

La experienciabilidad de Dios en el mundo y el hombre como modo finito de ser Dios: Hacia una filosofía del lenguaje religioso desde una inspiración zubiriana

MACARIO M. OFILADA, Ph.D.

«Je connais bien l'origine de ce champ de forces. Durante des siècles ma civilisation a contemplé Dieu á travers les hommes. L'homme était créé á l'image de Dieu. On respectait Dieu en l'homme. Les hommes étaient frères en Dieu. Ce reflet de Dieu conférait une dignité inaliénable á chaque homme. Les relations de l'homme avec Dieu fondaient avec évidence les devoirs de chacun vis-à-vis de soi même ou d'autrui.»

A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*. (París, 1942), 24.

El reto teodiceal y sus implicaciones metafísico-teológicas como punto de partida

La teodicea, a lo largo de su desarrollo filosófico, se ha desviado de la original proyección formulada en su día por Leibniz.¹ Ha dejado de ser la justificación de un Dios Benévolo en medio de la realidad de mal. Hoy en día, el mal se ha convertido en un hecho cotidiano concretizado en el sufrimiento del hombre contemporáneo. Las causas

¹ Pueden encontrarse mis reflexiones acerca de estos cambios en mi artículo anterior: "La dimensión teodiceal de la mística a la mística como teodicea: Justificar a Dios, justicia de Dios hacia la justicia de la realidad," en *Angelicum* 76 (1999), 221-244.

son varias empezando con la naturaleza: (terremotos, inundaciones, plagas, etc.) e incluyendo la voluntad humana (crímenes, errores, etc.) A esta luz, cuesta llevar a cabo la formulación de una teodicea atrayente y convincente para el hombre de hoy. Actualmente, puede afirmarse con fundamento que existe una tendencia a confundir la teodicea leibniziana con la tarea de proponer pruebas de la realidad de Dios lo cual corresponde más bien, en mi opinión, a lo que suele denominarse teología natural. Por de pronto, aceptamos metodológicamente la convergencia de estas dos disciplinas muy relacionadas entre sí pero separables y, de hecho, separadas por sus orígenes y finalidad. Dicha convergencia, de carácter metodológico, sin duda, nos ayudará aquí en nuestras reflexiones guiadas por la maestría de Zubiri.

La actual investigación, empero, quiere ir más allá de lo meramente teodiceal según la identificación vigente de la teodicea con la teología natural o lo que *in sensu stricto* compete a la teología natural. Deseamos bucear hasta el fondo: a la capacidad del hombre de hablar de Dios, de construir un discurso teológico que no es meramente una cuestión de fe entendida sólo como superación de la razón. La teología es una tarea racional. Por de pronto, la teología indica el más alto nivel de filosofar. Recuérdesse a Aristóteles quien llamó a su proyecto de elaborar una primera filosofía (πρωτη φιλοσοφια) teología (θεολογια). El término «metafísica» (τα μετα τα φυσικα) no lo empleó Aristóteles. Comúnmente se le atribuye a Andrónico de Rodas, décimo escolarca del liceo aristotélico, la invención de este vocablo. En el capítulo XII de la *Metafísica*, el peripatético afirmó su concepción de Dios como causa primera (πρωτη αιτια): "Las causas y principios de cosas diferentes son, en un sentido, diferentes; pero, en otro sentido, si se habla universal y analógicamente, son los mismos para todas las cosas."² Heidegger,

² *Metafísica* XII, 1070a, 31-33. Cito por la ed. y trad. de V. García Yebra (Madrid, 1998). Dentro de este horizonte aristotélico ha de entenderse la noción del jesuita canadiense B. Lonergan de "Philosophy of God": "By 'philosophy of God' is meant thought and affirmations or negations concerning God that are not logically derived from revealed religion. In this statement the operative word is 'logically'. For in my opinion the notion of a philosophy of God pertains to a context in which classicism and conceptualism are taken for granted as self-evident. By a classicist I mean a person for whom the rhetorician or orator of Isocrates or Cicero represents the fine flower of human culture. By a conceptualist I mean a person that is a keen logician, that is extremely precise in his use of terms, and that never imagined that the meaning of terms varied with the acts of understanding that they expressed." *Philosophy of God and Theology*. (Philadelphia, 1973), IX.

pensando sobre todo en Hegel, sentenció que la historia de la metafísica es una historia de una ontoteología: “Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía,” –así comienza la acusación heideggeriana. “Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse” –aquí Heidegger habla de sí mismo– “cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún impensada de la esencia de la metafísica.” A pesar de toda la acusación que él hace, el filósofo de Friburgo sigue afirmando la dignidad de la metafísica: “Con todo, esta esencia de la metafísica continúa siendo para el pensar lo más digno de ser pensado, siempre que el diálogo con la tradición que le ha sido destinada no se interrumpa arbitraria y con ello inoportunamente.”³

Zubiri, por su parte, interpreta el programa metafísico de Aristóteles en los siguientes términos: “Si pudiéramos saber con rigor qué es lo filosófico en todas estas filosofías, habríamos descubierto algo que sería una filosofía de tipo nuevo, de tipo superior a las existentes hasta entonces, una filosofía que no sería un saber filosófico acerca de un objeto más, de una nueva zona del mundo, sino que sería la filosofía de todo saber filosófico en cuanto tal.” –Aquí Zubiri está apuntando a un tipo de filosofar superior en el sentido de que este filosofar no tiene por objeto cualquier cosa o zona del mundo–. “Por esto, Aristóteles la llamó, programáticamente también, filosofía por excelencia, el saber filosófico en primera línea, el saber filosófico propiamente dicho, o como él dice ‘filosofía primera’.” –Aquí Zubiri se hace eco de la proyección aristotélica. La «filosofía primera» tiene precedencia respecto a las demás filosofías por razones concretas–. “Frente a ella; las filosofías de su tiempo serían filosofías más o menos ‘regionales’,” –es éste un término inspirado en Husserl– “como se decía hace unos años; filosofías segundas las llamaba él.”⁴

³ M. Heidegger, *Identität Und Differenz*. A. Leyte ed. (Barcelona, 1988), 120-121. En otro escrito, el filósofo friburguense afirma que “La filosofía–eso que nosotros llamamos filosofía– es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica; en ésta adquiere aquélla su ser actual y sus explícitos temas.” M. Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Trad. de X. Zubiri (Buenos Aires, 1987), 56.

⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. (Madrid, 1987), 134. Expresa Zubiri su

Vivimos en tiempos de secularización. Ello no quiere decir que *ipso facto* los hombres de hoy sean ateos. Se experimenta, como afirma M. Buber, un “oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios.”⁵ Por tanto, le cuesta al hombre hablar de Dios hoy en día. Dios no cabe dentro de las escalas de valores del hombre actual. Este prefiere cosas o valores concretos o palpables. Suele reducirse lo experiencial a lo fáctico o empírico. Dios trasciende a o se encuentra fuera de este esquema de carácter axiológico. Quizá la excesiva insistencia ontológica o ontoteológica ha oscurecido el discurso sobre Dios de tal manera que la “teología se hizo ontoteología” porque “Jerusalén ha vendido su alma a Atenas.”⁶ Un autor llama a esta situación “malestar religioso”. Oigámosle:

En cuanto a los síntomas de la situación de malestar, el análisis social los ofrece con profusión. El más evidente es el retroceso de la religión institucionalizada, manifestado en indicadores como el descenso continuo de la práctica religiosa, la erosión de la fe, tanto en sus contenidos como en la firmeza de la adhesión, la desviación incluso teórica en relación con la moral oficialmente predicada por la Iglesia, y la pérdida de credibilidad en diferentes ámbitos de la vida de las instituciones eclesásticas y sus representantes. En la misma dirección apuntan el envejecimiento de la población practicante y la falta de relevo vocacional de sus ‘dirigentes’.

De acuerdo con este planteamiento, lo más evidente del llamado malestar es el retroceso en la religión como institución. Es la primera cosa de la que que los estudiosos de la religión se percatan. Todo esto puede comprobarse mediante las estadísticas. Estas afirman el descenso de los practicantes de su fe religiosa lo cual viene a significar lo que puede denominarse “la erosión de la fe.” Sigamos con el mismo autor:

vocación filosófica en estas palabras: “Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica”, *Ibid.*, 15.

⁵ M. Buber, *Eclipse de Dios*. (Buenos Aires, 1970), 25.

⁶ Es ésta expresión de M. Westphal, “Overcoming Onto-theology” en *Varios, God, The Gift and Postmodernism*. (Bloomington-Indianapolis, 1999), 157.

Todos estos síntomas se resumen en dos más significativos: la dificultad de la comunicación del mensaje religioso, a pesar de los esfuerzos constantes, desde hace decenios, de acomodación o *aggiornamento* de todas las formas de lenguaje: teología, predicación, liturgia, catequesis, etc...

Esta dificultad es la temática del presente ensayo. Se trata de una crisis de lenguaje religioso. Y una crisis de lenguaje religioso es, en efecto, una crisis experiencial. Si no hay experiencia, no hay nada que transmitir y por ello, el resultado lógico de una crisis de lenguaje religioso no puede ser menos de una crisis de la transmisión del contenido de la experiencia religiosa, la fe:

... y sobre todo, la evidente crisis de la transmisión de la fe en todos los ámbitos en que hasta ahora venía produciéndose: familia, escuela, instituciones eclesásticas, etc., y la dificultad para encontrar medios nuevos que se correspondan con la nueva situación de ruptura de la identificación entre socialización y transmisión del cristianismo.⁷

Pues bien, a la luz de todo lo dicho hasta ahora queremos afrontar el reto de la formulación del lenguaje religioso apropiado para nuestros tiempos secularizados.

Zubiri, como estudioso del hecho religioso, afirma que “el objeto preciso y formal de lo religioso sería lo sagrado. No son precisamente los dioses, porque hay religiones que carecen de ellos.”⁸ En esto, nuestro autor es muy objetivo. En muchas tradiciones existe la noción de un dios impersonal. Limitándonos al ejemplo de los griegos con la naturaleza (φύσις), transcribimos estas palabras de nuestro filósofo sobre el significado de deidad: “Deidad no es un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios. Los griegos decían que la Naturaleza, la *Physis*, es divina, es *theíon*, porque según ellos es inmortal e inagotable, es decir, siempre joven. Esto no es hoy admisible desde ningún punto de vista. Pero, sin embargo, los griegos

⁷ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*. (Madrid, 1993), 18-19.

⁸ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. (Madrid, 1993), 18.

rozaron con ello algo esencial que no ha ocupado ningún lugar propio en la filosofía: el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: son formalmente deidad.”⁹

A tenor de todo ello, Zubiri concluye que “la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios.”¹⁰ Al hablar de “relaciones” implica, apunta el filósofo vasco a lo personal, es decir, que Dios es una persona. Este tema merece un ensayo aparte y nos llevaría demasiado lejos aquí. Baste por ahora ver cómo puntualiza nuestro pensador dicha noción personal de Dios: “Los dioses son sagrados porque son dioses, no son dioses porque son sagrados. Una vez más, lo sagrado es consecutivo de la divinidad en cuanto tal.”¹¹ Esta idea de “consecutivo de la divinidad” puede comprenderse, a mi modo de ver, en términos de la aprehensión del ser humano la cual el “de suyo” de lo que se presenta como sagrado es afirmado por el mismo proceso de aprehensión que culmina en la intelección. A su vez, implica la noción de ambiente. Lo sagrado es un ambiente peculiar de la aprehensión de lo real en cuanto divino. Es indefinible, y siguiendo a Otto, afirma Zubiri que es un valor que no se reduce a lo físico.¹² De acuerdo con Eliade “es religioso todo aquello que posee el valor de lo sagrado.”¹³

La secularización es, pues, falta de conciencia de este ambiente de lo sagrado. Dios, afirma un teólogo prócer, se ha vuelto impensable.¹⁴ Es la secularización su constante desaparición dentro del horizonte experiencial del hombre que tiene su despliegue en la historia. “La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica.”¹⁵ Esta cita del libro póstumo, *Hombre y Dios*, arroja mucha luz sobre el asunto que estamos tratando aquí. En efecto, “cuando dice

⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. (Madrid, 1984), 156.

¹⁰ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., 26.

¹¹ Ibid., 27.

¹² Ibid., 20.

¹³ Ibid., 22.

¹⁴ E. Jünger, “Prólogo” a Idem., *Dios como Misterio del Mundo*. (Salamanca, 1984), 8ss.

¹⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 321.

‘El hombre y Dios’, la ‘y’ no es una mera cópula sino que indica una versión constitutiva de la experiencia humana.”¹⁶ En estos tiempos secularizados, no hay ambiente (lo sagrado) para que se dé Dios en la historia. Por eso, Dios no cabe dentro de los parámetros axiológicos en estos tiempos y, por consiguiente, se ha debilitado el lenguaje religioso considerablemente.

Filosofía y lenguaje religioso: Breves consideraciones

Por naturaleza, el hombre es un creyente y no un escéptico. Sus dudas son más bien metódicas, como patentizó en su día Descartes. Su capacidad de creer brota de su racionalidad innata y como ser racional, el hombre es capaz de filosofar. La filosofía, por de pronto, es algo que supera a las diferenciaciones y limitaciones impuestas por las religiones en el sentido institucional del término.

En este ensayo, estamos haciendo, en efecto, una aportación a la filosofía de la religión. Por de pronto, puede adaptarse esta definición: “La filosofía de la religión es un pensar filosófico que versa sobre la religión y, por tanto, pone todo su empeño en esclarecer intelectualmente la esencia y forma de ésta.”¹⁷ En otras palabras, la filosofía de la religión tiene el propósito de esclarecer el sentido de lo religioso, en cuanto a su esencia y su forma. “Filosófico” puede entenderse como la actitud de no apegarse a cualquier credo particular o compromiso institucional, que a veces corre el riesgo de reducirse al fideísmo en la tarea de comprender las cosas. Pero sobre todo ha de comprenderse desde el proyecto

¹⁶ J. Sánchez Venegas, “Dimensión espiritual de la antropología de Zubiri” en Varios, *Actas del V Seminario de la Historia de la Filosofía Española*. (Salamanca, 1988), 614.

¹⁷ B. Welte, *Filosofía de la religión*. (Barcelona, 1982), 23. Hace poco escribió un especialista estadounidense: “Metaphysics, epistemology, and ethics are disciplines within philosophy. Metaphysics is the enterprise of constructing and assessing accounts of what there is. Epistemology is the enterprise of constructing and assessing accounts of what knowledge is and how it can be attained. Ethics is the enterprise of constructing and assessing accounts of what makes actions right or wrong, what makes persons good or evil, what possesses intrinsic worth, what sort of life is worth living and how these matters are related. Philosophy of religion combines these enterprises in offering philosophically accessible accounts of religious traditions and assessing those traditions.” K.E. Yandell, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. (Londres-Nueva York, 1999), 18-19.

aristoteliano del cual tuvo conciencia Zubiri, como ya hemos visto, es decir, desde el prisma de lo que el Peripatético llamó “filosofía primera.” En efecto, ha de verse la filosofía de la religión metafísicamente, es decir, desde la casualidad o desde la primera causa; Zubiri, dada la tradición cristiana en que se nutrió, añade la dimensión personal e incluso experiencial en su asimilación de la primera causa aristotélica.

De momento, insistimos en que la religión, sobre todo en cuanto se encarna en una institución, es ante todo una experiencia. Es experiencia de Dios puesto que la experiencia es una «nota», tomando en préstamo un término zubiriano, de la finitud consciente del hombre. Una experiencia de Dios es, por lo tanto, una aproximación finita a la infinitud de Dios. El aspecto consciente que trae consigo cada experiencia pone de relieve tanto la racionalidad del experimentar como su posible proyección a lo trascendental en sí.

Es posible que un hombre racional pertenezca a una comunidad religiosa. Lo religioso, por de pronto, es una opción abierta al hombre en este sentido. El lenguaje religioso, como producto de su vivencia (*erlebnis*),¹⁸ expresa la experiencia del hombre de Dios como lo santo en su vida.¹⁹ La vida es el punto de partida necesario para cualquier experienciación. La experiencia es la actualización de esta vida, que Ortega llamó “realidad radical.” Escuchemos al filósofo madrileño, maestro de Zubiri y director de su tesis doctoral en el alma mater madrileña²⁰: “El nuevo hecho o realidad radical es nuestra vida, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitante y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera pensar es anterior a vivir, porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella... En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es vivir.”²¹ Zubiri

¹⁸ W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*. (México, 1954), 82.

¹⁹ Ofrezco una amplia reflexión al respecto en mi trabajo anterior: “El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempos de secularización: Planteamientos iniciales desde la metafísica” en *Estudio Agustiniiano* 35 (2000), 575-591.

²⁰ No debe olvidarse que Zubiri es también doctor (en teología) por la Gregoriana en Roma (1920). Al año siguiente fue proclamado doctor (en filosofía) por la Universidad de Madrid, actualmente conocida por el nombre Universidad Complutense de Madrid.

²¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo VII (Madrid, 1987), 423-424.

reformula la tesis orteguiana en los siguientes términos: “La historia, la técnica y la urgencia vital convierten en grave problema esas tres ideas, que constituyeron el contenido inmovible de la filosofía precedente. Con ello, la idea misma de filosofía queda envuelta en radical problematismo.”²² Y siguiendo la línea orteguiana: lo religioso, como hecho de la vida, ha de ser radical.

El lenguaje religioso, a tenor de todo lo ya afirmado, es la expresión de la vivencia del hombre de lo religioso que es necesariamente experiencial. Pero dada la situación secularizada en la cual nos encontramos, todo ello se nos hace difícil. El reto, pues, de la filosofía consiste en “esforzarse –como escribe Ricouer– por dirigirse, lo más fielmente posible, a las modalidades más originarias de lenguaje en una comunidad de fe, en consecuencia, a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros.”²³ Más que todo esto, la filosofía debe hacer que lo religioso, en cuanto expresado por el lenguaje religioso, vuelva a ser una radical preocupación del hombre de hoy quien pasa de la religión olímpicamente.

La filosofía debe apuntar a lo lingüístico, que ha de ser discursivo y textual y no simplemente metafórico o simbólico.²⁴ “El mundo habla al hombre y para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos... En última instancia el Mundo se revela como lenguaje. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y por sus ritmos.”²⁵ Y la raíz de toda esta discursividad es la experiencia. Zubiri, en sus primeros escritos, comprendió la experiencia como siguiendo a Kant, “mundo.”²⁶ Mundo es el lugar del acontecer. Y “ser es acontecer.”²⁷ La experiencia, pues, queda vinculada al ser

²² X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. o.c., 54.

²³ P. Ricouer, “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso” en Idem., *Fe y Filosofía. Problemas del Lenguaje Religioso*. (Buenos Aires, 1990), 57-58.

²⁴ Es ésta una idea de M. Grey, “Beyond Exclusion. Towards a Feminist Eucharistic Ecclesiology” en Varios, *The Candles are Still Burning. Directions in Sacrament and Spirituality. Essays in Honour of Christiane Brusselmans*. (Collegeville, Minn., 1995), 7.

²⁵ M. Eliade, *Mito y Realidad*. (Madrid, 1974), 159-160.

²⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, o.c., 117.

²⁷ Ibid., 120.

(vinculación ontológica) y al acontecer o actualización de éste, mejor dicho, al ser que es actualización puesto que es acontecer.

Pero, ¿acontece Dios, lo trascendental en sí, en este mundo? Efectivamente, con este interrogatorio, se está preguntando si Dios es o si Dios existe en términos más vulgares. Por de pronto, estamos entrando en el terreno de la teología natural que, por esencia, es una cuestión ontológica. Recientemente, autores como Levinas se han opuesto al estilo ontológico de los discursos teológicos.²⁸ También, con todo el mal que está ocurriendo en el mundo, la pregunta acerca del acontecer de Dios posee conotaciones teodiceales.

Zubiri, debido a sus estudios con Ortega y Heidegger, incluyendo su formación neoescolástica sobre todo en Lovaina, viene de una tradición ontológica. El califica su metafísica como ontológica. Levinas, en cambio, nos propone que Dios es un «Autri», es decir, propone un Dios desde la primordialidad ética frente a la tradicional noción ontológica de filosofía primera. Levinas, claramente, con su trasfondo judío, quiere recuperar el alma vendida a Atenas para Jerusalén: la ciudad de la paz, de la fe, de la entrega y experiencia personales a Dios quien no es el *logos*, sino que es Yaweh, el Dios fiel y liberador. He aquí las dos grandes tendencias en el discurso teológico actual.²⁹ Pero en Zubiri hay algo anterior a lo ontológico: lo experiencial. La experiencia es ante todo la actualización de lo real, como ya queda afirmado. Y sólo lo experienciable es efectivamente real puesto que la experiencia es la medida en que la realidad es el campo experiencial. Todo lo que denominamos real es lo que experimentamos. De acuerdo con Kant, la filosofía es una ciencia. “*Ciencia es saber experimental... El hombre no lleva en sí el universo de las cosas, sino el sentido real de ellas... Las impresiones nos dan la verdadera realidad cuando tienen sentido, sentido de cosas.*”³⁰ Estas “impresiones” indican que el hombre, en efecto, está experimentando, está teniendo experiencias.

Las «impresiones» ponen de relieve el carácter lingüístico de la experiencia. La experiencia se comunica al hombre, sujeto de la

²⁸ E. Levinas, “Entendre un Dieu non contaminé par l’être” en Idem., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. (La Haya, 1974).

²⁹ Cfr. J.-L. Marion, *Dieu sans l’être*. (París, 1982); G. Lafont, *Dieu, le temps et l’être*. (París, 1986).

³⁰ Ibid., 86.

experiencia. En otros términos, la experiencia es comunicación de lo real. Esta comunicación tiene lugar en cuanto hay contacto con la realidad. Esta realidad es ante todo dada. Siendo así, la experiencia es siempre experiencia del "otro." "La experiencia es probación física de realidad. En la donación de Dios como verdad real tenemos una auténtica experiencia, porque en ella se va adquiriendo ese carácter absoluto que Dios no da relativamente... Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable y experienciado. Es Dios dándose como absoluto para que el hombre pueda ser persona, a saber, experiencialmente."³¹ Podría comprenderse esta alteridad en términos levinasianos. Este otro es primordialmente percibido en el proceso experiencial. Por ello, el otro deja impresiones en el hombre.³² Lo que se experimenta es un "otro." La experiencia tiene lugar con la presencia de la alteridad.

Dios, para Zubiri, es el fundamento de toda la experiencia y, por lo tanto, de toda la historia. En este sentido, ha de entenderse la noción zubiriana de "poder de lo real." "La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real."³³ Dios es esta realidad fundante y de ahí se procede a hablar de su realidad personal que a su vez es el punto de partida de su despliegue como poder de lo real.

Punto de partida

No se pretende realizar aquí un comentario o desmenuzamiento de los textos zubirianos *in sensu stricto*. Más bien estas breves reflexiones tienen el propósito de determinar las posibles aportaciones

³¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 318.

³² A propósito de la obra de W. James *The Will to Believe* escribe un conocido filósofo de la religión: "What is at stake is our relationship to reality. The possible gain is that of living in terms of reality and the possible loss is that of living in delusion... James's basic argument then becomes an argument for our right to trust our own religious experience and to be prompted by it to trust that of the great religious figures. Thus, if in the existing situation of theoretic ambiguity a person experiences life religiously, or participates in a community whose life is based upon this mode of experience, he or she is rationally entitled to trust that experience and to proceed to believe and to live on the basis of it." J. Hick, "Rational Belief and Religious Experience" en Varios, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. (Oxford, 1992), 316.

³³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 88.

de nuestro filósofo al estudio del lenguaje religioso, sobre todo en estos tiempos carentes de una experiencia de Dios. Dicho en otros términos, el presente ensayo es una apropiación del pensamiento zubiriano en orden a afrontar un reto actual. En vez de repetir y ampliar lo que ellos escribieron, se ha optado aquí por buscar las claves que Zubiri nos brinda para comprender nuestra situación religiosa actual y para poder responder adecuadamente a su problemática. Creo que esto es más creativo que un mero comentario *in sensu stricto*. A la vez, se pone a prueba la validez actual de la aportación de nuestro pensador. De esta manera, al aplicarse su aportación se esclarecen también el sentido y la proyección del pensamiento zubiriano.

Como dijimos, la secularización posee carácter axiológico. Es, en efecto, una revolución copernicana en lo que a paradigmas experienciales se refiere. Se le imponen, presentan u ofertan al hombre de hoy nuevos valores que traen consigo prioridades experienciales. Ello hizo posible la pérdida de la conciencia de lo trascendente en este mundo incluyendo las instituciones relacionadas con él. Los valores, en sí, son amorales. Ellos constituyen la base o fundamento de la elección moral del hombre. Esta elección moral efectivamente se perfecciona como opción experiencial que guía todas las decisiones racionales.³⁴ Estas decisiones son guiadas por lo que pudiera denominarse "paradigmas racionales." La secularización es fruto de un cambio en los paradigmas racionales y en estos días, lo trascendente en sí, sobre todo en su dimensión personal, simplemente no tiene cabida.

A estas alturas ha de reformularse la pregunta que se ha hecho anteriormente: Dentro de este cambio de paradigma racional ¿puede el hombre de hoy tener impresiones del Dios trascendente? El proceso cognoscitivo del hombre empieza con lo "sentiente" y es esencialmente "sentiente."³⁵ Por tanto, el hombre ante todo percibe; es un ser perceptivo.

³⁴ En esto no podemos estar de acuerdo con Schillebeeckx cuando éste afirma que la secularización tiene su origen en un proceso de racionalización. Esto implica que las etapas anteriores a la secularización carente de racionalización. Hay que tener en cuenta los esfuerzos racionales y sus paradigmas antes de la ilustración. Cfr. E. Schillebeeckx, *Dios, Futuro del hombre*. (Salamanca, 1970), 59ss.

³⁵ Este tema merece un ensayo aparte. Por ahora, nos remitimos a la trilogía famosa de Zubiri: *Inteligencia sentiente*. (Madrid, 1980); *Idem., Inteligencia y Logos*. (Madrid, 1982); *Idem., Inteligencia y Razón*. (Madrid, 1983).

Santo Tomás de Aquino afirmó que la primera vía o la vía que se funda en el movimiento es la más clara entre sus cinco vías puesto que “es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve.”³⁶ De ahí, llega el Aquinatense al Primer Motor. Esto pone de manifiesto que nuestra experiencia de Dios no es directa en este mundo. Para que Dios sea experimentado en el mundo, hace falta que haya medios. Y estos medios son las mediaciones experienciales. Pudiéramos llamar a estos medios con Zubiri “cosas.” Insiste nuestro pensador: “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede a Dios siempre en las cosas.”³⁷ Las experiencias tienen lugar con las cosas que son las concretizaciones de la experiencia.

“Sentiente,” a mi juicio, puede entenderse como apertura del ser humano al experimentar, a la experiencia que tiene lugar ante todo como aprehensión. “Es el ‘de suyo’ de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física.”³⁸ En las cosas se accede a Dios. En las cosas se da el “de suyo,” el “de suyo” de Dios.

La filosofía no puede entrar en los detalles de dichas mediaciones experienciales.³⁹ Pero sí puede proponer las bases generales para comprender la experienciabilidad de Dios de parte del hombre, la cual es la piedra angular sobre la cual se edifica todo lenguaje religioso. El lenguaje religioso, ante todo, ha de partir de la presuposición fundamental de la realidad de Dios o de que Dios existe, si Dios existe para el hombre. Para Zubiri, “Dios está siempre manifiesto al hombre y, por consiguiente, es una realidad accedida por el hombre. El hombre tiene

³⁶ Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, respondeo. Cito por esta ed. *Suma Teológica*. Vol. I (Madrid, 1947).

³⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 186.

³⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., 58.

³⁹ “Philosophy destroys its usefulness when it indulges in brilliant feats of explaining away. It is then trespassing with the wrong equipment upon the field of particular sciences. Its ultimate appeal is to the general consciousness of what in practice we experience.” A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. (New York, 1957), 29.

un acceso real y efectivo a Dios, en toda hipótesis y en todo momento.”⁴⁰ La experiencia, el acceso a Dios, lo real en sí, por parte del hombre comienza en los sentidos pero, afirma Zubiri, “lo real percibido, pues, es lo que nos lleva inexorablemente a lo real allende lo percibido; lo real allende lo percibido no tiene más justificación que lo real percibido.”⁴¹ Desde este hecho, puede tenerse una experiencia religiosa de la que el lenguaje religioso es el discurso.

Zubiri encuentra la base de toda la experienciabilidad de Dios en la estructura del ser humano mismo: “...lo que aquí buscamos es un análisis de hechos, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos *dimensión teologal* del hombre. La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella.”⁴² Es claro que ocupa un lugar central en el pensamiento zubiriano la realidad, incluyendo a Dios, en cuanto que ésta es experimentada por el hombre o en la medida en que forma parte del entorno del hombre como la circunstancia orteguiana en la que se da la vida, la realidad radical. Lo teologal, “elemento constitutivo de la realidad humana,” es como escribe algún autor, “un íntimo hecho de experiencia.”⁴³

La experiencia es sólo propia del hombre dada su finitud. Precisa Zubiri: “Realmente, la experiencia no es atributo de *el hombre*, sino de *los hombres* en su concreción.”⁴⁴ Lo teologal indica un modo de experimentar del ser humano que se funda en el poder de lo real, en la realidad misma puesto que la experiencia tiene lugar en la realidad y es la que hace que el hombre sea hombre. “Lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justamente aquella dimensión según

⁴⁰ X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. (Madrid, 1997), 41.

⁴¹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., 187.

⁴² X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 371-372.

⁴³ E. Rivera de Ventosa, “Filosofía de la religión en X. Zubiri: Lo teologal y lo teológico” en Varios, *Exilios filosóficos de España*. (Salamanca, 1992), 515.

⁴⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 335.

la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre.”⁴⁵ “El poder de lo real –explica un buen estudioso– se manifiesta como tal poder en la realización de la persona, de algo real que es relativamente absoluto.”⁴⁶ Encontrarse fundado en el poder de lo real posibilita todo experimentar.

Y escribe Zubiri: “El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre. Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre; por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios.”⁴⁷ Siendo así, la clave para un lenguaje religioso para nuestros días se encuentra en el hombre. El hombre no sólo experimenta lo absoluto (Dios), pero en la medida en que se realiza su personalidad, se experimenta a sí como “relativamente absoluto.”

