



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie 2021 Año VIII / N° 16

## ÍNDICE

Gonzalo Albero Alabort		Stanley Jayakumar Yesudass	
<b>Presentación</b> .....	277	<b>Avanzando en la conversación ecuménica</b> ....	395
Andrés J. Valencia Pérez		Manuel Ortuño Arregui	
<b>Simposio de Teología Ecuménica <i>Ut Unum Sint, el camino irreversible de la Iglesia</i></b> .....	279	<b>Evolución histórica del paradigma del ministerio papal en contraposición al nuevo concepto en la encíclica <i>Ut Unum Sint</i></b> .....	411
Viorel Coman		Elvira Canet Prats	
<b>Reflexiones ortodoxas sobre la encíclica <i>Ut Unum Sint</i></b> .....	281	<b>Educación en el ecumenismo y diálogo interreligioso según Edith Stein</b> .....	425
José Antonio Heredia Otero		Leopoldo Quílez Fajardo	
<b>La oración de Jesús: un camino de encuentro entre el Oriente y el Occidente cristiano, y entre la espiritualidad y la moral</b> .....	295	<b>La filosofía de la religión de X. Zubiri</b> .....	439
Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez		M <sup>a</sup> . Teresa Ortiz Angulo	
<b>Desde la <i>Ut Unum Sint</i> hasta el pentecostalismo</b> .....	311	<b>Abenarabi y santa Teresa</b> .....	455
Antonio Rafael Medialdea Villalba		Luis Abrahán Sarmiento Moreno	
<b>Tomás de Aquino en Oriente</b> .....	323	<b>Hacia una filosofía de la vocación</b> .....	475
Almudena Alba López		Pablo Blanco Sarto	
<b>Hilario de Poitiers en Oriente (356-361)</b> .....	339	<b>De la Trinidad a la Iglesia en el diálogo ecuménico del siglo XXI</b> .....	487
Arturo Llin Cháfer – Vicente Palop Llin		José Carlos Martín de la Hoz	
<b>El hombre, objeto de reflexión en el s. XVI según la doctrina de san Juan de Ávila</b> .....	349	<b>Ecumenismo y paz</b> .....	497
Alfonso Esponera Cerdán		Leo Frans Jozef Meulenberg	
<b>Una mirada no tan cerrada e intransigente</b> ..	365	<b>The fairy tale, a fresh inspiration for the ecumenical dialogue a meditation</b> .....	511
Domingo García Guillén		<b>Memoria Académica del Curso 2020-2021</b> .....	527
<b>Una lectura trinitaria del primado</b> .....	377	<b>Recensiones</b> .....	549
		<b>Publicaciones recibidas</b> .....	561

# LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE X. ZUBIRI

## ¿UN INCLUSIVISMO FUERTE EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO?

*Leopoldo Quílez Fajardo\**

### RESUMEN

El diálogo interreligioso se erige en uno de los retos insoslayables desde la propia catolicidad de la Iglesia. Las alternativas clásicas responden a concretas perspectivas cristológicas, soteriológicas y eclesiológicas. Esta comunicación aborda el desafío desde una inusual óptica la Filosofía de la Religión de Xavier Zubiri. Su análisis noológico de la facticidad, que conlleva una metafísica de la realidad y su antropología del hombre, absoluto relativo y ser personal *in fieri*, le remiten a la experiencia universal de la *religación*, merced a la cual el hombre se hace, apoyado, posibilitado e impelido por una realidad que, así, se muestra poderosa. Este hecho, “religión” *lato sensu*, inaugura la inquieta búsqueda intelectual de nuestra razón, inquiriendo la fundamentalidad subyacente al poder de lo real, itinerario que, para nuestro filósofo, concluirá en Dios, Absoluto fundante de nuestro yo.

### PALABRAS CLAVE

Religación, Religión, Deiformación, Inclusivismo

### ABSTRACT

Interreligious dialogue stands as one of the inescapable challenges of the Church's own catholicity. The classical alternatives respond to concrete Christological, soteriological and ecclesiological perspectives. This communication addresses the challenge from an unusual perspective the Philosophy of Religion of Xavier Zubiri. His noological analysis of facticity, which entails a metaphysics of reality and his anthropology of man, absolute relative and personal *in fieri*, refer him to the universal experience of *religation*, thanks to which man is made, supported, made possible and impelled by a reality that, thus, is powerful. This fact, “religion” *lato sensu*, inaugurates the restless intellectual search for our reason, inquiring the fundamentality underlying the power of the real, an itinerary that, for our philosopher, will conclude in God, the absolute foundation of our self.

