



# Zubiri sobre la religión\*

Enzo Solari\*\*

Para citar este artículo: Solari, Enzo. "Zubiri sobre la religión". *Franciscanum* 161, Vol. LVI (2014): 51-98.

## Resumen

Aunque en general la filosofía de la religión se ha desarrollado fuera de la tradición filosófica castellanohablante, la de Zubiri es toda una excepción a esa regla. La suya, en efecto, es una elaborada fenomenología de la religión que analiza ante todo la religación primordial del ser humano a la realidad, así como sus ulteriores despliegues intelectivos, pero es además una metafísica de la religión que enfrenta las dificultades que se oponen a la coherencia del teísmo y trata de argumentar diversas vías favorables a la existencia de Dios.

## Palabras clave

Fenomenología, religación, teísmo, inteligencia, metafísica.

- \* Este texto, que se ha beneficiado del financiamiento otorgado por una beca C de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Icala, Consejo Valparaíso, Chile): *El ateísmo en el curso El problema de Dios de Xavier Zubiri* (2012-2013), en parte intenta esquematizar las principales tesis de mi extensa disertación doctoral: *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Santiago de Chile: Ril Editores, 2010), y en parte también agrega algunas reflexiones más allá de la misma. Desgraciadamente, no se ha aprovechado de la nueva edición (más fiable, sin ser aún críticamente satisfactoria) de *El hombre y Dios*, por haber sido redactado antes de que esta apareciera el año 2013.
- \*\* Licenciado en Ciencias Jurídicas, Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Doctor en Filosofía por la Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät SJ de München, Alemania. Profesor de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: enzo.solari@ucv.cl.

## Zubiri about religion

---

### Abstract

---

Although the philosophy of religion has developed outside of that Spanish-speaking tradition, the case of Zubiri is an exception to this rule. His philosophy is indeed an elaborate phenomenology of religion that above all analyzes the primordial relegation of the human being to the reality, just as its ulterior intellectual displays. But it is also a metaphysics of religion, that faces the difficulties that oppose to the coherence of theism and tries to argue different feasible ways to God's existence.

### Keywords

---

Phenomenology, religation, theism, intelligence, metaphysics.

### I

La moderna filosofía de la religión no suele escribirse en castellano<sup>1</sup>. Ni la que se ha especializado como disciplina y desarrollado colaborativamente dentro de comunidades académicas robustas, a través de publicaciones en constante crecimiento y revistas periódicas especializadas, ni la que –traspasando dichos cánones– surge idiosincrásicamente de algunos grandes creadores al interior de sus propias filosofías. Véanse, en este último sentido, los casos de Wittgenstein y Heidegger, dos de los filósofos más conocidos e influyentes del siglo xx. Wittgenstein (1889-1951), en quien se perciben reflejos de Tolstói, James y Kierkegaard, entre muchos otros,

.....

1 Todo un indicador: la entrada «Religionsphilosophie» del *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie* no incluye la más mínima referencia a un autor castellanohablante ni a obra alguna escrita en castellano. La moderna filosofía de la religión, de acuerdo a dicho texto, sin dejar de lado algún texto en latín del siglo xviii, es de todos modos algo que se ha escrito masivamente en alemán, francés e inglés: cf. Walter Jaeschke, «Religionsphilosophie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Vol. 8, ed. J. Ritter y K. Gründer (Darmstadt: WBG, 1992), cols. 748-763.

se refirió a Dios en primera y en tercera persona. De sus constantes anotaciones filosóficas e íntimas al respecto parece desprenderse una mentalidad que James llamaría enferma, «renacida»: a veces suicida y con pánico a la locura, casi siempre melancólica, atormentada por la vanidad, la culpa y el pecado, en búsqueda por lo mismo de auxilio, de un perdón que solamente cabe esperar de lo más alto (*das Höhere*). Wittgenstein ha sugerido, en el *Tractatus logico-philosophicus*, que la religión es ese ámbito transcendental de la existencia humana por el que esta intuye místicamente al mundo *sub specie aeterni*. Desde esta perspectiva, el mundo aparece como milagro, como independiente de la propia voluntad, como-todo-limitado (*als-begrenztes-Ganzes*). Dios es precisamente el sentido del mundo y del propio sujeto. Justo por ser tal, el lenguaje representativo y figurador no puede decirlo significativamente. Lo místico y religioso no coincide con los hechos del mundo ni se ciñe a las posibilidades del lenguaje. Es algo que solamente cabe mostrar, indicar (*zeigen*). En la filosofía que culmina en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein amplía de tal manera el campo del lenguaje que este incluye a la religión como uno de sus juegos posibles: uno más expresivo e imaginativo que declarativo o enunciador, fundado no en evidencias metafísicas, teológicas, históricas o antropológicas (que intentan infructuosamente darle forma especulativa y clasificación cultural), sino en formas de vida tan irreductibles y radicales que son capaces de arriesgarlo todo sin ningún fundamento racional.

Heidegger (1889-1976) alude a lo divino y a lo sagrado a lo largo de toda su obra, aún en curso de publicación<sup>2</sup>. Si abrigó tempranamente un proyecto de filosofía neoescolástica, luego de su rompimiento con el catolicismo, se interesó por la fenomenología de la religión, por clásicos de la mística cristiana y del protestantismo, y por los vínculos que guardan filosofía y teología. Entonces y en los años que rodean a *Ser y tiempo*, se dedicó sobre todo (de la mano de una atenta lectura de la clásica filosofía griega) a la detallada elaboración

2      Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Enzo Solari, «El problema de Dios según Heidegger», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 35 (2008): 279-396.

de la pregunta por el ser –en lo que esta se diferencia de la pregunta por el ente y su entidad–. De ahí resulta una ontología fundamental, preteórica, que se explana a partir de una analítica existencial de la vida fáctica procedimentalmente atea, en la medida en que no decide nada acerca de una posible relación humana con Dios. En la misma época, además, Heidegger empieza a desarrollar esa particular lectura de la filosofía europea que pretende destruir los injustificados y perniciosos presupuestos metafísicos y judeocristianos, que no atienden a la mundanidad y a la finitud e historicidad de todo proyecto humano, incluyendo de paso una aguda crítica a la transformación de la sacralidad en valor à la Scheler. El posterior giro (*Kehre*) de su pensamiento implica, entre otras cosas, que Heidegger empieza a vislumbrar una peculiar figura divina: la del último Dios, el cual –lejos de toda objetivación– se vincula estrechamente con la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*) y pasa finita e históricamente haciendo señas (*Winke*) a los mortales. En sus últimas décadas, Heidegger emprende una peculiar investigación que se entremezcla con la poesía y la mística, sobre todo las de Hölderlin y Meister Eckhart, quienes le permiten tanto vislumbrar el misterio sagrado y divino en el claro despejado (*Lichtung*) del acontecimiento apropiador (*Ereignis*), como también abordar las amenazantes consecuencias de la actual mentalidad técnica para la vida en el planeta.

Pueden verse también los casos de dos movimientos filosóficos recientes, muy distintos entre sí, pero coincidentes en su carácter más bien especializado, disciplinar y colectivo. La «epistemología reformada» de anglosajones como Plantinga (1932) y Alston (1921-2009) sostiene que los criterios de sustentabilidad de una creencia racional no tienen por qué responder al paradigma filosófico moderno de racionalistas como Descartes y empiristas como Locke<sup>3</sup>. Estimando que las creencias se pueden justificar mediante la evidencia, pero no solamente mediante la evidencia, esta corriente propone cierta

3      Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Enzo Solari, «Zubiri ante la analítica de la religión», *Ilu. Revista de ciencias de la religiones*, 14 (2009): 133-159.

flexibilización o liberalización de los estándares de justificación de los distintos tipos de creencias racionales. Como otras creencias, las religiosas serían creencias básicas (*basic beliefs*). Y cada tradición religiosa puede entregar sus propios ejemplos de dichas creencias básicas; Estas solo se constituyen inductivamente, pues no parece haber un único criterio para definir las de antemano o *a priori*. En todo caso, para que ellas estén justificadas, basta con que no haya razones de peso en su contra: en palabras de Plantinga, «el creyente está enteramente dentro de sus derechos intelectuales al creer como lo hace, incluso si no sabe de ningún buen argumento teísta (deductivo o no deductivo), incluso si no cree que haya ningún argumento tal, e incluso si de hecho no existe tal argumento»<sup>4</sup>. Alston también desarrolla esta tesis según la cual una creencia religiosa tiene garantías racionales y está directamente justificada en ciertas circunstancias o condiciones, incluso no habiendo razones deductivas o inductivas en favor de ella (siempre, claro, que tampoco las haya en contra). Si la experiencia, en condiciones favorables, puede justificar directamente una creencia, entonces determinadas experiencias religiosas justifican directamente las creencias religiosas correspondientes<sup>5</sup>. Por eso puede concluir Alston que las creencias teístas en la manifestación divina y las creencias perceptivas «poseen básicamente el mismo estatus epistémico (...), y que quien considera las últimas justificadas *prima facie* por la experiencia, no está en posición de negar ese estatus a las primeras»<sup>6</sup>. Estas posturas de Plantinga y Alston, clarísimamente, dependen de *La voluntad de creer*, de W. James, que sostiene que hay derecho a creer aun en ausencia de razones adecuadas que apoyen dicha creencia.

4 Alvin Plantinga, «Racionalidad y creencia religiosa», en *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, ed. y trad. E. Romerales (Barcelona: Anthropos, 1992): 258.

5 Estas son las creencias «de que Dios, como es concebido en las religiones teístas, está haciendo algo que se dirige al sujeto de la experiencia –que Dios está hablándole, reconfortándolo, dándole fuerza, iluminándolo, dándole coraje, guiándolo, vertiendo su amor o alegría dentro de él, sosteniéndole en el ser, o simplemente estando presente ante él»: William Alston, «La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa», en *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, ed. y trad. E. Romerales (Barcelona: Anthropos, 1992): 298.

6 *Ibid.*, 323.

La «fenomenología francesa», retornando con un gesto muy peculiar a ciertas afirmaciones de la fenomenología de Husserl, indica que el ámbito fenoménico, de lo que se da y se muestra, es mucho más amplio de lo que ha solido admitirse<sup>7</sup>. Autores como Lévinas (1906-1995), Henry (1922-2002) y Marion (1946) insisten en señalar una transcendencia, archi-inteligibilidad o saturación dada en la existencia humana. Lévinas intenta mostrar la alteridad absoluta que afecta al hombre desde siempre, una diferencia incomparable e inestructurable que lo habita y hace de él un «sujeto», tanto respecto del otro hombre –la relación ética, el otro del que el yo responde y al que sustituye–, como respecto del otro infinito –la relación con Dios, el Otro incontenible cuya manifestación desborda toda mención temática o representativa–. Lévinas tiende a unir sin reservas la dimensión vertical de la transcendencia con su dimensión horizontal. Para ello apela explícitamente a la tradición hebrea. Que la religión sea esencialmente ética, dice, es justo la convicción del judaísmo: «la certeza del dominio de lo absoluto sobre el hombre –o religión– no se transforma en expansión imperialista que devore a todos cuantos la rechazan, pero sí que arde *hacia* el interior, como una exigencia infinita con respecto a sí mismo, como una infinita responsabilidad»<sup>8</sup>. Henry y Marion, por su parte, aluden a una especie de archi-inteligibilidad oculta o transparente en la propia vida humana, a una saturación reduplicativa de intuición fenoménica no objetiva (ni objetivable), pero notoria en algunos fenómenos, y que bien pudiera franquear el acceso a una revelación divina. Bajo tal revelación, no cabe duda, estos fenomenólogos piensan sobre todo en la fe monoteísta, particularmente la cristiana. En todo caso, la fenomenalidad de lo revelable es máximamente paradójica (*paradoxótaton*, dice Marion), pues desafía a los fenómenos usuales y corrientes (intuitivamente pobres, de término medio o simplemente saturados) de la experiencia humana: la posibilidad o realidad de

7     Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Enzo Solari, «La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América latina», *Miscelánea Comillas* 122, Vol. 63 (2005): 196-201.

