divinidad. No puede existir más que bajo formas concretas e históricas de religiones positivas. Para que estas fueran equivalentes tendrían que serlo las situaciones existenciales en que el hombre se siente desde la Divinidad.

Pero estas son irreductibles unas a otras. No hay la pretendida unidad. La verdad religiosa tiene un sentido suyo peculiar. No hay verdad filosófica sobre una religión positiva. […]

Carece de sentido buscar unidades absolutas. Para fundamentarlas habría que recurrir a la razón. Esta, en cuanto tal, está fuera de la órbita religiosa. No hay doble verdad. Para esto es preciso que se trate de la misma verdad. Son dos verdades que no pueden interferir. Frente a las verdades religiosas, la razón no puede servir de punto de apoyo.

En un hecho histórico religioso, la religión es esencial a la historia. La historicidad religiosa es irreductible. El hecho religioso no tiene el mismo sentido que otro cualquiera. El carácter histórico de la religiosidad se funda en el carácter religioso de la historia.

El cristianismo parte de una facticidad determinada por Grecia y Roma. Por esto ha entendido a Grecia y Roma desde su carácter religioso, y no al revés. De ahí la transformación radical de los creyentes del mundo griego y romano. Una intelección de Dios ha transformado el derecho romano en canónico. Gracias a la situación histórica del cristianismo ha sido posible su elevación jurídica y teológica.

Así ha existido alianza entre el derecho y la metafísica con el dogma. Toda ciencia es aceptada o no en el fuero interno de la conciencia, y en su aceptación está su justificación. El riesgo de decidir no tiene más resguardo que la fidelidad a la verdad.

No se pueden tomar actitudes mixtas. El hombre se mueve en filosofía o religión… Y San Agustín se va a mover en religión.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 81-82]

COMENTARIOS

«Heidegger conoce bien la tradición cristiana, al menos en lo que respecto a algunos de sus aspectos más significativos. Su juicio es duro tratándose de la repercusión cultural y filosófica del cristianismo histórico, pero es matizada e incluso admirativa cuando se refiere al cristianismo de los orígenes testimoniado en los escritores neotestamentarios, en especial en las cartas paulinas.

Bien puede afirmarse que Heidegger caracteriza al cristianismo originario siguiendo la estela de san Agustín y Eckhart, Lutero y Pascal, Kierkegaard y Bultmann: el cristianismo es el acontecimiento salvador de la cruz y la resurrección de Jesucristo apropiable por medio de la fe, de un salto, una

decisión que transforma la orientación de toda la existencia. Jesús es Hijo de Dios justamente porque salva al hombre.

Zubiri, en cambio, pone otro énfasis: el cristianismo es un acontecimiento, pero es el acontecimiento deificante o deiformante de la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo que –por medio de la fe y los sacramentos– transforma radical y enteramente al ser humano. Si Dios salva, es porque se ha hecho hombre y porque así asociado al hombre a su vida divina.

Claro que no todo son diferencias. Como Heidegger, Zubiri también estudió sistemáticamente teología y llegó a conocer bastante bien la historia intelectual del cristianismo.

Es cierto que esta interna convivencia entre teología y filosofía hizo que Zubiri pensara que una y otra son existencialmente compatibles. Por eso, el juicio de Zubiri respecto de la función cultural y filosófica del cristianismo posee mayores matices que el de Heidegger.

Pero como este, Zubiri se ve obligado a discernir las funciones filosóficas que ha solido desempeñar la teología europea y las funciones teológicas de la metafísica occidental.

El recuento histórico que hace Heidegger de la filosofía europea, a la luz de su carácter metafísico y onto-teo-lógico, influyó profundamente en Zubiri. Éste distingue en su propio balance de la filosofía occidental dos horizontes: el griego del movimiento y el cristiano de la nihilidad. Heidegger pudiera estar comprendido en el horizonte cristiano.

El mismo Zubiri dice alguna vez que Heidegger (como Sartre) está preso en el horizonte de la nihilidad (PFMO 35). Pero la alusión es discutible, porque en otros lugares de su obra Zubiri excluye inequívocamente a Heidegger de ese horizonte creacionista.

Es notorio que Zubiri comparte su óptica de lectura histórica y su anhelo fenomenológico de una filosofía pura y libre de presupuestos teológicos. […]

En la época posterior al giro, Heidegger cultiva una peculiar fenomenología que, justo por apelar a lo sagrado y a Dios explícitamente y con exquisita ambigüedad, termina por amplificar su campo analítico incluyendo unas dimensiones extravagantes desde el punto de vista de los fenómenos.»

[Solari, Enzo: "Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios", en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 492-493]

•

«Imagínese a Platón delante de una ley científica. No habría manera de hacerle convenir que esto es ciencia. "Eso no es más que *doxa* –opinión", diría. En cambio, nos propondría como ejemplo de verdadero conocimiento su fórmula: lo real es la idea. Y el físico moderno diría entonces: "Eso no es ciencia, sino especulación, vaga opinión sinóptica sobre un vago universo." Sólo una mínima y subalterna porción del pensamiento griego coincide con

nuestro conocimiento científico. Por ejemplo: Arquímedes y los puros matemáticos. El resto, la gran vena intelectual de la Hélade, fluye ante nosotros con un carácter paradójico.