De la realidad del hombre a la realidad de Dios mediante la experiencia

Puede encontrarse en Zubiri una base formidable para la formulación de un lenguaje religioso satisfactorio para una época secularizada sobre todo por la siguiente afirmación: “El hombre es un modo, por consiguiente, experiencial de ser Dios. Dios es una realidad absolutamente absoluta y en esto consiste su esencia metafísica... Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios; la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal.”⁴⁸ Es ésta, de veras, una poderosa afirmación.

Zubiri, en efecto, está afirmando que el hombre es la versión finita de Dios, “una finita manera de ser Dios.”⁴⁹ Es como el “Petit-Dieu” de Leibniz o el “Dios por participación” de S. Juan de la Cruz. La experiencia, como queda dicho, es una “nota” o característica de una

⁴⁵ Ibid., 382.

⁴⁶ A. Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo radical*. (Madrid, 1991), 205.

⁴⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 310.

⁴⁸ Ibid., 327.

⁴⁹ Ibid., 327.

finitud consciente. Por ello, la estructura misma del hombre, que posee carácter experiencial, contiene el experimentar de Dios, de lo absoluto en cuanto experimentado por el “ser personal” del hombre en cuanto que es “su ser personal” o “de suyo.” Nuestro filósofo, efectivamente, nos está invitando a reexaminar la realidad humana. En ella se encuentran las claves para un discurso religioso satisfactorio. La realidad se comunica mediante la experiencia de manera lingüística. Por ello, está en la profundidad de su ser la base de una lingüística capaz de dar testimonio de que “Dios está dándose como absoluto experiencial en forma universal. Todas las personas están constituidas, en una u otra forma, por este carácter de absoluto y, por consiguiente, inexorablemente, sépalo o no lo sepa el hombre, Dios tiene una forma universal de ser experiencial para todas las personas humanas, a saber, el ser lo absoluto experiencial.”⁵⁰

La experiencia de Dios, sobre todo para estos tiempos que carecen de una experiencia de Dios, tiene su lugar privilegiado en la realidad humana misma puesto que “el hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana.”⁵¹ En efecto, nos está recordando Zubiri la antropología teológica que se halla en el libro del *Génesis*: de que el hombre es imagen y semejanza de Dios. Participa en la vida divina. “El hombre es experiencia de Dios en el sentido de experienciación, experienciación de la realidad donante de Dios como absoluto.”⁵² Dada la superficialidad predominante de la secularización, se ha olvidado esta profunda verdad del hombre como experiencia de Dios.

La base del lenguaje religioso ha de ser experiencial. Y lo experiencial se encuentra en la estructura misma del ser humano: Sólo hace falta redescubrirlo. De ahí, pueden formularse los varios testimonios acerca de la experiencia de Dios, que se presenta ante todo, según Zubiri, “en forma universal” o como paradigma que a su vez toma cuerpo en las varias y variadas momentos experienciales concretos.

En cuanto a la cuestión de la realidad o existencia de Dios, Zubiri tiene una respuesta fuerte: “El hombre no *tiene* el problema de Dios,

⁵⁰ Ibid., 319.

⁵¹ Ibid., 379.

⁵² Ibid., 356.

sino que la constitución de su Yo es formalmente el problema de Dios. El problema de Dios no es, pues, un problema teórico, sino personal.⁵³ Y lo personal es rodeado por el mundo de la experiencia. “‘Realidad’ –aclara un filósofo intérprete de Zubiri– ...no significa una región de cosas, acotadas frente a otras regiones, y en principio no tiene nada que ver con ‘existencia extramental’. Por ello, las afirmaciones sobre la realidad no pueden entenderse dentro de la línea del realismo tradicional, no porque Zubiri defienda otra posición opuesta al realismo, sino porque su uso del término ‘realidad’ se mueve en un ámbito de experiencia en el cual los problemas que pretendían solucionar tanto el realismo como el idealismo aún no se plantean.”⁵⁴

Por lo tanto, la experiencia va más allá de mero realismo e idealismo o de meras categorías de tipo ontológico. La experiencia, efectivamente, constituye la clave para presentar a Dios como experienciable para nuestros tiempos. El discurso que se construye a partir de dicha experiencia es inevitablemente una teodicea experiencial, es decir, la justificación de Dios en cuanto “fundamento de la realidad como poder impelente en la construcción de mi Yo: es el fundamento de la forzosidad de ser mi Yo... Mi Yo es ser relativamente absoluto y Dios es realidad absolutamente absoluta.”⁵⁵

Todo esto necesariamente lleva a la historia,⁵⁶ a una configuración histórica que marca lo experiencial en las calendas del ser humano que, desde su profundidad o “alma,”⁵⁷ se hace relato, narratividad experiencial dando sentido a las coordenadas del espacio y tiempo.

La cuestión de Dios es cuestión del hombre. La cuestión del lenguaje religioso es, en efecto, cuestión del lenguaje humano en cuanto discurso de la experiencia mismísima o capacidad de experimentar

⁵³ Ibid., 116.

⁵⁴ A. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. (Salamanca, 1994), 60.

⁵⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 154.

⁵⁶ Cfr. mi trabajo: “Experiencia e historia: Las bases heurísticas para un estudio epistemológico de la revelación como hecho religioso” en *Studium* 40 (2000), 393-406. Merece la pena tener en cuenta el planteamiento histórico del teólogo italiano B. Forte que afirma que Dios, el Dios cristiano o trinitario es ante todo un acontecimiento. Cfr. *Trinidad como historia*. (Salamanca, 1988).

⁵⁷ Cfr. P. Ricœur, *Temps et Récit*. Tomo III: *Le temps raconté*. (París, 1985), 20-42.

mismo del ser humano. No sólo se trata de la experiencia de Dios, sino más bien, de la capacidad experiencial del hombre. Según Zubiri “lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios.”⁵⁸ Ello viene a significar que la realización del hombre, incluyendo y sobre todo en los avances tecnológicos e informáticos de nuestros tiempos, depende de la experiencia de Dios que es el hombre mismo, en su propia o personal mismidad, participando en Dios.

Puesto que Dios es la realidad fontanal,⁵⁹ la cuestión de Dios es la búsqueda de los orígenes y de la realidad misma de la realidad.

Una matización cristiana y confesional: La salvación como perspectiva

Sólo tras el fallecimiento del filósofo vasco Xabier Zubiri en 1983, en Madrid, la fundación que lleva su nombre comenzó a publicar una trilogía de sus obras “teologales.” El primer tomo, titulado *El hombre y Dios*, del que nos hemos ocupado en los apartados anteriores de la actual investigación, salió en 1984 y el segundo *El problema filosófico de la historia de las religiones* vio la luz editorial en 1993. El tercer volumen dedicado al cristianismo fue publicado en 1997. Con la publicación de éste, “se ha optado por recuperar lo que hubiera sido para Zubiri el título original de la misma (*El problema teologal del hombre*), tanto para este volumen como para las ediciones sucesivas de los otros dos.”⁶⁰ A los estudiosos dicho volumen les brinda la perspectiva óptima para el esclarecimiento del sentido de la filosofía de la religión del máximo metafísico español. Hasta ahora los estudios dedicados a la filosofía de la religión zubiriana, si bien muy competentes, carecen de la perspectiva o punto de vista al cual estoy aludiendo.⁶¹ Es la perspectiva que deja

⁵⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit., 326.

⁵⁹ Ibid., 312-313.

⁶⁰ A. González, «Presentación» en *El problema teologal del hombre*, o.c., 12.

⁶¹ Cfr. D. Gracia, “Religación y Religión en Zubiri” en Varios, *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. (Madrid, 1994), 491-512; A. Pintor Ramos, “Religación y

patente su fe, su adhesión confesional que es cristiana la cual es la base para una hermenéutica adecuada de su aportación al lenguaje religioso con su raíz o naturaleza experiencial.

En lugar de seguir la evolución del pensamiento zubiriano en el sentido cronológico sería más provechoso hacer una mirada hacia atrás, hacia lo originario desde el horizonte de la madurez de nuestro pensador. Muchas de las geniales aportaciones de su primera gran obra *Sobre la Esencia* (1962) sólo pueden apreciarse con más objetividad desde la perspectiva ofrecida por la otra gran trilogía de Zubiri, publicada por él en vida, que lleva por título *Inteligencia y Realidad* y que consta de los siguientes tomos: *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1980) e *Inteligencia y razón* (1983). Nuestro autor escribió en 1980 a propósito de esta trilogía: "Para muchos lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto... El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso, sin embargo, que esto es inexacto. Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo... Por tanto, publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia, no significa colmar el vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad."⁶² En dos palabras, la anterioridad

prueba de Dios en Zubiri" en *Razón y Fe* 218 (1988), 319-336; Idem., "Zubiri" en Varios, *El Dios Cristiano. Diccionario Teológico*. (Salamanca, 1992), 1483-1487; C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en Xabier Zubiri*. (Salamanca, 1981); E. Rivera de Ventosa, "Filosofía de la religión en X. Zubiri: Lo teológico y lo teológico" en Varios, *Exilios filosóficos de España.*, op.cit., 515-531; J. Sánchez-Gey Venegas, "Dimensión espiritual de la antropología de Zubiri" en Varios, *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española.*, op.cit., 611-614.

⁶² X. Zubiri, "Prólogo" en *Inteligencia Sentiente*, op.cit., 9-10. Escribe el conocido zubiriano A. Pintor Ramos a principios de su estudio importante: "Zubiri llega a un tratamiento muy maduro y notablemente completo de la verdad... el tema de la verdad sólo está estructurado de modo suficiente en *Inteligencia sentiente*, la última y más larga de las obras publicadas en vida del filósofo. La razón básica de ello es que sólo en

cronológica no es muy importante para Zubiri, pero lo que él no llegó a afirmar, por lo menos explícitamente, es la ventaja de mirar hacia atrás desde las obras de madurez a los primeros esbozos. Quizá este punto de vista, dada la historicidad, sólo le corresponde al intérprete y no al pensador interpretado.

Es éste el caso de la trilogía teologal. Por de pronto, puede afirmarse que en el tercer tomo Zubiri, el filósofo de la religión, deja patente, como dijimos, su confesión cristiana y ésta es la clave para comprender sus planteamientos filosóficos acerca de la religión. Lo confesional, eventualmente, influye en un planteamiento estrictamente racional o filosófico, pero no necesariamente implica una adhesión a la institución que encarna la confesión. De esta manera, se conserva, por lo pronto y por lo menos en lo que a la metodología se refiere, la autonomía de la filosofía.

Este tercer volumen lo abre Zubiri con un espíritu de diálogo “entre el hombre y el cristianismo.”⁶³ La introducción al tomo del propio Zubiri se titula “El Logos Teologal.” Esta introducción no sólo presenta el tercer tomo, sino a todo el curso impartido en el año 1971 titulado “El problema teologal del hombre: Dios, religión, Cristianismo” que incluía los dos primeros tomos de la trilogía.⁶⁴ Las siguientes palabras tomadas de dicha introducción me parecen de suma importancia para comprender todo sobre lo que se ha reflexionado en este trabajo:

Que el Cristianismo sea pura religión de salvación es algo tan evidente que no puede ser discutido: las palabras «salvador» (σωτηρ) y «salvación» (σωτηρια) aparecen alguna vez en las

esa obra está desarrollado de modo satisfactorio el tema de la intelección, que es quien ofrece el marco adecuado para el tratamiento de la verdad. El presente estudio se coloca sin titubeos en una línea de investigación que ve en Inteligencia sentiente el estadio más maduro del pensamiento zubiriano, no en el sentido de autonomizar el tema de la intelección hasta subordinarle los restantes temas tratados, sino en el sentido de que en esa obra se encuentran explícitas las claves más radicales, también las más fecundas, para medir el alcance del pensamiento zubiriano.» *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.*, op.cit., 30. Ver también las pp.31-56 en que el autor dibuja el desarrollo del pensamiento zubiriano. Esta obra de Pintor Ramos es, sin duda, la más importante interpretación filosófica de Zubiri hoy por hoy.

⁶³ X. Zubiri, *El problema teologal del hombre*, op.cit., 15.

⁶⁴ Ibid.

páginas del Nuevo Testamento. Y en ello se apoya gran parte del pensamiento cristiano de hoy en su reacción contra una teología especulativa... El Cristianismo es formalmente, en expresión paulina, una *μορφωσις* (cf. Rm. 2, 20), una conformación divina del hombre entero; en mi interpretación, una *deiformidad*. El Cristianismo es salvación porque es *deiformación*... El Cristiannismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de su vida... El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más en Dios y con Dios. La *deiformación* cristiana es el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como *deiformación*, es, a mi modo de ver, lo que mueve el diálogo.⁶⁵

El Cristianismo, con su carácter soteriológico, es, en efecto, el punto de vista desde el cual ha de comprenderse la experienciabilidad de Dios en el mundo y la participación finita del hombre en lo divino. Todo ello tiene sentido soteriológico que se revela en tres momentos en el pensamiento zubiriano: a) momento de la religación [primer tomo de la trilogía]; b) la historia [segundo tomo]; y c) la plenitud en la salvación cristiana [tercer tomo]. La experiencia y la participación sólo tienen sentido en la salvación. Zubiri ve todo esto en el cristianismo paulino con su noción mística de la *deiformación*. Podría decirse, a esta luz, que la *deiformación* es plenitud mística; es plenitud experiencial y también plenitud de la participación. La plenitud y la salvación, por así decirlo, son las dos caras de la misma moneda del cristianismo. En este sentido, pueden aplicarse estas palabras del gran teólogo jesuita J. Alfaro al caso de Zubiri: “El calificativo de ‘cristiana’ se refiere directamente a la revelación de Dios en Cristo; pero lógicamente afecta también a la fe en cuanto aceptación de la revelación cristiana, y a la teología que surge de esta fe. Es Dios, el que en su iniciativa absolutamente gratuita se revela en la vida y mensaje, muerte y resurrección de Cristo: es el hombre, el que cree en Jesucristo, como revelación y revelador de Dios; es el creyente, el que reflexionando sobre su fe, hace teología. Revelación y teología están unidas por la mediación

⁶⁵ Ibid., 18-19. Los subrayados del texto son de Zubiri.

de la fe.”⁶⁶ Todo esto, sobre todo a la luz del tercer volumen de la tríada teologal zubiriana, merece un estudio aparte. La mística, como experiencia intensa de Dios y desde la confesión cristiana o la vivencia profunda de esta confesión y no solamente perspectiva histórica (fenomenología e historia de las religiones), en el pensamiento zubiriano todavía es un asunto pendiente para los estudiosos.

Palabras finales

La confesión, en efecto, es nada menos que la desnudez de la verdad filosófica. La filosofía es ἀληθεια, desnudamiento, desvelamiento, desocultamiento. Es verdad. Es rescate del olvido para quedarse para siempre en la intemperie de la memoria, el hogar de la verdad. Y la memoria es llamada a la confesión. Es también recordatorio de la promesa salvífica, que da sentido a toda especulación sobre todo en una edad areligiosa como estas calendas secularizadas.

Rematemos ya el presente ensayo conscientes de que sólo se ha rozado la superficie de un tema verdaderamente profundo y que exige más matización que se realizará, Dios mediante, en eventuales publicaciones posteriores. En el siglo XIX, hemos oído la filosofía a martillazos de Nietzsche pregonando la muerte de Dios. En el siglo XX, Foucault anunció la muerte del hombre. La secularización, como pregón axiológico de la muerte de Dios en la experiencia humana, sería, en efecto y de acuerdo con Zubiri, la muerte del hombre. Al matar a Dios, hemos matado al hombre también.

Dios es más que un ser ontológico o un “ente entre los entes” (Heidegger). Tampoco es meramente un “otro” (Levinas). Es la realidad radical de la “realidad radical” (Ortega), es decir, es la realidad radical de la vida y su radicalidad radica de su “ser experiencia” en que se da absolutamente como «de suyo.” Dios, ante todo, es una experiencia y séame permitido añadir: una experiencia personal de una Persona.

En este mundo de verificación empírica, Dios como experiencia «se abre al descubrimiento. El descubrimiento cumple, sin duda, un papel pedagógico. Al mismo tiempo, sobre todo en la penosa tarea de traducir experiencias tan profundas, cumple un papel creativo. La

⁶⁶ J. Alfaro, “Prólogo” en *Revelación cristiana, fe y teología*. (Salamanca, 1985), 9.

creatividad sólo puede desarrollarse en el hacer, en la acción que es en sí una experiencia: una experiencia verdadera, profunda, intensa, libre... sobre todo humana. De ahí brota un nuevo principio de la verificación: la credibilidad que 'aprueba' no por un minucioso examen, sino por medio de la escucha."⁶⁷

Zubiri no nos ha dado las claves para la explicitación del lenguaje religioso, pero sí ha explicitado la necesaria base para configurarlo: la experiencia en cuanto que lo real se da en ella y que Dios es la realidad absolutamente absoluta. A partir de ahí, pueden deducirse y comprenderse los momentos concretos en que Dios nos interpela, en que Dios se nos da en este mundo sepámoslo o no.

Muchos discursos de carácter teológico se han olvidado de lo experiencial y Zubiri, nuestro contemporáneo, nos lo recuerda con una fuerza e intensidad difíciles de igualar. La experiencia sólo tiene sentido si el hombre se ve a sí mismo como manera finita de ser Dios. Es ésta, en mi opinión, la gran aportación del pensador vasco para los estudiosos del lenguaje religioso. Zubiri, como ya hemos visto durante este breve recorrido por sus escritos, nos ofrece una perspectiva hermenéutica, con tanto ahínco, novedosa, profunda y que rompe los moldes tradicionales.

Y la experiencia de Dios, como nos la presenta Zubiri ante todo a fuer de pensador en vez de testigo, posee una fluidez, que pudiera denominarse "lingüística" o "comunicativa" y que se da con facilidad al lenguaje religioso. Asimismo nos puede ayudar a comprender los testimonios vivenciales con los que nos podemos encontrar incluso en estos días carentes de material experiencial para un lenguaje sobre la vivencia o experiencia de Dios. Dado el carácter experiencial del discurso religioso, éste se configura necesariamente como testimonio. Y en la misma estructura del hombre mismo, puesto que es experiencia, manera finita de ser Dios, se encuentra el principio de verificación. Ahí puede encontrarse la mismísima credibilidad del discurso religioso no sólo para nuestros tiempos secularizados, sino para todos los tiempos. □

⁶⁷ M. Ofilada Mina, "La credibilidad como base de un discurso de teodicea en un mundo secularizado" en *Philippiniana Sacra* 23 (1997), 243.