8     Emmanuel Lévinas, *Difícil libertad* (Madrid: Caparrós, 2004), 217-218.

que esta vida nuestra remita constitutivamente a una vida originaria o –dicho en un lenguaje ireniano– a una carne que la precede y sustenta, o de que todo lo que se muestra y se da, abra las puertas a lo que se da sobrepasando toda intención, vale decir, a un exceso (*surcroît*) superabundante, sin medida ni proporción para con el sujeto que lo recibe y es así agraciado y constituido como tal.

## II

Parecería, así, que la filosofía de la religión no conoce mayores contribuciones en castellano. Sin embargo, hay que matizar semejante diagnóstico. Es cierto que en esta lengua no se ha adquirido establemente el nivel que la filosofía ha alcanzado en otras. Y que la cultura del libre examen, de la crítica racional, de la argumentación filosófica precisa y continuada, no se ha desarrollado tanto en España e Iberoamérica como en el resto de Europa occidental, en la América anglosajona y en otras partes del planeta. Pero, esto afecta ante todo a la filosofía organizada en sentido disciplinario y profesional. No toca de la misma manera a la filosofía en tanto que producto individual, imprevisible, de pensadores profundos y fuertemente originales. Y es que, individualmente hablando, la filosofía castellano hablante ha dado durante el siglo xx a dos grandes creadores: José Ortega y Gasset (1883-1955) y Xavier Zubiri (1898-1983). Aquel, un filósofo fluctuante entre la agnosis y una religiosidad personal no institucionalizada, en todo caso intuitivo y plástico, cultor del ensayo, genio de la alusión y de la metáfora, escritor que no rehusaba tocar tema alguno (desde España, los toros y el arte actual hasta Platón, las ideas, Kant, el sujeto y la razón vital). Este, filósofo y teólogo cristiano, de vida intelectual sobre todo extrauniversitaria, pensador *more germanico* con un muy acendrado *furor teutonicus*, valedor del tratado, pulcrísimo descriptor y analista de ciertos hechos humanos y mundanales, además de epistemólogo y metafísico, filósofo de la naturaleza y antropólogo. Ambos –fuertemente influidos por la fenomenología de Husserl y Heidegger, así como por otros pensadores alemanes y franceses– han dejado unas obras filosóficas tan dignas de estudio como las de cualquier otro gran filósofo de los últimos cien años.

El caso es que, mientras Ortega no diseñó una filosofía de la religión en forma (pese a que en su obra haya gran cantidad de material aprovechable para hacerla), Zubiri sí que la ha desarrollado, y de manera especialmente creativa y sistemática. La obra de Zubiri merece un comentario especial justamente por incluir una filosofía de la religión comparable con las mejores del siglo pasado. Ciertamente, junto a sus efectivos desarrollos en esta materia, Zubiri insinúa una serie de cuestiones que no alcanza a desplegar. Por lo demás, a lo religioso dedicó este pensador vasco varios textos publicados durante su vida, a los cuales han de añadirse cursos orales y numerosas páginas que solamente se han publicado póstumamente. Es la publicación de tales inéditos lo que hace que hoy la filosofía de la religión de Zubiri pueda conocerse casi íntegramente. Y aun cuando dichas publicaciones no constituyan ediciones críticas, contienen de una manera fiable la concepción zubiriana de lo religioso y lo divino. Actualmente, por eso, el recurso a la filosofía de la religión de Zubiri (o, en sus propias palabras, al «problema de Dios», al «problema teologal del hombre») debe aprovechar tanto los textos que publicó en vida cuanto los póstumos que recogen cursos y escritos. Ante todo, (1) el seminal artículo «En torno al problema de Dios», (2) la «Nota sobre la filosofía de la religión», (3) «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», los tres de los años 30, y (4) la «Introducción al problema de Dios», de los años 60 (aunque remonta a un curso de fines de los 40), todos recogidos entre 1944 y 1963 en *Naturaleza, Historia, Dios*, el primer libro de Zubiri (publicado más de 20 años después de acabar su tesis doctoral en filosofía). Luego, en los años 60, se suceden otros textos: (5) «Transcendencia y física», (6) «Zurvanismo» y (7) «Prólogo a *Misterio trinitario y existencia humana* de O. González». Por fin, recogiendo cursos, manuscritos y un par de textos de los años 60, 70 e incluso 80, se han publicado póstumamente los tres libros capitales –suman más de 1300 páginas– para la filosofía de la religión de Zubiri: (8) *El hombre y Dios*, editado con alguna ligereza por su discípulo Ignacio Ellacuría en 1984, (9) *El problema filosófico de la historia de las religiones* y (10) *El problema teologal*



*del hombre: cristianismo*, ambos editados más cuidadosamente por Antonio González (a su vez discípulo de Ellacuría) en 1993 y 1997. No cabe duda, en todo caso, de que, aparte de estos diez escritos, hay numerosas alusiones a lo divino dispersas en el resto de la obra de Zubiri: sea en textos publicados durante su vida, sea en inéditos cursos orales (como el importantísimo de 1948-1949 sobre el problema de Dios), sea en varios de los libros publicados póstumamente.

Pues bien: en los últimos veinticinco años se hallan numerosos intentos –sintéticos unos, más detallados otros– de presentar la filosofía de la religión de Zubiri. Sin embargo, tales intentos no son, a mi modo de ver, satisfactorios ni suficientes. Y no lo son porque, si bien suelen entender más o menos precisamente las categorías filosóficas generales de Zubiri, sin embargo, emprenden defectuosamente el tránsito desde aquellas hasta las de su filosofía de la religión. De ahí que sea imprescindible, mediante un ejercicio de síntesis, presentar una vez más esta filosofía y, sobre todo, exponer más correctamente su específica contribución en materias religiosas. La filosofía de la religión de este autor se nutre de varias de sus propias categorías filosóficas generales. En efecto, para comprender acertadamente la filosofía de la religión de Zubiri es necesario reconstruirla a la luz de la filosofía madura de Zubiri. Tal filosofía más general es la analítica fenomenológica que, asomando en *Sobre la esencia*, de 1962, se precisa en los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*, de 1980-1983. También, es la filosofía metafísica que, vislumbrada en esas dos obras, se explana en numerosos libros póstumos que contienen reflexiones de los años 60, 70 y 80: *Sobre la realidad*, *Estructura dinámica de la realidad*, *Espacio, tiempo, materia*, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, *Sobre el hombre*, *Sobre el sentimiento y la volición*, *El hombre: lo real y lo irreal*, *El hombre y la verdad*, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, y otros más. En todas estas obras hay una fenomenología y una metafísica que Zubiri va desarrollando en su larga madurez, desde comienzos de los años 60 hasta inicios de los 80. En cambio, los rasgos determinantes de la filosofía de la religión de Zubiri empiezan

a asentarse mucho antes, en los años 30, para culminar en los 60 y principios de los 70. Por eso dicha filosofía de la religión es, en buena medida, un producto no enteramente maduro, y uno que puede y debe ser reinterpretado fenomenológica y metafísicamente tomando como canon al pensamiento filosófico más general de Zubiri.

Así, pues, antes de reconstruir la filosofía de la religión de Zubiri, es necesario presentar a grandes rasgos los núcleos de su filosofía.

### III

La idea de la religión de Zubiri aparece junto a las de inteligencia y realidad, a las de naturaleza, historia y hombre, y depende estrechamente de la sistemática de todas ellas. ¿Cómo resumirlas? Zubiri es un filósofo para quien es plausible hablar de un «principio de todos los principios», según el lenguaje de Husserl. Su filosofía, ante todo fenomenológica, es por ello –de acuerdo a los términos de Aristóteles, Descartes y el mismo Husserl– una «filosofía primera». Zubiri descrea de los pensadores que, en los inicios del pensar, construyen teorías y doctrinas. Contra dichas explicaciones omnicomprensivas, Zubiri pretende mantenerse inicialmente en un plano analítico, descriptivo. En el principio, para él, no está una subjetividad trascendental y constituyente, como en Husserl. Tampoco en el principio se halla ese dominio trascendental del ser –diferente de todo ente, entidad y género– por el que pregunta el ser humano, como en Heidegger. En el comienzo, dice Zubiri, está la actualización humana de las cosas como realidades. Esta actualidad es una aprehensión de lo real, según Zubiri. Y es una actualidad sumamente peculiar<sup>9</sup>. Al actualizarse las cosas, el ser humano las siente, pero las siente intelectivamente. Tiene una «impresión de realidad»<sup>10</sup>. La actualidad de lo real es *a una* intelectual y sentiente, y su analítica es por tanto una «noología»<sup>11</sup>, una fenomenología de la intelección sentiente o del sentir intelectual. En

9 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 133-169.

10 *Ibid.*, 76-87 y 99-126; y *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1984), 33-34.

11 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, *op. cit.*, 11.

esta «inteligencia sentiente» las cosas se actualizan con una alteridad reduplicativa: es la aprehensión de lo otro en tanto que otro. Ellas son radicalmente otras en cuanto se distinguen del acto en el que se las aprehende. La realidad es justo esa alteridad formal de todo lo que el hombre aprehende. Zubiri insiste en que es un carácter transcendental que está dado impresivamente, no conceptualmente. La actualidad de lo real es sentida inteligentemente. Y se siente intelectivamente a través de los diversos sentires. Zubiri enumera diez, entre los cuales sobresale el sentir kinestésico o direccional, gracias al que se siente lo real dinámicamente o, como dice Zubiri, «en hacia»<sup>12</sup>. Por ser una actualidad sentiente es, a la vez, determinante de todo acto humano: percepciones, decisiones, voliciones, imaginaciones, deseos, etc. La intelección es, en tanto acto estructurado sentientemente cuyo término es la realidad, un cualificador intrínseco de los demás actos humanos<sup>13</sup>.

Lo real, conviene decirlo de una vez, no se identifica con aquello que es independiente del sujeto (lo «extra-anímico», en el vocabulario tradicional). Es, más bien, lo que se independiza como otro *en* toda aprehensión humana de cosas, incluso si lo aprehendido no existiera (o existiera de muy distintas formas) allende dicha aprehensión. Sea lo que sea fuera de la aprehensión, lo aprehendido por el hombre es real justamente *en* la aprehensión, justo porque en ella es reduplicativa o formalmente otro. Esta es, pues, una noción peculiar de realidad. De ahí, para evitar el equívoco, que Zubiri la llame también «reidad»<sup>14</sup>. Por otra parte, la realidad tampoco es el ser. Para entender esto, hay que reparar en que Zubiri siempre distingue entre realidad y sentido. El sentido es la significación *de* una realidad *para* el ser humano: una mesa por ejemplo es el sentido que para alguien tiene tal compleja constelación de notas sensibles, etc. Por la distinción entre realidad y sentido es que Zubiri distingue entre realidad y ser –teniendo muy a la vista el nebuloso significado de ser en Heidegger–. Esto es algo que

12 *Ibid.*, 101-110.

13 *Ibid.*, 281-283.

14 *Ibid.*, 57-58.

Zubiri mismo no desarrolla precisamente, pero que se desprende de su filosofía. Para Zubiri, a mi modo de ver, el ser es un sentido de lo real. Si la realidad es trascendental, la estructura de la transcendentalidad es lo que constituye el mundo. La realidad es actual en la inteligencia. El ser no es sino la nueva actualidad de todo lo real en la realidad pero *para* que el ser humano se vaya realizando y haga su vida en alguna dirección. El ser, así, es el sentido del mundo, de lo real en total. En suma: aprehender realidades o reidades es inteligir sentientemente, y la intelección sentiente es la mera actualización de lo real. Hay, así, un ingrediente intelectual en todo acto que envuelva alteridad formal. Sin ser esto un intelectualismo, Zubiri sí que lo puede calificar como un «inteleccionismo»<sup>15</sup>. El principio de todos los principios es para Zubiri esta inteligencia sentiente de lo real<sup>16</sup>. El hombre es, por lo mismo, no el comprensor del ser sino –la fórmula es de Zubiri– el «animal de realidades»<sup>17</sup>.

Tal fenómeno originario es un hecho que puede ser analizado. Más aún: la fenomenología, piensa Zubiri, tiene que describirlo tan precisamente como sea posible. Este análisis es la tarea de la filosofía primera, que se atiene a lo que está dado tratando de mostrarlo ajustadamente: tal como se da y dentro de los límites en los que se da. Cuando la filosofía desatiende el análisis de lo dado para pasar a explicar sus causas desencadenantes, facultades subyacentes o condiciones de posibilidad, entonces es «metafísica», vale decir, teoría o explicación<sup>18</sup>. La explicación metafísica es una labor intelectual de enorme importancia, pero estrictamente trascendente. Transciende lo que está dado, los fenómenos. No es filosofía primera, sino metafísica. La explicación metafísica puede volcarse sobre la cara intelectual, en definitiva humana, de la experiencia originaria, o bien sobre la otra cara real de la misma, la mundana o natural. Si hace lo primero, será una metafísica de la realidad humana: antropológica, ética, histórica, etc. Si

15 *Ibid.*, 283-284.

16 *Ibid.*, 13-14.

17 *Ibid.*, 284; y *El hombre y Dios*, *op. cit.*, 46.

18 Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad op. cit.*, 43 y 127-132.

hace lo segundo, será una teoría de la realidad no humana: matemática, natural, físico-química, biológica, etc. Es característico de la teoría filosófica o metafísica, en cualquiera de sus formas, el trascender lo que está dado para inquirir por su profundo fundamento esencial independientemente de su carácter fenoménico. Así, por ejemplo, la ética tiene su principio fenoménico en ciertos rasgos estructurales de la realidad humana: su notable característica de poseer propiedades no solamente por naturaleza sino además por apropiación, esto es, su capacidad de autodeterminarse por libre apropiación de posibilidades. Pero a la vez, la ética se prolonga allende esa fenomenología en una metafísica de los contenidos éticos: valores, bienes, virtudes y deberes, los cuales han de ser determinados en último término –y únicamente con el grado de exactitud que la praxis humana permite– desde el punto de vista de su fundamento esencial<sup>19</sup>.

Por esto mismo, Zubiri distingue tres modos intelectivos. Se trata de la aprehensión primordial, el logos y la razón. En ellos se verifica el relieve del sentir direccional, pues cada modo de intelección aboca dinámicamente al siguiente, y todos están –se diría– lanzados «hacia» la realidad en sus distintos niveles. En cada uno de ellos, pues, se aprehende realidad de manera sentiente, pero diversamente. a) La aprehensión primordial es el modo básico, del cual arrancan los demás<sup>20</sup>. Es la actualización o captación de algo con una formalidad característica: la de quedar como algo formalmente otro, vale decir, como realidad o alteridad que no remite a la aprehensión sino solamente a sí misma. La aprehensión primordial es una mera presentación de lo real *qua* real, dice Zubiri. Es un modo intelectivo prelingüístico, sin nombres ni juicios, inserto en los modos intelectivos ulteriores, y en cuya virtud estos nunca dejan de aprehender algo real: «en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno; es la mera aprehensión de la realidad de lo real»<sup>21</sup>. La realidad es descriptible no

19 Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 343-440.

20 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., 247-263.

21 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 154.

como el estímulo que lleva a dar una respuesta vital, sino como algo actualizado en y por sí mismo, como algo aprehendido *ex se*<sup>22</sup> o «de suyo»: «el calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente "de suyo"»<sup>23</sup>. La cosa real es aprehendida poseyendo «por su propia cuenta» los caracteres que la constituyen como tal cosa en la aprehensión. Por eso dirá Zubiri que lo real es «en propio»: «en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen "en propio"»<sup>24</sup>. También dirá que es un *prius*:

el calor calienta porque es «ya» caliente (...) Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta «siendo» caliente. «Ser caliente» no es lo mismo que «calentar». El «es» es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su «calentar»: es «su» calor, el calor es «suyo» [...] la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión<sup>25</sup>.

Quizá no haya actos de aprehensión primordial independientes y recortados, pero lo que importa subrayar es que tanto el logos como la razón envuelven (y desenvuelven) esa actualidad compacta, inmediata, inamisible de la alteridad real. La aprehensión primordial de lo real, de esta forma, es un momento siempre incluido en los momentos posteriores, que sí son actos completos de intelección. La aprehensión primordial es verdadera en cuanto es mera actualización de la realidad en la inteligencia. Zubiri insiste, como Heidegger, en que la verdad no es en primera línea una cualidad de ciertas afirmaciones<sup>26</sup>. En la aprehensión primordial hay una verdad primaria que Zubiri llama verdad real: «es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma»<sup>27</sup>. Primordialmente, pues, la intelección no puede sino «ser verdadera», puesto que en ella hay verdad real<sup>28</sup>. La inteligencia

22 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962), 460 y 463.

23 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., 57.

24 *Ibid.*, 55.

25 *Ibid.*, 62 y 58; *Sobre la esencia*, op. cit., 116.

26 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., 230.

27 *Ibid.*, 233.

28 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*, op. cit., 258 y 391.

consiste en la actualidad de la realidad, y como en dicha actualidad la realidad está primariamente «ratificada», la aprehensión primordial es verdadera con una verdad simple. El error solo surge con la aparición de la dualidad, del desdoblamiento en la inteligencia, esto es, con las modalizaciones ulteriores de la intelección<sup>29</sup>. La verdad de la aprehensión primordial es, en suma, unitaria, simple, inmediata y compacta como unitaria, simple, inmediata y compacta es la presencia de la realidad de las cosas en la aprehensión<sup>30</sup>.

b) El logos es la intelección derivada que, sin tanta riqueza inmediata de realidad, sin embargo, efectúa una libre y creativa determinación de lo real dentro de la aprehensión y sin abandonarla<sup>31</sup>. Es inteligencia sentiente como la aprehensión primordial, pero una que envuelve algún sentido. En el logos la aprehensión primordial se desdobra. Es una intelección ya lingüística que aprehende una cosa entre otras: determina por ejemplo a esa mancha en mi campo visual como un charco de agua (lo que a la postre, claro, podría resultar falso si se tratara de un espejismo). En el logos se reactualiza lo ya aprehendido primordialmente. El logos capta cada cosa a partir de un campo de cosas reales que está dado aprehensivamente. Es, pues, una intelección campal o medial, pues denomina y juzga a las cosas en función del horizonte en el que ellas están incluidas. Zubiri ve en el logos dos momentos: una toma de distancia que va desde la cosa hasta el campo en el que está incluida, y una reversión que hace el camino inverso. La distanciaci3n permite hacerse una idea de la cosa, es decir, forjar una simple aprehensi3n para determinar lo que la cosa real «sería», campalmente hablando. Hay tres clases de simples aprehensiones: perceptos, fictos y conceptos, siendo los primeros la base y la condici3n de los dem3s. Con ellos, en todo caso, se delimita a la cosa dentro del campo<sup>32</sup>. La reversi3n ya es la afirmaci3n o juicio de lo que la cosa es en el campo real. Constituye el discernimiento que, premunido de simples

29 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., 231-233.

30 *Ibid.*, 229-246.

31 *Ibid.*, 275-277; *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*, op. cit., 14-61.

32 *Ibid.*, 65-105.

aprehensiones, juzga a una cosa entre otras y en función de ellas<sup>33</sup>. Tomado unitariamente, el logos afirma ideas, juzga campalmente a las cosas o, lo que es igual, dice lo que ellas son en realidad a la luz de un horizonte. Por eso corresponde a lo que Aristóteles llamaba *lógos apophantikós*, logos declarativo: «declarar algo acerca de algo (*légein tí katà tinós*)»<sup>34</sup>. La afirmación tiene diversas formas, asegura Zubiri, las cuales muestran que la predicación no es ni la única ni la más importante forma de juicio<sup>35</sup>. Zubiri reconoce tres tipos de afirmación: la posicional, la proposicional y la predicativa. La simple afirmación posicional, decir «A» (por ejemplo «¡fuego!»), exhibe una suprema fuerza de realización, según Zubiri<sup>36</sup>. La afirmación proposicional, decir «AB» (*corruptio optimi pessima*, por empleo), ya tiene menos fuerza, porque la unidad así afirmada es la de una complejión<sup>37</sup>. La afirmación predicativa, meramente conectiva y por ende la menos fuerte en términos realizativos, dice al menos un nombre y un verbo o dos nombres y un verbo, sin que el verbo sea necesariamente «ser», porque no toda predicación es copulativa<sup>38</sup>. La verdad del logos es dual. En esta aprehensión dual que es la afirmación, puede haber una verdadera coincidencia entre la realidad campal y la inteligencia<sup>39</sup>. Debe mencionarse además que la afirmación incluye ciertos valores previos al de la verdad de la coincidencia, que son la convergencia y la rectitud<sup>40</sup>. Todas estas valencias: paridad de lo convergente, sentido de lo recto y verdad de lo coincidente, implican que dentro de la verdad campal o medial pueden hacerse afirmaciones con y sin paridad, con y sin sentido, con y sin verdad. Sin embargo de lo cual, la conformidad del logos no es nunca adecuación, asevera Zubiri, sino pura e imperfecta aproximación<sup>41</sup>.

33 *Ibid.*, 107-202.

34 Cf. Aristóteles, *De interpretatione* 6, 17 a 25.

35 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*, op. cit., 151.

36 *Ibid.*, 152.

37 *Ibid.*, 155.

38 *Ibid.*, 158 y 161.

39 *Ibid.*, 261.

40 *Ibid.*, 283-284.

41 *Ibid.*, 260-378.



c) La razón, por fin, también es intelección ulterior, reactualización libre y creativa como el logos, aprehensión de sentido, pero una que –a diferencia del logos– no se mantiene dentro de los márgenes de la aprehensión. Es inteligencia sentiente como la aprehensión primordial y el logos, pero a la vez es una intelección que trasciende el campo y por ende la aprehensión. La rotura de la compacción primordial y del desdoblamiento campal consiste en una constitutiva marcha hacia el mundo, cuyo objeto es lo que las cosas «podrían ser» esencial o fundamentalmente. En palabras de Zubiri, «es *mensura* de lo que es en el mundo la realidad que se va a inteligir»<sup>42</sup>. El fundamento o esencia allende la aprehensión de una cosa física, metafísica o moral: este es el conocimiento que busca la razón, claro que siempre y solo –precisa Zubiri– de manera provisional, meramente aproximativa y corregible. La razón tiene un método para conocer<sup>43</sup>. Parte del campo como principio canónico y sistema de referencia. Esta aprehensión campal del logos es sobrepasada metódicamente cuando la intelección esboza lo fundamental de las cosas y somete tales esbozos a probación experiencial. Según Zubiri, «nadie encuentra las cosas si no es en un esbozo»<sup>44</sup>. Esbozar es sugerir posibilidades de fundamentación, posibilidades que emplea quien entiende para conocer lo inteligido. Dichos esbozos son «probados». La prueba de la experiencia es la confirmación o refutación de lo que se somete a prueba: el posible fundamento de lo aprehendido en el campo real. La experiencia tiene modos múltiples, entre otros el de comprobación (de realidades matemáticas), el de experimentación (de cosas inertes e incluso vivas), el de compenetración (de realidades vivas y en particular personales) y el de conformación (el de la propia realidad viva y personal). El resultado de todos los modos de experimentar es el encuentro (o desencuentro) del fundamento buscado y el cumplimiento (o incumplimiento) de los esbozos proyectados: es conocimiento de la

42 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1983), 22; Cf. 49-50.

43 *Ibid.*, 202-257.

44 Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 132.

realidad profunda, y uno que –hay que repetir– nunca es adecuado. Hay aquí un segundo sentido de realidad que tiende a confundir al lector de Zubiri. Ya no es la reidad, la alteridad formal y reduplicativa, lo otro en tanto que otro presente en la aprehensión humana. Sin dejar de actualizarse la realidad campal, la realidad hacia la cual marcha la razón es ahora lo que trasciende la aprehensión, lo que realmente es en el fondo y existe con independencia de la aprehensión. Es la realidad, claro, en su sentido más habitual. La verdad de este modo intelectual también es dual, pero es una coincidencia de otra naturaleza<sup>45</sup>. La razón obviamente puede errar si no encuentra el fundamento ni cumple lo que ha esbozado, así como puede acertar si encuentra y cumple. La verdad racional es *verum facere*, verificar. Es un cumplimiento del fundamento esbozado gracias al cual lo real se actualiza fundadamente dándonos o quitándonos la razón<sup>46</sup>. La razón va verificando por cumplimiento de posibilidades. La verificación es el encuentro efectivo del fundamento buscado<sup>47</sup>, aun cuando la adecuación sea inalcanzable. La experiencia, que es la verificante, es la que permite averiguar si la realidad nos da o nos quita la razón<sup>48</sup> en una búsqueda asintótica, inalcanzable, puramente aproximativa, del fundamento.