Nos induce a desconocer esto el hecho de que entre esa enorme masa de pensamiento podemos recoger algunos trozos, muy reducidos y muy toscos, de algo que se parece un poco a nuestra investigación científica. Pero es inadmisible olvidar que Grecia no se reconocería en esos fragmentos seleccionados por nuestra preferencia. Para ella, ciencia es, ante todo, Parménides, el cíclope de la paradoja.

Para nosotros, conocer es buscar ideas que se ajusten a la realidad y la transcriban. Para Parménides, por el contrario, conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado. No cabe contraposición más radical. Al revés que nosotros, el griego no investiga las cosas, sino las ideas. Su ciencia es un movimiento en sentido inverso que la nuestra.

La causa de esta diferencia está en que el heleno tiene una interpretación mágica de la idea, del *logos*, según la cual basta que éstos existan para que sean reales y actúen.

Sobre esta convicción radical de los griegos, que aclara soberanamente lo específico de la cultura griega, puede verse el admirable ensayo de Max Scheler, *La Idea del hombre y la historia*, publicada en noviembre de 1926 por la *Revista de Occidente*.

Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica.»

[Ortega y Gasset, José: "Espíritu de la letra" (1927). En: *Obras completas*, vol. III. Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 539]

•

«Desde hace más de un siglo usamos el vocablo "razón", dándole un sentido cada día más degradado, hasta venir de hecho a significar el mero juego de ideas. Por eso aparece la fe como lo puesto a la razón.

Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que, a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su formidable secreto transcendente. La razón era, pues, una fe.

Por eso, y sólo por eso –no por otros atributos y gracias peculiares–, pudo combatir con la fe religiosa hasta entonces vigente. Viceversa, se ha

desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita.

Se pretendía que la razón era sólo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la didáctica o la física.

Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista –al menos yo no la conozco– una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese –y es bien fácil de hacer–, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología.

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva.

Para mí es razón, en el verdadero y rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 46-47]

•

«Llamar igualmente poesía a lo que los griegos del siglo VII oían en los versos de Homero y a una *Nuit* de Musset, es estar resuelto a confundir demasiado las cosas. Como es parejamente entregarse al equívoco llamar religión a lo que el romano de la primera guerra púnica creía, sentía y hacía en relación con sus dioses, y al Cristianismo, a aun dentro del Cristianismo no advertir la heterogeneidad radical entre el Cristianismo de San Agustín y el de Newman.

El catolicismo representa frente al protestantismo la viva conciencia de la dimensión histórica que posee la religión, no obstante su perdurabilidad.»

[Ortega y Gasset, José: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 540]

•

El escritor C.S. Lewis dijo que el cristianismo era un mito que resultaba ser cierto, verdadero, a diferencia de los demás mitos, que no lo son. Es una

forma interesante de verlo. Yo no digo que el cristianismo sea verdadero, digo que es un mito como otros. La de Jesús es una historia poderosa, atrayente y emotiva, pero no creo que sea cierta. (Philip Pullman: *El Buen Jesús y Cristo El Malvado*. Barcelona: Mondadori, 2011)

•

«Las cruzadas son una de las cosas más extravagantes que se ha hecho en el planeta. Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron; pero, sin presumirlo, produjeron resultados magníficos para los hombres del futuro. El europeo tomó en ellas pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega.

Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légamo de la ciencia arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica.

Es la fecha en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles –que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo otro que la fe religiosa.

El cristianismo se encuentra entonces con este dilema: o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integrar la fe con la ciencia aristotélica, o aniquilar al enemigo o tragárselo. Lo primero era imposible; el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante vigoroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia.

Solo cabía la segunda solución: Alberto Magno y Santo Tomás adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños.

No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquello no tiene más remedio que adaptarse a esta, adaptarse desde su raíz misma.

El cristianismo ha tenido en este orden un destino trágico. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teo-logía –su hablar de Dios– el *teso* es cristiano y el *logos* predominantemente de Grecia. Y mirando las cosas con un poco de rigor se advierte que el logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana. Para no citar sino lo más reciente, vea quien se interese en el tema el libro de Jean Guitton *El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín*.

El griego es ciego para el transmundo, para lo sobrenatural; el cristiano, por su parte, es ciego para el intramundo, para la naturaleza. Y el cristiano tiene que hacerse explicar lo que él ve, pero no puede decir, por el griego que está ciego para lo que ve el cristiano. Casi, casi es el famoso diálogo

en que el ciego pregunta al tullido: ¿Cómo anda usted, buen hombre? Y el tullido responde: ¡Como usted ve, amigo!

A esta tragedia permanente debe el cristianismo, tal vez, su triunfo material, pero ha impedido y trabajo siempre el espontáneo desarrollo de su inspiración. Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido rigosoro de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello.

Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. A esa deformación es a lo que el señor Gilson, en su libro *L'esprit de la philosophie médiévale*, llama precisamente filosofía cristiana.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que solo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano. [...]

Pero ¿qué es ser cristiano? No podemos entenderlo si no anteponemos algunas palabras sobre la situación en que se hallaba el hombre en el siglo primero antes de Cristo. El hombre griego, el hombre romano, el hombre judío coincidieron entonces en una misma situación vital. ¿Cuál era esta? En rigor, basta con una palabra: desesperación. No se entiende el cristianismo si no se parte de la forma radical de la vida que es la desesperación».

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 91-92]

•

«Si no hubiera habido cristianismo no se le habría ocurrido a nadie dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso.

Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de eso o de lo otro dentro de la vida, que sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla…, esa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre.

El hombre antiguo ignoraba eso: para él, en el mejor caso, la vida recta consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna –esto era en su mejor extremo el estoicismo: la vida como aguantar, el *sustine* de Séneca.

Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la vida humana debe ser entrega de sí mismo, vida como misión

premeditada y destino interior –todo lo contrario que aguante de un externo destino– sino que lo es, queramos o no.

Díganme ustedes qué otra cosa significa la frase tan repetida en el Nuevo Testamento y como casi todo el Nuevo Testamento tan paradójica: "el que pierde su vida es el que la gana". Es decir, da tu vida, enajénala, entrégala, entonces es verdaderamente tuya, la has asegurado, ganado, salvado.

Y esta concepción de la vida como dedicación de sí misma a algo, como misión y no simplemente como uso discreto de algo que nos hubiesen regalado y dado ya hecho, tiene un reverso: que entonces la vida es en su propia esencia responsabilidad de sí misma.

¿Quién si no el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida consistiendo en responsabilidad?» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 154-155]

•

El cristianismo y el culturalismo

«El placer, como Nietzsche decía, "quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad", aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia (*habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas*. San Agustín).

Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco, y advertimos que sólo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la "otra vida", cobra un carácter altamente estimable.

El valor de la existencia es, pues, para el cristiano extrínseco a ella. No en sí misma, sino en su más allá; no en sus calidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación.

Lo temporal es una fluencia de miserias, que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena sólo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce ló que el cristianismo llama ascetismo.

Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión. Solía consistir su alimento en carne de oso, de ciervo, de jabalí.

Dieta semejante les obliga a sangrarse todos los meses. Esta sangría higiénica, que evitaba una explosión en su fisiología, llamábase *minutio*. Pues bien; el cristianismo fue la *minutio* integral del exceso zoológico que el germano aportaba de la selva.

Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristianismo. La ciencia, la razón ha ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVTII, el más allá divino se había evaporado.

Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una aptitud muy parecida a la del cristianismo. ¿Cuáles son para el "hombre moderno" los valores sustantivos?

La ciencia, la moral, el arte, la justicia –lo que se ha llamado la cultura–. ¿No son éstas actividades vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta.

La ciencia es el entendimiento, que busca la verdad por la verdad misma. No es la función biológica del intelecto, que, como todas las demás potencias vitales, se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo.

Asimismo, el sentimiento de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su centro, sino que concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula pereat mundus, fíat justitia expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales.

La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivistas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de Valores inmanentes, propiamente vitales.

Sólo puesta al servicio de la cultura –lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero– adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad –Bondad, Verdad, Belleza– han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado.

Ciencia, derecho, moral, arte, etc., son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso de la vitalidad que las engendra y nutre.

Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la vita beata. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que

otra en el hecho histórico actual, que es siempre la vida. Si se mira, bien pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad.

El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teorético de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer, o en otro tiempo, no menos que la respiración o la digestión.

Pero la ciencia, la posesión de la verdad, es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha acontecido ni puede acontecer en "esta vida". La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy.

No es un hecho que se cumple en el tiempo; como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico.

Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único ismo. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural.

Hasta qué punto es iluso querer aislar de la vida ciertas funciones orgánicas a que se da el nombre místico de espirituales, lo hemos visto con terrible evidencia en la evolución de Alemania.

Como el francés del siglo XVIII fue "progresista", el alemán del XIX ha sido "culturalista". Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura.» [Ortega y Gasset, José: "El tema de nuestro tiempo" (1923), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. III, p. 183-186]

•

«Doch den Theologen geht es nicht um die historische "Wahrheit", sondern um Prestige und Existenz. Denn die Suche nach der historischen Wahrheit hört dort auf, wo der Bestand einer Institution gefährdet ist.»

[Lehmann, Johannes: *Das Geheimnis des Rabbi J. Was die Urchristen verstecken, verfälschten und vertuschten*. Hamburg; Zürich: Rasch und Röhring, 1985, S. 293]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalte