

Zubiri distingue entre la investigación teológica (esencialmente teocéntrica) y la dimensión teologal del hombre como fundamento del saber teológico.

«Lo teologal es una dimensión humana según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello es hombre.» [HD, 382]

La unidad formal que se despliega en la religación al poder de lo real, en la experiencia en tensión hacia la realidad personal absoluta, constituye la dimensión teologal del hombre. Las diversas modalidades y dimensiones de la experiencia humana a nivel individual, social e histórico constituyen la historia de las religiones. La religión, de hecho, es la plasmación de la religación, que adquiere siempre los caracteres de una concepción de Dios, del mundo y del hombre.

Entre las religiones históricas, el cristianismo es para Zubiri la verdad radical y formal de todas las religiones, pues es la suprema experiencia teologal. La forma más elevada de ser humanamente Dios es la "deiformidad".

LO TEOLOGAL Y LO TEOLÓGICO

«Lo teologal es lo que envuelve la versión al problema de Dios. Lo teológico es lo que envuelve a Dios mismo» (X. Zubiri).

«Honramos la teología guardando silencio sobre ella.» (Martin Heidegger)

•

«Tanto la realidad como la intelección consisten en actualización. El término fundamental de toda la filosofía de Zubiri es el de "actualidad". Su obra entera es el intento de aplicación sistemática de este concepto a los distintos campos del pensamiento. Uno de esos es el de la religión.

Toda la teología de Zubiri puede resumirse en esta idea: la religión consiste en actualización, en la actualidad de Dios al hombre y del hombre a Dios. Eso es lo que Zubiri denominó "la dimensión teologal".

La religión no consiste primariamente en ritos o dogmas, sino en actualidad, que toma la forma de "experiencia". La historia del ser humano en general, y sobre todo la historia de las religiones, es la expresión de esa experiencia, de esa actualidad.

Zubiri piensa que esa actualidad alcanza su expresión cimera en el cristianismo, en tanto que religión de "deiformidad".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 628]

•

«Para el teísta quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos. El creyente tiene que dar razones de su creencia, y el ateo tiene que dar también las razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de agnosis.

El ateísmo y el agnosticismo no son menos creencias que el teísmo. Los tres están necesitados de fundamentar su actitud porque no hasta en última instancia con la firmeza de un estado de creencia, sino que es necesaria su justificación intelectual.

No se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de ciencia, un problema en el fondo arbitrario; Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el hombre tiene que habérselas; es decir, se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios. Se trata por el contrario de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres.

Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. Por esto, este problema debe llamarse teologal. **Teologal no significa teológico**. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del Theós (θεός).

Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a Dios *mismo*. Lo teologal es pues, en este sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato. A él hemos de acudir.

La puesta en claro de esta dimensión es la mostración efectiva del problema de Dios como problema. El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 12-13]



«Hay que evitar un penoso equívoco que ha llegado a convertirse en una especie de tesis solemne, a saber: que la teología es esencialmente antropología, o cuando menos, antropocéntrica. Eso me parece absolutamente insostenible.

La teología es esencial y constitutivamente teocéntrica. Es cierto que he afirmado que la teología se halla fundada en la dimensión teologal del hombre. Pero es que lo teologal no es lo teológico, y ello, cuando menos, por dos razones:

a) Porque lo teologal es tan sólo fundamento del saber teológico, pero no es el saber teológico mismo.

b) Porque lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello es hombre.

Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habrá que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*.

El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea *teología fundamental*. La llamada teología fundamental cobra así su contenido esencial propio.

En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los *praebula fidei* ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 382-383]



«Lo teologal es pensar a Dios, pero no por la vía de la razón especulativa propia de la metafísica clásica, es decir, no como objeto, sino como mero fundamento. Por supuesto que en el orden teologal habrá que utilizar también palabras y conceptos ónticos y talitativos.

Pero ello habrá de ser siempre y necesariamente con conciencia clara de que tienen un carácter meramente simbólico, que son meros "signos" o "cifras", como diría Jaspers, pero nunca conceptos adecuados o representacionales. No parece haber duda alguna de que la teología especulativa ha traspasado con frecuencia esos límites, del mismo modo que la dogmática cristiana. Probablemente toda dogmática es ya desde sus orígenes, y por definición, inadecuada.

¿Consigue la teología de Zubiri sortear esos peligros? En buena medida sí. [...] En todo caso, todo esto no es posible más que a partir de una revelación. El hecho de no hacer de Dios un objeto obliga a no poder decir nada preciso de Dios a no ser que Él se revele. [...]

Zubiri considera que la revelación cristiana es la cúspide de toda posible revelación de Dios, ya que en ella Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios. Es la culminación del orden transcendental.» [Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 68-69]



En el curso "Reflexiones sobre algunos problemas de teología" (1967), parcialmente publicado en *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, pp. 487-617, Zubiri se preocupa por la distinción y el estatuto de la teología y la filosofía. La primera sería una ciencia humana que, además de conocimientos exegéticos, arqueológicos, religiosos e históricos, incluiría también consideraciones filosóficas, pero sin llegar nunca a constituir un sistema filosófico.

Los considerandos filosóficos, para el teólogo, serían secundarios respecto a los considerandos exegéticos, con los cuales tendría que llevar a cabo su tarea principal: “elaborar la ciencia de la Revelación con categorías y conceptos bíblicos”. Además, según Zubiri, el teólogo tendría que acometer la tarea de justificar exegética e históricamente el cristianismo, tarea que no compete en absoluto al filósofo. Justamente por eso, Zubiri no pretendió en este curso hacer teología, sino filosofía. Es decir, quiso partir de su propio “sistema filosófico” para “estudiar cómo se ve desde él el contenido del depósito revelado”.



«Nosotros, bárbaros, hemos recibido la filosofía griega para una aventura completamente distinta y extraña a ella: para hacer con ella en la Edad Media una Teología. Como si la filosofía no fuese ella, *en y por sí misma*, un magno problema que debe ser continuado como tal problema y aplicar a ello lo que San Agustín decía: “Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar porque escrito está: el hombre que ha llegado a su término no ha hecho sino comenzar” (San Agustín, *De Trin IX*, c. 1).» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 67-68]

EL PODER DE LO REAL

«Condición es la capacidad que tiene lo real para ser constituido en sentido de algo. Poder es la condición de lo real en tanto que real por ser dominante, a diferencia de la mera causalidad, que es la funcionalidad de lo real en tanto que real.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 61]



«Las posibilidades que son limitadas, y que además circunscriben el elenco de acciones que el hombre puede ejecutar en una situación determinada, innegablemente fuerzan al hombre a tener que optar por una de ellas. Ahora bien, esta fuerza que imponen al hombre las posibilidades, los recursos, tiene un nombre absolutamente concreto: es el *poder*, *Macht*. Es un *poder*.