Resumiendo todo esto con un ejemplo del propio Zubiri: el complejo despliegue de la inteligencia sentiente puede apreciarse *in actu exercito* en las modulaciones que va adquiriendo la aprehensión humana de un color particular, pues mientras en aprehensión primordial se actualiza tal color real (acto o momento dotado de verdad real, incluso si se trata de una alucinación), en el logos puede afirmarse que este es un color y que es rojo (lo que puede ser verdadero o falso), y en la razón activarse una marcha en cuya virtud se aprehende (verdadera o falsamente, pero siempre provisional e

45 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, op. cit., 258-317.

46 *Ibid.*, 264-266.

47 *Ibid.*, 172.

48 *Ibid.*, 266.

inadecuadamente) que «este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón u onda electromagnética»<sup>49</sup>.

#### IV

Con estas nociones puede examinarse el aporte de Zubiri a la filosofía de la religión. Vayamos por pasos contados. El contexto de Zubiri es la fenomenología positiva y filosófica de la religión. Zubiri fue influenciado por la idea de lo sagrado (*das Heilige*) de Söderblom, Durkheim, Otto y su escuela. Sin embargo, le parece que esta noción, llena de sugerencias fenomenológicas, carece de precisión filosófica. Zubiri ve en lo sagrado un carácter de lo divino: lo sagrado es la sustantivación de un rasgo adjetivo que incumbe a Dios, a los dioses, o a la divinidad que se confunde con el universo o con el mundo. Zubiri piensa que lo sagrado es sagrado por ser divino, y no divino por ser sagrado. Además, agrega que la fenomenología de lo sagrado suele ir unida en estos autores a modelos filosóficos discutibles: progresistas, neokantianos, platónicos, mitologizantes, etc. Zubiri también recibió la impronta filosófica de Husserl, Ortega, Heidegger y Scheler. A su modo de ver, estos filósofos, aunque entregan excelentes versiones de una filosofía primera, descriptiva y analítica, se extravían al ligar esa fenomenología con un idealismo transcendental fuertemente cartesiano, o con una ontología hermenéutica existencialista o un pensar posmetafísico poetizante y oracular, o con un raciovitalismo deportivo y festival, alérgico al psicologismo, o con una doctrina material –no formal– y sin embargo, *a priori* de los valores. En estas filosofías, agrega Zubiri, tampoco se desarrolla una idea coherente y plausible de lo religioso, lo divino y lo sagrado. ¿Cuál es, frente a semejantes alternativas, el proyecto de este autor?

En su análisis de la impresión de realidad, de la inteligencia sentiente o, lo que es igual, de las diversas actualizaciones de lo real, Zubiri señala una dimensión fenoménica que es o –mejor– puede ser

.....

49 *Ibid.*, 12; Cf. 161-162.

el punto de partida de la religión. Es la *religación al poder de lo real*<sup>50</sup>. La realidad aprehendida, dice, se impone al ser humano, lo apoya y es la raíz de sus posibilidades. El hombre forzosamente cuenta con ella para ser real y para todos sus actos y cada uno de sus proyectos. Ese animal que él realmente es, está cogido por lo real, fundado en la realidad. Es el hecho de la realidad como poder, como suprema instancia que «puede» al ser humano. Por ser poderosa, la realidad es –en palabras de Zubiri– «última, posibilitante e impelente». La religión no es sino una posible interpretación de esa originaria y universal religación. La religación no es aún religión. Y es que la religación –hecho, y hecho universal– plantea un problema: el del fundamento del poder de lo real, que es justamente el problema de Dios. Cuando se entiende que el poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, en alguna configuración de lo divino, entonces y precisamente entonces brota la religión. La religión es la orientación teísta del poder de lo real. Las religiones politeístas, panteístas y monoteístas comparten este rasgo: son diversos sentidos teístas que cabe otorgar al poder que religa. Claro que se trata de distintas actitudes ante posibilidades. Perfectamente puede dársele otra orientación intencional al mismo poder, por ejemplo una agnóstica, atea o meramente indiferente. Todo esto tiene que ser mínimamente explicado, comenzando por la religación.

«Religación» es un término que Zubiri conecta con *religare*, aunque con plena consciencia de que las disputas por su etimología –las cuales incluso ya parecen resueltas a favor de *relegere*– no han de ocuparse para resolver problemas teológicos y filosóficos<sup>51</sup>. En este sentido, desde una perspectiva filosófica, dice Zubiri que el hombre vive una vida formalmente dominada por la realidad. La realidad no es sino el modo como las cosas afectan e impresionan al hombre. El ser humano no vive en un entorno de meros estímulos, sino que

50 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 81-99.

51 Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 430, n. 1; Cf. Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 144-145.

se desenvuelve en un mundo de realidades. La realidad no es un concepto (por amplio que sea) ni un término de enjuiciamiento (por simple que parezca). La realidad *ya* es captada en el más nimio acto humano de sentir y también se expresa –diversamente modulada– en los actos complejos del nombrar, del enjuiciar y del razonar. Pero si hay que ser precisos, como cree Zubiri, debe admitirse que el ser humano, más que captar a la realidad, es captado o capturado por ella. Es el hombre el que está envuelto por la realidad de las cosas. La realidad es la alteridad según la cual las cosas se hacen presentes al ser humano. Dicha alteridad no es fruto de un complicado razonamiento. Ella es sentida en todos y cada uno de los actos aprehensivos. Cada cosa, aun la más humilde y opaca, está presente en la aprehensión como otra. La alteridad no tiene un carácter exclusivamente ético. Y esto aunque la transcendencia ética constituyera no solo una forma especial sino –como ha sugerido Lévinas– el modo eminente y primordial de la alteridad. Lo que Zubiri destaca con la alteridad es la autonomía del estar presente de una nota o de una constelación de notas en la aprehensión. «Nota», conviene aclararlo, es la alteridad en tanto que afecta al sentiente, en el sentido participial de

lo que está «noto» (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como al saber (que dio origen a noción y noticia) (...) Ha de huírse de pensar que nota es necesariamente nota «de» algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es «de» una cosa sino que «es» en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo (...) Es pura y simplemente lo presente en mi impresión<sup>52</sup>.

La realidad se impone al hombre. No puede dejar de imponérsele. La realidad tiene una fuerza de imposición, y la tiene no tanto en virtud de las notas tales y cuales que poseen las cosas. La fuerza es de la realidad, más allá de su diversa y cambiante modulación en notas. La realidad sobrepasa a las notas en que se manifiesta. Ciertamente, no hay realidad fuera de las notas precisas que cada cosa posee, pero en cada cosa la realidad es más que esas notas y las trasciende.

52 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.*, 33.

Como dice Zubiri: ser real es «más» que ser tal cosa. La realidad se impone al hombre no solamente en cuanto *tal* realidad, sino también en cuanto realidad *simpliciter*. Como real, la cosa afecta y se incorpora irresistiblemente a la vida humana. El hombre puede en todo caso elegir la respuesta que ha de dar a la cosa que lo afecta. Siempre dispone de algún margen responsivo, mayor o menor. La realidad no obnubila sino que descubre la libertad del hombre. Justamente porque las cosas son realidades –son otras cosas o, más bien, cosas *otras*–, es que el hombre cuenta con posibilidades y proyecta su propia vida. Pero esta libertad está situada, fundada en la realidad. Por su inteligencia sentiente, el hombre vive en un mundo real y está inundado por la alteridad de las cosas. Él mismo es real y se posee de una manera especialísima. Quizá como ninguna otra cosa, el ser humano es dueño de sí mismo. El hombre no solo tiene las notas de las que consta, sino que por sentir su propia realidad se posee doble o reduplicativamente. Él es real, y actúa en vista de su propia realidad. Y las cosas reales del mundo son aprehendidas por él en tanto que reales. El hombre es otro respecto de las cosas del mundo, y estas son otras respecto de él. Esta diferencia hace de él persona. Ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad<sup>53</sup>. Sin separación ninguna respecto del mundo, la persona es una realidad liberada de las demás cosas intramundanas. Puede decirse, por ende, que la persona es una realidad fundada en la realidad. Si la realidad sobrepasa a las notas de cada cosa, debemos decir ahora que la realidad domina al hombre. Pero esta dominación es un asunto peculiar. La transcendentalidad es, *a parte hominis*, un poder.

El poder es la dominancia de la realidad sobre el hombre. Aunque es una sutil, casi imperceptible formalidad, la realidad se impone al hombre y lo sobrepasa. Él está como poseído por su realidad y por la realidad de las cosas<sup>54</sup>. ¿Qué significa esto? La realidad se apodera del hombre y, por ello, lo funda. Zubiri puede hablar, en este preciso

53 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, *op. cit.*, 47-51.

54 *Ibid.*, 27-29.

sentido, de la realidad como fundamento, de la «realidad-fundamento». Que la realidad sea fundamento implica que es un poder que domina al hombre. El poder domina, primero, como el apoyo último de todo acto humano. La realidad es la base en la que descansa el hombre tomado por entero y a través de toda su existencia. Segundo, el poder domina como la fuente definitiva de las posibilidades a las que el hombre puede recurrir. La realidad es el principio de cualquier forma de proyección de la vida humana. Y tercero, el poder domina como el impulso radical que lleva al hombre a tener que realizar su propia vida en algún sentido. La realidad es el punto del que brota el libre despliegue de la persona en el mundo. El poder de esta alteridad que es lo real domina triplemente al ser humano. Por eso dice Zubiri que el poder de la realidad es último, posibilitante e impelente. De esta manera, el hombre halla su respaldo en el poder de la realidad, y este poder es –en palabras de Zubiri– una *vis a tergo*. Es cierto que la persona es la realidad liberada de las cosas intramundanas. Persona es realidad libre. Pero ella está fundada en la realidad a la que se enfrenta como un todo. La persona resulta ser una libertad respaldada o cobrada. El hombre no es persona por sí mismo, sino en, desde y por la realidad. No hay, en verdad, ninguna realidad intramundana que se funde a sí misma. Toda cosa real reposa en la realidad y está sometida al poder de lo real. Pero en el hombre, que es persona fundada en el poder de lo real, la religación es patente. Zubiri piensa que podemos reconocer en el poder de lo real un hecho, cuya patencia se debe a esa fuerza de imposición de la realidad dada primordialmente en nuestra aprehensión y, por lo tanto, susceptible de análisis. Claro que este es un hecho sumamente particular, pues es el hecho total, fundamental y constituyente de la persona humana y, mediante ella, de todo lo que hay. Es el hecho de que la realidad domina al hombre y a cada cosa del cosmos, y de que por consiguiente toda cosa real está atada irresistiblemente a su poder. La atadura a este poder dominante de lo real es lo que Zubiri llama religación. El hombre es persona fundada, y esto quiere decir que es una realidad formal y patentemente religada. Se trata, pues, de un hecho, pero de un hecho tan peculiar que su fenomenología es bastante difícil.

La religación es la ligadura de todas las cosas al poder de lo real, pero esta atadura solo se hace formalmente presente en la impresión humana de la realidad. Por eso, como ligazón del hombre y de toda cosa, la religación no es una suerte de antropología o de camino subjetivista hacia lo religioso; en palabras de Zubiri, es a la vez «vía humana y vía metafísica para ir a Dios»<sup>55</sup>, en el entendido de que Dios es solo uno de los términos posibles de este camino. Tal patencia humana de la religación de todas las cosas es en sí misma un hecho dado universalmente, no un asunto por elucidar. La aprehensión primordial de este hecho universal está dotada de verdad real, no dual. Si el análisis de Zubiri es correcto, la religación es un fenómeno irrefutable. Característica esta que no le corresponde al análisis mismo, por supuesto, que sí es refutable y más o menos inadecuado. Todo lo que Zubiri dice de la religación puede y debe ser objeto de discusión y crítica. Pero lo analizado es un hecho, lo que significa ni más ni menos que es una realidad analizable para cualquiera. Y es que, además, la religación solo es patente en el hombre de manera elemental. Por ello el ser humano ha de aclararla, ya que le plantea un problema inexorable. El desbordamiento de la religación se debe a que ella misma ha de ser orientada en algún sentido y a que impone al hombre un problema lanzándolo en pos de su resolución. Solo desde este punto de vista es legítimo decir que el ser humano tiene un problema teológico, que es justamente el problema de Dios. No es un problema más entre otros, sino el problema humano más básico. Por eso dice Zubiri que el hombre es el problema de Dios<sup>56</sup>. La religación no es el problema de Dios, sino que solamente lo hace posible y necesario. Por eso, ha de distinguirse entre la religación como hecho y Dios como problema<sup>57</sup>. Aunque, en rigor, la distinción es triple<sup>58</sup>:

55 Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 64 y 68.