### KEYWORDS

Religation, Religion, Deformation, Inclusivism

La actualidad teológica, más aún, la urgencia del diálogo interreligioso brota no del fenómeno indudable y sugerente de la globalización o del innegable papel indispensable de la concordia entre las religiones en

---

\* Doctor en Teología, Máster en Filosofía y Licenciado en Historia. Facultad de Teología San Vicente Ferrer-UCV. Valencia (España).

aras a la paz mundial, sino de la entraña evangelizadora de la Iglesia, nutrida, no sólo del mandato misionero del Señor, sino de su catolicidad. Esta nota en su doble acepción, de universalidad y de plenitud-verdad tiende a plasmarse en exigencias pro-vocadoras que mueven a la Iglesia necesariamente allende sus fronteras en lo que bien podemos llamar paradigma exodal o centrífugo. Una de estas “salidas” imperativas es hacia toda aquella humanidad que aun creyendo en Dios no confiesa a Cristo como camino, verdad y vida. Justificar teológicamente este movimiento, conjugando el doble vínculo entre universalidad y verdad, es una tarea compleja que al interior de la reflexión racional de la fe ha dado lugar a un abanico de propuestas no siempre cabales con la absolutez del Dios de Jesucristo, pero también inconsecuentes con la orografía irregular de lo real, esto es, con la índole multiforme de lo humano. Permítaseme, siquiera brevemente, hacer un recorrido sumario y libremente perfilado de las tradicionales respuestas.<sup>1</sup> La primera, que coloquialmente diríamos peca por exceso, es el llamado exclusivismo. En su versión fuerte, sobre la base de una cristología exclusivista (Cristo fuera o en contra de las religiones) y de un eclesiocentrismo constitutivo (necesidad absoluta de la institución eclesial) ha solido descontextualizar el adagio patristico del *extra ecclesiam nulla salus* para traducirlo en clave soteriológica elitista y marginante. Los pronunciamientos de la tradición católica, incluido el magisterio hasta el Concilio Vaticano II, en general, se inscriben en esta perspectiva. La teología dialéctica de K. Barth también respondería a ésta. La llamada “teoría del cumplimiento”, según la cual las otras religiones, especialmente las “naturales” o “cósmicas” cumplen una función preparatoria hasta la irrupción del cristianismo, “religión sobrenatural”, perfeccionamiento y superación de lo anterior (Danielou, De Lubac, Von Balthasar) y la presencia misteriosa de Cristo en las religiones (cristología inclusivista) suavizan un tanto el exclusivismo hasta transformarlo en “débil” en muchos pronunciamientos del Concilio Vaticano II<sup>2</sup> y en propuestas magisteriales más recientes.<sup>3</sup>

En un segundo estadio, también desglosable, y sobre presupuestos más universalistas, hallamos el inclusivismo. En su concreción “fuerte”

---

<sup>1</sup> Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. También, M. FEDOU, *Las religiones según la fe cristiana*. En general todos los títulos de esta colección.

<sup>2</sup> Cf. El Concilio, a mi parecer, asume en gran medida la “teoría del cumplimiento” *Lumen Gentium* 16-17; *Nostra Aetate* 2; *Ad Gentes* 3, 9 y 11.

<sup>3</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, (6-VIII-2000), 21-22.

el eclesiocentrismo cede al cristocentrismo, leído en clave constitutiva e inclusiva. La salvación es accesible a todos los hombres porque la gracia, que siempre es de Cristo, actúa en el mundo implícitamente (Cristo “en” las religiones). La Iglesia, que es el camino pleno y ordinario de la salvación no es el único, aunque ella actualiza necesariamente la mediación indispensable del Hijo encarnado. La polémica hipótesis de los “cristianos anónimos” de K. Rahner,<sup>4</sup> construida sobre su “antropología trascendental” y sobre el “existencial sobrenatural” es el mejor exponente. Algunos textos del C. Vaticano II también responden a este planteamiento al sostener que en las tradiciones religiosas existen cosas “buenas, santas y verdaderas”,<sup>5</sup> “preciados elementos religiosos y humanos”,<sup>6</sup> “tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas” (AG 18), elementos “de verdad y de gracia” (AG 9), “semillas del Verbo” (AG 11, 15), “destellos de aquella verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2). Por todo ello las religiones no cristianas merecen nuestro aprecio y son una eficaz invitación al diálogo.<sup>7</sup> El inclusivismo débil ya no es cristocéntrico, sino teocéntrico. Éste puede ser trinitario constitutivo, apelando a la economía del Hijo y del Espíritu allende la histórica de Cristo<sup>8</sup> o puede referir simplemente al absoluto trascendente, aunque ya no al Absoluto en la historia. La cristología no es constitutiva, aunque sí normativa o paradigmática. La Iglesia tampoco se erige en instancia única de la mediación salvífica, aunque sí pleno y ordinario y las otras instancias religiosas son complementarias.<sup>9</sup>

Finalmente, el pluralismo se construye sobre el principio de que *verum* no equivale a *unum* y sobre un teocentrismo que, en ocasiones deviene soteriocentrismo o reinocentrismo. Ya no hay cristología, ni siquiera normativa, pues Jesús es *totus Deus*, pero no *totum Dei* y, por ende, está “junto a” o “entre” las religiones. Consiguientemente la Iglesia

---

<sup>4</sup> Cf. K. RAHNER, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, 138-154; *Curso fundamental sobre la fe*, 363-374.

<sup>5</sup> *Optatam totius* 16 y *Nostra Aetate* 2.

<sup>6</sup> *Gaudium et Spes* 92.

<sup>7</sup> Cf. SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *La Iglesia y las otras religiones*.

<sup>8</sup> Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*.