El poder no es sin más una causa eficiente. Como causa eficiente, evidentemente, los alimentos o las cosas que nos rodean tienen su eficiencia física en forma de gravitación, en forma bioquímica, etc. Pero además tienen una causalidad de un orden completamente distinto; de un orden que afecta a la línea de la posibilidad. Son poder. [...]

Y la dominancia de la realidad en tanto que realidad es justamente lo que constituye un poder: *Macht*. Cosa distinta de una *Kraft*, de una fuerza. [...] Toda posibilidad lo es en orden a la realidad en cuanto tal; todo poder se inscribe justamente en la realidad considerada como un poder.

De ahí, naturalmente, el poder de lo real. Por eso decía que a última hora no hay nada que esté exento de la condición de ser en una o en otra forma o de poder estar constituido en el sentido. Porque lo que es el sentido de todos los

sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real.

El hombre está movido, determinado, siempre por el poder de lo real en tanto que real. Este poder, por ser esto, es un *poder último*. Además, es un poder que efectivamente constituye el recurso último y supremo de toda realidad *posibilitante*. Y además insta al hombre, es "*instante*", a tener que ejecutar algunas acciones, es decir, a tener que elegir un sistema concreto de posibilidades dentro del poder de lo real.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 234-235]



Las cosas no difieren tan solo en sus propiedades, sino que pueden diferir en su propio modo de ser reales. La diferencia, por ejemplo, entre una cosa y una persona es radicalmente una diferencia de modo de realidad. Persona es un modo propio de ser real. Es necesario conceptuar, pues, lo que es ser cosa y lo que es ser persona, es decir, hay que investigar qué es ser real. Porque hay modos de realidad distintos del de cosa y persona.

Este concepto y esta diferencia de modos de realidad es cuestión *grave*. Así, las personas estamos ciertamente viviendo "con" las cosas. Pero sea cualquiera la variedad y riqueza de estas cosas, aquello "en" lo que estamos situados con ellas es en "la" realidad. Cada cosa con que estamos nos impone una manera de estar en la realidad. Y esto es lo decisivo.

Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real. Es una investigación impuesta por las cosas mismas. Lo que en las cosas reales se nos impone así es justo su realidad.

Esta fuerza de imposición es el *poder de lo real*: es la realidad misma como tal, y no solo sus propiedades, lo que nos arrastra y domina. Por esto, el poder de lo real constituye la unidad intrínseca de la realidad y de la inteligencia: es justo la marcha misma de la filosofía.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 324]



«Siempre he distinguido muy temáticamente la idea de causalidad y la idea de poder. La causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y, en cambio, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real.» [Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 50]



«La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y este

apoderamiento es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real.

La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 374]

LA RELIGACIÓN

«El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he solido llamar *el poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo *apoderamiento*.

El hombre sólo puede realizarse *apoderado* por el poder de lo real. Y este *apoderamiento* es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 373-374]



El artículo "En torno al problema de Dios" fue publicado en la *Revista de Occidente* en 1935, y en 1944 en *Naturaleza, Historia, Dios*.

«Para tratar de remontarse a Dios, unos apelan a una demostración racional; otros a un sentimiento que oscila entre una bella religiosidad y las llamadas exigencias vitales; otros adoptan una actitud atea, y otros más consideran que la existencia de Dios es un hecho evidente.

Pero todo esto son respuestas al problema de Dios que no interesan a Zubiri en este artículo. Mediante un análisis estrictamente filosófico, él quiere describir la dimensión humana en la que el problema de Dios se plantea para todos, con independencia de las creencias y de las inclinaciones de cada cual.

El planteamiento fenomenológico de autores como Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler y Martin Heidegger constituye el arranque de la concepción de Zubiri del problema de Dios, y toda la radicalidad y originalidad de su noción de "religación" está en relación con ellos. Para comprender la novedad de la noción zubiriana de "religación" es importante distinguir entre el planteamiento ateológico de Heidegger y el planteamiento abierto a la fe y a la experiencia religiosa de Zubiri.

El hombre se encuentra existiendo entre las cosas y con ellas tiene que hacer su vida. "Enviado a la existencia", "implantado en el ser", recibe su vida como algo

impuesto; “no sólo es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser”.

Por eso dice Zubiri que el hombre está constitutivamente vinculado o *religado* a lo que le impulsa a ser y le hace ser. El hombre pende de una fuerza que, siendo lo más nuestro, es en cierto modo lo más oro, puesto que nos hace ser.

Se trata de una fuerza que afecta a todas las dimensiones del hombre y que se encuentra en la raíz de toda realidad humana. Esta fuerza es estructuralmente anterior a todo otro poder, sea social, biográfico, técnico, político o económico, e incluso a lo que la fenomenología religiosa suele llamar “Sagrado”.

Esa *religación* es una dimensión del hombre, el fundamento de la religión y el origen de la libertad: estamos forzados a optar libremente entre unas determinadas posibilidades. “El estar religado nos descubre que hay lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia”; esa raíz sería el *ens fundamentale* o fundamentante, “lo que todos designamos por el vocablo *Dios*”.

Así pues, el hombre no necesita llegar a Dios, porque “consiste en estar viniendo de Dios, y, por tanto [en estar] siendo en Él”. Ello no implica que tengamos una experiencia de Dios, ni se prejuzga que podamos conocer su existencia y su naturaleza, sino única y exclusivamente que por la religación estamos abiertos a Él como fundamento.

Zubiri tiene clara conciencia de que “el tiempo actual es tiempo de ateísmo. Los que no somos ateos somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo”. Se trata además de un verdadero ateísmo, que tiene poco que ver con la negación de una determinada idea de Dios.

“Cuanto más se vive, es más difícil ser persona. El hombre tiene que oponerse a la complicación de su vida para absorberla enérgicamente en la superior simplicidad de la persona. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser, y la desligación de todo, son un mismo fenómeno.

Es lo que San Juan llamó en frase espléndida la soberbia de la vida. Nuestra época es rica en ese tipo de vidas, ejemplares por todos conceptos, pero ante las cuales surge siempre un último reparo: “Bueno, ¿y qué?”, existencias magníficas, de espléndida figura, desligadas de todo, errantes y errabundas” [NHD].» [Corominas / Vicens, 2006: 332-333]

Sobre el vocablo “religación” y su relación con “religión”, Zubiri escribe:

«La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* –*religatum esse, religio, religión*, en sentido primario– es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión.

Desde muy antiguo se discute la etimología de este vocablo. Cicerón, Lactancio y San Agustín oscilan entre el verbo *religare* y *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios.

La lingüística moderna no ha logrado solventar la duda. Por un momento pareció inclinarse a favor de la segunda explicación. Pero, en definitiva, ha podido verse que resulta mucho más probable derivar *religio* de *religare*. Puede verse, sobre este punto, Meillet, Ernout y Bienveniste.