56 Lo que sigue, hasta el final del párrafo, es cita de un argumento ya desplegado en Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 190ss.

57 Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona: Labor, 1986), 218-222.

58 Antonio Pintor-Ramos, «Religación y "prueba" de Dios en Zubiri», *Razón y Fe* 218 (1988): 322.



una cosa es la religación al poder de lo real, que no es sino la ligadura a la realidad como apoyo último, posibilitante e impelente o, lo que es igual, a la deidad. Otra cosa es el problema que este hecho plantea y no puede dejar de plantear: el problema de Dios, el problema teologal del hombre. Y otra cosa más es Dios mismo, que solo es una posible solución al problema planteado por la religación. El análisis va, entonces, de la religación hacia Dios, pasando necesariamente por el problema teologal planteado por el poder de lo real y que es la base indispensable para admitir una divinidad. Pero ha de agregarse lo siguiente. El problema teologal del hombre incluye en verdad dos cuestiones: una, la del sentido intencional de la religación, y otra, la del principio profundo de dicho sentido y del enigma primordial de la realidad. El modo de sentir que es el kinestésico, el «hacia», cobra aquí, respecto de la religación, todo su relieve, adquiriendo además el aspecto de los modos intelectivos ulteriores a la aprehensión primordial: el logos y la razón. Si bien la religación en sí misma es un hecho constatable y no un significado por afirmar ni un problema racional por fundamentar, sí que ha de ganar nombre y sentido y volverse un problema fundamental. Aquí ya se entrevé el despliegue lingüístico y racional de la religación.

## V

En efecto, aunque no se identifique con la religión, la religación abre la vía a ella. La tarea filosófica de describir la configuración religiosa de la religación solo fue realizada por Zubiri incompleta e imprecisamente. Como adelantamos, hay que desplegar la fenomenología de la religión de Zubiri al hilo de su propia noología, cosa que él mismo no llegó a hacer con sistematicidad. Por ello se precisa de una reconstrucción tan exhaustiva y clara como sea posible. Tal tiene que ser la primera parte de esta filosofía de la religión: la descripción del teísmo surgiendo de la religación. Veámoslo brevemente.

Ante todo, está el logos teísta. Este es un momento de la intelección religiosa que los intérpretes de Zubiri han solido pasar por alto<sup>59</sup>. D. Gracia, por ejemplo, cree que el poder religante de lo

59 La única excepción que conozco es la de A. González, en cuyo proyecto filosófico y teológico, asentado como está en una determinada reinterpretación de la filosofía de Zubiri, se incluye la idea de sentidos específicamente religiosos, tesis que –a lo que parece– implica reconocer en el propio Zubiri la noción de un logos religioso que hace de sistema de referencia para la razón religiosa: Cf. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander: Sal terrae, 1999), 90-96 y 129-133. Lo que sigue es cita de un argumento ya desplegado en Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 261ss.

real, dado ya en la aprehensión humana primordial, es ulteriormente afirmado en el logos. Solamente en el tercer modo intelectual, la razón, brotaría el teísmo como posibilidad, precisamente cuando se intelige en profundidad al poder de lo real como fundamentado en la realidad de Dios<sup>60</sup>. A su vez, A. Pintor-Ramos, sin detenerse en el logos, parece suscribir este mismo punto de vista: la razón es el momento intelectual en el que la religación al poder de lo real puede adquirir carácter fundamentalmente divino, sea en forma panteísta, politeísta o monoteísta<sup>61</sup>. A mi modo de ver, el poder es un hecho real anterior a todo sentido, aunque no está exento de –sino más bien forzado a– constituirse en un sentido o en otro ya en el logos. En la realidad primordialmente aprehendida, tenemos por un lado la posibilidad de considerarla en y por sí misma como nuda realidad, y por el otro la de considerarla en su ultimidad, posibilidad e impelencia como poder. Es, en ambos casos, la actualidad primaria, compacta, unitaria e inmediata de la realidad, la que *en cuanto tal* no constituye sentido. Pero la realidad admite y exige otras actualizaciones, en las que ya brota, se desenvuelve, el sentido. La primera reactualización es aquella en la que emergen diversos sentidos que orientan a la religación dándole algún determinado contenido en un ámbito ya no unitario ni inmediato, sino dual y mediado. Es el campo de los significados campales de la religación, como son los teístas, los agnósticos y los ateos. ¿Cuál es el contenido de unos y otros sentidos del poder de lo real?

La realidad es poderosa. Por dominar irresistiblemente es fundamental, es decir, última, posibilitante e impelente. Esta fundamentalidad de lo real se acusa campalmente, pero solo en el modo de una ausencia. El poder, presente en el campo real, se presenta paradójicamente en él. Y es que el poder no es una cosa más, sino el carácter fundamental de lo real. El poder está en cada

60 Diego Gracia, *op. cit.*, 218 y 234; y del mismo autor «Religación y religión en Zubiri», en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. M. Fraijó (Madrid: Trotta, 1994), 496-501.

61 Antonio Pintor-Ramos, *op. cit.*, 328-329; y del mismo autor «Zubiri: una filosofía de la religión cristiana», *Salmanticensis* 42 (1995): 374-379 y 388-393.

cosa y se ejerce a través de todas ellas. Por eso las cosas son, en palabras de Zubiri, «sede y vehículo» del poder<sup>62</sup>. En este sentido, el poder comparece en el campo elusiva y periféricamente. Es un dato escondido, un fenómeno que se sustrae, que no está presente como las cosas, aunque se manifieste siempre y solo en la realidad de las cosas. Con todo, esta peculiar revelación campal del poder no es privativamente religiosa. Ateos y agnósticos también se topan con ella y la aprehenden. La actitud religiosa es la que interpreta de una especial manera esta poderosidad campal. En la interpretación religiosa el poder elusivo y periférico tiene por fundamento una realidad «absolutamente absoluta», como dice Zubiri<sup>63</sup>. Se trata, por cierto, de una realidad *sui generis*. Las realidades intramundanas, dice Zubiri, son relativas, sea relativamente, sea absolutamente. Las cosas del cosmos que nos son accesibles tienen carácter relativamente relativo: están fundadas en lo real y, en la medida en que carecen de intelección, no se enfrentan con lo real en total. La humana parece ser la única realidad que tiene este carácter relativamente absoluto. Si bien está apoyada en la realidad y dominada por ella –por eso es relativa–, sin embargo, se enfrenta a esa misma realidad *in toto*, ya que se posee a sí misma y es así personal –y por eso es absoluta–. La absolutidad de la realidad relativa se debe a su inteligencia, que abre el orbe de la realidad, libera al inteligente de la presión de los estímulos y le permite poseerse y ser persona. La realidad divina, en cambio, no es relativa en modo alguno. No está fundada en la realidad, sino que ella misma –si existe– ha de ser el fundamento de lo real. Es absoluta, y lo es absolutamente. Por esto es por lo que el campo –en sentido religioso– está poblado de ideas de Dios. Estas son simples aprehensiones a la vez perceptuales, ficticias y conceptuales de una realidad absolutamente absoluta. La representación teísta es la aprehensión de una posible realidad plenaria que funge de fundamento campal del poder de lo real. Dios es lo que el poder de

62 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 155 y 157.

63 *Ibid.*, 151-155.

la realidad «sería». Tal es el fruto del primer movimiento del logos. La intelección, cuando es religiosa, se distancia de las cosas del campo, incluso del poder que ellas median, para aprehender libremente que la fundamentalidad poderosa y dominante de lo real tiene un oculto y elusivo fundamento absolutamente absoluto. Empero, las ideas de Dios tienen que ser afirmadas. La intelección religiosa revierte sobre el poder afirmándolas. El juicio teísta es justamente una afirmación de la divinidad como fundamento dado ocultamente en el campo real. La realidad plenaria es no solamente representada sino enjuiciada firmemente como fundamento de ese poder real. Con toda su diversidad, el juicio religioso declara posicional, proposicional o predicativamente que el poder de la realidad es «en realidad» Dios. La realidad plenaria de Dios es, entonces, el sentido campal del poder de lo real.

Pero, dicho sentido es peculiarísimo. El sentido de la afirmación de la realidad plenaria de Dios no se confunde ni con el sentido de las cosas ni con el sentido del mundo. Como realidad absolutamente absoluta, Dios es realidad extramundanal, aun cuando se manifieste en esa porción del mundo que es el campo. Justamente así se manifiesta Dios en el campo (si es que se manifiesta): como realidad que excede dicho campo real. Y si el sentido del mundo es el ser—como, a mi modo de ver, piensa Zubiri—, entonces Dios está más allá del ser<sup>64</sup>. Dios no está en el mismo nivel que el mundo: el mundo guarda respectividad para con Dios, pero este no es respectivo al mundo sino absolutamente absoluto. En el campo real, Dios es realidad plenaria que sobrepasa al mundo. Su sentido es único, rigurosamente incomparable, pues su realidad es única e incomparable. Por lo mismo, el lenguaje religioso es (y no puede dejar de ser) fuertemente paradójico. Fluctúa siempre entre lo relativo de las cosas y del hombre y lo absoluto de Dios. La actitud religiosa, por apuntar direccionalmente hacia una realidad

64 Entre otros lugares, Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*, 436-445. Esta tesis se vincula con «una ancha línea» que nunca desaparece de los grandes monoteísmos, como dice Scholem: «Creación de la nada y autolimitación de Dios», en G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo* (Madrid: Trotta, 2000), 58-74.

plenaria e irrespectiva a partir del campo de lo real, se expresa en un lenguaje muchas veces simbólico, y en todo caso negativo y analógico. Es la analogía entre el absoluto relativo que es el ser humano y el absoluto *simpliciter* que es Dios, y la analogía entre la realidad relativa de todas las cosas y la realidad absoluta de Dios. Todavía cabe decir algo más con respecto a la verdad del logos teísta. En el logos religioso puede haber paridad, sentido y verdad, como también disparidad, sinsentido y falsedad. La verdad en este caso es una coincidencia entre la afirmación de una idea de Dios y el poder de lo real: cuando hay realidad plenaria que fundamenta el poder, hay conformidad, y la afirmación religiosa es verdadera. Claro es que la concreta evaluación de tal conformidad es campalmente irrealizable. El poder revelado ocultamente en el campo confirma lo mismo la afirmación teísta que la atea y la agnóstica. Campalmente hablando, teístas, ateos y agnósticos tienen el mismo respaldo intelectual.

La segunda reactualización del poder de lo real es la racional. En lo que respecta a la razón, a mi modo de ver, es más satisfactoria la reconstrucción que ha hecho la literatura secundaria, y esto aun cuando ella carezca de la noción de logos religioso, que es su antecedente necesario. Por ello, podemos apuntar *grosso modo* en qué consiste la razón religiosa según Zubiri aprovechando esas sistematizaciones que han hecho algunos intérpretes, pero agregando cómo es que el logos religioso es su sistema de referencia. En la razón está en juego la actualidad mundanal de la religión y de los sentidos campales que a ella se le han otorgado. La razón esboza el carácter fundamental del poder y por ello, piensa Zubiri, puede arbitrar –aproximada, nunca adecuadamente– el irresoluble conflicto de las interpretaciones campales del mismo. Cuando esto ocurre, el hombre ya no se refiere simplemente a la fundamentalidad de la realidad, ni siquiera al fundamento plenario del poder de lo real tal como se mostraría en el campo. Aquí se trata del fundamento en un tercer sentido. Fundamento ya no es el poder de la realidad, ni el fundamento campal del poder, sino que es el carácter definitivo y final de ese poder tal como se manifiesta enigmáticamente sobre

el telón de fondo del mundo con independencia de la aprehensión humana. Se trata ahora del fundamento mundanal, extracampal, del poder de lo real. ¿En qué consiste a fin de cuentas el poder de lo real? ¿Sobre qué descansan, independientemente de la aprehensión humana, la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia de la realidad? El hecho de la religación abre un abanico de posibles respuestas a aquella pregunta. Ateísmo, agnosis y teísmo vuelven a proporcionar interpretaciones disímiles del poder de lo real, pero ahora –piensa Zubiri– sí que ellas pueden dirimirse, aun cuando no sea más que a través de una verificación histórica no adecuada ni concluyente.

La búsqueda teísta prueba el logos religioso. Los sentidos campales de lo divino son, efectivamente, el punto de partida de la razón religiosa. En cualesquiera de las distintas mentalidades religiosas, que son formas concretas de razón teísta, siempre a partir del mismo sistema de referencia campal, la razón elabora lo que «podría ser» en el fondo la divinidad como fundamento del poder de lo real, independientemente del campo aprehendido. De ahí que la actividad racional sea una libre creación de figuras divinas. Esta creación libre consiste en la elaboración de esbozos. Si ya en el campo se han sugerido direccionalmente líneas politeístas, panteístas y monoteístas, los esbozos que a continuación elabora la razón profundizan también direccionalmente en estas múltiples y cambiantes líneas. El conocimiento religioso trata de determinar –ha de repetirse: nunca adecuada, sino solo aproximadamente– cuál esbozo goza del mejor derecho racional. Para ello, los esbozos divinos tienen que ser sometidos a probación: en esto consiste, para Zubiri, la experiencia de Dios. La realidad divina tiene que poder ser experimentada. El método teísta tiene como piedra de toque a la experiencia de Dios, una experiencia que el hombre va haciendo individual, social e históricamente. La experiencia de Dios es la probación de esa realidad profunda de Dios a la que solo se accede aproximada y direccionalmente. Dicha experiencia es sobre todo una experiencia por conformación de la propia vida humana a la luz del fundamento divino esbozado. El ser humano se realiza de cierta manera incorporando a Dios como su

propio fondo e incorporándose a Dios como sostén último, donante de posibilidades y raíz que impulsa la existencia. A veces, en el monoteísmo, la experiencia de Dios es además una compenetración. Si Dios es viviente y personal, entonces la prueba supone que una viviente persona relativa se apoya en (incluso dialoga con) la persona absoluta como alguien de quien pende y recibe todo lo que es y puede querer ser libremente. Toda esta experiencia de Dios es intelectual, claro, pero a la vez y por lo mismo es sentimental y es volitiva. Dios afecta a la realidad humana en su integridad.

He aquí, según Zubiri, la fe religiosa: la experiencia intelectual, sentimental y volitiva de Dios que hacen los individuos y, a su través, las sociedades y las épocas<sup>65</sup>. La fe que se experimenta es confianza en Dios como realidad plenaria que ayuda a conformar la propia vida, una creencia que en el monoteísmo culmina en la entrega de la propia persona a la de Dios. Pero, la fe no es solamente experiencia; en la fe hay también una verificación incoativa. La eventual verdad de la razón religiosa, también coincidencial, es la de una verificación. Tal verificación, como vimos, no es adecuada sino puramente asintótica. La experiencia de Dios solo puede ser verificada de manera aproximada, gradual, abierta. La religión (como la irreligión) es un proceso experiencial que va aprobando o refutando unas determinadas construcciones racionales acerca de lo que el poder de lo real podría ser en profundidad. La verdad religiosa es encuentro y cumplimiento o, mejor, un ir encontrando y un ir cumpliendo mediante ensayos, correcciones y errores. Según Zubiri, esta verdad racional tiene una modulación religiosa en cuya virtud el encuentro es itinerante y el cumplimiento es simplemente viable. Por una parte, la verdad religiosa es itinerante<sup>66</sup>. Aun siendo verdadero, el camino religioso no es nunca un encuentro perfecto con Dios. La verificación plena, crucial, de una experiencia como esta resulta imposible. Los hallazgos religiosos no son definitivos. Por eso el encuentro religioso no puede dejar de ser un

65 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 209-304.

66 Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., 160.

principio para nuevas búsquedas<sup>67</sup>. El proceso es infinito, la búsqueda de una realidad como la divina es una itinerancia infinita. Además, el cumplimiento de los esbozos teístas es un proceso de pura viabilidad. Las posibilidades de determinar la realidad profunda del poder de lo real y de los sentidos teístas solo pueden verse cumplidas de manera parcial y mejorable, pues no son otra cosa que unas determinadas sugerencias campales entre otras posibles. La verdad religiosa es, según Zubiri, un «cumplimiento en viabilidad»<sup>68</sup>. Por eso es por lo que la verdad religiosa, además de itinerante, es histórica. La historia, dice Zubiri, es un alumbramiento y una obturación de posibilidades para la realidad humana, un proceso de capacitación mediante la apropiación de posibilidades. Y la apropiación religiosa de posibilidades es justamente la fe. La fe religiosa es la única verificación posible de Dios. Si la verdad religiosa es el posible encuentro itinerante con Dios en medio de una búsqueda interminable, lo es porque la verdad religiosa es una verificación viable: la experiencia de Dios como opción firme suscitada por la misma realidad divina y en cuyo aproximado cumplimiento consiste la verdad histórica de la religión<sup>69</sup>.

## VI

Con esta noología de la religión o «inteleccionismo religioso», Zubiri realiza su mayor aporte a la filosofía de la religión. La literatura secundaria no aborda esta fenomenología de la religión íntegramente. Pero más aún: tiende a pasar por alto su prolongación metafísica. La fenomenología no agota el pensamiento de Zubiri, en quien –como vimos– hay teoría filosófica sobre el ser humano, su praxis, la historicidad, la vida, la naturaleza, el espacio y el tiempo, etc. Esto también se aprecia cuando se trata de lo religioso, que es algo que no solamente cabe describir sino también explicar. Es el paso del logos a la razón. El logos de la intelección religiosa, incluida la racional, no obsta al despliegue del conocimiento racional que intenta hacer

67 Lo que sigue es cita de un argumento ya desplegado en Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 347ss.

68 Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., 199.

69 *Ibid.*, 134-135.



metafísica de la religión. Zubiri, en efecto, también se dedica a las clásicas cuestiones de la teología natural y la teodicea: la concepción de Dios y la existencia divina. Veámoslo sintéticamente<sup>70</sup>.

Zubiri discurre en torno del monoteísmo no solamente describiéndolo, sino intentando ofrecer buenas razones en su favor. Y esto ya no es mero análisis. La razón filosófica no es logos ni opera descriptivamente. Zubiri, en este punto, deja de referirse a la racionalidad como un analista externo, que es lo que había hecho hasta aquí, para argumentar de manera directamente metafísica. La teología filosófica de Zubiri –su metafísica de la religión– es el intento por dar razones que abonen la opción por la vía monoteísta, sin que esta misma opción en lo que tiene de entrega fiducial cuente como argumento indiscutible. Por supuesto que para el creyente (y todo ser humano lo es) la propia fe, por muy razonable que sea, incluso si se la ha elegido al interior de un ambiente intensamente pluralista, es una de sus actitudes más radicales y menos ligeras. Pero ante la razón filosófica, la fe específicamente religiosa deja de ser inexpugnable o incuestionable, como sí lo es (al menos tendencialmente) para el sentido común. Por ello la metafísica aísla la dimensión razonable de la opción religiosa y la estudia en y por sí misma, sin dejar de evaluar los constantes prejuicios y presupuestos de todo tipo que ella incluye. La metafísica monoteísta, piensa Zubiri, es la marcha que busca el fundamento de las razones que apoyan o ponen en cuestión las numerosas actitudes religiosas. En todo caso, el estudio metafísico de las razones monoteístas ha de ser consciente de que la verdad racional es encuentro y cumplimiento, algo nunca definitivo ni adecuado sino provisional y más o menos conforme. ¿Cómo es que la metafísica de la religión de Zubiri defiende la superioridad intelectual e histórica del monoteísmo? Zubiri ensaya varios argumentos en favor de la existencia de un Dios único, trascendente y personal. Todas estas argumentaciones recaen en la realidad absolutamente absoluta de

70 En los párrafos que siguen, cito, con algunas modificaciones, el argumento ya desplegado en Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 388-390.

Dios, una realidad con ciertos caracteres conceptivos fundamentales que podrían ser fijados racionalmente. Mas, ¿cuál es el orden de la argumentación de Zubiri?

La clásica teología natural solía empezar con una batería de pruebas de la existencia de Dios, para seguir después con la precisión del concepto de esta realidad. La actual teología filosófica de corte analítico, por el contrario, invierte el orden, tratando primero de determinar un concepto consistente de Dios, y solo en segundo lugar arriesgándose a dar argumentos en favor de la existencia de la realidad divina así concebida<sup>71</sup>. Al respecto, Zubiri parece titubear. El orden de su argumentación no resulta claro. Unas veces concede prioridad a la cuestión de la existencia de Dios, otras a la de su concepto. La única forma de resolver este asunto es, de nuevo, acudir a *Inteligencia sentiente*. Estamos ante el problema racional de Dios. Y la estructura de la razón, como hemos visto, es la de una compleja pero unitaria marcha, con cierto método, que culmina en una verificación o refutación. El método, en particular, consta de un sistema de referencia, un esbozo y una experiencia que verificará o refutará ese esbozo. Pues bien: lo que usualmente se denomina el concepto de Dios es lo que Zubiri llamaría el esbozo racional de la divinidad, y lo que se llama la existencia de Dios sería la verificación experiencial del esbozo. El concepto de Dios es una cierta racionalización de lo que el poder de lo real podría ser en el fondo, mientras que su existencia es la verificación de ese esbozo por su cumplimiento en la realidad profunda. Es nítido, pues, el orden que sigue (o debe seguir) la argumentación madura de Zubiri cuando recae sobre el problema racional de Dios. No se puede preguntar por la verdad racional de nada si previamente no se ha esbozado algo por experimentar. La verificación o refutación recae sobre un esbozo cuyos

71 Por ejemplo, Richard Swinburne, «Problems of the Philosophy of Religion», en *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich (Oxford: Oxford University Press, 2005), 805; Michael Peterson et al, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion* (N. York/Oxford: Oxford University Press, 2003), 59; y Enrique Romerales, *Concepciones de lo divino. Introducción a la teología filosófica* (Madrid: Editorial de la Universidad Autónoma de Madrid, 1996) y «Filosofía actual de la religión», en *Perspectivas del Pensamiento Contemporáneo* Vol. 2: *Ámbitos*, ed. J. M. Navarro Cordón (Madrid: Síntesis, 2004), 165-166.

caracteres ya están constituidos. La prioridad es del esbozo. Justamente al esbozo sigue la experiencia que aprueba o reprueba. De esta forma, se fijan los pasos a seguir: primero hay que exponer la concepción o el esbozo monoteísta de Dios que Zubiri defiende, y solamente después pueden examinarse las razones que este autor ofrece en favor ya no solo de su consistencia sino de su existencia.

Por lo que toca al esbozo, sabemos que Dios ha sido concebido como una posible representación del poder de lo real. Sería la realidad absolutamente absoluta, plenaria, infinita y trascendente. Sea que su orientación intencional tenga el sentido de la dispersión politeísta, de la inmanencia panteísta o de la transcendencia única y personal del monoteísmo, la realidad divina es el fundamento de la realidad humana y del yo, de la realidad en total y del ser. Esto significa que es a la vez máximamente cercana y máximamente lejana, última, posibilitante e impelente, y por lo mismo el sostén, la raíz y el impulso de todas las cosas reales –seres humanos incluidos– que están en el mundo. Pero a diferencia de estas cosas, la realidad divina no está en el mundo, es formalmente irrespectiva: su propio sentido está más allá del ser. Por esta peculiaridad de su sentido es oscilante o análoga, y es ámbito de paradojas y coincidencia de los opuestos. Ahora, para justificar la visión monoteísta, Zubiri tiene que considerar los caracteres específicamente monoteístas de Dios, que son los que permiten hablar de su metafísica del monoteísmo. Zubiri se refiere al monoteísmo como la vía religiosa de la transcendencia, aunque en rigor lo propio del monoteísmo es que la transcendencia se predica de un Dios único que es persona<sup>72</sup>. Por supuesto que el monoteísmo es la concepción de una realidad trascendente, pero su carácter específico es la unicidad y personalidad de dicha transcendencia. Dios es la realidad absolutamente absoluta, y en tanto que tal, es y tiene que ser trascendente, aunque tal transcendencia esté inserta en las cosas y en la naturaleza universal. Y no solo inserta en ellas,

72 En lo que sigue, cito, con algunas modificaciones, el argumento ya desplegado en Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 390.

pues el panteísmo identifica a Dios con el cosmos: *Deus sive natura*. El panteísmo admite justamente que la naturaleza es divina o que Dios está formalmente en ella misma: es el esplendor, o la enormidad, o la regularidad de la naturaleza. En todo caso, esta es una forma débil de admitir la realidad divina, puesto que la transcendencia de la divinidad no es más que un chispazo de absolutidad completamente incurso en la relatividad universal. Algo parejo le sucede al politeísmo, que no puede ocultar el debilitamiento que él mismo supone de la divinidad. Los diferentes dioses, o las diversas caras, manifestaciones o apariciones divinas, parten a la realidad plenaria, la dividen o multiplican. No cabe duda de que esto supone un problema para la afirmación de la realidad absolutamente absoluta. En la medida en que esta variedad implique que un rostro divino no se identifica con otro y se distingue realmente de él y carece de lo que este es, la transcendencia resulta –si no abandonada– al menos debilitada. Claro que tanto en el politeísmo como en el panteísmo habrá maneras de rescatar la transcendencia divina, afirmando por ejemplo que los dioses participan de una suerte de sustancia divina común a todos ellos, o que en su diversidad está «declinada» –*sit venia verbo*– la ley universal que gobierna los eventos del cosmos y a la cual cada divinidad está sometida, o que Dios mismo no es otra cosa que esa ley universal cosmo-moral, etc. Estas fórmulas de salvaguardia intentan hacer frente a los peligros del disparate, del sinsentido y del contrasentido religiosos, que no son más que valencias judicativas en las que se compromete la realidad plenaria de la divinidad. Según Zubiri, estos problemas intelectivos a los que se enfrentan el politeísmo y el panteísmo son el resultado de la mejor justificación racional de la concepción monoteísta, que no afirma solo una realidad transcendente, sino una realidad plenaria única y personal. Zubiri se aproxima, en una marcha metafísica siempre inadecuada, a los contornos de la concepción monoteísta de Dios. Ya no se trata, claro, de la mera representación campal de Dios, sino de su representación profunda. La concepción monoteísta es la búsqueda de la mayor precisión esencial que sea posible respecto

de la unicidad y personalidad de Dios. Entonces, si la esencia es la «unidad coherencial primaria» y el «principio estructural de una realidad» con independencia de la aprehensión humana, como dice Zubiri en *Sobre la esencia*<sup>73</sup>, deben desarrollarse las notas racionalmente concebibles en cuya virtud Dios es la realidad plenaria, única y personal que está en el fondo y en el principio de toda cosa real. Es algo que Zubiri realiza fragmentaria, no sistemáticamente<sup>74</sup>.

Por lo que respecta a la existencia divina, Zubiri es bastante más explícito y detallado. Elabora tres argumentos: uno cosmológico, otro antropológico y otro basado en el problema del mal. Todavía ensaya (quizá antes que todos los demás) un argumento muy peculiar y que pudiera llamarse metafísico, por estar elaborado a partir de la realidad *qua* realidad y no de la realidad del cosmos, o del hombre, o del mal, y que prolonga explicativamente la noción de religación<sup>75</sup>. La razón, en general, es libre creación de lo que la realidad profunda de las cosas podría ser. En el caso del problema de Dios abierto por la religación, la marcha racional es libre construcción o postulación que intenta explicar la esencia del poder de lo real a través de determinadas posibilidades. El esbozo monoteísta intenta decir que Dios, en su transcendencia única y personal, es lo que ese poder podría ser. La cuestión de la existencia de la divinidad, aun siendo algo que hay que probar experiencialmente, tiene también su asiento del lado del esbozo. El esbozo racional no solo inquiere si el concepto de Dios es internamente coherente. Inquiere también si dicha concepción es coherente con las concepciones forjadas por la razón acerca del universo y del hombre. En este sentido, pudiera decirse que los argumentos en favor de la existencia de Dios son todavía parte del esbozo de Dios, justo porque siguen ocupándose de la coherencia de las concepciones de la divinidad. Serían dos momentos de la

73 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., 342 y 517.

74 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 165-178.

75 Xavier Zubiri, «Transcendencia y física», en *Gran Enciclopedia del Mundo* 19 (Bilbao: Durvan, 1964), 419-424; *Sobre el hombre*, op. cit., 445-476; *El hombre y Dios*, op. cit., 49-50; *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 287-320; *El hombre y Dios*, op. cit., 139-150, respectivamente.

actividad racional esbozante: uno, el que examina las notas divinas y si su mutua vinculación es consistente, y otro, el que examina la coherencia de estas notas respecto de las notas concebidas para el cosmos y el hombre. El resultado de todo este examen indicará el grado de coherencia interna y externa de las concepciones de Dios y, así y solamente así, la mayor o menor probabilidad de que Dios exista<sup>76</sup>. Sin esbozo no hay experiencia y, en religión, hay que afirmar que el examen de la coherencia de las concepciones divinas es condición necesaria aunque no suficiente para la probación y verificación de Dios. Por ello, las demostraciones ensayadas no hacen más que indicar la probabilidad de que Dios exista por la coherencia de su concepción. Son solamente esbozos que se limitan a constatar la coherencia de los conceptos divinos. Entonces, se abre el problema de la coherencia de los posibles atributos de Dios respecto de las notas constitutivas de la realidad, del universo y de la humanidad. Solamente en este sentido puede reconocerse un carácter indiciario de existencia a las argumentaciones tradicionales y modernas en favor de la existencia divina. La mayor o menor coherencia externa de la hipótesis teísta con las concepciones del cosmos y del hombre puede indicar que la existencia de Dios es más o menos probable, ya que esta está necesariamente condicionada por aquella. Y a este carácter no escapan las demostraciones ensayadas por Zubiri. En el mejor de los casos, sus ensayos de demostración metafísica tienen como resultado que Dios concebido al modo monoteísta existe con probabilidad, pues tal concepción de la divinidad, además de ser internamente consistente, parece coherente con la concepción del hombre y del cosmos. Pero la única instancia que permitirá probar la verdad racional de este esbozo de la realidad divina es la experiencia individual, social e histórica del ser humano. La existencia de Dios es en rigor asunto de la experiencia. La experiencia prácticamente nunca es perfecta confirmación o refutación de lo esbozado, ni

76 Zubiri no está lejos, en este sentido, de la perspectiva que ha desarrollado Richard Swinburne, «A existência de Deus», en *Princípios. Revista de Filosofia* 23, vol. 15 (2008): 271-272.

siquiera en el campo de las ciencias físicas y matemáticas. Y en un territorio en el que se trata de una conformación por compenetración, esta demostración (como cualquiera otra argumentación teísta, ateísta o agnóstica) tiene ostensibles limitaciones. No parece posible que los argumentos lleven más allá de una mayor probabilidad de que Dios exista, pues tal es la consecuencia de admitir que es más coherente con nuestras ideas acerca del hombre y del universo la hipótesis teísta que la ateísta y la agnóstica. Es el mejor rendimiento posible de toda esta argumentación: es más probable que improbable que tenga que existir esa realidad plenaria esbozada con tales y cuales características. Esto le ocurre tanto a las argumentaciones tradicionales, para las que Dios puede probarse como primer motor, ser necesario, *causa sui*, etc.<sup>77</sup>, como a la propia argumentación de Zubiri según la cual Dios es la realidad plenaria que excede a las cosas y a la realidad toda como el único fundamento apropiado del poder de unas y otra. El esbozo dice no solo lo que Dios coherentemente podría ser en profundidad. Dice también que tal idea de Dios es coherente con lo que el hombre y el cosmos podrían ser en el fondo. Si la consistencia interna de la concepción de la divinidad es elevada, y elevada a la vez su coherencia con las ideas que se tiene del cosmos y del ser humano, elevada entonces será la probabilidad de que Dios exista. Así, en el mejor de los casos, la argumentación de Zubiri fundada en la realidad indicaría que la hipótesis monoteísta es altamente convincente y mucho más persuasiva que las demás hipótesis teístas y, por supuesto, que las hipótesis ateísta y agnóstica. La metafísica monoteísta, en suma, puede entregar argumentos indiciarios de probabilidad, pero la verificación religiosa, no hay que olvidarlo, es asunto experiencial, no puramente dialéctico. La razón no termina en el esbozo de argumentos, sino en la prueba de la realidad. Tal probación implica a la realidad humana, especialmente en su dimensión histórica, y culmina en la aproximada verificación

77 Aquí, y en lo que sigue, cito, con algunas modificaciones, el argumento ya desplegado en Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 426.

que es posible para el ser humano a través de la creencia, de la fe religiosa como atea y agnóstica.

## VII

Esta es, a grandes rasgos, la filosofía de la religión de Zubiri. Se trata de una filosofía fenomenológica y a la vez metafísica de la religión. La síntesis recién presentada permite aquilatar, espero, su peso específico: el de uno de los esfuerzos más interesantes y rigurosos que se hayan hecho en el siglo xx para describir y explicar los hechos religiosos. Tal juicio halla respaldo adicional cuando esta filosofía hecha en castellano es enfrentada (todo lo hipotéticamente que se quiera) con otras aproximaciones filosóficas recientes a los fenómenos religiosos. Por ejemplo, y dicho sea para finalizar, con los conspicuos casos ya mencionados de Wittgenstein y Heidegger, o de la epistemología reformada y la actual fenomenología francesa.

Wittgenstein no parece referirse con mínima claridad a la religión. En las *Observaciones 'La rama dorada' de Frazer* y en las *Lecciones sobre creencia religiosa*, entre otros lugares, dice algo difícilmente plausible: que lo religioso, en su núcleo decisivo, no está constituido por creencias y es refractario a las explicaciones metafísicas y teológicas. De allí pudiera desprenderse –es al menos lo que hacen algunos de sus discípulos– que la forma de vida religiosa y el lenguaje que le es propio son impermeables a toda tentativa de crítica de su coherencia y racionalidad. No existe un punto de vista neutro o sobresaliente desde el cual sea posible efectuar una tal apreciación, y –asegura Wittgenstein– la filosofía ha de ser descriptiva y dejar las cosas tal como están. Y es que Wittgenstein no dispone de un mínimo concepto de lo religioso o de la divinidad. Si es cierto que las reglas no bastan para establecer prácticas, sino que son necesarios los ejemplos<sup>78</sup>, Wittgenstein ni siquiera da la impresión de estar en posesión de una gama de ejemplos que permita distinguir el tipo de práctica que sería la religiosa. Por eso cabe preguntar de qué

78 Cf. *Sobre la certeza* §139.



está hablando Wittgenstein cuando se refiere a la religión: si de su peculiar actitud ante sí mismo y ante el mundo *in toto*, o quizá más ampliamente del judeocristianismo y su proclamación de un juicio y una salvación, o bien de una suerte de imprecisable extracto de algunas tradiciones y prácticas no solamente monoteístas sino incluso tendencialmente panteístas. En comparación con Wittgenstein, Zubiri entrega una noción más clara y abarcadora de religión: son religiosas todas y solas las orientaciones teístas del poder de lo real, sea que sigan la vía de la dispersión, la de la inmanencia o la de la transcendencia. En filosofía de la religión, piensa Zubiri, es indispensable disponer de una noción de lo religioso que –si no exacta ni definitiva– sea precisa, y que permita decir cosas significativas y por ende verdaderas o falsas acerca de las tradiciones religiosas<sup>79</sup>. A partir de este mismo concepto básico, Zubiri admite que muchas tradiciones religiosas –si es que no casi todas– constan de creencias, y de algunas muy metafísicas. En cuanto a la incomensurabilidad o impermeabilidad a la crítica, Zubiri podría replicar diciendo que la racionalidad es finalmente unitaria, compartida. Por eso las formas de vida y los juegos de lenguajes comparten unos trasfondos comunes –aunque variables– de creencias y presupuestos. Por lo mismo, las diferencias en las formas de vida y los juegos de lenguaje no son inhabilitantes para el ejercicio de la crítica racional de las religiones. De hecho, es imprescindible la crítica ética, política y jurídica de las religiones, en el entendido de que la razón práctica autónoma puede ayudar a contener los desvaríos de la religión (tal como las tradiciones religiosas pueden ser un antídoto contra algunas enfermedades de la razón ilustrada). La ética, por ejemplo, no es una forma de vida distinta de la religiosa: una y otra parecen concurrir como momentos de una misma forma de vida, de la misma manera que la ética concurre con el agnosticismo y el ateísmo en otras formas de vida. El mismo juego de lenguaje puede ser a la vez ético y religioso, o ético y

79 Adopto aquí algunos argumentos del famoso artículo de Kai Nielsen, «El fideísmo wittgensteiniano», en *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, ed. y trad. E. Romerales (Barcelona: Anthropos, 1992), 163-188.

ateo o ético y agnóstico. Si esto es un hecho, entonces resulta posible y necesario que uno y otro momento concurrente se comuniquen y escuchen las razones del otro.

Heidegger tampoco mantiene una sola postura ante los hechos religiosos<sup>80</sup>. Su enfoque en la época de *Ser y tiempo* es bastante estrecho, pues cree que la cuestión de Dios no ocupa ningún espacio fenoménico en la analítica de la existencia ni en la ontología fundamental. A lo que Zubiri puede responder diciendo que la religación del ser humano al poder de lo real es un hecho dado y perfectamente analizable. Y un hecho que plantea inexorablemente el problema de Dios. La respuesta ante este problema, claro, puede ser diversa, admitiendo en todo caso la posibilidad del ateísmo y la agnosis. Pero, cualquiera sea esa respuesta, supone siempre que la existencia humana tiene unas características fenomenológicas tales que la llevan a enfrentar *velis nolis* la pregunta por el fundamento de la realidad. La fenomenología o analítica existencial, entonces, no tiene por qué proceder agnóstica o ateísticamente, sino que debe conducirse con la pulcritud y la amplitud necesarias para reconocer en unas mismas estructuras humanas el punto de partida sea de actitudes irreligiosas, sea de actitudes religiosas. Luego de la *Kehre*, el enfoque de Heidegger se amplifica exorbitantemente en lo que respecta a lo divino, ya que para él la verdad del ser es un misterio sagrado en el que el último Dios (o el Dios último) desempeña un papel explícito. Así, de no tener inicialmente magnitud fenoménica, la divinidad adquiere después una enorme y decisiva. Zubiri alude explícitamente a esto, además de lo cual se desprende de su filosofía una cierta crítica implícita en igual sentido. Tras *Ser y tiempo*, Heidegger habla incontinentemente de Dios, como si ahora el análisis de la existencia a partir de la verdad del ser (que es *Ereignis* y *Lichtung*) se lo impusiera irresistiblemente. Zubiri,

80   Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Enzo Solari, «El problema de Dios según Heidegger», *op. cit.*

como hemos visto, piensa que lo real tiene esa dimensión de poder religante, pero añade que ese hecho no hace más que plantear el problema de Dios. Este problema, que es inevitable, sin embargo, no se confunde con Dios mismo, la realidad absolutamente absoluta cuya afirmación y experiencia solamente constituyen una posibilidad entre otras. Por lo demás, como Wittgenstein, Heidegger no parece tener un concepto preciso de lo religioso ni una idea mínimamente clara de Dios, ni deja de presentar titubeos para con el cristianismo. Heidegger combate la objetualización de Dios que cree percibir en la filosofía europea (e incluso en la idea de lo sagrado como valor sostenida por Scheler), pero presenta como alternativa una divinidad no solo histórica sino además finita y señalizante, una que no parece tener el más mínimo respaldo real, ni en la aprehensión ni con metafísica independencia de ella. Tal divinidad es tan irreconocible que, de hecho, Heidegger descarta que el último Dios coincida con alguna figura divina atestiguada por la historia de las religiones. Por otra parte, Zubiri puede coincidir con Heidegger cuando este acusa la impura constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental y la a veces negativa influencia filosófica de la teología cristiana, pero no lo puede seguir cuando el de Meßkirch diagnostica un imparable e insalvable decaimiento espiritual y cultural del cristianismo (luego de la radicalidad existencial que tuvo en sus orígenes) ni tampoco cuando asegura que la teología y el pensar no confesional son no solo distintos sino existencialmente incompatibles.

Por lo que toca a la epistemología reformada, habría que decir que Zubiri puede concordar con ella, pero solo parcialmente<sup>81</sup>. Zubiri es fundacionalista por su adscripción a la fenomenología, pero no lo es por su peculiar modo de cultivarla. En particular, Zubiri podría coincidir con los epistemólogos reformados aceptando que la basicidad abarca creencias intelectivas que para el

81   Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Enzo Solari, «Zubiri ante la analítica de la religión», *op. cit.*

fundacionalismo son derivadas, pero discreparía de ellos porque, como huyen en forma comunitarista de una basicidad elaborada apriorísticamente, no pueden precisar un criterio universal o al menos general de basicidad, y terminan por recurrir a ejemplos de creencias que suministran las distintas vivencias epistémicas y las diferentes tradiciones religiosas. Por lo demás, el paralelismo entre creencias perceptivas y religiosas que invocan estos autores no funciona bien: todos los seres humanos participan de prácticas perceptivas, pero no todos tienen creencias teístas ni experiencias religiosas. Según Zubiri, el principio de todos los principios radica en que la aprehensión humana es actualización de lo real en la intelección sentiente. He aquí otro criterio de basicidad. A él hay que acudir también en el terreno religioso. La alteridad o realidad se impone y domina: esto es algo dado en aprehensión primordial. La realidad es aprehendida en tanto que es poder y fundamento para el hombre y para todas las cosas del universo. La religión no es sino un posible sentido de ese poder de lo real. Las religiones constan de ideas y afirmaciones de Dios que tratan de decir –inadecuadamente– lo que sería el poder de la realidad. Dios sería el fundamento campal del poder de la realidad. Las religiones también son marchas racionales hacia Dios, experiencias teístas acerca del fundamento profundo del poder de lo real. Dios, así, podría ser esbozado –aproximada, no adecuadamente– desde la perspectiva de la posible coherencia de sus rasgos esenciales y su posible existencia podría ser experimentada por conformación de la vida humana. Todo esto quiere decir que los fenómenos religiosos tienen un principio radical más allá –o más acá– del sentido, es decir, del logos y de la razón. La religión tiene una raíz o base factual, pero la religión misma no es una intelección básica. El hecho universal y común es la religación, no la religión. Esta es una plasmación eventual de aquella. Como intelección, la religión es una modalización de la aprehensión primordial del poder de lo real, una posible intelección modal de la religación. La religación puede ser inteligida religiosamente.

En cuanto a las fenomenologías francesas, también se aprecia en ellas alguna comunidad parcial con respecto a Zubiri<sup>82</sup>. Aquí se fluctúa entre la transcendencia más radical (Lévinas) y la más absoluta inmanencia (Henry), admitiéndose también una concepción en la cual la transcendencia se hace presente dándose en la misma inmanencia (Marion). Quizá si esta última posibilidad, la de la donación, es la que más se aproxima a la noción de alteridad real de Zubiri. Para este, las cosas son otras en la aprehensión humana, lo que significa que en los actos aprehensivos las cosas se presentan como independientes de la propia aprehensión. La transcendencia envuelve un momento noético respecto del cual se sostiene con autonomía radical, y en caso alguno está restringida a los vínculos humanos como si tuviera un carácter primordialmente ético, contra lo que dice Lévinas. Contra Henry, Zubiri subrayaría que la inmanencia está constitutivamente referida hacia algo otro que ella misma, una alteridad noemática tan primaria que posibilita incluso esa intimidad en la que consiste la vida humana. La actualización o donación sería, entonces, el punto infinitesimal en el que converge el hombre con la realidad de las cosas, la presentación de la alteridad en cuya virtud el ser humano es persona. Por otro lado, hay que decir que las prolongaciones de estas fenomenologías en materia de religión podrían recibir de parte de Zubiri parecidos reproches a los que ya han recibido. La denuncia más frecuente es la que acusa una deriva teológica. ¿No se verifica en estos autores un giro teológico que arruinaría toda pretensión fenomenológica? Se ha sostenido, en efecto, que desde Lévinas la fenomenología francesa ha renunciado «progresivamente a las exigencias de rigor y de neutralidad metodológica que caracterizaban la marcha husserliana, experimentando cada vez más fuertemente la atracción de modelos teológicos»<sup>83</sup>. Además, salta a la vista que

82   Sigo de cerca aquí otro trabajo más detallado: Enzo Solari, «La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América Latina», *op. cit.*, 201-202.

83   Jean Greisch, «Un tournant phénoménologique de la théologie?», *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 63 (1997), 75; y *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* Vol. 2: *Les approches phénoménologiques et analytiques* (Paris: Cerf, 2002), 360-372.

esta fenomenología prácticamente no se ocupa de la historia y de la diversidad religiosa, y que al privilegiar al monoteísmo judeocristiano no puede manejar una noción suficientemente amplia de religión. Sí tiene, por lo mismo, una promiscua afinidad para con la teología revelada judía o cristiana, lo que hace que en numerosas ocasiones tienda a practicar una suerte de «filosofía religiosa» al estilo de Pascal, Kierkegaard o Simone Weil, que –legítima y todo– es dudoso que pueda constituir un modelo plausible de filosofía de la religión.

## Bibliografía

---

- Alston, William. «La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa». En *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Editado y traducido por Enrique Romerales, 295-323. Barcelona: Anthropos, 1992.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal terrae, 1999.
- Gracia, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986.
- \_\_\_\_\_. «Religación y religión en Zubiri». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Editado por Manuel Fraijó, 491-512. Madrid: Trotta, 1994.
- Greisch, Jean. «Un tournant phénoménologique de la théologie?». *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 63 (1997): 75-97.
- \_\_\_\_\_. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion Vol. 2: Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf, 2002.
- Jaeschke, Walter. «Religionsphilosophie». En *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Vol. 8. Editado por Joachim Ritter y Karlfried Gründer, cols. 748-763. Darmstadt: WBG, 1992.

- Lévinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós, 2004.
- Nielsen, Kai. «El fideísmo wittgensteiniano». En *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Editado y traducido por Enrique Romerales, 163-188. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce y Basinger, David. *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. N. York/Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Pintor-Ramos, Antonio. «Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri». *Razón y Fe* 218 (1988): 319-336.
- \_\_\_\_\_. «Zubiri: una filosofía de la religión cristiana». *Salmanticensis* 42 (1995): 366-399.
- Plantinga, Alvin. «Racionalidad y creencia religiosa». En *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Editado y traducido por Enrique Romerales, 237-267. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Romerales, Enrique. *Concepciones de lo divino. Introducción a la teología filosófica*. Madrid: Editorial de la Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_. «Filosofía actual de la religión». En *Perspectivas del pensamiento contemporáneo* Vol. 2: *Ámbitos*. Editado por J. M. Navarro Cordón, 165-244. Madrid: Síntesis, 2004.
- Scholem, Gershom. «Creación de la nada y autolimitación de Dios». En *Conceptos básicos del judaísmo*, 47-74. Madrid: Trotta, 2000.
- Solari, Enzo. «La influencia de Zubiri en la filosofía de la religión de América latina». *Miscelánea Comillas* 122, vol. 63 (2005): 175-206.
- \_\_\_\_\_. «El problema de Dios según Heidegger». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 35 (2008): 279-396.

Solari, Enzo. «Zubiri ante la analítica de la religión». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 14 (2009): 133-159.

\_\_\_\_\_. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: Ril Editores, 2010.

Swinburne, Richard. «Problems of the Philosophy of Religion». En *The Oxford Companion to Philosophy*. Editado por Ted Honderich, 805-808. Oxford: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. «A existência de Deus». *Princípios. Revista de Filosofia* 23, vol. 15 (2008): 271-290.

Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

\_\_\_\_\_. «Transcendencia y física». En *Gran Enciclopedia del Mundo* 19. Bilbao: Durvan, 1964, 419-424.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

\_\_\_\_\_. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

\_\_\_\_\_. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

\_\_\_\_\_. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

\_\_\_\_\_. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Recibido: 27 de junio de 2013

Arbitrado: 8 de noviembre de 2013