<sup>9</sup> Cf. Schelette y su cristología de excelencia y pertenencia, pero no de mediación: H.R. SCHLEETTE, *Towards a Theology of religions*; A. Torres Queiruga y su teocentrismo jesuánico o universalismo asimétrico: A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*; H. Küng con su pluralismo inclusivista normativo: H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*.

es un camino más para la salvación en complementariedad con las otras religiones.<sup>10</sup>

Pues bien, en este variopinto contexto teológico es donde quiero introducir las posibilidades que ofrece la Filosofía de la Religión de X. Zubiri que puede proporcionar claves a nuestro tema desde un punto de vista más radical, esto es, desde su filosofía primera, que partirá de la universal y más original experiencia que tenemos como humanos, a saber, la religación, para llegar al cristianismo y su deformación como la coherente expresión de la misma.

Xavier Zubiri Apalategui (San Sebastián 1998 – Madrid 1983) no elaboró una Filosofía de la Religión autónoma, pero encontramos en su pensamiento elementos suficientes para perfilarla asentada sobre tres ejes fundamentales mutuamente imbricados: su noología (de *nous* = inteligencia), la metafísica de la realidad que de ella se deriva y la antropología del ser personal como ejercicio de configuración del yo, ya que el hombre no es un *factum*, sino un *in fieri*.

Noología: en primer lugar, el hombre es una realidad sustantiva una de cuyas notas es la inteligencia sentiente. Para explicarla según Zubiri hay que entender que todo viviente tiene un modo primario y radical de habérselas con las cosas y consigo mismo, modo que es anterior y fundamento de todas sus posibles situaciones, suscitaciones y respuestas y que llamamos hábitud. Ésta hace que las cosas queden bajo un cierto respecto para el viviente. A ese “mero quedar” le llama “actualización” y al carácter, modo, o respecto, no al contenido, en que las cosas quedan actualizadas en la aprehensión, le denomina “formalidad”,<sup>11</sup> grosso modo una perspectiva, un modo propio de ver. Podemos, pues, con Zubiri afirmar que, gracias a la hábitud radical de cada viviente, las cosas quedan actualizadas según una cierta formalidad. Pues bien, hay tres hábitudes: vegetar o nutrirse para sostener la vida, sentir, que es lo propio del animal, y el inteligir, en el hombre, más estrictamente, inteligir sentiente; según esta triple caracterización las cosas del entorno quedan actualizadas como alimento, como estímulo o como realidad respectivamente. En este sentido, la realidad no es sustancia, tampoco es objeto, es una

---

<sup>10</sup> Además de los clásicos J. HICK, *An interpretation of religion* y P. KNITTER, “Las religiones en el pensamiento católico”, 127-128 y sus teocentrismos correlacionales de liberación, R. Panikkar y su transmutación semántica de lo cristiano, así como su sustitución de lo cristológico por la cristofánico es, de facto, un claro exponente. Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del misterio*.

<sup>11</sup> Formalización es independencia, autonomización, significando esta independencia que el contenido está “más despegado” del animal aprehensor. Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, I, 38.

formalidad que correlaciona con una interpretación de la inteligencia. En efecto, para Zubiri la inteligencia es la capacidad de formalizar, en el ser humano de hiperformalizar (de despegarse, autonomizarse, independizarse del contenido de las cosas) merced a la propia biología de su cerebro que le permite abrirse de modo indeterminado y así ser viable. La relación del organismo con el medio, en el caso del hombre no es de mera estimulación, esto es signo para una respuesta, sino de realidad. Ésta es una cualificación de aquello con lo que el hombre se relaciona, no un mero estímulo.<sup>12</sup> El inteligir sentientemente, aprehensión humana (darme cuenta de algo que me está presente) de las cosas como impresión de realidad, nos abre a las cosas de una manera en que éstas quedan actualizadas no sólo como algo objetivo e independiente, sino como algo de suyo, “en propio”, como algo real. Inteligir no es representar, sino simplemente tener presente las cosas como un “de suyo”, algo otro autosuficiente. La aprehensión primordial humana es actualización de lo real en la inteligencia sentiente (actualidad). Inteligir y sentir constituyen en el hombre una unidad intrínseca y formal, de modo que todo inteligir es sentiente y todo sentir inteligente. En el único y el mismo acto aprehensivo la cosa está impresivamente (acto del sentir) presente como realidad (acto del inteligir). El sentir nos proporciona datos de la realidad y la inteligencia aprehende ese material como material real. El hombre es un animal de realidades. La elaboración de conceptos vendrá en un momento posterior (logos o momento de contenido de la aprehensión), una vez instalados en la realidad (metafísica). La originalidad de Zubiri reside en afirmar que es en el sentir donde estamos originariamente con el haber de las cosas, un físico estar en presencia. El lugar primario de la intelección es el puro sentir y no la conciencia pura (Husserl), la vida (Ortega), ni la comprensión del ser (Heidegger). En definitiva, hay una radicación de la inteligencia en la sensibilidad frente a la clásica dualidad histórica del problema.

Así, pues, el inteligir humano no cumple ninguna función constituyente de lo real (idealismo), sino que en él las cosas quedan actualizadas en la inteligencia como siendo “de suyo”, a saber, como siendo ya lo que

---

<sup>12</sup> Hiperformalización del cerebro humano por complejidad biológica significa “hiperdistanciamiento”, “hiperautonomización” del estímulo, con las consecuentes respuestas indeterminadas, de manera que el ser humano ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas y si quiere ser viable no puede aprender los estímulos como signos objetivos que suscitan una respuesta, sino como realidades. La formalidad de estimulación pasa a ser formalidad de realidad, que es correlato de la inteligencia sentiente. Ésta es pues, fruto de la hiperformalización del cerebro humano en forma viable.

son antes de la intelección, como un *prius* fundante respecto de ella, una alteridad radical Y es esto lo que nos permite hablar de realidad en y por sí misma, independientemente de la intelección. Las cosas se presentan como siendo ya lo que son antes de la intelección, aunque esto sólo se actualiza en la intelección. El “de suyo” no es, pues, un “en sí” ni un “en mí”. La inteligencia es, en consecuencia, la condición de posibilidad de que las cosas se muestren como reales en ella, pero no por la inteligencia, sino por sí mismas. No se trata de un intelectualismo conceptista, sino de un inteleccionismo aprehensor sentientemente de lo real.

Sentir es aprehender impresivamente. Y esta aprehensión es lo que en su virtud constituye formalmente el sentir. La impresión tiene tres momentos esenciales: la afección del sentiente, la presentación de lo sentido, es decir, la alteridad (en su doble momento de contenido y formalidad) y la fuerza con que lo sentido se impone al sentiente. Este sentir tiene dos índoles distintas que dependen de la formalidad de alteridad. La alteridad como estimulidad es lo que constituye el puro sentir propio del animal. Estimulidad consiste en esa formalidad según la cual lo sentido es formalmente mero signo de modificación tónica y de respuesta. Pero la alteridad puede ser de índole distinta, si la formalidad de lo sentido consiste en que esto sentido lo sea como algo “de suyo”, como algo en propio: es la formalidad de reidad o realidad. Ahora bien, aprehender realidad es lo formalmente propio de la intelección. Por tanto, aprehensión impresiva de realidad, impresión de realidad, es formalmente intelección sentiente.<sup>13</sup>

Ser real es ser más que esto o lo otro. Realidad no es ciertamente un pié-lago, sino un carácter de las cosas y en las cosas; pero este carácter tiene la particularidad de no agotarse en lo que cada una de las cosas reales es. Es lo que expreso diciendo que ser real es “más” que este vaso de agua, este par de gafas etc. En cierto modo, cada cosa real concreta es más que aquello que concretamente es.<sup>14</sup>

Pues bien, en el acto de aprehensión primordial en el que el hombre aprehende la cosa como “de suyo” también se aprehende a sí mismo como realidad, una realidad que no se reduce a ser “de suyo” material, sino a ser suya (mi realidad, la que hago mía). El hombre es un “de suyo” capaz de apropiarse su propio “de suyo”; tiene como forma de realidad ser “suyo”, tiene “suidad”, plena posesión de sí mismo. El “de suyo”, caracterización más intuitiva de la realidad, en el hombre es “mío”. La suidad

---

<sup>13</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, I, 282.

<sup>14</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 158-159.

es la característica de la realidad que es “mía”, el de una realidad que le pertenece y es la forma propia de la realidad humana en cuanto realidad. Esta “suidad” es la razón formal, la raíz de la “personalidad”<sup>15</sup> del ser humano, es decir, del carácter de la realidad humana en cuanto que suya. En este sentido, el ser humano tiene un modo peculiar de estar implantado en la realidad, la de estar suelto frente a las cosas reales, ser “suyo” frente a toda realidad posible. En efecto, el ser humano, en virtud de su inteligencia, se despegas de la realidad en algo más que mera independencia, al enfrentarse a ella como realidad. El hombre es “suyo” *frente a* toda realidad. Al respecto, es absoluto (ab-suelto), des-ligado. Nótese, sin embargo, que esa absolutez siempre es “frente a” algo y, por ende “con” las cosas a las que se está “enfrentado”. La realidad me determina a estar “frente a” ella; la absolutez humana es, pues, relativa, respectiva. Somos un absoluto cobrado. Es *en* la realidad donde la vida del hombre, autoposición de la propia realidad personal, configura su Yo, se posee a sí mismo, es autor de sus actos, no mero ejecutor o agente, es en ella donde, en definitiva, vive, se realiza como realidad relativamente absoluta, realidad personal. El ser humano, en efecto, se hace apoyado en última instancia, posibilitado e impelido “en”, “por” y “desde” la realidad. Hay una fundamentalidad de la realidad, una prepotencia de ésta que nos hace ser. Y aquí entra en escena el concepto clave de la Filosofía de la Religión zubiriana, la religación. La religación es la actualización en la inteligencia sentiente del hecho, de la facticidad de la fuerza de imposición del poder de lo real sobre el sujeto. El hombre se descubre, por su inteligencia, atado, vinculado, *cogido a tergo* al poder de lo real para hacer su ser, su Yo personal. Se trata de un momento formal, trascendental, inespecífico, por ende, sin contenidos determinados. El poder de lo real se descubre noológicamente.<sup>16</sup> Ese descubrir nos revela un hecho universal constatable,<sup>17</sup> una facticidad, no una mera conceptualización, no una teoría; es una mera descripción de lo dado en nuestra impresión de realidad, a saber, que la religación es la

---

<sup>15</sup> Obsérvese que Zubiri no habla aquí de personalidad y cuando utiliza esa palabra lo hace para referirse a la figura según la cual la forma de realidad, la personalidad, se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos. Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 59. La personalidad, aneja al hecho de ser realidad humana, es invariable, no así la personalidad. Somos los mismos, pero no lo mismo.

<sup>16</sup> La noología zubiriana es una respuesta a la fenomenología que era excesivamente eidética (nóesis-nóema), que tendía, por ende, al idealismo.

<sup>17</sup> Además, es un hecho total, que afecta a todos los aspectos de la realidad del hombre. Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 98-99 y 145.



fuerza de imposición por la que estoy vinculado, ontológicamente atado, mejor, re-atado, ligado constitutivamente al poder de lo real<sup>18</sup> que me hace ser realidad personal, es decir, ser el relativo absoluto en que toda persona consiste.

La realidad como realidad es lo que funda, es el fundamento de mi realidad personal. Lo cual significa que la realidad como fundante de mi realidad personal ejerce sobre mí un poder. La realidad es el *poder de lo real*. Y esto no es idéntico a causalidad. Toda causa domina, pero no toda dominancia es causal [...] Poder es la dominancia de lo real como real. El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es *apoderamiento*. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real.<sup>19</sup>

Zubiri llama a esta experiencia de la religación, descubierta por el análisis noológico de la facticidad actualizada en la inteligencia sentiente, la dimensión teologal del hombre, la religión personal, *lato sensu*, la experiencia religiosa. Ahora bien, este *factum* universal, esta suerte de experiencia implícita de Dios, va a inaugurar en el ser humano un dinamismo, de la voluntad que tiene que optar por una forma de realidad y, en última instancia, de la razón, un proceso inquieto y enigmático en orden a identificar cuál es el fundamento al que nuestro ser relativamente absoluto está inexorablemente lanzado por nuestra inherente religación. Se inicia así la llamada vía de la religación, la única válida frente a las clásicas cosmológicas o antropológicas que nuestro autor rechaza. Para Zubiri el problema de la realidad fundamento es el problema de Dios, de alguna manera el fundamento del fundamento. En la medida en que la realidad del poder de lo real que me religa no se funda en las cosas reales concretas, aunque se encuentre en ellas, existe otra realidad en que se funda la realidad. Realidad plenamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero que está formalmente, no causalmente, constituyéndolas como reales. Esa realidad fundamento es la realidad de Dios. Así pues, en la experiencia de la religación al poder de lo real, basado en la índole misma de la realidad, se va dibujando el perfil de aquello que se busca en la vía, a saber, la

---

<sup>18</sup> En la versión ontológica de la religación de los primeros tiempos (*Naturaleza, Historia, Dios*) no aparecía todavía el “poder de lo real”, sino que el ser humano dependía de las cosas. Ha habido en Zubiri un cambio del trasfondo filosófico (ahora metafísico-noológico) de la religación.

<sup>19</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 94-95.

misma idea de Dios. El poder de lo real es Dios trascendente en las cosas. Éste emerge como absoluto absoluto fundante de mi ser personal, de mi yo sustantivo, de mi absoluto relativo.

La vía de la religación al poder de lo real es así una experiencia que perfila ante mis ojos la figura de un Dios, realidad absolutamente absoluta, realidad última, posibilitante, impelente, fundamento del poder de lo real. Este sería el punto de llegada de nuestra vía: no sólo Dios, sino Dios en tanto que Dios.<sup>20</sup>

Si en vez de detenernos en el fundante, Dios, lo hacemos en su correlato, en la índole de lo fundado en Él, que es más que su mero efecto, en la índole del poder de lo real, nos apercibimos de que éste “vehicula” el poder de Dios, a Dios como poder; las cosas reales son, por tanto, “sede” de Dios como poder. A este ser manifestación y asiento de Dios de las cosas reales y del poder de lo real, fundadas en Dios, pero sin ser Dios ni su poder Zubiri le llama deidad. La deidad no es una realidad personal, ni, por ende, Dios, tampoco es un ente, o una talidad, es la realidad en su dimensión de poder en cuanto remitente y sede de Dios. “Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudodivino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios”.<sup>21</sup>

Como Dios está presente “en” las cosas, haciendo que sean reales, sin identificarse con ellas, por su trascendentalidad fontanal que “da de sí” la realidad de las cosas, para nuestro autor la accesibilidad es un carácter suyo. Su estar en las cosas es estar fundando la realidad de ellas, en el caso del hombre su realidad personal.<sup>22</sup> Así Dios en su realidad personal constituyente, fundante, es accesible “en” y “por” el mundo, eso sí a modo de “noticia” oída, no de visión, en forma de “remisión notificante”. De igual forma que el sonido nos remite a lo sonoro, Dios es una suerte de invitación sonora a nuestra libertad. La accesibilidad de Dios es ya un acceso incoado en el hombre. No obstante, la índole plenaria del acceso del hombre a Dios es la entrega que corresponde a su donación original, previa. Es la aceptación de un “estar llevados” en la construcción del Yo, de un no ir a la deriva, sino en un bogar hacia la realidad de

---

<sup>20</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 149-150.

<sup>21</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 173.

<sup>22</sup> En concreto, la tensión personal entre el absoluto absoluto (Dios) y el absoluto relativo (hombre) es la accesibilidad de Dios en cuanto persona.

Dios en mi hacerme personal.<sup>23</sup> Pues bien, la fe es la forma radical de entrega y acceso a Dios. Es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona y de esa forma acceder a Él.

Nos hemos aproximado, desde el dato primario y universal de la religación a la respuesta teísta, que descubre el palpitar metafísico de Dios en el hondón de nuestra realidad personal, pero Zubiri no ignora que existen otras posibilidades igualmente legítimas. El indiferentismo que no se plantea, se des-entiende de lo que subyace a la misma vida personal. El agnosticismo, que es voluntad de búsqueda real de fundamentalidad, pero frustrada, ya que no llega a un término positivo por ser irresoluble. La voluntad de búsqueda, no la verdad real, es lo único constitutivo de la realidad personal. Finalmente, el ateísmo o la pura ficción del poder de lo real, sin fundamento ulterior. Es una actitud de desfundamentación traducida en soberbia de la vida.

Volviendo al hilo rector de nuestro discurso, la religación, hemos de decir con el pensador español que ésta no es todavía la religión, sino su base y *primordium* –lo religioso, lo teologal– en el que la religión se plasma; ésta segunda será la configuración de la fe en el ser entero del hombre (con su dimensiones individual, social e histórica) o, inversamente, la información del ser entero del hombre por la fe. Efectivamente, por una parte, una de las dimensiones esenciales del ser humano es la social, el llamado por Zubiri espíritu objetivo u objetivado en el que cada individuo está afectado por su modo de habérselas con las cosas y con los demás hombres. La religión religa al hombre entero y lo hace también en su dimensión de espíritu objetivo, en su socialidad inherente que acota y posibilita la propia vida religiosa haciéndola doctrina, palabra, sacramento, salvación y ética. Frente a otras presentaciones clásicas, la religión, no es, pues, ni institucionalización (Durkheim), ni el dominio de lo sagrado (Otto), sino la plasmación de la religación en un cuerpo “eclesial”, social, que atraviesa la historia.

Ahora bien, como la religión religa al hombre entero le religa en esta su dimensión que da al espíritu objetivo. Y, precisamente, la habitud social, la ἔξις de la religación en el espíritu objetivo, es lo que, en una primera instancia llamamos religión.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Para Zubiri toda entrega tiene tres momentos, a saber, acatamiento, súplica y refugio. Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 216-218.

<sup>24</sup> X. ZUBIRI, *Sobre la religión*, 60.

En segundo término, otro ámbito consustancial de lo humano es su ser histórico y, en este sentido, la historia en general y de las religiones en particular, es el proceso de concreción secular de la experiencia “teológica” universal de la religación, en otras palabras, un enriquecimiento secular de la estructura de la deidad. Al hilo de esta consecución histórica, la manifestación compleja del poder de la deidad, hallamos las concepciones de lo divino fundadas en esa complejidad de su poder. Se trata de una búsqueda de la ultimidad de dicho poder. Las respuestas ofrecidas históricamente dan lugar a una triple vía:

- La vía de la dispersión (multiplicidad): en ella el hombre piensa que son muchas las cosas de las que pende últimamente su vida y cada una de ellas, consecuentemente es una divinidad. Nace así el politeísmo. En el politeísmo las divinidades no gozan todas del mismo rango (v.gr. Zeus, Júpiter, Ra, Marduk, Odín), aunque están interconectadas en un todo funcional al que llamamos panteón, derivación del poder complejo y funcional de la deidad. En esa “panteonalidad” arraiga el henoteísmo, no ajeno al mudo bíblico (Ex 16,11; 34,14).
- La vía de la trascendencia, el monoteísmo: el enriquecimiento del poder de la deidad se va concentrando en un ser cada vez más trascendente que, paulatinamente, va teniendo como atributos suyos los diferentes aspectos del todo funcional de la deidad. Zubiri distingue tres grados: el monoteísmo con demiurgos, el monoteísmo con atributos hipostatizados (p.ej.: la Sabiduría en la Biblia) y el puro monoteísmo tal como se da en el judaísmo, el cristianismo y el islam.
- La vía de la inmanencia en la que el poder de lo real reside en el cosmos entero (panteísmo). El poder de la deidad no está centrado en ninguna realidad divina distinta de las cosas reales en las que se encarna. El yin y el yang del taoísmo chino, el brahmanismo en la India, el dharma del budismo o el logos estoico, el neoplatonismo de Plotino (emanación del Uno) responden a este esquema.