En todo caso, ninguna etimología resuelve problemas teológicos. Y es suficiente que la cosa sea científicamente probable para que, sin precipitación ni frivolidad, pueda apelarse a ella apuntando a objetivos, no lingüísticos, sino teológicos.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 373]

Sobre la etimología de *religio* Ortega y Gasset escribe:

«Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. *Religio* no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir 'escrupuloso'; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente.

Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a *negligente*.» [Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema" (1941), en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, t. VI, p. 64]



«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 e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 152]

LO SAGRADO Y LO PROFANO (1978)

En octubre de 1978, en su último viaje al extranjero, Zubiri asistió a un congreso de Filosofía de la Religión en Perugia (Italia). En su intervención, Zubiri cuestiona la división entre profano y sagrado que realiza Rudolf Otto. Otto quiere conceptualizar lo sagrado como lo específicamente religioso. Profano sería lo que quedaría fuera. Hasta tal punto esto ha influido en el pensamiento actual, que hay en el ánimo de todo el mundo está la idea de que lo religioso es lo sagrado.

Todavía Martin Heidegger, en su carta a Beaufret, decía que en el mundo actual se estaba perdiendo el sentido de *das Heilige* (de lo sagrado), como si el problema de Dios y de la religión fuera el problema de lo sagrado.

Para Zubiri la cuestión fundamental es esta: ¿Es verdad que lo religioso es lo sagrado? La religación es para Zubiri anterior a todo sentido explícitamente religioso. "Lo sagrado, fascinante y tremendo se inscribe en el poder de lo real, un ámbito previo al que estudia la fenomenología de la religión.

Zubiri insistió mucho tiempo en que *das Heilige* no se debía traducir por 'lo santo', como había hecho Fernando Vela en su traducción española del libro de Otto así titulado, sino por 'lo sagrado'.

La *Carta sobre el humanismo*, dirigida por Heidegger a Jean Beaufret en 1946, se inscribe en el panorama de una posguerra que, a la vista de las ruinas resultantes de la Segunda Guerra Mundial, se plantea un interrogante acerca de la responsabilidad de la cultura occidental (ciencia, literatura, música y, sobre todo, filosofía) en la catástrofe ocurrida.

LA FUNDAMENTALIDAD

El tema del fundamento aparece en los escritos de Zubiri desde época muy temprana, cuando habla de religación. En *En torno al problema de Dios*, el término fundamento aparece bastantes veces.

«La religación nos hace patente y actual lo que pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana. Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez. La fundamentalidad no tiene aquí un sentido exclusiva ni primariamente conceptual, sino que es algo más radical. Tampoco es simplemente la mera causa de que seamos de una u otra manera, sino de que *estemos siendo*.» [NHD, 429]



«En cada uno de sus actos el hombre está ejecutando una volición de verdad real. En ella tiene que adoptar una forma de realidad. Esta forma es, pues, optativa. Por tanto, la voluntad de verdad real se plasma en *búsqueda*. ¿Búsqueda de qué? Búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en "la" realidad para poder optar por una forma de realidad. Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa "su" realidad con "la" realidad. Y esta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en el realidad-fundamento.

Con una expresión de Bergson, esta experiencia puede llamarse "experiencia metafísica", una experiencia de búsqueda de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real; una experiencia que con más precisión la llamaré *experiencia teologal*. No es *experiencia teológica*. No confundamos lo teologal con lo teológico. Lo teologal es lo que envuelve la versión al problema de Dios. Lo teológico es lo que envuelve a Dios mismo.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 108]



«El fundamento no es una cosa que "está" presente, sino que su modo de estarlo es "fundamentar". Trátase de la realidad como enigma. Y en cuanto tal, la presencia de la realidad significa no sólo materialmente, sino formalmente fundamentar. No es *realidad-objeto* sino *realidad-fundamento*. No es por tanto algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su modo mismo de realidad, su modo de ser de "suyo", es fundamentar, estar fundamentando.

Tratándose de una realidad-objeto, esta realidad está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más, antes de servir de fundamento. La realidad-fundamento es realidad (de lo contrario no sería fundamento), pero su modo de actualización es puro fundamentar.

Entonces comprendemos que estamos físicamente no sólo vertidos sino "lanzados" a ella. No hay pues dos momentos, uno de realidad y otro de fundamentalidad, sino solamente una "realidad-fundamento.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 109-110]



«Última y posibilitante, la realidad tiene a su vez todavía un carácter ulterior: es un apoyo *impelente*. Porque al accionar, el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo. Es inexorable que el hombre lo haga. Tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma. Y esto no constituye lo que pudiéramos inmediatamente pensar, a saber, un apego a la vida.

No es un apego a la vida, es algo mucho más radical, aunque sea más modesto. Es el apoyo a mi propia realidad en tanto que mía propia. Si se quiere hablar de apego, habrá que decir que es un apego a mi carácter relativamente absoluto.

Por eso es posible por ejemplo el caso del suicidio. La realidad es *impelente*. Impele, *velis nolis*, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad.

La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también *impelente*.

La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real. La realidad tiene este carácter fundamental, donde fundamental no quiere decir solamente que sea más importante mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real.

Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta estoy fundado en la realidad como tal, y este momento de fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia.

En este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja. Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que me *hace ser*. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo, mi yo siendo real.

Esta extraña unidad es lo que constituye la paradoja del fundar. Se pregunta entonces ¿y en qué consiste este fundar en sí mismo? ¿En qué consiste estrictamente la fundamentalidad de lo real?» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 83-84]



«Hoy todo el mundo conoce que los llamados posmodernos son hábiles divulgadores de ideas críticas que proceden de la línea Nietzsche-Heidegger o del “segundo” Wittgenstein y, cualquiera que haya sido la influencia real de estas corrientes en Zubiri, no deja de ser cierto que este coincide con ellas en un punto clave: si el fundamento o principio ha de buscarse en la vía de prioridad de lo conceptual, esto es, como un concepto que designa algo trascendente a las cosas que funda, la cuestión es inútil e insoluble.

Sin embargo, la cuestión reside en que “fundamento” o “principio” aquí significará una dimensión de la realidad *física*; no se trata de un fundamento de la realidad (al menos, no es esto primariamente), sino que es la misma realidad en tanto funda las características en las que se actualiza.

Zubiri contrapone lo que llama “realidad-objeto”, en cuanto término de la actividad conceptual, a la “realidad-fundamento”, en cuanto saca a la luz una dimensión de la realidad dada (IRA 47-55; HD 158-159).

Personificado, como es habitual, en la filosofía de Leibniz, Zubiri critica así todo logicismo de la razón (IRA 66-67, 76-78, 277-281) pues la “logificación de la inteligencia” incluye también una indebida “logificación de la razón”.» [Pintor-Ramos, Antonio: “La concepción zubiriana de la filosofía”, en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 469]



«Zubiri piensa que uno de los males seculares de la filosofía desde los tiempos de Parménides ha consistido en llevar el tema de Dios por una vía epistemológica inadecuada, la de la “realidad-objeto”, en vez de acceder a él como “realidad-fundamento”. De hecho, lo que el fenómeno de la religación hace es situarnos ante la “fundamentalidad” (HD 81-108), no ante una “realidad-objeto”. Si Dios se nos actualiza de alguna manera, esta es la de fundamento, no la de objeto.

La realidad-fundamento es aquella realidad cuyo modo de actualización es puro fundamentar (HD 105).

Pues bien, esta ha de ser la suerte de la realidad de Dios. Dios, de existir, ha de estar presente como realidad-fundamento. Por tanto, mi “relación” con Él no podrá quedarse en mera “consideración” teórica, sino que habrá de ser una “intimación” vital.

Por ser fundamento de mi realidad, yo no puedo realizarme más que desde Él. Solo el fundamento puede ser término de religación. Por eso Zubiri insiste una y otra vez en que la distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial. Dios ha de ser fundamento, y solo así podrá en algún momento convertirse para mí en realidad objetual (HD 159). [...]

De existir Dios no será un *ob-jectum*, algo que “está en frente” de mí y yuca presencia se agota en afirmarse siendo lo que es y por sí misma (HD 231), sino una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), cuya presencia no consiste en afirmarse en lo que ella es, sino en “estarme” fundamentando, en estar en *mí* fundamentándome (HD 231).

“No ‘está en frente’ de mí, sino que ‘acontece en’ mí, está aconteciendo en mí. Está presente religándome en el poder de lo real” (HD 231). Dios, de existir, ha de estarle presente al hombre como realidad-fundamento, y ello por la propia estructura de la razón humana, que es intelección fundamental.» [Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela, 2007, p. 220-221]



«La crítica que Zubiri hace a la idea de causa es precisamente la de que no es un hecho, un *factum*, sino una construcción, una teoría. Lo que sí es un hecho es la funcionalidad de lo real, o la causalidad entendida como funcionalidad de lo real. Como dice expresamente en *El hombre y Dios*, “esto es un hecho de experiencia” (HD 93).

A pesar de lo cual, Zubiri tampoco plantea el problema del fundamento por la vía de la funcionalidad de lo real, o de la causalidad *more zubiriano*. Muy al contrario, afirma explícitamente que “esta fundamentalidad no es una causa” (HD 91). Algo similar cabe decir de la idea de razón suficiente, al modo leibniziano.

Si la primera cae en el defecto que Zubiri ha llamado mil veces “entificación de la realidad”, la segunda parte de otro defecto no menos grave, la “logificación de la inteligencia”. La consecuencia de ambas es una tercera, que Zubiri llama la “objetivación de Dios”. El tema del fundamento hay que plantearlo en una dimensión completamente distinta. [...] El fundamento no es causa ni es razón. Para saber lo que Zubiri entiende por fundamento hay que partir de la aprehensión primordial y reconstruir la descripción que él hace de ese concepto, o de esa experiencia.» [Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela, 2007, p. 386]

HEIDEGGER Y LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO – “LO SAGRADO”

La preocupación de Heidegger por el tema del fundamento parece que fue muy temprana. Heidegger fue el que tematizó el fundamento desde la fenomenología. Partiendo de la “diferencia ontológica” (el ser no es ente), el fundamento no se puede conceptualizar con las categorías “ónticas” propias de los entes. No se puede entender el ser desde el ente, como ha hecho la metafísica a lo largo de los siglos: ha entendido el ser desde el ente, y no el ente desde el ser. Esto ha llevado a la metafísica occidental a conceptualizar lo trascendente al mundo, Dios, con categorías propias solo de los entes mundanos. Es lo que Heidegger ha llamada “onto-teología”.

El *Dasein* descubre el carácter de entes de las cosas, y al mismo tiempo el ser de los entes, el hecho de que los entes sean: esta es la “diferencia ontológica”. Característica propia del *Dasein* es la capacidad de trascender los entes desde el ser, por eso no vive simplemente en un cosmos sino en un mundo. El *Dasein* es-en-el-mundo y en esto consiste la trascendencia del *Dasein*. El *Dasein* está arrojado en medio de los entes y tiene que hacer su propio proyecto de mundo, su propio proyecto de comprensión del ser de los entes. En esto consiste la

libertad. Lo trascendente, el ser, no sólo es fundamento (*Grund*) sino también apertura, fondo y abismo (*Abgrund*). "En la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento. El "ser" no cae bajo el dominio de la proposición del fundamento (*Satz vom Grund*), sino sólo el ente".

Heidegger trata el problema del fundamento en *De la esencia del fundamento* (*Vom Wesen des Grundes*, 1929). El otro trabajo sobre el fundamento fue publicado en 1957, bajo el título *La proposición del fundamento* (*Der Satz vom Grund*). El primero de estos trabajos fue el que más influyó en Zubiri.

Ser significa fundamento. Esto es distinto que decir que el ser tiene un fundamento. "Sólo en ente tiene un fundamento y, además, necesariamente. Él es en cuanto fundado. El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento, queda sin fundamento. En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento, funda, deja en cada caso que el ente sea un ente. Ser significa fundamento y fundamento significa ser: aquí todo gira en círculo. Nos asalta un vértigo. El pensar se despeña, desconcertado, porque no sabemos muy bien ni lo que quiere decir «ser» ni lo que quiere decir «fundamento»" (M. Heidegger).

«Resumiendo cabe decir que para Heidegger el ser no es ente sino el fundamento de todo ente. Hacer del ser un ente habría sido el mal inveterado de la ontología tradicional. Y cuando la teología convirtió a Dios en un objeto, hizo lo mismo, onto-teo-logía. El ser es, pero no es objeto. Fundamenta y nada más. Fundamentar tiene sentido trascendental, es trascendental y nada más. El ser es y nada más. Y además en ese su ser, fundamenta. Es fundamentando, o se manifiesta bajo la forma de fundamentalidad, no bajo la forma de entidad. El ser humano es desde el ser. El hombre está fundamentado en el ser. Y el ser se revela al hombre, es decir, mundana y tempóreamente.

El fundamento no es causa ni es razón. Hacer eso es convertirlo inmediatamente en ente, situarlo en el nivel de los entes. El fundamento se nos revela sólo como fundamento. No hay posibilidad de hablar del fundamento más que como fundamento. Convertirlo en objeto es pervertirlo. No hay posibilidad de convertir a Dios en objeto intelectual. De Dios no puede hablarse más que en su revelación y a través de ella. Y esta revelación es sólo mundana e histórica, y en tanto que fundamento. Nada más. [...]

La diferencia ontológica lo que intenta decir es eso, que el ser no puede confundirse con un ente, y que por tanto no podemos hablar del ser como si de un ente se tratara. Esto es lo que hace que el fundamento, *Grund*, sea un abismo, *Abgrund*. No se puede hablar de esa dimensión más que a través de los entes, pero con un lenguaje que nunca será objetivo sino sólo alusivo, poético, metafórico, simbólico, etc. Al fundamento no puede entenderse más que fundamentando. [...]

El *Dasein* puede vivir ontológicamente o, por el contrario, ónticamente. Esto da a la existencia humana una tremenda seriedad. Y también una profunda religiosidad. No es la religiosidad de un credo positivo concreto, pero sí una especie de religiosidad del ser, del misterio, del abismo. Eso es la *Gelassenheit* [la serenidad, el sosiego]. Es en el pensar meditativo propio de la *Gelassenheit* en el que se nos hace patente, como don, el acontecimiento, *Ereignis*. Ese

acontecimiento es el modo como se nos manifiesta el Ser. El *Seyn* con mayúscula designa eso que se nos manifiesta o revela en el *Ereignis*, pero que a la vez permanece oculto, y que precisamente se hace presente en tanto que oculto. Es la diferencia entre el ser como fundamento, *Grund* de los entes, y el Ser como abismo, *Abgrund*. El *Ereignis* es "el despliegue del Ser mismo". [...] Si el Ser es el fundamento, el *Ereignis* es la pura revelación en que el fundamento consiste, más allá de la cual no podemos ir. El fundamento fundamenta, pero es sin fundamento, infundado (*Un-grund*). El *Grund* es *Abgrund* y *Ungrund*. [...]

"Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado (*das Heilige*). Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad (*Gottheit*). Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «dios» (*Gott*). ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como eses existentes, una relación de dios con el hombre? [...]

Lo sacro (*das Heilige*), que es el único espacio esencial de la divinidad (*Gottheit*), que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses (*Götter*) y el dios (*Gott*), sólo llega a manifestarse (*scheinen*) si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro (*gelichtet*) y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de este desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo." (*Carta sobre el humanismo*).

No se trata ya ni del Dios de Aristóteles, ni incluso del de las religiones históricas. Se trata de algo distinto, que no conocemos bien, y que Heidegger denomina "el último Dios". Mientras, tenemos que seguir a la escucha.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 392 ss]

ZUBIRI Y LA VERDAD-FUNDAMENTO – "LA DEIDAD"

«En tanto en cuanto que el poder de lo real es una manifestación inmediata de la realidad esencialmente existente, ese poder de lo real debe llamarse, estrictamente hablando, no Dios, pero sí debe llamarse *deidad*. El poder de lo real es, en tanto que poder de lo real, una manifestación precisamente de Dios y, por consiguiente, rigurosa y formalmente debe llamarse *deidad*. La índole del poder de lo real es ser *deidad* como manifestación de la realidad de Dios, oculto de una manera fontanal, trascendente y liberal, en el fondo de toda realidad en tanto que realidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 464]



«La realidad humana entiende las cosas con las que hace su vida como "siendo". La religión nos obliga a plantearnos el problema, no de lo que "hay", cosas personas, sino de "lo que religa y fundamenta la existencia, es decir, lo que "hace que haya". Y aquí comienza el problema de Dios, dado que a las cosas y a las personas podemos alojarlas en el ámbito del ser porque forman parte del mundo, pero Dios es, por definición, trascendente. Esto hace que su presencia

en el mundo, y su posible inclusión en el ser, no pueda hacerse más que por una vía, que Zubiri, siguiendo a Heidegger, llama de la "fundamentalidad".

Lo demás sería transformar a Dios en un "ente", con lo cual lo estaríamos cosificando, es decir, interpretando con las categorías propias de las cosas del mundo. Ese ha sido el problema histórico de lo que Heidegger llama "onto-teología", que necesariamente hace de Dios un ídolo. Dios no puede ser "cosa", ni "causa", ni "razón". Todo eso sería objetivar a Dios, desnaturalizarlo, desacralizarlo. Así piensa Heidegger, y así parece entenderlo Zubiri en alguna medida.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 121-122]



«La realidad mundanal está actualizada como un "estar fundamentando". El mundo es así ámbito de fundamentalidad. Y justo por esto es por lo que el mundo, lo allende el campo, es realidad profunda. Profundidad no consiste en no sé qué misteriosa raíz, sino en ser el "por" de lo campal mismo en cuanto mundanal. Por tanto, lo que en esta marcha de lo campal hacia lo mundanal se busca es el fundamento de lo campal.

Fundamento no es forzosamente causa sino el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado. Causa es tan sólo un modo de fundamento. El fundamento es por eso, en última instancia, el mundo en la cosa real. Lo que se busca es, pues, este fundamento. *No se busca el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo, transformando la realidad campal en realidad objetual*. Tampoco se busca el objeto. Mundo y objeto no son lo problemático. Lo problemático es siempre y sólo la realidad objetual en cuanto realidad en el mundo. Esto problemático es lo que se busca: el fundamento de esta cosa campal determinada.» [IRA 202-203]

Tanto "fundamento" como "objeto" son términos propios del ámbito de la razón sentiente. Cada uno obedece al uso de una categoría de la razón. El fundamento lo es siempre de lo aprehendido; el mundo "como fundamento de lo que es la cosa real campal" (IR 160). Lo que descubre la razón es que ese fundamento es realidad; no es ningún tipo de principio, como el de causalidad o el de razón suficiente. El fundamento es la propia realidad allende la aprehensión como fundamento. Este "allende" es ulterior a la aprehensión sentiente. La aprehensión sentiente actualiza la realidad en sus dos órdenes primarios, el "talitativo" y el "trascendental"; la razón abre un tercer orden: el "trascendente".

«Trans no significa "estar allende" la aprehensión misma. Si así fuera, la impresión de realidad sería *impresión de lo trascendente*. [...] Es falso que la formalidad de realidad sea trascendente» [IRE 115]. La razón no hace sino profundizar en lo ya aprehendido, es decir, buscar el fundamento, fundamentarlo. Las cosas son objetos; la realidad es trascendental; y el fundamento es trascendente. De ahí la contraposición entre "realidad-objeto" y "realidad-fundamento". "Objeto" y "fundamento" son términos pertenecientes al orden de la razón.

«No hay nada en el mundo que no sea objeto y tampoco hay nada que no tenga fundamento. "Realidad-objeto" y "realidad-fundamento" no son dos tipos de realidades, sino dos modos de considerar toda realidad. Sólo hay un caso en el que no puede aplicarse la categoría de objeto, y es el de Dios, dado su carácter "disyunto" ['apartado', 'separado']. A Dios no cabe 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. [...] A Dios no puede aplicársele la categoría de "ser" ni todas las dependientes de él (por ejemplo, la de tiempo), sino sólo la de "realidad". Dios es "realidad fundante o fundamental", pero que no "es", que trasciende todas las categorías propias del ser, entre ellas la de "objeto". Dios no es "ser" sino que está "más allá del ser". [...] El fundamento carece de talidad; es la pura trascendentalidad de la realidad sobre toda talidad. El fundamento es realidad y de suyo, pero no es objeto.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 400 ss]

DIFERENCIAS ENTRE ZUBIRI Y HEIDEGGER SOBRE LA DEIDAD

«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 sólo 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* (θεός), 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]

LO SAGRADO (HEIDEGGER) Y EL ÁMBITO DE LA DEIDAD (ZUBIRI)

Heidegger establece la secuencia: *Heil, heilige, göttliche, Gott*. En un texto de 1946, "¿Por qué ser poeta?", escribe: "Lo santo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios."