Estos tres itinerarios (la distribución, la trascendencia y la inmanencia) son los tres tipos por medio de los cuales el ser humano accede desde el poder de la deidad, actualizado en su constitutiva religación, a lo que es la divinidad; acceder para unirse a ella, ser como ella, adelantando el vocablo, deiformarse. Cualquiera de ellos accede real y efectivamente,

con toda la inadecuación que se quiera, a Dios, arrastrado por Dios mismo. Es un llevar tras de sí intrínseco por cuanto es el arrastre de la divinidad al hombre desde su propia estructura personal y que Zubiri llama “palpitación”.

Ahora bien, ¿estas tres rutas son equivalentes? La respuesta es negativa. Zubiri, en coherencia con todo su sistema, nos dice que sólo el monoteísmo es plausible metafísicamente. Y ello porque el camino hacia lo supremo partía desde la realidad absolutamente relativa del hombre y llegaba a la realidad absolutamente absoluta de Dios. En ese trayecto no cabe más que una (contra politeísmo) realidad divina personal y trascendente (contra inmanencia). Dios es el fundamento absoluto de la realidad, del mundo (no del cosmos) que es unitario. Por lo tanto, sólo puede ser único. Pero entonces surge espontánea la cuestión del significado de las otras dos ideas de Dios. Zubiri lo explica recurriendo al fenómeno físico de la difracción, es decir, a la desviación de una onda al chocar con el borde de un cuerpo opaco o al atravesar una abertura. En el espíritu humano se produce la difracción de la realidad misma de Dios y, por ende, no hay ninguna idea totalmente falsa porque todas pertenecen al mismo fenómeno luminoso. Incluso el politeísmo y el panteísmo han servido para modular históricamente al alza y pulir al propio monoteísmo:

Y, precisamente, el hecho de que haya una multitud de ideas religiosas que se mezclan por una condición muy natural del espíritu humano (son las dimensiones negativas) es aquello que positivamente constituye lo que yo he llamado la difracción de la única realidad divina, personal y trascendente en el fondo del espíritu humano y del universo entero, que aparece precisamente en la forma que acabo de decir, en una forma múltiple. Y esta multiplicidad es esencial como posibilidad a la marcha del pensamiento religioso.<sup>25</sup>

Las vías de la dispersión y de la inmanencia son llamadas por Zubiri en toda la literalidad astronómica del término “ab-errantes”. En su virtud, no son disparatadas, sino rutas históricas desviadas, circundantes para llegar a Dios. La historicidad del monoteísmo es “progridiente”.<sup>26</sup> El monoteísta tiene que hacer como el astrónomo cuando calcula la posición de los astros, corregir la aberración.

---

<sup>25</sup> X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, 266-267.

<sup>26</sup> X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, 266-267.

De la mano de su filosofía de la religión Zubiri concluye con una aseveración teológica en general, y diría yo cristiana en particular, la de que, desde el punto de vista divino, Dios ha querido que el hombre sea religioso al modo humano (difractándose). Dios está, pues, en la afirmación del hombre hasta en la forma en que éste debe llegar a Él:

Dios ha querido que el hombre sea humanamente religioso, que sea él no solamente el que tenga una religión, sino que la tenga y llegue a ella humanamente. Y precisamente en este ‘humanamente’ es donde están los dos ingredientes de la difracción y de la aberración que constituyen la intrínseca historicidad de toda religión.<sup>27</sup>

*Ad intra* del monoteísmo Zubiri afirma que el cristianismo es la divinización de la vía de la trascendencia, es decir, un ir a Dios por Dios y desde Dios mismo. Se trata de un monoteísmo universalista (el del Reino de Dios) en el que Cristo, no sólo ha predicado la verdad divina en su ser revelador, sino que Él es Dios en verdad. Al respecto, se trata de un llegar divinamente a Dios en el hombre Jesús, quien es todo Dios al modo humano. Dios ha hecho insuperable experiencia del hombre en la Encarnación porque el ser humano, creado como esencia abierta, es constitutivamente, de derecho, deiformable; también lo será de hecho por gracia. Creación, Encarnación, inhabitación, tres hitos de un mismo movimiento. El *Theoantropos* y su Espíritu pueden conducir a la criatura humana, desde dentro, a la realidad más profunda de Dios (Padre). Esta cristología al servicio de la soteriología, como no podía ser de otro modo, tiene en Zubiri el teológúmeno clave de “deiformación” o “deificación”, también llamada “divinización”, palabra tan del gusto de la patrística griega. La interpretación zubiriana del cristianismo se hace siempre desde esta óptica de la transformación ontológica del ser humano, no tanto por elevación a una unidad superior y trascendente del hombre, sino por descenso de la propia vida trinitaria a las condiciones de finitud que corona su estructura teologal (religación); la deificación es la instancia primigenia y anterior a toda ulterior consideración redentiva y, por ende, marcada por el pecado. El cristiano hace experiencia de Dios desde Dios porque previamente Él ha hecho experiencia del hombre.

Resumiendo, pues, en Cristo, el Hijo de Dios se realiza en una naturaleza humana. Es la deificación suprema de una criatura. Dios hace don de su persona para asumir en ella una naturaleza finita. Pero lo hace para lograr,

---

<sup>27</sup> X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre*, 300.

por medio de esta deificación sustancial, la deificación de los demás hombres por comunicación accidental: es lo que llamamos santificación.<sup>28</sup>

No hay mejor manera de llegar a Dios que ser llevados por él, las otras religiones son meros accesos humanos. El cristianismo es un ser llevados que supone un ser traídos, por creación, Encarnación y gracia. Es la divinización de la vía de la trascendencia. En ese sentido, el cristianismo se presenta como la estructura misma de todas las religiones; él es LA RELIGIÓN. La posición de Cristo en la creación y en la historia no es la de instituir una religión, sino la de plasmar, configurar la religión (esencial) en aquellos hombres y en los que aquellos hombres tendrán una acción. Dando un paso radicalmente más atrás, configurar y plasmar el Yo sustantivo del hombre; en esto consistió la acción fundadora de Cristo (la configuración del ser personal religado al Dios de Jesucristo).

Las otras religiones son verdaderas en la medida en que son cristianas y, por ende, deiformantes. El cristianismo es el trazado de la verdad de la historia de las religiones y está intrínseca e inmanentemente envuelto en toda religión. Cada una de ellas, de forma distinta, es una presencia imperfecta y deforme del cristianismo. Esto explica, en opinión de Zubiri, que las demás religiones contengan elementos cristianos de salvación y lo que hace, según mi parecer, de su propuesta un inclusivismo filosófico fuerte:

No es una arbitrariedad de Dios que haya concedido esas gracias a las demás religiones independientemente del cristianismo: justamente, es al revés. Precisamente porque todas son, en una u otra medida, cristianismo inmanente a las religiones (un cristianismo imperfecto, todo lo imperfecto que se quiera, pero real y efectivo), por eso no es una arbitrariedad ni un atentado teológico el que haya inscrito en las demás religiones las gracias necesarias para llegar a la posesión del Dios cristiano.<sup>29</sup>

En definitiva, el cristianismo es la respuesta acabada al problema teologal del hombre que es constitutivo del ser humano y por eso la verdad del hombre y de Dios. Su deificación nos permite ver todo bajo la *ratio deitatis*, El cristianismo es el culmen de toda posible revelación de Dios porque es religión de deiformación, que es la forma suprema e insuperable de unión con Dios, que es lo que busca toda religión, a su vez,

---

<sup>28</sup> X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre*, 517-518.

<sup>29</sup> X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre*, 273-274.

configuración histórica-social de una realidad antropológica previa que es la experiencia de la religación.

Para terminar, me gustaría esbozar una intuición llamada a ulteriores investigaciones, a saber, el cierto paralelismo entre el planteamiento teológico de K. Rahner y el de X. Zubiri a nuestro propósito. Por una parte, el teólogo alemán, en el ámbito de la antropología teológica, parte del dato universal y trascendental (atemático) de la gracia entendida como “existencial sobrenatural” y de las subsiguientes revelación y fe trascendentales, lo que le permite hablar de “cristianismo anónimo”, allende ulteriores revelaciones y respuestas de fe categoriales (históricas); por otra, el filósofo español, en el terreno de la filosofía primera (noología y metafísica), parte del dato universal y trascendental de la religación que, posteriormente se articula en el fenómeno histórico de la religión y del cristianismo, que, en la medida que, por su deformación, es la respuesta teísta cabal al *factum* primigenio, le posibilita una hermenéutica inclusivista cristiana de las otras religiones, esto es, *mutatis mutandis*, un cristianismo anónimo. En mi opinión hay convergencia en ambas propuestas, aunque lógicamente desde presupuestos distintos, si bien la de nuestro autor es más adogmática<sup>30</sup> y radical con todas las virtualidades que ello supone.

## BIBLIOGRAFÍA

- DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2002.
- FEDOU, M., *Las religiones según la fe cristiana*, (Religiones en Diálogo), Desclee de Brouwer, Bilbao 2000.
- HICK, J., *An interpretation of religion. Human responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven-Londres 1989.
- KNITTER, P., “Las religiones en el pensamiento católico”, *Concilium* 203 (1986).
- KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 2002.
- PANIKKAR, R., *Iconos del misterio*, Ed. Península, Barcelona 2001.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007.
- , “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid 1964.
- , “Los cristianos anónimos”, en *Escritos de teología VI*, Taurus, Madrid 1969.
- SCHLEETTE, H.R., *Towards a Theology of religions*, Herder and Herder, Nueva York 1966.
- SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *La Iglesia y las otras religiones. Diálogo y misión*, 1984.

<sup>30</sup> Con todo, pienso que el itinerario zubiriano deja de ser estrictamente filosófico cuando abandona el estadio de la “religación” para tornarse más confesional, especialmente en su análisis del cristianismo. Este deslizamiento hacia lo teológico, que no le resta rigor, es lo que justifica el empleo del adverbio “más”.



- TORRES QUEIRUGA, A., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017<sup>2</sup>.
- , *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2015.
- , *Inteligencia sentiente, I: Inteligencia y realidad*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001.
- , *Inteligencia y logos*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008.
- , *Inteligencia y razón*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2015<sup>14</sup>.
- , *Sobre la religión*, Alianza Ed.–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017.