Heidegger habla de "lo sagrado" (*das Heilige*), término que Zubiri no quiere emplear y lo denomina de otra manera: "deidad". Lo que descubrimos es la deidad como fundamento. Zubiri critica la prioridad de lo "sagrado" en la fenomenología de la religión. Lo sagrado es un sentido que pueden adquirir las cosas, y en la filosofía de Zubiri el sentido es siempre algo ulterior a la realidad.

«Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que "hay" cosas, así también el estar religado nos descubre que "hay" lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo Dios, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero.

No nos es patente Dios, sino más bien la deidad. La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva como ente. Por su religación, el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad.

Pero la razón no lo haría si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no instalara a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal

y religadamente, en el ámbito de la deidad. La vista como tal no garantiza la realidad de un objeto determinado. Pero abre ante el hombre el ámbito de lo visible. La religación no nos coloca ante la realidad precisa de un Dios, pero abre ante nosotros el ámbito de la deidad, y nos instala constitutivamente en él.

La deidad se nos muestra como simple correlato de la religación; en la religación estamos "fundados" y la deidad es "lo fundante" en cuanto tal. Inclusive el intento de negar toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad.» Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 374-375]



«Zubiri considera que toda la teoría de lo sagrado establecida por la fenomenología de la religión de Otto y Heidegger y asumida por Eliade en su concepto de "hierofanía", frente al de "teofanía", parte de un defecto fundamental, que consiste en que, como sucede con toda la fenomenología, se queda en el puro "sentido", sin acceder a la "realidad" que necesariamente hay en su base. Así, en Otto lo sagrado aparece como un valor, el valor que se opone a lo profano. Ahora bien, el valor tiene que serlo siempre de una realidad. La "hierofanía" ha de tener como base la realidad de la "teofanía" (PFHR 18-28).

Antes de la cosa sentido, y como soporte suyo, tiene que haber una cosa realidad. Eso es lo que Zubiri quiere explicitar con el término "deidad". Deidad sería la realidad que soporta la cosa sentido que llamamos lo sagrado. Esa realidad no es una realidad personal, ni por tanto Dios. Tampoco es un ente, o una talidad. Se trata de algo distinto, de la realidad en su dimensión de poder; de la poderosidad de la realidad. Esa poderosidad soporta o vehicula un sentido, que es lo sagrado.

Para Zubiri lo específicamente religioso no está en lo sagrado sino en lo divino, de tal modo que lo sagrado sólo adquiere sentido desde la deidad. Esto lo justifica apelando a la historia de las religiones. Los griegos no opusieron a lo profano el concepto de *hierós*, dice, sino el de *theós* (PFHR 26). De ahí la gran diferencia con Heidegger. éste entiende lo divino desde lo sagrado. Zubiri, por el contrario, entiende lo sagrado desde lo divino. Lo divino no tiene aquí carácter sustantivo sino adjetivo, no se trata de un objeto sino de una dimensión estricta y rigurosamente trascendental de la realidad.

La rectificación que Zubiri hace de Heidegger tiene su importancia. Pero genera en Zubiri un efecto negativo: la desatención al sentido de lo sagrado. Zubiri habla de deidad de un modo estrictamente intelectual. La deidad hace referencia a la propiedad de fundamentar, es "lo fundante", en tanto que lo sagrado quiere significar algo más, la relación de piedad, veneración y respecto que debe tenerse ante ello.

Lo fundante es una mera característica intelectual, en tanto que lo sagrado abre un ámbito religioso y cultural. La razón es que Zubiri no entiende la deidad como un ámbito ya en sí religioso, sino sólo como un paso hacia Dios. A Zubiri le cuesta entender una religión sin dioses reales, en tanto que a Heidegger, no.

Para Heidegger esa apelación a realidades divinas tiene el enorme peligro de ser una mera idolatría, de entender los dioses con las categorías propias de los entes; de entender a Dios como ente y no como el Ser.

Para Heidegger la deidad de Zubiri no es religiosa, porque cae de nuevo en la entificación de Dios y por tanto en la idolatría.

Y para Zubiri lo sagrado de Heidegger no es religioso, porque lo religioso dice siempre referencia a una cosa realidad, y no puede quedarse en puro sentido. Cada uno parece descalificar el pensamiento del otro como de no religioso. Lo que es religiosidad para uno e irreligiosidad para el otro, y viceversa. [...]

Heidegger considera que la vivencia de lo sagrado es fundamental para discernir entre los dioses que a la postre son ídolos y lo que él llama "el último Dios". Para él esa es la gran asignatura pendiente, la vivencia de lo sagrado. Ella es la que obtura el paso a la posible revelación del último Dios. El último Dios no puede aparecer más que a través de la vivencia de lo sagrado.

Zubiri no piensa así porque parte del principio de que todo sentido ha de tener en su base una realidad, y que la deidad, al menos como poder de lo real, está ya previamente dada. [...]

Para Zubiri persona es un concepto trascendental, y ésta sí podría aplicarse a la realidad divina, que se definiría como realidad, trascendental, personal y, en tanto que tal, absoluta y fundante. Este es el punto esencial en el razonamiento de Zubiri. El fundamento es realidad trascendental, y en tanto que trascendental, realidad personal. Y eso es lo que llamamos Dios. La experiencia del fundamento es experiencia de una realidad personal, de Dios, no experiencia de lo sagrado, que sería sólo el sentido consecutivo a la realidad de Dios. [...]

Zubiri ha defendido siempre que si bien en el orden natural la crítica de Hume a la causalidad es definitiva, en el orden moral, el de los actos personales, no tiene efecto. El ser humano se propone objetivos y actúa causalmente, Es lo que Zubiri llama "causalidad personal". ¿Cabe aplicar esta categoría a Dios? Zubiri lo hizo. Todo el mundo es obra de Dios, de un acto voluntario, libre y personal de Dios. Dios no es trascendente al mundo, sino que trascendente en él. Es trascendente fundamentando. En eso consiste la causalidad personal de Dios. [...]

Al predicar de Dios las propiedades trascendentales de realidad, sustantividad, actualidad y, sobre todo, personidad, Zubiri dota de contenido a la "realidad divina", dando el último salto, convirtiéndola en una "Dios" personal. [...]

Zubiri considera que la revelación cristiana es la cúspide de toda posible revelación de Dios, ya que hace de Dios hombre y del hombre Dios, en tanto que "deiforme". Es la culminación del orden trascendental.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 403 ss]

LAS DIMENSIONES DEL PODER DE LA DEIDAD

«Los hombres *prehistóricos* tuvieron alguna religión: sus amuletos o algunas de sus pequeñas figuras, pinturas rupestres, etc. Sus sepulturas indican que creían en un más allá, y en la *existencia de ciertos poderes*, de ciertos poderosos. En

fase ya histórica, tenemos las *civilizaciones primitivas*, que viven de la mera colecta.

En otra zona tenemos lo que los etnólogos llaman *civilizaciones primarias*, donde no se vive solamente de la colecta, sino que el hombre vive de una "producción". Y esta producción necesaria para su vida implica esencialmente la versión hacia la ultimidad, hacia las cosas últimamente decisivas para su existencia. Los antiguos cazadores fueron los que dieron predominio en su vida religiosa al poder del sol. Consideraron al sol como dios. En estas civilizaciones nació el totemismo, la idea de unos vínculos de sangre con algún animal sagrado.

La civilización de *los pastores nómadas*, en cambio, no confía más que en el cielo raso, a través del desierto y de las grandes estepas. *Es el cielo el que dirige sus pasos. Es la religión del dios del cielo*, unida de una manera especial al culto de los muertos, y frecuentemente asociada a otra diosa que germina en otras civilizaciones en forma de diosa madre, que es la Tierra Madre, de donde se formó precisamente la pareja del Dios *Pater* (Júpiter) y *De-Meter*, la Diosa Madre, la Gran Diosa.

Zeus Pater (griego: Ζεύς πατήρ), del indoeuropeo **dyeu-pater* ('padre cielo'), como en el caso del *Iupiter* romano, del *Dyaus-Pitr* védico, del *Dai-patures* ilírio, *Zeus-Papaïos* escita, etc.

Tenemos, además, la civilización de los agricultores. Y esta civilización *se fija precisamente en la Luna* y en la Madre Tierra; *es en ella donde brota el animismo*, que lejos de ser un fenómeno universal, está muy acantonado a este tipo de civilizaciones.

A medida que la realidad se va enriqueciendo ante los ojos del hombre, se van enriqueciendo las dimensiones del poder de la deidad. La historia de las religiones *antes que* una historia de los dioses es un enriquecimiento de la estructura de la deidad. El poder de la deidad tiene muchas dimensiones:

- a) La deidad es un poder transcendente. La transcendencia del poder la vio el hombre, ante todo, levantando los ojos: el cielo y todo lo que en el cielo hay: *las estrellas, y todo lo que del cielo viene, los meteoros, el trueno, el viento, la lluvia*, con toda su grandiosidad, y la capacidad que viene del cielo de fecundar la tierra con la que el hombre vive.
- b) El poder de la deidad es un poder *vivo y vivificante*. Es un poder que se manifiesta en la regulación de la realidad y de la aparición de las realidades. La aparición de cada una de las realidades tiene una forma propia, pero que van apareciendo reguladas. Ha habido religiones que se han cifrado precisamente en la luna. La luna dirige los ciclos cósmicos; es lo que con la idea de su retorno cíclico da perennidad al tiempo. La vida aparece y desaparece en los ciclos de las estaciones, en la fertilidad. Y es, en definitiva, por esto, donde está inscrito el destino.
- c) Es un poder que asiste al poder de la germinación de cada uno de los gérmenes. Las cosas vivas están referidas no solamente aun principio indiferenciado, sino que constituyen un todo solidario en la estructura misma de su inter-germinación. Es la Tierra-Madre.

- d) Es un principio de organización de los seres vivos. De ahí apareció el culto que se tributaba a los árboles. La idea del árbol del mundo, del árbol genealógico, inclusive dentro de las estirpes, ha tenido este origen estrictamente religioso.
- e) Es un poder que cuando llegan las civilizaciones agrarias preside al éxito de la agricultura, a aquellas operaciones técnicas con las cuales el hombre no solamente asiste a la germinación, sino que quiere promoverla. Es el poder de la promoción del buen resultado. Y, en este sentido, dio lugar a las divinidades agrarias, muy distintas en las diversas regiones.
- f) Es un poder que vincula a los hombres entre sí. Aparece el poder de la deidad inscrito en el vínculo de sangre: es el dios de la familia y de la tribu.
- g) Es un poder que domina en los dos hechos polares de la existencia de los seres vivos: el nacimiento y la muerte. El nacimiento, pendiente del azar de la concepción; muchas religiones tienen un dios de fecundidad y del nacimiento: así Ishtar en Asiria y Babilonia. Lo propio debe decirse del poder de la deidad en la muerte: los dioses de la muerte.
- h) La deidad no es solo el poder que vincula a los hombres: es también el poder que se manifiesta entre las distintas agrupaciones humanas: en las guerras, sobre todo. Son los dioses de la guerra como Indra; y todavía Yahveh es para Israel el Dios de los Ejércitos. No solo en la guerra, sino también en la paz: el poder que asegura la fidelidad del pacto.
- i) Es el poder del *destino* de los hombres y de las cosas: la Moira (griego: μοίρα 'destino', 'suerte'), la heimarmene (griego: ἑιμαρμενη 'destino individual', 'hado', 'sino'), etc.
- j) Es el poder que rige esta *unidad* que llamamos *cosmos*: es el poder de la justeza, a la vez cósmica y moral: el sánscrito *ritá* 'el orden cósmico del mundo', la Dike (griego: Δίκη 'justicia', 'orden moral'), etc.
- k) Es el poder cuya presencia *lo hace todo sagrado*. Es el poder del *sacrum-facere*; es el poder de la deidad como sacrificio. Es el poder del fuego como poder de la deidad sacrificante.

Al enriquecerse así progresivamente la vida humana, el hombre ha tenido actualizada ante sí la complejidad intrínseca del poder de la deidad (no estamos hablando de Dios, sino del poder de la deidad). Y *esta complejidad es menester mantenerla como un logro real y efectivo en la historia de las religiones de la humanidad*. Es la vivencia actualizada de la complejidad intrínseca del poder de la deidad.

Hemos visto aparecer distintos aspectos del poder: la fertilidad, le fecundidad, los meteoros, la fidelidad, el destino, etc. Todos estos aspectos constituyen un todo orgánico, una totalidad funcional. Forman el complejo funcional de lo que llamaríamos *la riqueza del poder de la deidad*. Y esto es absolutamente independiente del concepto que los hombres se hayan hecho acerca de las

divinidades.» [Xavier Zubiri: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 74 ss]

EUSÉBEIA – HOSIÓTES – THEOSÉBEA – PIETAS

«¿Qué concluir de todo esto? Algo de la máxima importancia, y sobre lo que ni Heidegger ni Zubiri han escrito directamente. Me refiero a lo que los griegos expresaron mediante los términos *eusébeia* y *hosiótes*. Suelen traducirse estos términos por religiosidad, pero yo preferiría traducirlos por piedad. Y ello porque por religión hoy es posible entender un asunto meramente intelectual, (por supuesto, en contra de lo que sucedió en Grecia, en donde la religión, *eusébeia*, se entendió como virtud, como un hábito o un *bíos*, un modo de vivir).

Lo que yo deduzco de todo lo anterior es que tanto para Heidegger como para Zubiri la experiencia del fundamento lleva necesariamente a una actitud nueva y distinta ante las cosas y ante el mundo, a un peculiar modo de vida, que cabe denominar religioso o piadoso.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 416]



Eusébeia (griego: εὐσέβεια de εὐσεβής 'piadoso' de εὖ eu que significa 'bien', y σέβας sebas que significa 'reverencia', a su vez formado a partir de *seb*, que significa temor sagrado y reverencia especialmente en las acciones) es una palabra griega que se usa abundantemente en la filosofía griega como así como en el Nuevo Testamento, lo que significa realizar las acciones propias de los dioses. La raíz seb- (σέβ-) está conectada con el peligro y la huida y, por lo tanto, el sentido de reverencia originalmente describía el miedo a los dioses.

La palabra se usó en la Grecia clásica, donde significaba comportarse como dicta la tradición en las relaciones sociales de uno y hacia los dioses. Se demuestra *eusébeia* a los dioses realizando los actos de respeto habituales (fiestas, oraciones, sacrificios, devociones públicas). Por extensión, uno honra a los dioses mostrando el debido respeto a los ancianos, maestros, gobernantes y todo lo que está bajo la protección de los dioses.

Para los platónicos, *eusébeia* significaba 'buena conducta con respecto a los dioses'. Para los estoicos, 'conocimiento de cómo se debe adorar a Dios'. Los epicúreos enseñan que una actitud piadosa hacia una persona sabia beneficia a quien la honra.

En la religión y los mitos griegos antiguos, el concepto de *eusébeia* se antropomorfiza como el *daimon* de la piedad, la lealtad, el deber y el respeto filial. Según una fuente, su esposo es *Nomos* (Ley) y su hija es *Dike*, diosa de la justicia y el juicio justo. En otros relatos, *Dike* es la hija del dios Zeus y/o la diosa *Themis* (Orden). El equivalente romano es *Pietas*.

Lo contrario de *eusébeia* es *asébeia*, que se consideraba un delito en Atenas. El castigo podría haber sido la muerte o el destierro. Algunos filósofos, como Anaxágoras, Protágoras y Sócrates, fueron acusados y juzgados por la *Heliaia*.

Dyssébeia se consideraba el Δαίμων *dáimon* opuesto a *eusébeia*. Es tanto la divinidad como el destino. En la antigua Grecia, usado en singular, especie de divinidad que interviene en el destino de los humanos; en plural, dioses menores, seres superiores o almas de los muertos. En ambos casos su sentido es vago.

Eusébeia aparece en el Nuevo Testamento en escritos posteriores, donde generalmente se traduce como "piedad", una traducción vaga que refleja incertidumbre sobre su significado relevante en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, "El poder divino nos ha concedido todo lo que pertenece a la vida y a la piedad (*eusébeia*), mediante el verdadero conocimiento (pleno, personal, experiencial) de Aquel que nos llamó por su gloria y excelencia" (2 Pedro 1:3).

Como demuestra la siguiente cita de Bullinger, los intérpretes adaptan el significado de *eusébeia* para que se ajuste a la idea apropiada a la práctica cristiana (y no por motivos filológicos):

«La palabra εὐσέβεια, tal como se usa en el Nuevo Testamento griego, tiene el significado de 'piedad', y es distinta de θρησκεία (*thrēskeia*), 'religión'. *Eusébeia* se relaciona con la relación real, verdadera, vital y espiritual con Dios, mientras que *thrēskeia* se relaciona con los actos externos de observancias o ceremonias religiosas, que pueden ser realizados por la carne.

Hosiótês (en griego antiguo ὁσιότης) es, en filosofía, una virtud del orden de una reverencia por lo que es justo o moral. La palabra se forma sobre el término ὅσιος / *hósios* que designa lo perfecto, lo santo, que es del orden de un respeto por lo justo o moral.

Tres términos griegos, *thrēskeía*, *eusébeia* y *hosiótês*, pueden traducirse por el término 'piedad' y designar una virtud por la cual se realiza el culto a los dioses. Estos tres términos, sin embargo, tienen significados significativamente diferentes.

Hosiótês ὁσιότης se traduce como 'santidad'. La *hosiótês* es una virtud que es del orden del respeto por lo que es justo o moral. Mientras **eusébia** designa el hecho de cumplir para los dioses lo establecido, tradicional y convenido, **hosiótês** implica una rectitud, rectitud o justicia que no es necesariamente la de la tradición, sino que es del orden de lo que es justo en sí mismo. Ser ὀσιός **osió**s significa ser libre con respecto a los dioses, ser profano, de lo cual los dioses no tienen nada que exigir; no ser ὀσιός significa que uno está relacionado con los dioses, y que éstos tienen derechos sobre la persona, que entonces se considera sagrada.



«Heródoto utiliza una palabra para "religión" que nada tiene que ver con "religio" y su significado: **theosebea** (*Historias*, I, 86), 'temor de Dios'. Y de lo que se trata por parte de la religión rechazada por Heródoto y, a través de su figura de identificación Solón y, siguiéndole, finalmente también por Kroisos, así como por parte de la filosofía, es del destino: *moira* es la palabra.

Theosebea: ¿qué significa esta palabra *sebas*, 'timidez'? Kerényi (*La religión de griegos y romanos*, 1963) ha demostrado que *sebas* (también *aidos*, 'vergüenza') pertenece al ámbito del mirar y del ver, con el que la palabra *religio* no tiene nada que ver. Ya en la *Ilíada* y la *Odisea*, *sebas* es una palabra central y al mismo tiempo oscilante. Todo tipo de cosas pueden despertar *sebas*: el cadáver de Patroclo, los pechos de Hécuba, la belleza de Nausikaa.

Lo que despierta la timidez obliga a retroceder un poco. *Sebein*, 'retroceder tímidamente', está directamente relacionado con *sobein*, 'ahuyentar': lo que hace retroceder tímidamente también ahuyenta. Esta palabra expresa una fobia al acercamiento: denota el aspecto de lo que la *θεωρία* (*theōría*) convierte en positivo con su imperativo categórico de distanciarse lo más posible de cualquier cosa que pueda desencadenar afecto. *Theōría* es una palabra que originariamente pertenecía también a la esfera del mirar.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 51]

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://www.hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten