



Universidad  
Francisco de  
Vitoria

UFV Madrid

# «SER DADO» — «SER COBRADO»

LA VÍA DE LA RELIGACIÓN A LA LUZ DEL  
ITINERARIO DEL SENTIDO RELIGIOSO

UNA APROXIMACIÓN ENTRE  
XAVIER ZUBIRI Y LUIGI GIUSSANI

Doctorando: Juan Serrano Vicente

Directores: Prof. Dr. Salvador Antuñano Alea

Prof. Dr. Pietro Francesco Coda

Universidad Francisco de Vitoria

Madrid, 2017







# TABLA DE CONTENIDOS

Siglas y abreviaturas.....9

Introducción.....15

## Primera Parte

### **La vía de la religación en Xavier Zubiri**

I — Introducción: Dios como problema.....41

II — Historia y reconstrucción del término religación.....49

III — La vía de la religación en *El hombre y Dios*.....141

## Segunda Parte

### **El itinerario del *senso religioso* en Luigi Giussani**

I — Introducción.....273

II — La historia y los antecedentes.....279

III — El *senso religioso* en el horizonte del *PerCorso*.....355

Tercera Parte

**La vía de la religación a la luz del *sensu religioso***

I — Introducción.....	443
II — El problema de Dios.....	449
III — “Religación” y <i>sensu religioso</i> .....	491
Conclusión.....	551
Bibliografía.....	571
Índice de contenido.....	591





# SIGLAS Y ABREVIATURAS

## Obras de Xavier Zubiri:

- HD / [HD]            *El hombre y Dios. Nueva edición*, Alianza / FXZ, Madrid 2013.  
Entre corchetes: *El hombre y Dios*, Alianza / FXZ, Madrid 1984, 2007<sup>8</sup>.
- NHD                    *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza / FXZ, Madrid 1944, 2007<sup>13</sup>.
- ETPD                *En torno al problema de Dios* (NHD 417-454).
  - IPD                   *Introducción al problema de Dios* (NHD 393-416).
- PTHC                   *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza / FXZ, Madrid 1997.
- PTH                    *El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo*, Alianza / FXZ, Madrid 2015.
- PFHR                   *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza / FXZ, Madrid 1993.
- SH                      *Sobre el hombre*, Alianza / FXZ, Madrid 1986, 2007<sup>2</sup>.
- GRH                 «Génesis de la realidad humana» (SH 445-476).

SE	<i>Sobre la esencia</i> , Alianza / FXZ, Madrid 1985.
IS	Referencia a la trilogía de la inteligencia sentiente.
IRE	<i>Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad</i> , Alianza / FXZ, Madrid 1980.
IL	<i>Inteligencia y logos</i> , Alianza / FXZ, Madrid 1982.
IRA	<i>Inteligencia y razón</i> , Alianza / FXZ, Madrid 1983.
HV	<i>El hombre y la verdad</i> , Alianza / FXZ, Madrid 1999.
SEAF	<i>Siete ensayos de antropología filosófica</i> , Universidad Santo Tomás - Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá 1982.

#### **Obras de Luigi Giussani:**

AOPC	<i>All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso</i> , Rizzoli, Milán 2001.
ISR	<i>Il senso religioso. Volume primo del PerCorso</i> , BUR Rizzoli, Milán 2011 <sup>12</sup> .
SSR	GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, <i>Sul Senso Religioso</i> , BUR Rizzoli, Milán 2009.

#### **Otras:**

Cap. / caps.	Capítulo / capítulos.
Cfr.	<i>Confer</i> (confróntese).
Ed. / eds.	Editor / editores.
FXZ	Fundación Xavier Zubiri.
Fragm.	Fragmento.
GIAC	Gioventù italiana d'Azione Cattolica.
Ib.	<i>Ibidem</i> (mismo lugar).

N. / n.	Número.
<i>Op. cit.</i>	<i>Opere citato</i> (en la obra citada).
ss.	Siguientes.
<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i> , (16 vols.), edición bilingüe, traducción y anotaciones por un equipo de padres dominicos presididos por Francisco Barbado Viejo, BAC, Madrid 2014. Principalmente el vol. 1, que comprende I, 1: qq. 1-26, con introducción de Santiago Ramírez, OP.
q. / qq.	Cuestión / cuestiones.
a.	Artículo o artículos.
Vol. / vols.	Volumen / volúmenes.



*A mis maestros.  
Especialmente a mis padres.*



# **INTRODUCCIÓN**



## 1. El tema y su justificación

El problema de Dios es el título general que se da frecuentemente a uno de los aspectos más estudiados de la vida de los hombres. Se trata de una cuestión fundamental que la filosofía ha tratado desde el inicio de su historia. Además, al margen de un estudio sistemático al que se han enfrentado todos los grandes sistemas filosóficos, es un problema que afecta primariamente a la vida de cada hombre. Para todos, de hecho, el problema de Dios es, en realidad, «el» problema del hombre.

Ya sea que se utilice la expresión «problema de Dios» o bien «búsqueda del sentido de la vida» o, como lo denomina más precisamente Zubiri, «problema teologal», se trata de una cuestión ineludible y universal, que afecta a todas las facetas de la vida de cada hombre de todas las épocas de la historia. Es, por eso mismo, el problema fundamental de la existencia. Aquél que subyace a todos los demás. Por ser quizá el menos práctico es también a menudo el menos explícito. A pesar de ello, el hombre está dando una respuesta a este problema en cada acción que realiza y en cada instante de su vida, esté planteado o no de un modo tematizado y concreto. Así lo piensan, al menos, los dos autores que estudiaremos. Zubiri, recapitulando lo que había dicho acerca de la religación en la primera parte de su obra fundamental acerca de Dios, *El hombre y Dios*<sup>1</sup>, afirma:

---

<sup>1</sup> XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, nueva edición a cargo de Esteban Vargas Abarzúa, Alianza Editorial, Madrid 2012 (en adelante HD). La primera edición de *El hombre y Dios*, a cargo de Ignacio Ellacuría, se publicó en 1984 en esta misma editorial. La diferencia entre ambas ediciones es notable. La edición de Ellacuría se preparó poco después de la muerte de Zubiri y el modo de aproximarse a la obra es diferente. Citaremos por las dos ediciones cuando nos sea posible, ya que hay pasajes que no están presentes en las dos obras. La referencia fundamental será a la edición crítica de 2012. Para facilitar las labores de consulta e investigación, incluimos en las citas de HD la paginación de la edición de Ellacuría en su octava edición (2007) entre corchetes, tras la referencia a

Esta religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es su dimensión radical en la acepción más estricta del vocablo: es, en efecto, la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un* Yo sino *su* Yo. Así, religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándola tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser. Ahora bien, esta toma de posición es constitutiva y esencialmente problemática. [...]. Este problematismo es el problema del poder de lo real en mi religación: es justo el problema de Dios<sup>2</sup>.

Giussani, por su parte, con un lenguaje quizá más comprensible *prima facie* y, desde luego, más directo, dice en *Il senso religioso*<sup>3</sup> hablando sobre la pregunta y la exigencia de respuesta del hombre:

Per ciò stesso che un uomo vive pone questa domanda, perché è la radice della sua coscienza del reale. E non solo pone la domanda, ma vi risponde, affermando un «ultimo»: perché per ciò stesso che uno vive cinque minuti, afferma l'esistenza di un *quid* per cui valga la pena *in fondo in fondo* vivere quei cinque minuti. E il meccanismo strutturale della ragione, e una implicazione inevitabile<sup>4</sup>.

---

la paginación de la nueva edición, siempre que sea posible. En el caso de que se encuentre únicamente en la edición de 1984 incluiremos solo la paginación entre corchetes, lo cual sucede especialmente en el caso de la presentación de Ellacuría a la propia obra, que citamos en diversas ocasiones.

<sup>2</sup> HD 134 [115-116]. Otros muchos textos inciden en lo mismo.

<sup>3</sup> LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso. Volume Primo del PerCorso*, BUR Rizzoli, Milano 2011<sup>12</sup> (en adelante ISR). Existe una colección de obras de Giussani en dos tomos entre las cuales se encuentra ISR publicada en Jaca Book y titulada *Opere*. No citamos por esa colección por dos motivos principales: la escasa difusión de la misma y la ausencia de las notas a pie de página del propio autor en ISR. Existe una traducción española: LUIGI GIUSSANI, *El Sentido Religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid 2011<sup>10</sup>. Cuando citamos ISR añadiremos a pie de página la traducción al español. A no ser que se diga lo contrario, la traducción es nuestra.

La mayoría de textos, tanto libros como artículos y discursos, de don Giussani se pueden encontrar en italiano —y algunos en inglés y en español— en línea en <http://scritti.luigigiussani.org>.

<sup>4</sup> ISR 76. “Por el hecho mismo de que un hombre está vivo, pone esta pregunta, porque es la raíz de su conciencia de lo real. Y no solo pone la pregunta, sino que la responde, afirmando algo

Es cierto que ya desde este momento pueden percibirse diferencias en los dos autores, y no solo de forma. Este descubrimiento supone propiamente el punto de partida de nuestro estudio, que quiere responder precisamente a las similitudes y diferencias. Esto será propiamente el objeto de este trabajo, que parte de la intuición de un itinerario análogo en ambos autores.

Así pretende decirlo el título de este trabajo, que recoge sintéticamente en dos expresiones la esencia de la naturaleza del hombre en relación con el absoluto. Así, para Giussani, el ser humano es hecho, su primera percepción es que no se hace a sí mismo<sup>5</sup>, sino que es algo dado —«ser dado»—. Para Zubiri, el hombre es una realidad absoluta, donde el carácter de absoluto es cobrado<sup>6</sup> —«ser cobrado»— y, por lo tanto, es un ser relativamente absoluto, donde relativo dice también relación.

El punto de partida es, pues, el problema de Dios y la importancia capital que tiene en ambos autores. El centro del estudio es el itinerario que ambos realizan para llegar a la realidad de Dios. No sería adecuado en este caso utilizar el término ‘prueba’, sino que utilizaremos aquí —y explicaremos por qué más adelante— el término que utiliza Zubiri: *explanación*.

Para ambos autores, Dios no es una realidad demostrable *sensu stricto*. En Dios se está, de Dios se viene y de Dios se tiene experiencia. Ambos entienden de algún modo que Dios es una realidad ante la cual estamos naturalmente por el mero hecho de existir, y que su existencia, en tanto que demostrable intelectivamente, viene después. Tanto el español como el italiano proponen una visión novedosa, en lo que se refiere al menos al enfoque común de su tiempo, en el acercamiento a la realidad de Dios: los dos

---

«último»: porque por el hecho mismo de vivir cinco minutos, afirma la existencia de un *quid* por el cual vale la pena *en el fondo* vivir aquellos cinco minutos. Es el mecanismo estructural de la razón, es una implicación inevitable”.

<sup>5</sup> *Cfr.* ISR 114.

<sup>6</sup> HD 155 [137].

entienden que es necesario recuperar el problema de Dios como algo esencial al hombre, algo en lo que el ser humano por el mero hecho de existir se encuentra, no un problema racional para aquellos que tienen una cierta inquietud filosófica o una cierta sensibilidad religiosa. No quiere decir esto que no exista el problema racional de Dios, quiere decir simplemente que este problema existe en el hombre porque hay algo previo y fundamental: lo que Zubiri denomina «religación»<sup>7</sup> y Giussani «senso religioso»<sup>8</sup>.

Para ambos, por tanto, es fundamental partir de este punto y tirar del hilo hasta llegar a la realidad de Dios. Para Zubiri, por ejemplo, la marcha intelectual hacia Dios parte y se fundamenta en la religación como hecho inconcuso. Esta marcha intelectual es absolutamente necesaria, dice Zubiri, pero no puede hacerse al margen de lo primario y fundamental. Para Giussani ocurre algo similar: es necesario recuperar para el hombre moderno el reconocimiento de la necesidad de la búsqueda de un sentido fundamental de la existencia de un modo racional, pero es imperativo hacerle reconocer primero que tiene de hecho ese problema.

Estos son problemas que tocan tangencialmente nuestra cuestión, que se refiere propiamente al itinerario racional que se realiza después de percibir cómo el problema teologal está ya de hecho planteado. Pero es que, y este es el punto que con más fuerza llamó nuestra atención en primer lugar, la explicación intelectual que constituye la vía de la religación o el itinerario del sentido religioso son una justificación de algo que ya se ha dado previamente: el planteamiento mismo del problema constituye ya, para

---

<sup>7</sup> La primera vez que el filósofo vasco utiliza el término «religación» se puede encontrar en XAVIER ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 2007<sup>13</sup>, 417-454, 428. Aclaremos más adelante cómo citaremos este escrito y los demás incluidos en *Naturaleza, Historia, Dios* (ver nota 17).

<sup>8</sup> GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sul senso religioso*, Rizzoli, Milano 2009 (en adelante SSR), 123.

ambos autores, una solución al problema. Zubiri afirma acerca de esto que “inteligir una realidad no es tener acceso a ella”<sup>9</sup>.

Por tanto, el principal tema de investigación es el de la posibilidad de un lugar común en el desarrollo de una nueva vía de acceso a la realidad divina a través de la experiencia de la fundamentalidad de Dios en el hombre en la comparación de estos dos autores. El punto de coincidencia más potente entre los dos autores es, nos parece, justamente este que acabamos de exponer.

Quedarían, sin embargo, muchos hilos que penden de esta cuestión. Temas como el acceso a la realidad de Dios a través de la fe entendida como entrega, a la que Zubiri denomina acceso plenario; la importancia de la libertad; la necesidad de realismo; la dinámica del deseo y el fundamento del atractivo de la realidad, etc. Se trata de temas íntimamente relacionados con el nuestro, pero a los que no podemos atender más que al hilo de nuestra exposición y no de un modo sistemático. Sería demasiado pretencioso hacerlo de otro modo en el marco de esta tesis. Sin embargo, el tratamiento tangencial de estos temas puede servir para abrir nuevas perspectivas de investigación en el futuro.

### **1.1. El interés del tema escogido**

El estudio del tema es valioso en primer lugar porque trata el problema fundamental del hombre y, por tanto, resulta a priori interesante *per se*. Es un punto que, por más obvio que pueda resultar para algunos, no se puede dar por supuesto. Podría pensarse que el lugar adecuado para hacer estas reflexiones no es una tesis doctoral, sin embargo nos parece que es justo al contrario. Precisamente porque, como hemos comentado brevemente más arriba, el hombre está constantemente necesitado de un fundamento, la reflexión acerca de esta cuestión no puede ser nunca superflua.

---

<sup>9</sup> HD 199 [181]: “Dios está en alguna manera conocido por el hombre. Pero inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella”.

Por otro lado, es también cierto que la necesidad de la búsqueda de este fundamento es algo que muchos hoy afirman no sentir. Tanto Zubiri como Giussani recogen con preocupación esta posición del hombre de su tiempo<sup>10</sup>, que no dista mucho ni en el tiempo ni en la forma de la actual. También en este sentido resulta interesante un estudio sobre el tema y un análisis de las soluciones que ambos proponen.

Si prescindimos por un momento del objeto de estudio concreto, el ámbito en el que se inscribe la tesis, el de las humanidades, consiste en un conjunto de ciencias y disciplinas no exactas, donde las respuestas y los resultados de las investigaciones pueden ser siempre revisados y matizados. Más aún al tratarse de una cuestión del calibre de la que tenemos entre manos. Nos encontramos por tanto ante un tema que no solo tiene interés, sino que seguirá teniéndolo, aunque de hecho pueda no interesar a muchos, incluso a la mayoría.

Si entramos en lo puramente académico, es notorio el crecimiento que ya desde el s. XIX han experimentado las ciencias que estudian las religiones desde diversos y variados puntos de vista, antropología, psicología e historia como puntas de lanza. Pero todas ellas utilizan un punto de partida propio, justísimo, unos ciertos presupuestos — que en muchas ocasiones coincidían con los de una escuela determinada— y el método concreto de su ciencia, como propiamente corresponde. Conforme estas ciencias han ido avanzando, han crecido también los conocimientos que tenemos acerca de las religiones. Pero el conocimiento enciclopédico de las religiones no ha conseguido responder adecuadamente a la cuestión fundamental acerca de lo religioso. Ya desde el principio del estudio científico contemporáneo<sup>11</sup>, por así decir, de las religiones, algunos

---

<sup>10</sup> El contexto común a ambos autores acerca de esta cuestión queda bien recogido en GIULIO GIRARDI (ed.), *L'ateismo contemporaneo* (4 vols.), Società Editrice Internazionale, Torino 1967-1970. Hay traducción española: *El ateísmo contemporáneo* (4 tomos), Ediciones Cristiandad, Madrid 1970-1973.

<sup>11</sup> Se puede decir que existió en la antigüedad un “estudio científico de las religiones” encabezado por Evémero, Varrón, Cicerón, etc.

percibían la necesidad de responder a otras preguntas que estaban en el fondo de todos aquellos estudios y cuyo crecimiento no hacía más que acuciar. Todas estas preguntas a las que nos referimos podrían reducirse a una sola, con dos apartados: qué es lo religioso en cuanto tal y por qué hay religiosidad. Evidentemente, de esto se dan cuenta nuestros dos autores, lo religioso no existe al margen del hombre, que es religioso, y por ello la segunda parte de la pregunta.

Hablamos, es evidente, de religiosidad y no de religión. Para ambos autores la distinción es clara —aunque los términos puedan resultar confusos— y supone de hecho una parte no menor de nuestro estudio, que se centra propiamente en lo primero. En Zubiri implicaría la distinción entre deidad, por un lado, y divinidad y Dios, como pasos sucesivos que no son posibles sin el inmediatamente anterior pero no son tampoco reducibles el uno al otro, por otro lado; o de la distinción entre lo teologal y lo teológico. Nos encontramos en este estudio en el ámbito de lo teologal y de lo que el filósofo vasco entiende por teología fundamental, no como la disciplina de teología sistemática que se enseña en las facultades de teología católica.

Por último, puede resultar valioso el estudio comparado de la cuestión del acceso incoado a Dios en estos dos autores, tema que para ambos posee una importancia capital; nos parece que tal comparación no ha sido estudiada formalmente con anterioridad a este estudio.

## **1.2. Objetivo y planteamiento general**

Nuestro estudio no pretende un desarrollo exhaustivo de la obra de los dos autores estudiados, ni siquiera de las obras en las que nos centraremos, sino que se orienta fundamentalmente a sacar a la luz los aspectos que, dentro del pensamiento acerca del acceso del hombre a Dios en Zubiri y en Giussani en sus obras fundamentales

acerca de esta temática, encuentran similitudes, destacando sobre todo aquellos puntos en los que puede existir una complementariedad.

A este fin se orienta el planteamiento general de estas páginas, que consta fundamentalmente de tres partes, las dos primeras dedicadas a estudiar cada obra con cierto detalle y la última, en la que propiamente intentamos responder a la cuestión fundamental acerca de la posibilidad de una cierta analogía en algunas cuestiones concretas dentro del camino que ambos realizan, sobre todo en la consideración de la dependencia original —«ser dado» - «ser cobrado»— y la transversalidad de la experiencia en ambos autores.

### **1.3. Originalidad y motivación**

Sobre la cuestión de la religión en Zubiri existen numerosos estudios, que crecen continuamente y cada vez a mayor ritmo. Se trata un tema que ha encontrado un gran y profundo arraigo en los estudiosos tanto de la metafísica como de la teología, y también de numerosos fenomenólogos de la religión, sobre todo en lengua española. La actualidad de Zubiri, gracias en los últimos lustros, entre otras cosas, a la labor divulgadora de la Fundación Xavier Zubiri<sup>12</sup>, goza cada vez de mejor salud.

Son menos aquellos que han estudiado la cuestión del sentido religioso en Giussani abordándolo desde una perspectiva académica. Quizá por la todavía reciente muerte del autor italiano y por la cantidad de textos aún inéditos, y también porque el

---

<sup>12</sup> La Fundación Xavier Zubiri, sita en la calle Núñez de Balboa de Madrid —en lo que fue el domicilio de Zubiri desde 1942 hasta su muerte—, es, según su página web, “una institución cultural privada creada en el año 1989” que “custodia el legado intelectual del filósofo español por excelencia, Xavier Zubiri”. Ofrece seminarios y cursos de formación, y “funciona como un instituto independiente de investigación y docencia”. La página web de la fundación es: [www.zubiri.net](http://www.zubiri.net) (accedida por última vez: 18 de enero de 2017).

interés fundamental en su obra no es propiamente académico, son escasos los estudios que es posible encontrar.

De la relación entre los estudios que ambos autores llevan a cabo no hemos sido capaces de encontrar absolutamente nada. Aquí reside fundamentalmente la originalidad del estudio que pretendemos realizar; no tanto en el estudio sistemático de las obras, sino de una, digámoslo así, visión sinóptica de algunos aspectos concretos teniendo en cuenta también la tradición de la que ambos beben y que, en muchos campos, es compartida. También nos parece original el enfoque desde el cual abordamos el estudio y la motivación. El método lo explicitaremos más adelante.

Respecto de la motivación, conviene decir brevemente algunas cosas. En primer lugar, creemos necesario de antemano aclarar que, como no podía ser de otro modo, no pretendemos agotar el camino y las aperturas no ya en el estudio comparativo de estos dos autores, tarea que requeriría muchísimo más tiempo y dedicación, sino tampoco en la consideración de los aspectos fundamentales a los que hemos reducido nuestro estudio. La riqueza y la profundidad del pensamiento de ambos autores —más aún de sus vidas— establece este extremo, que no es sin embargo una limitación.

La motivación fundamental del estudio no es en ningún caso la erudición, entendida como un saber vacío que no tenga que ver con la vida. La tesis doctoral a la que nos enfrentamos parte de una experiencia muy concreta: la de comprender, a partir de la lectura de ambos autores, que de modos distintos decían algo similar y al mismo tiempo muy valioso para la propia vida y para los hombres de nuestra sociedad. De allí surgió la convicción de que merecía la pena el esfuerzo de mostrar a través de un estudio la pertinencia de una determinada concepción, compartida por ambos autores, acerca de una racionalidad que tenga en cuenta todos los factores implicados en la cuestión del Dios que es, en definitiva, la cuestión del hombre.

Benedicto XVI, afirmaba no hace mucho tiempo que es necesario un “ampliamento della nostra idea di razionalità” y que la fe y la razón están destinadas a cooperar en la búsqueda de la verdad, “sempre operando insieme armoniosamente e creativamente al servizio della realizzazione della persona umana in verità e amore”<sup>13</sup>. Esta vocación de trabajo al servicio de la realización de la persona es la motivación fundamental del presente escrito, junto con la convicción de que la inquietud fundamental del hombre requiere una atención también académica.

Nos pareció encontrar no ya una respuesta, sino un planteamiento novedoso en cada uno de los autores considerados aisladamente. Pero intuíamos además que poner en relación al profesor Zubiri y a don Giussani daría lugar, primero, a un acercamiento más nítido a la cuestión del hombre —por su complementariedad— y a un camino hacia la respuesta no absolutamente nuevo pero sí tremendamente original.

## 2. Metodología y límites de nuestro estudio

La metodología de la investigación se centra, en un primer momento, en el estudio de los textos fundamentales en torno a los cuales gira la disertación: *El hombre y Dios*<sup>14</sup> de Xavier Zubiri e *Il senso religioso*<sup>15</sup> de Luigi Giussani. Un análisis pormenorizado y atento de estas obras nos permitirá un acercamiento profundo al pensamiento de ambos autores, encontrar rastros que ayuden a *des-velar* —quitar el velo— el verdadero sentido de lo que quieren decir. Por ello intentaremos reconstruir

---

<sup>13</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el encuentro europeo de profesores universitarios*, Sábado 23 de junio de 2007- El texto completo está disponible en [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070623\\_european-univ.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070623_european-univ.html) [consultado el 21 de julio de 2016].

<sup>14</sup> XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, *op. cit.*

<sup>15</sup> LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, *op. cit.*

históricamente los términos religación y sentido religioso, intentando con ello rastrear al mismo tiempo una posible tradición común.

Solo en un segundo momento intentaremos poner a los dos autores uno junto al otro. Siendo conscientes, eso sí, de que la aparición de preguntas que relacionen el pensamiento de ambos es inevitable también durante las dos primeras partes, dedicadas respectiva y concretamente a cada uno de los autores. No obstante, la aparición de las preguntas a partir de la intuición de una relación entre la religación y el sentido religioso —o cualquiera de los puntos adyacentes que trataremos— no implica una respuesta: será siempre un planteamiento, que remitirá a un intento de resolución que vendrá siempre después.

En este segundo momento, conviene especificar cómo vamos a llevar a cabo esta relación de las posiciones de ambos autores, intentando poner de manifiesto que, muchas veces a pesar de una dificultad terminológica y semántica, la idea de fondo parte de una intuición común. El método será fundamentalmente hermenéutico, analítico y comparativo.

Aquí aparecen ya algunos límites claros y evidentes de nuestro estudio. En primer lugar, no se trata de un estudio exhaustivo de ninguno de los dos autores, sino de un tema muy concreto de unas obras determinadas y siempre en función de la relación entre ambos.

En segundo lugar, emerge con evidencia la diferencia semántica. No solo interviene aquí la lengua —italiano en el caso de Giussani y castellano en el caso de Zubiri— sino que la terminología concreta utilizada por ambos en sus escritos presenta diferencias claras y evidentes. Intentaremos no quedarnos en la mera superficie de las palabras sino comprender su sentido profundo. Para ello intentaremos, en la medida de lo posible, rastrear una tradición común entre ambos.

Un tercer problema que se presenta como posibilidad, y del que adecuadamente se nos ha advertido en repetidas ocasiones, es el peligro de la yuxtaposición. En cierto sentido, es posible que la estructura del estudio en sus dos primeras partes no sea la mejor ayuda para evitarlo. Yuxtaposición significa aquí el enlace de los dos autores sin la presencia de un nexo claro. Nos parece que el peligro queda superado en la tercera parte, donde no se pretende la mera exposición de los autores acerca del tema en cuestión sino precisamente una visión sintética y sinóptica sobre un lugar común. Acudir a la tradición común de la que ambos beben supone también un antídoto para superar ese riesgo, en la medida en que podamos encontrarla.

El peligro de la yuxtaposición se ve reforzado, además, por las diferencias propias de cada autor: su dedicación, su método y el público al que se dedican. Zubiri pretende una metafísica, en sentido riguroso, y su sistematicidad es patente en sus escritos, incluso en aquellos que, como HD, dejó inacabados. Giussani, siendo profundamente sistemático, no es académico —sin que ello obste para un rigor intelectual envidiable—. Además, su pretensión no es la elaboración de una metafísica, sino que es más bien divulgativa. Todo ello no supone un obstáculo, pensamos, para que sea posible descubrir un punto de encuentro fecundo entre ambos evitando el peligro de la yuxtaposición.

Un último límite, derivado a su vez de una opción metodológica que supone una virtud en otros sentidos, es la reducción de la obra de los autores a lo fundamental acerca de la cuestión de Dios. Es posible que, en un cierto sentido, esto derive en una pobreza para el estudio. No significa esto, evidentemente, que no se haya tenido en cuenta el contexto general y total de la obra de los autores, incluyendo la situación histórica e incluso personal en la lectura de los textos. Creemos, sin embargo, que un estudio pormenorizado y atento de toda la obra sería una distracción, teniendo en cuenta además que tanto Zubiri como Giussani, en sus obras fundamentales acerca de la cuestión de Dios —HD e ISR— incluyen aquello que consideran esencial para un

acercamiento adecuado: antropología, teoría del conocimiento, estructura de la realidad, teoría de la verdad, etc. Así lo comprobamos en la primera parte de HD y en diversos momentos de ISR, sobre todo en las tres premisas metodológicas y en las prevenciones acerca del prejuicio y la irracionalidad. Lo veremos detenidamente más adelante.

### **3. Estructura de la disertación**

De la estructura llevamos hablando toda la introducción de modo inevitable. Ahora nos detenemos a concretarla, explicando el recorrido lógico seguido y el porqué del mismo.

La tesis está dividida en tres grandes bloques. El primero se dedica al estudio crítico de la vía de la religación en Xavier Zubiri, el segundo al itinerario del sentido religioso tal y como lo propone Luigi Giussani y el último a establecer las luces mutuas y también las diferencias entre ambos caminos.

La primera parte se estructura a su vez en tres capítulos. El primero sirve como introducción general al problema de Dios en la obra de Zubiri e intenta justificar el rigor y la seriedad con la que el autor aborda la cuestión, por considerarla aquella más decisiva para la vida del hombre. Este primer capítulo se titula “Dios como problema”, haciendo referencia a las propias palabras del autor al comienzo de HD<sup>16</sup>. Allí se plantea la cuestión teológica y se alude ya a la religación como el hecho que está al comienzo del recorrido del hombre hacia la resolución del problema de Dios.

En el segundo capítulo de esta primera parte realizamos un recorrido por diversos escritos de Zubiri y, al hilo de este, por algunos textos fundamentales, para

---

<sup>16</sup> “Dios es el título de un magno problema” (HD 21 [11]).

intentar una reconstrucción histórica del término «religación». Los textos fundamentales que estudiamos en este punto son *En torno al problema de Dios*<sup>17</sup>, de 1935, *Introducción al problema de Dios*<sup>18</sup>, de 1959, una breve mención<sup>19</sup> a algunos cursos orales, entre ellos los de Madrid y Barcelona y el curso de Roma. Haremos también mención a *El problema filosófico de la historia de las religiones*<sup>20</sup> y en *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*<sup>21</sup> de un modo somero.

---

<sup>17</sup> XAVIER ZUBIRI, *En torno al problema de Dios* (en adelante ETPD), en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 2007<sup>13</sup> (en adelante NHD), 417-454. Citamos NHD siempre por esta edición. Al citar cualquier escrito incluido en NHD incluiremos tras la paginación el escrito en cuestión entre corchetes (por ejemplo: NHD 430 [ETPD]).

<sup>18</sup> XAVIER ZUBIRI, *Introducción al problema de Dios* (en adelante IPD), en NHD 393-416.

<sup>19</sup> Se trata únicamente de una breve mención porque estos cursos están, de diferente modo, asumidos por el propio Zubiri en HD. El más importante de ellos, en palabras del propio Zubiri, es el curso de Roma, que se encuentra íntegro en la nueva edición crítica de HD.

<sup>20</sup> XAVIER ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993 (en adelante PFHR).

<sup>21</sup> XAVIER ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo (Curso de 1971)*, edición a cargo de Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa, Alianza Editorial, Madrid 2015 (en adelante PTH). Este escrito refiere con fidelidad el curso que Zubiri impartió en Madrid entre enero y abril de 1971 y en el cual “expuso por primera y única vez en forma completa su pensamiento sobre el problema teologal del hombre, estructurado en esos tres grandes apartados” (PTH, Presentación, VII). Se trata por tanto de una obra importante puesto que todos los materiales sobre la cuestión teologal posteriores a este curso de 1971 han sido publicados en la nueva edición de HD en 2012. Esta obra puede ayudarnos, por tanto, a “seguir la evolución del enfoque que Zubiri dio a este problema desde el comienzo de los años setenta hasta la fecha de su muerte, en la que seguía trabajando sobre esta cuestión” (PTH, Presentación, XI).

Con el título *El problema teologal del hombre* existen varios escritos de Zubiri. Conviene ahora referirnos al menos a dos: El problema teologal del hombre, en ANTONIO VARGAS MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, 55-64. Este escrito recoge las palabras que pronunció Zubiri en el homenaje al teólogo alemán y que, a su vez, son la introducción al curso de Roma de noviembre de 1973. El otro escrito es *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1997 (en adelante PTHC). Sobre este último texto, en la presentación de PTH se afirma que los criterios de edición son obsoletos y que, además, se refiere fundamentalmente al curso de 1971 (*cfr.* PTH, Presentación, IX-X). De PTHC hay un apéndice que no se encuentra en PTH: «La evolución del dogma» y otro que sí: «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», del año 1980, para cuya edición se han tenido en cuenta las dos versiones en las que este escrito ha sido publicado.

En el tercer y último capítulo de esta primera parte nos sumergimos de lleno en HD, la obra fundamental en la que Zubiri muestra una mayor concreción del término «religación». Se trata de un capítulo extenso que se subdivide a su vez en cinco puntos. El primero acude de un modo formal al texto en sí mismo y a la publicación, deteniéndose en el análisis de la estructura de la obra en un segundo momento. En el segundo punto intentamos justificar la necesidad de un recorrido crítico por las partes que consideramos fundamentales de HD con respecto al tema de la religación. Los puntos tercero a quinto constituyen el estudio crítico propiamente dicho. La estructura de estos últimos cuatro puntos y su orden se corresponden con la de la misma obra de Zubiri. En primer lugar, nos situamos en el planteamiento general del problema teologal, después acudimos a la antropología, más tarde a la consideración de la realidad divina y, por último, al acceso del hombre a Dios o la fe.

El punto tercero del capítulo III, titulado “El hombre: realidad relativamente absoluta” recorre la primera parte de HD en la que, a partir de una mirada al hombre, se muestra ya el hecho de la religación. Se subdivide a su vez en cinco apartados: “La realidad” (3.1), en el que se da una primera aproximación a la realidad antes de abarcar la realidad humana; “Las notas de la realidad humana” (3.2), donde miramos al hombre como un sistema de notas y hablamos de la intelección sentiente (3.2.1) y del hombre como sustantividad psico-orgánica (3.2.2); “Forma y modo de la realidad humana” (3.3) donde acompañamos a Zubiri en la consideración del ser del hombre y, por último, “La fundamentalidad de lo real” (3.5) donde ya el análisis del hombre ha dado paso a la consideración, a partir del ser del hombre, del poder de lo real y el carácter fundante de la realidad. En este último apartado nos detenemos en “El carácter fundante de la realidad” (3.5.1) con sus notas de ultimidad, posibilidad e impelencia; la “Estructura de la fundamentalidad” (3.5.2); “El poder de lo real” (3.5.3); el modo en el que acontece ésta a continuación en el punto titulado “Cómo acontece la fundamentalidad: la religación al poder de lo real” (3.5.4) y su triple carácter experiencial, manifestativo y

enigmático y en último lugar “El problematismo de la fundamentalidad” (3.5.5) en el cual intuimos ya un camino a partir de “La inquietud”, “La voz de la conciencia” y “La volición”. La importancia de este punto tercero es capital si se quiere entender adecuadamente lo que Zubiri llamará más adelante la vía de la religación, pues sienta las bases y fundamentos de todo el recorrido posterior. Es por ello por lo que su extensión es amplia.

El punto cuarto se denomina “La realidad divina” y es el centro de la obra para el tema que nos ocupa. Aquí se plantea la vía de la religación como la alternativa adecuada a las vías clásicas, tanto las cosmológicas como las antropológicas. Este punto está estructurado en tres partes: la primera es “El planteamiento del problema” (4.1), donde analizamos junto a Zubiri las vías de acceso a la realidad de Dios (4.1.1 y 4.1.2), nos planteamos su idoneidad y estudiamos el planteamiento de un nuevo camino: la vía de la religación (4.1.3). La segunda es “La justificación de la realidad de Dios” (4.2) que parte del hombre como absoluto relativo y de la inquietud por el problematismo de la fundamentalidad (4.2.1) y, pasando por la respectividad constituyente (4.2.2), el poder de lo real (4.2.3) y el paso desde el carácter enigmático de la realidad a Dios (4.2.4) desemboca en “La justificación de Dios” (4.2.5). El término del camino es “Dios en tanto que Dios [...]” (4.2.6) y Dios como fundamento y plenitud de la vida del hombre (4.2.7). El último apartado de este punto 4, titulado “Algunos caracteres de la realidad de Dios” (4.3) estudia qué podemos decir acerca de la realidad de Dios según el camino que hemos realizado con Zubiri en dos momentos: Dios en sí mismo (4.3.1) y Dios respecto de las cosas reales (4.3.2).

El último punto del capítulo III afronta algo fundamental: el hecho de tener un cierto conocimiento de Dios, derivado de lo que hemos denominado con Zubiri la vía de la religación, no implica sin más tener acceso a Dios. En este capítulo afronta el filósofo vasco justamente esto último: la posibilidad del acceso a la realidad divina. Este acceso puede ser de dos modos: incoado y plenario. “El acceso «incoado»” (5.1) es una forma

de acceso experiencial y real a la realidad de Dios que se da en todos los hombres precisamente por su propia constitución: al tener que estar haciéndose el hombre religado al poder de lo real, está religado a su vez, accediendo realmente, al fundamento del poder de lo real, esto es, a Dios como realidad última, posibilitante e impelente. El acceso plenario, por su parte, implica una entrega (5.2). Esta entrega es, respecto de la realidad personal de Dios, “La fe” (5.3). En el análisis de la fe estudiamos la definición formal (5.3.1), la verdad real personal (5.3.2) y un corolario planteado como una suerte de *excursus* sobre “Inteligencia y fe” (5.3.3).

Así concluimos la primera parte de nuestra disertación, en la que nos proponíamos el estudio crítico y pormenorizado de “la vía de la religación en Xavier Zubiri”. La segunda parte estudia “el itinerario del sentido religioso en Luigi Giussani”. Es más breve que la primera por el simple motivo de que existe menos bibliografía que analizar, y porque ISR es una obra mucho menos extensa que HD.

Como en la primera parte, hemos dividido el estudio del itinerario del sentido religioso en tres capítulos. El primero es una introducción general. El segundo, titulado “La historia y los antecedentes” intenta reconstruir, análogamente a lo que hacíamos con el término «religación», la categoría de «sentido religioso». Se trata de un término más extendido y más equívoco —menos unívoco quizá— que el término «religación». Por eso será interesante que nos detengamos, para apreciar los diferentes matices que nos permitirán después una comprensión más profunda de cómo lo entiende Giussani. Aquí no miraremos únicamente a los escritos iniciales de Giussani acerca de la cuestión, sino que acudiremos a otras fuentes suyas, la mayoría de ellas modernas (2). Así atenderemos a los “Antecedentes próximos” (2.1), donde estudiaremos —tras atender al “clima general” (2.1.1)— a Cornelio Fabro (2.1.2), Henri de Lubac (2.3.3), Jean Daniélou (2.3.4) y Hans Urs von Balthasar (2.3.5). Después acudiremos al antecedente por excelencia de la reflexión de Giussani sobre el sentido religioso: “la carta pastoral de Montini” (2.2), para detenernos posteriormente en la primera edición de ISR de 1958

(2.3) y en una segunda edición de 1966, que es más bien una reconstrucción con muchos añadidos (2.4).

El capítulo III estudia “El «sentido religioso» en el horizonte del *PerCorso*” y se divide, siguiendo la propia estructura de ISR, en 12 apartados. Primero atenderemos a la estructura (1) y la motivación e intencionalidad de la obra (2). Después comenzaremos el recorrido del escrito con las tres premisas metodológicas (3), a saber: necesidad de realismo (3.1), razonabilidad (3.2) y la influencia de la moralidad en la dinámica del conocimiento (3.3). Seguiremos con la estructura de los capítulos de ISR: el punto de partida del sentido religioso (4), su naturaleza (5), las actitudes irracionales frente al interrogante último (6) —vaciar la pregunta (6.1), reducir la pregunta (6.2) y las consecuencias de estos modos de enfrentar la cuestión (6.3), concluyendo con la mirada de Giussani sobre el prejuicio y la ideología (6.4)—. Después acudiremos al itinerario del sentido religioso propiamente dicho (7) que pasa por el estupor ante la presencia de la realidad (7.1), el cosmos (7.2), la percepción de que la realidad es providencial (7.3), la dependencia original (7.4), la ley inscrita en el corazón (7.5) y haremos algunas consideraciones al hilo de este camino (7.6); el paso siguiente es la experiencia del signo (8), uno de los capítulos centrales de ISR, para terminar con la libertad ante el interrogante último (9), el deseo de descifrar lo ignoto (10) y la hipótesis de la revelación (11). Por último nos detenemos en una conclusión final (12).

La tercera parte es el corazón de la investigación, como hemos dicho ya en alguna ocasión. Se titula “La vía de la religación a la luz del sentido religioso” y consta de tres capítulos: una introducción, una mirada al problema de Dios desde ambos autores para desentrañar cómo el problema es esencialmente el mismo para ambos y, por último, la consideración de ambas propuestas de un modo unitario, prevaleciendo la pregunta acerca de la luz que podría aportar el sentido religioso a la vía de la religación.

En el segundo capítulo de esta tercera parte atenderemos al “problema teologal” en tres momentos: “lo teologal” propiamente dicho (1.1), en qué reside el problematismo de la cuestión teologal (1.2) y, por último, en la consideración del problema teologal como un problema del hombre (1.3) desde dos acercamientos distintos: como “problema universal” (1.3.1) y como «el» problema fundamental del hombre (1.3.2).

En el último capítulo nos centramos en tres puntos fundamentales en torno a los cuales gira todo lo demás. El primero de ellos es la cuestión terminológica en torno a la religación y el sentido religioso (1), hasta qué punto podemos hablar de analogía, qué quieren decir y cómo se comparan y se complementan entre ellos. En un segundo momento atendemos a “la dependencia original: «ser dado» — «ser cobrado»” (2) en tres momentos sucesivos que nos permitirán desvelar progresivamente el valor de esta dependencia y las interrelaciones mutuas entre ambas visiones, teniendo en cuenta también las obvias diferencias y atendiendo cómo esta dependencia original se da respecto de la realidad. En tercer lugar, introducimos como tal la reflexión acerca de los puntos de unión en “el camino hacia la realidad de Dios” (3) que realizan los dos autores. Se trata del punto más extenso del capítulo y pretende una visión exhaustiva y que, por tanto, está condenada a repetir algunas cuestiones ya vistas —si bien ahora de modo sintético—.

Dentro de este último punto dividiremos su desarrollo en otros cinco. El primero de ellos se refiere a la consideración del camino en sí mismo (3.1): las diferencias entre vía, itinerario, recorrido, etc. y cómo se trata de un camino no únicamente intelectual sino también vital. En un segundo momento atendemos a la “transversalidad de la experiencia” (3.2). Estos dos puntos, relacionados entre sí, suponen en cierto modo las premisas metodológicas y hermenéuticas para el análisis del camino propiamente dicho, que aparecerá solamente después estructurado en tres momentos: “El punto de partida”

(3.3), los pasos que el camino de la justificación de la realidad divina sigue, puestos en común (3.4) y, por último, “El punto de llegada” (3.5).

Dentro de estos tres últimos puntos están contenidos temas fundamentales sin los cuales es imposible, a nuestro juicio, comprender el acceso a Dios: la vía y las diferencias y similitudes que encontramos en las obras de nuestros autores (3.4.1), la “fontanalidad” o el «dar de sí» de Dios en las cosas (3.4.2), la transcendencia «en» las cosas y la realidad como signo (3.4.3), la consideración de la fe como forma plena de acceso a la realidad de Dios (3.4.4), el punto de llegada del recorrido, lo que Zubiri denomina “Dios en tanto que Dios” (3.5.1), la consideración del hombre como “experiencia de Dios” (3.5.2) y una última nota acerca de la realidad divina en la triple consideración de Zubiri: “deidad, divinidad, Dios” (3.5.3).

Hemos procurado cuidadosamente ser lo más rigurosos que nos ha sido posible en la consideración de todos los factores, pero es necesario comprender cómo, a pesar de que esencialmente el camino es el mismo, debido quizá a pequeñas diferencias de método y de estilo, el orden lógico y la presencia de elementos externos pueden resultar, en algunas ocasiones, una distracción. Debido a ello incluimos en este capítulo III un último punto dedicado a concluir y unificar (4) del modo más claro posible lo dicho hasta el momento prescindiendo de los elementos aislados y centrándonos en los puntos en común.

Como podemos comprobar, la extensión de estas páginas es muy amplia, pero el estudio en cuanto tal se encuentra sustanciado en esta tercera parte. No queremos con ello decir —hemos dicho lo contrario anteriormente— que las dos primeras partes sean accesorias. De ningún modo: el estudio crítico de las vías en las obras fundamentales de cada uno de los autores de un modo aislado nos parece esencial para poder comprender adecuadamente el trabajo de la tercera parte.

Tras esta tercera parte desarrollaremos el apartado de la conclusión general del estudio, que expondrá las conclusiones de la investigación y explicitará algunos puntos que no han sido tratados suficientemente pero que sería interesante desarrollar en un futuro y las nuevas vías que se abren para la investigación.

Por último se encuentran el índice general de contenido y la bibliografía empleada en el trabajo, estructurada según sean fuentes primarias de cada uno de los autores, fuentes secundarias, y otras obras.



**LA VÍA DE LA RELIGACIÓN EN  
XAVIER ZUBIRI**



## Capítulo I      Introducción: Dios como problema

La problemática de la pregunta por la trascendencia, en la formulación que nos parece más interesante y madura de Zubiri, se encuentra en la Introducción a HD. Allí afirma que estamos delante de un “magno problema”:

Dios es el título de un magno problema. Este problema puede ser resuelto de maneras distintas: positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), o suspensivamente (agnosticismo). Pero suele olvidarse que en los tres casos se trata de la solución a un problema<sup>22</sup>.

Aunque su posición pueda ser susceptible de crítica o, al menos, de revisión, puede verse que la exposición es hasta aquí bastante clara, además de bastante similar a la presentación clásica de la cuestión, donde se establecen tres tipos de respuestas a la pregunta por la existencia de Dios: una afirmativa, una negativa y una que suspende el juicio por desconocimiento. Sorprende sin embargo que Zubiri mismo diga que el agnosticismo es una solución al problema, cuando lo normal sería pensar que se trata justamente de lo contrario: una ausencia de conocimiento y, por tanto, una incapacidad de dar una respuesta satisfactoria a la pregunta. Desde luego, en cualquier caso, no una solución.

Pero, yendo todavía un poco más allá, aquí encontramos una mirada que nos interesa ya desde el inicio: Dios es, antes que una pregunta filosófica —que ciertamente

---

<sup>22</sup> HD 21 [11].

también lo es—, un problema de la vida del hombre<sup>23</sup>. Si bien es cierto que la suspensión del juicio podría no ser una respuesta filosóficamente satisfactoria, es claramente una toma de postura frente a un problema vital<sup>24</sup>. Esto tiene mucho que ver con la concepción zubiriana del hombre. El hombre, o, mejor dicho, la realidad personal, no tiene una razón que pueda ser, sin más, desvinculada de su vida: el hombre es *inteligencia sentiente, razón afectiva*, es un todo unido y no un conjunto de cosas distintas mezcladas. Este punto es necesario recalcarlo: Zubiri entiende que es necesaria una vuelta a la antropología como un punto previo del que partir para desarrollar el problema de Dios<sup>25</sup>. Esto lo hace tanto en ETPD como en HD, donde dedica toda la primera parte a clarificar conceptos sobre antropología. La explicación, sin embargo, de cómo la *ratio entis* de la realidad personal debe ser ampliada para ir hacia Dios la encontramos, a nuestro juicio, mejor formulada —al menos más claramente—, en ETPD. Pero lo que interesa afirmar realmente a Zubiri es que el problema es previo: el carácter existencialmente problemático de la cuestión de Dios es previo a cualquiera de sus posibles respuestas filosóficas.

Esta intuición zubiriana, situada al inicio de la reflexión, nos parece un acierto, más aún si tenemos en cuenta la magnitud del problema al que nos enfrentamos. La cuestión de Dios está planteada el hombre por el mero hecho de serlo. De ahí la crítica de Zubiri a la posición de algunos ateos:

---

<sup>23</sup> Lo cual no es, sin embargo, objeción para que el mismo Zubiri haga una defensa enconada —y de ello trata toda la obra HD— de un acceso del hombre a Dios por vía filosófica e intelectual. Este punto, fundamental en la obra de Zubiri, lo trataremos más adelante.

<sup>24</sup> No es el momento ni el lugar para profundizar en la idea ya muchas veces expresada de que la filosofía debe responder a problemas reales de la vida del hombre, y no simplemente ocuparse de cuestiones abstractas. La bibliografía en este punto es ciertamente muy amplia, pero valga con citar, por referencias propias, a Thomas Reid, filósofo escocés del s. XVIII, fundador de la *School of Common Sense* y a Jaime Balme, uno de los más eminentes filósofos españoles del s. XIX y adscrito a la denominada escuela catalana del sentido común.

<sup>25</sup> Esta justificación la encontramos exactamente formulada en su escrito ETPD. Volveremos enseguida sobre él.

El ateo piensa que como Dios no es una realidad inmediata, es al creyente al que incumbe la justificación de la afirmación de Dios<sup>26</sup>.

El hecho de que las tres posiciones expuestas anteriormente sean tres respuestas vitales a un problema anterior es más profundo aún para el autor. Y es aquí cuando aparece una cuarta categoría: los que niegan que el problema de Dios sea tal problema. Para Zubiri, esta es la posición por antonomasia del hombre actual, y supone además una tragedia social y política.

El problema subyacente, a juicio de Zubiri, lo esquivan también algunas otras respuestas tanto teístas como ateas y agnósticas, con las que el autor se muestra muy crítico:

Para el teísta quien tiene el problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos. El creyente tiene que dar razones de su creencia, y el ateo tiene que dar también razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de su agnosis<sup>27</sup>.

En este párrafo se pueden apreciar dos cuestiones muy interesantes, que, aunque deben necesariamente permanecer todavía abiertas, es conveniente apuntar. Primero: pareciera que el autor utiliza indistintamente los términos teísta y creyente. Este tema volverá recurrentemente a lo largo del estudio de HD, y se refiere a la concepción que Zubiri tiene de la fe como respuesta al poder de lo real<sup>28</sup>. Creyente es, desde una primerísima aproximación, aquél que tiene algún tipo de fe o creencia religiosa; teísta es el que responde afirmativamente a la pregunta acerca de la existencia de Dios. Para

---

<sup>26</sup> HD 21 [11].

<sup>27</sup> HD 22 [12].

<sup>28</sup> Este es un tema ya ampliamente estudiado, pero para una aproximación descriptiva que nos parece adecuada, remitimos al lector a HUGO CAÍN GUDIÉL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 200 ss.

Zubiri, esta respuesta se llama fe, y, como veremos más adelante, tiene diversos niveles y momentos. Es decir: en última instancia, para el filósofo español, la fe es el modo de entrega a la realidad en cuanto esta es personal. Conviene citar *in extenso* al propio Zubiri cuando desarrolla, en HD, la definición formal de la fe:

La fe es una entrega opcional a una persona en cuanto verdadera. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento, o de la voluntad; una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo.

La opción no es una inclinación o tendencia de nuestra ánima, sino un acto de nuestra persona, si se quiere, un acto de nuestra realidad en cuanto personal. Y, por esto, por ser opción personal, la fe es radicalmente libre. [...] Pero precisamente porque existe aquella atracción la opción está fundada justamente en aquello que nos atrae, esto es, en aquello que nos ofrece en su verdad personal.

En definitiva, esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios<sup>29</sup>.

Es importante hacer notar, como hace el propio Zubiri a continuación, que no se trata de la fe en el «Dios de la religión», por así decir. No solo no es un Dios de un credo particular, sino que es un Dios genérico, es “pura y simplemente Dios en cuanto Dios; un Dios, en este sentido, que es personal pero común a toda religión: es Dios como realidad absolutamente absoluta en su absoluta concreción”<sup>30</sup>. Este Dios, en cuanto que personal, no se nos presenta de forma inmediata. Lo que ha hecho Zubiri

---

<sup>29</sup> HD 236-237 [221].

<sup>30</sup> HD 237 [221-222].

hasta aquí en HD es “justificar intelectivamente su existencia”<sup>31</sup>. El punto interesante, y por lo que es necesario venir hasta aquí para hablar de la introducción, del ateísmo, del teísmo y del agnosticismo, es que este Dios que se descubre como realidad en «hacia» pero que previamente es posibilitante de nuestro Yo relativamente absoluto, se nos da a todos. La fe es la posibilidad de hacer nuestra la atracción con que la realidad personal absolutamente absoluta «tira» de nosotros. Y la posibilidad de decir que no, precisamente porque se trata de una opción, es el ateísmo<sup>32</sup>.

Volvemos a nuestro punto. La fe es, al fin y al cabo, la «forma radical del acceso del hombre a Dios»<sup>33</sup>. Por lo tanto, se entiende qué quiere decir Zubiri cuando utiliza como sinónimos los términos teísta y creyente: si el teísta es aquél que ha tenido acceso —radical en este sentido— a la realidad de Dios, lo ha tenido por la fe, como entrega enmarcada dentro de la unidad tensiva de donación-entrega entre el ser absoluto relativo y la realidad-fundamento. Pero lo cierto es que, *quocumque modo*, todos estamos en Dios.

La segunda cuestión derivada de la cita de HD 12 es que parece que Zubiri evita conscientemente decir que aquello que debe hacer el ateo es dar razones de su increencia —que sería el correlato lógico tras decir que el teísta debe dar razones de su creencia— para decir que “debe dar razones de su negación de Dios”, como si el ateo no viviera en la increencia. La cuestión queda resuelta inmediatamente después:

El ateísmo y el agnosticismo no son menos creencias que el teísmo. Los tres están necesitados de fundamentar su actitud [...]<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> HD 237 [222].

<sup>32</sup> Esta posibilidad había sido definida en 1935, en ETPD, como “soberbia de la vida”, el pecado capital entre los capitales. En HD la formulación es mucho más suave, y abandona esta relación con el pecado, como bien hace notar Torres Queiruga.

<sup>33</sup> HD 225 [209].

<sup>34</sup> HD 22 [12].

Para el lector que tiene algo de prisa esta cuestión pudiera parecer menor e incluso simplemente resuelta. “Es discutible que el ateísmo sea una creencia, pero queda claro lo que quiere decir el autor”, podríamos decir. Sin embargo, si profundizamos un poco, podemos descubrir que no se trata de una afirmación así de sencilla —recordemos además que estamos hablando de la realidad de Dios en cuanto tal y no de las imágenes que de esta realidad “genérica” tienen las religiones—. Hace referencia evidentemente al problema que subyace y que tanto el teísmo como el ateísmo y el agnosticismo tienen la tentación permanente de evitar, firmes en la seguridad que les otorga su “creencia”. Pero al mismo tiempo está remitiendo a una cuestión que es absolutamente basal en todo el pensamiento de Zubiri: el hombre está en todo momento necesitado de su fundamento último, y toda su vida, con todo su quehacer, es el modo que el hombre tiene de fundamentar su Yo. Veremos algo más tarde cómo hay en todo hombre una versión fundamental a Dios, tanto en el teísta como en el ateo y el agnóstico. *Grosso modo*, este es el problema fundamental de la obra que estamos analizando.

El primer paso de nuestro autor será, por tanto, entender cómo el problema de Dios es un problema vital y, por ello, fundamental de todos los hombres, y no simplemente una cuestión científica o un ejercicio de erudición abstracta. Dice él mismo acerca de este problema subyacente:

¿De qué problema se trata? No se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de ciencia, un problema en el fondo arbitrario; Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el hombre tiene que habérselas; es decir se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios. Se trata por el contrario de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> HD 22 [12].

Zubiri deja ver cómo el problema de Dios coincide con la problemática propia de la vida del hombre. No se trata de un problema añadido a su existencia, como si la vida pudiera ser resuelta sin afrontar esta cuestión. Por eso no es tampoco un problema que el hombre “tenga que plantearse” sino que “está ya planteado” y aflora necesariamente al enfrentarse el hombre a su vida como tarea, a su hacerse el hombre realidad relativamente absoluta. Este problema es una dimensión propia de la realidad humana, no una cuestión accesoria.

El problema de Dios no es ni siquiera el problema más importante al que tiene que enfrentarse el ser humano. Según Zubiri la cuestión de Dios es el desplegarse mismo de la problemática propia del hombre.

La propuesta de una solución por parte del filósofo vasco es la religación. En orden a entender adecuadamente qué quiera decir con ello, nos detenemos primero en la historia de la voz «religación».



## Capítulo II Historia y reconstrucción del término

### «religación»

La historia del término «religación» va fundamentalmente vinculada a la preocupación de Zubiri por lo que finalmente dio en llamar el «problema teologal». A la cuestión sobre el problema Dios, Zubiri dedicó una parte considerable de su tiempo y de su esfuerzo filosófico, y su culminación, publicada póstumamente e inacabada, es la trilogía sobre el problema teologal: *El hombre y Dios*<sup>36</sup>, *El problema filosófico de la historia de las religiones*<sup>37</sup> y *El problema teologal del hombre: Cristianismo*<sup>38</sup>. Se puede decir que en estas tres obras de madurez de Zubiri se plasma el recorrido intelectual de Zubiri en torno al problema de Dios.

Pero la cuestión ha preocupado a Zubiri desde muy joven. Son muchos los escritos y los cursos que imparte referidos a esta cuestión, y esta es abordada desde diferentes métodos. El primero de ellos, *En torno al problema de Dios*<sup>39</sup>, un escrito de los años 1935-1936 —por tanto perteneciente a su etapa «ontológica»<sup>40</sup>— y con una

---

<sup>36</sup> XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, *op. cit.*

<sup>37</sup> XAVIER ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, *op. cit.*

<sup>38</sup> XAVIER ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, *op. cit.*

<sup>39</sup> XAVIER ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, *op. cit.*

<sup>40</sup> Es Zubiri mismo quien divide en diversas etapas su pensamiento. En el prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD 9-16) afirma que la obra prologada es la culminación de una etapa fundamentalmente ontológica que va desde 1932 hasta 1944. Comúnmente se suele dividir el pensamiento de Zubiri en tres etapas: una primera, denominada fenomenológica y

historia de redacción un tanto tortuosa, es el primer lugar, que sepamos, donde aparece el término «religación», todavía con fuertes reminiscencias heideggerianas: es, podríamos decir, una revisión del concepto de *Geworfenheit*.

Durante el exilio en París impartió varios cursos sobre la problemática de Dios, uno de los cuales se publicó como *Note sur la philosophie de la religion*<sup>41</sup>. También de la época de la guerra civil y sobre los apuntes de un curso impartido en Madrid<sup>42</sup>, es el escrito, de carácter marcadamente más teológico, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*<sup>43</sup>.

Para la etapa de sus cursos orales, citamos la presentación de *El hombre y Dios* de Ignacio Ellacuría, que recoge esta etapa de forma clara y concisa:

Durante el período de sus cursos orales que, en dos etapas, se extienden desde 1945 a 1976, el problema de Dios se hace presente en varios de ellos. El tema del curso 1948-1949 es «El problema de Dios» (33 lecciones). Tras la publicación de *Sobre la esencia*, se multiplican los cursos en torno al problema de Dios: «El problema filosófico de la historia de las religiones», seis lecciones, seguidas de dos lecciones más acerca de «El problema de Dios en la historia de las religiones», todas ellas explicadas durante el curso de 1965. En 1968 da un nuevo curso sobre «El hombre y el problema de Dios» (6 lecciones) con una incursión en problemas estrictamente teológicos, a los que en 1967 ya había dedicado un curso amplio: «Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología» (10 lecciones). Pero en el curso 1971-1972 es donde diseña y desarrolla lo que pensaba debía ser un planteamiento abarcador del problema; es el curso sobre «El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo» (26 lecciones), en el que aparecen bien definidas sus tres partes: el hombre y Dios, la historia de las religiones, y

---

con gran influencia de Husserl (hasta 1932), la etapa ontológica (entre 1931-1932 y 1944) y, finalmente, su etapa de madurez llamada también metafísica (desde 1944 hasta el final de su vida).

<sup>41</sup> Publicado en *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, T. 28, n. 10, 1937, 334-341.

<sup>42</sup> Curso sobre *Helenismo y Cristianismo* de los años 1934-1935.

<sup>43</sup> NHD 455-542.

esa singular religión que es el cristianismo. Finalmente, Zubiri resume la primera de esas tres partes en su curso de Roma (1973, Universidad Gregoriana), bajo el título «El problema teologal del hombre: el hombre y Dios» (12 lecciones).

A lo largo de esos años había publicado también dos artículos sobre el mismo tema: *Introducción al problema de Dios* aparecido en 1963 (NHD, 341-360)<sup>44</sup> y *El problema teologal del hombre*, publicado en 1975, en el que se recogen puntos esenciales del curso impartido en Roma (*Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, 1975, 35-64). Además, ha publicado otros breves estudios en NHD, referentes al mismo tema, algunos Prólogos, y un serio trabajo sobre el misterio de la eucaristía con ocasión de su doctorado *honoris causa* por la Universidad de Deusto<sup>45</sup>.

El texto fundamental sobre el que Zubiri se apoya para escribir la forma final de su trilogía teologal, y sobre todo de su obertura, *El hombre y Dios*<sup>46</sup>, que no llegó a concluir, es el curso que da en Roma en el otoño de 1973 y que transcribe su mujer Carmen Castro. Zubiri, según Ellacuría, consideraba que “todo lo pertinente a este problema filosófico, tratado en sus cursos o en sus ensayos anteriormente, quedaba recogido y superado por el curso romano”<sup>47</sup>. Sin embargo, por razones que aducimos más adelante, creemos que el estudio del problema teologal en la obra de Zubiri no debe reducirse a estos últimos escritos. Nos parecen de gran importancia, sobre todo, dos de ellos, *En torno al problema de Dios*<sup>48</sup>, de 1935-1936, e *Introducción al problema de Dios*<sup>49</sup>, publicado en la quinta edición de NHD en 1963 aunque escrito a finales de los años 40. Estos dos, en concreto, los analizaremos a fondo, pues nos descubrirán problemas y cuestiones que nos parecen de gran interés, y nos ayudarán a desvelar

---

<sup>44</sup> En la edición que usamos nosotros, la de 2007<sup>13</sup>, se encuentra en las páginas 393-416.

<sup>45</sup> IGNACIO ELLACURÍA, *Presentación*; en HD [iii-iv].

<sup>46</sup> XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, *op. cit.*

<sup>47</sup> IGNACIO ELLACURÍA, *Presentación*; en HD [iv].

<sup>48</sup> XAVIER ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, *op. cit.*

<sup>49</sup> XAVIER ZUBIRI, *Introducción al problema de Dios*, *op. cit.*

cómo el pensamiento de Zubiri se va desarrollando y evolucionando hasta llegar a su madurez en HD.

## 1. *En torno al problema de Dios, 1935*

Xavier Zubiri usa por primera vez el vocablo «religación» en su artículo *En torno al problema de Dios*, publicado originalmente en el año 1935, en el número 149 de la *Revista de Occidente*, e incluido en *Naturaleza, Historia, Dios* desde su primera edición en 1944, con algunos cambios y después de haber sido revisado. Este artículo tiene una capital importancia para conocer el inicial planteamiento zubiriano respecto de la cuestión de Dios. Para comprender adecuadamente, no obstante, el pensamiento del filósofo vasco, es necesaria una mirada amplia sobre la trayectoria del autor, incluyendo sin duda la trilogía de la *Inteligencia Sentiente*<sup>50</sup> y la trilogía teologal, es decir, *El Hombre y Dios*. Sin embargo, como ya hemos dicho más arriba y como diremos todavía más adelante, nos parece un escrito que puede considerarse por sí solo y cuyas ideas fundamentales mantendrá el autor durante toda su vida filosófica.

### 1.1. Contexto del ensayo

Este artículo se inscribe en la etapa que el mismo autor denomina «ontológica»<sup>51</sup>, que comprende más o menos desde el final de 1930, cuando termina su

---

<sup>50</sup> La trilogía de la *Inteligencia Sentiente* (en adelante IS o, simplemente, *Trilogía*) está compuesta por tres obras: *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y realidad* (en adelante IRE), Alianza Editorial, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos* (en adelante IL), Alianza Editorial, Madrid 1982 y, por último, *Inteligencia y Razón* (en adelante IRA), Alianza Editorial, Madrid 1983. Las siglas IS quedan reservadas para referirnos a la trilogía al completo y no al primer volumen.

<sup>51</sup> Para mayor profundidad sobre las etapas de la filosofía de Zubiri, remitimos al Prólogo a *Naturaleza, Historia, Dios*, NHD 9-16.

etapa «fenomenológica», hasta 1944, cuando comienza su etapa «metafísica». En esta etapa «ontológica» se deja sentir mucho todavía la influencia de Heidegger, como señala Francisco Correa:

Zubiri reconoce los aportes de la filosofía heideggeriana en diversos temas y es notoria su influencia en los trabajos que realiza entre los años 1930-1944, algunos de los cuales fueron reunidos y publicados en *Naturaleza, Historia, Dios*. Como ejemplo de esta influencia puede indicarse: la analítica de la existencia; la necesaria diferenciación entre ente y ser; la idea de descubrimiento o verdad; de temporalidad; la afirmación de que el hombre está inmerso, implantado inquieto y transcendentalmente en el ser; la comprensión de la idea del ser y el llamado de atención ante su aparente carencia de supuestos, etc. Además, Zubiri comparte con Heidegger la necesaria óptica histórica y el anhelo fenomenológico de una filosofía pura y libre de los presupuestos teológicos que la han condicionado históricamente en Occidente<sup>52</sup>.

Sobre la huella de Heidegger en Zubiri baste decir por ahora que, tras el influjo husserliano, conoce a Heidegger en Alemania. Estudia algunas obras suyas —una de las cuales incluso traduce al español: *Was is Metaphysik?*<sup>53</sup>— y asiste a algunos de sus cursos en Friburgo entre 1928 y 1929. Además de todo esto, mantienen una relación bastante cercana, de la que da cuenta Carmen Castro, esposa de Zubiri, en la biografía del autor<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> FRANCISCO CORREA; “El inicial planteamiento de la cuestión de Dios en su artículo *En torno al problema de Dios*. Influencia heideggeriana y camino propio”; en *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008), 353-370; 356.

<sup>53</sup> La traducción de Zubiri al castellano se publicó como MARTIN HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Editorial Siglo XX, Buenos Aires 1986. Además del escrito traducido por Zubiri, esta edición incluye otros dos ensayos del filósofo alemán: «De la esencia del fundamento» y «De la esencia de la verdad».

<sup>54</sup> CARMEN CASTRO, *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986.

En ETPD, decíamos, es posible percibir una cierta cercanía intelectual con Heidegger, heredada de sus años de estudio en Friburgo. Sin embargo, es posible percibir también una cada vez mayor distancia con el filósofo alemán, que se irá acentuando cada vez más hasta llegar a lo que el mismo autor denomina su etapa metafísica, una búsqueda no del «sentido del ser», sino una filosofía de lo real en tanto que real: una verdadera metafísica. La realidad será —y ya es de algún modo desde aquí— la obsesión filosófica de Zubiri, si se nos permite la expresión. Frente a la problemática del ser y de la pregunta por el sentido del ser —el paso adelante que da Heidegger respecto de Husserl—, Zubiri busca aún una mayor radicalidad: lo real en cuanto real<sup>55</sup>.

## 1.2. Estructura

Zubiri estructura su ensayo en cinco puntos, aparte de la introducción y la conclusión: “Existencia y religación: el problema de Dios”; “Equívocos”; “Haber y ser: Dios y el problema del ser”; “Religión y libertad” y “El problema del ateísmo: la soberbia de la vida”. Aunque quizá no se aprecie muy bien con el simple enunciado de la estructura, la voluntad de Zubiri no es demostrar la existencia de Dios, sino atender al planteamiento del problema de Dios en cuanto posibilidad. Su descubrimiento no es tampoco Dios, sino la religación como el «lugar», digámoslo así, donde el problema está ya de hecho planteado. Así, todas las respuestas frente al problema de Dios parten del hecho de la religación como una dimensión estructural de la existencia humana.

---

<sup>55</sup> La historia de las influencias recibidas por Zubiri, sobre todo en sus años de formación, ha sido bien reseñada por MARCOS CANTOS APARICIO, *El problema de la Revelación de Dios desde una Filosofía Primera en X. Zubiri. Fundamentación, índole y maximidad*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, 42-64.

### 1.3. Importancia del ensayo

Si bien es cierto que algunos estudiosos de Zubiri, como Antonio González o Jordi Corominas, restan, no sin parte de razón, algo de valor a este escrito, sobre todo por haber sido redactado y publicado antes de la *trilogía* y donde, por tanto, no se plasmaría el pensamiento de Zubiri desarrollado y tematizado con la madurez y claridad con que lo encontramos después, a nosotros nos parece un ensayo de una gran importancia. Pero no solo a nosotros, sino que son varias las voces que reivindican este ensayo como un escrito muy valioso —entre las cuales destacan la de Enzo Solari<sup>56</sup>, Guillerma Díaz<sup>57</sup>, Francisco Correa<sup>58</sup> y Andrés Torres Queiruga, entre otros<sup>59</sup>—. Este último defiende así la importancia de este escrito en relación con el estudio de la religación, en un capítulo de su libro *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri* en el cual pretende justamente contextualizar el concepto de religación:

Conviene referirse ante todo a *En torno al problema de Dios*, pues, como primer trabajo que es, las referencias aparecen en él más vivas y más frescas. Algunas se fortalecerán y otras se desvanecerán después, a medida que Zubiri se vaya sintiendo dueño de un sistema propio y tomando, por consiguiente, distancia de los demás. Pero la marca quedará para siempre<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. ENZO SOLARI, “El logos del teísmo según Zubiri”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 65 (2009) 246, 833-880; “La razón religiosa según Zubiri” en *Teología y Vida*, vol. LI (2010), 105-159.

<sup>57</sup> Cfr. GUILLERMA DÍAZ MUÑOZ, *Teología del misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona 2008.

<sup>58</sup> Cfr. FRANCISCO CORREA, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa” en *Teología y Vida*, vol. XLV (2004), 477-493

<sup>59</sup> Cfr. JUAN PABLO NIEVA, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación” en *Enfoques XIII*, 2 (primavera 2011), 41-67; MARÍA LUCRECIA ROVALETTI, *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1979.

<sup>60</sup> ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *La Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005, 55. El capítulo entero, La religación contextualizada, nos parece en general

Siendo verdad o no que este escrito fuese un deber para Zubiri, estamos convencidos de que la idea que expresa en él del concepto de religación y del planteamiento del problema de Dios, matizado, se mantiene en los mismos términos durante todo el desarrollo de su pensamiento<sup>61</sup>. Ciertamente no es la formulación más desarrollada del concepto; sin embargo, es posible intuir ya la línea de pensamiento que permanecerá con él hasta HD<sup>62</sup>, obra que no llega a terminar pero que se publicará tras su muerte, y que consiste justamente en el desarrollo y profundización de este ir intelectual hacia el fundamento de nuestra vida. Nos parece, por tanto, un escrito muy valioso, donde además dice algunas cosas que no volverá a decir nunca —pero que, sin embargo, tampoco negará—, y que pueden ser de ayuda para entender el desarrollo del pensamiento de Zubiri expresado en la *trilogía*, y no un obstáculo, como pudiera parecer.

Estamos diciendo de algún modo que *En torno al problema de Dios* y, más concretamente, el concepto de religación, que aparece en él por vez primera, puede servir como guía de lectura de toda la producción filosófica de Zubiri. Ciertamente habiendo leído la *trilogía* y conociendo más de cerca la sistematización de su pensamiento se iluminan estos escritos iniciales, pero es posible también hacer el

---

una valorización adecuada de este trabajo de Zubiri, que sigue el camino contrario, como el propio autor aclara, al de Ignacio Ellacuría en *La religación, actitud radical del hombre*, es decir, va desde la obra inmadura a la madura.

<sup>61</sup> Así lo cree también Francisco Correa: “reconociendo en el autor una evolución en el planteamiento sobre el tema [la cuestión de Dios], una progresiva precisión conceptual y cambios temáticos significativos en algunos de sus puntos, entiendo que estructuralmente su planteamiento inicial se mantiene vigente en el tiempo”; FRANCISCO CORREA; *El inicial planteamiento...; op. cit.*, 354.

<sup>62</sup> Mientras terminaba de escribir la tercera parte de *El hombre y Dios*, la muerte sorprendió a Xavier Zubiri. Es posible detectar, de hecho, en esta obra, diferencias de redacción y de complejidad entre sus tres partes, siendo la primera la más redondeada. Esta obra se publicó de forma póstuma, preparándola para su edición sirviéndose de apuntes personales del autor y de lo que había dejado escrito; casi todo de la primera parte, y muy poco de la tercera. Así lo afirma Ellacuría en la presentación de la primera edición de HD (HD [iv-viii]).

camino inverso. Hablaremos de ello más adelante, con el apoyo de algunos autores concretos.

## **1.4. Recorrido del ensayo**

### **1.4.1. “Introducción”**

La introducción nos sitúa en el punto de partida y en la justificación de la necesidad de tratar el problema de Dios, así como la óptica desde la que debe ser tratado. La primera premisa fundamental es que se habla de la posibilidad filosófica del problema de Dios, no de Dios en sí mismo<sup>63</sup>.

Respecto de las pruebas de la existencia de Dios, de su demostración racional, Zubiri hace una analogía, salvando las distancias, con la existencia del mundo exterior. Frente a esta cuestión, la del mundo exterior, introducida como problemática por la filosofía moderna, se dan clásicamente tres respuestas: la del idealismo, la del realismo crítico y la del realismo ingenuo. La primera niega “la existencia de cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él”<sup>64</sup>. El realismo, por su parte, admite la existencia del mundo exterior, tanto el llamado «crítico», que duda de la percepción externa y necesita de un razonamiento, como el llamado «ingenuo», para el cual la percepción «externa» nos manifiesta con “inmediata evidencia el «hecho» de que hay algo externo al hombre”<sup>65</sup>.

Sin embargo, a Zubiri no le bastan —no es que no le resulten convincentes— ninguna de estas “actitudes”, como deja claro desde el inicio:

---

<sup>63</sup> NHD 419 [ETPD].

<sup>64</sup> NHD 420 [ETPD].

<sup>65</sup> NHD 420 [ETPD].

Ahora bien: estas tres actitudes envuelven un supuesto fundamental que les es común: la existencia o inexistencia del mundo exterior es un «hecho», o bien demostrado [realismo crítico], o bien inmediato [realismo ingenuo], o bien indemostrado e indemostrable [idealismo]: cualquiera que sea la actitud definitiva que se adopte, siempre se trata de un «hecho», de un *factum*<sup>66</sup>.

Pero el problema real de Zubiri no es este, sino otro supuesto que encontramos en el realismo crítico y en el idealismo: la consideración de que el mundo exterior es un añadido a la existencia del sujeto mismo. Es decir, que «además» del sujeto existen las cosas.

Son, pues, dos los problemas que encuentra Zubiri: primero, la consideración del mundo exterior como un «hecho», y, en segundo lugar, que este hecho es un hecho “«añadido» a los hechos de conciencia”<sup>67</sup>. La postura de Zubiri es en este punto deudora del método y de las investigaciones fenomenológicas y, sobre todo, del paso que da Heidegger respecto de Edmund Husserl. Zubiri dice que esta cuestión —en particular la consideración del mundo exterior como «hecho»— “retrotrae la cuestión a un plano ulterior: al análisis de la subjetividad misma del sujeto”<sup>68</sup>. Su respuesta es deudora de su voluntad de radicalidad:

El ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar «abierto» a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y, «además», haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la *estructura ontológica* formal del sujeto humano<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> NHD 420 [ETPD].

<sup>67</sup> NHD 421 [ETPD].

<sup>68</sup> NHD 421 [ETPD].

<sup>69</sup> NHD 421 [ETPD]. Heidegger entendía que “Das Dasein ist seine Erschlossenheit” [el Dasein es su aperturidad] en *Sein und Zeit* §28, 133. Se puede apreciar una influencia clara del pensamiento heideggeriano en la concepción que Zubiri tiene de la aperturidad del sujeto.

Respecto del problema de Dios —y aquí encontramos el sentido de la analogía a la que hacíamos mención anteriormente— Zubiri afirma que las respuestas que se han intentado dar y las demostraciones racionales que hasta la fecha se han dado, toman a Dios como una cosa externa a nosotros. Dios será, en el mismo sentido, un «además» de las cosas substantes. Las respuestas pueden citarse, del mismo modo, como análogas a las propuestas sobre la existencia del mundo exterior:

Los unos apelan a una demostración racional [sería el parangón con el realismo crítico]; los otros a un ciego sentimiento [Dios es indemostrado e indemostrable. Aquí está el idealismo]. Hay también quienes tienen la cosa por inútil y pretenden que es un «hecho» evidente, como todos los hechos [aquí encontramos el realismo ingenuo]. [...]. Todas estas actitudes suponen: 1. Que la sustantividad de las cosas exige que se demuestre que «además» de ellas existe un Dios. 2. Que esta existencia es un *factum* (para los no ateos), por lo menos, *quoad nos*, desde nuestro punto de vista humano<sup>70</sup>.

Zubiri se cuestiona si estos dos supuestos son adecuados o, más bien, exactos. La pregunta es oportuna, porque la historia de la filosofía —y su ligazón con la teología— ha entendido normalmente así la cuestión. La voluntad de Zubiri es, por tanto, desenmascarar estos presupuestos, y afirmar que ni la razón ni el sentimiento, ni ninguna otra «facultad» humana es el *órganon* para entrar en «relación» con Dios. Es importante señalar que, en ningún caso, Zubiri desdeña la posibilidad de la demostración racional de la existencia de Dios. La voluntad de Zubiri es partir del punto adecuado, como se extrae de dos de las preguntas que se hace al final de la introducción:

¿Qué sentido tiene, en tal caso, una demostración de la existencia de Dios? ¿Se ha hecho ociosa tal demostración, o, por el contrario, se habrán mostrado *precisamente*

---

<sup>70</sup> NHD 422 [ETPD].

*entonces*, de una manera rigurosa las condiciones de posibilidad y del carácter de esta demostración?<sup>71</sup>

La cuestión acerca de Dios —no primariamente de su existencia— es, por tanto, una antropología. Precisamente porque tanto las «cosas» como «Dios» no son meros «hechos» exteriores a nosotros. Así justamente finaliza la introducción, planteando la cuestión como una cuestión antropológica:

La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya* planteada<sup>72</sup>.

#### **1.4.2. “Existencia y religación: el problema de Dios”**

Este punto centra la cuestión en algunos puntos de la antropología, donde se advierte una vez más la influencia del pensamiento heideggeriano, para después hacer un elenco de once tesis o proposiciones que clarifican todavía más su punto de partida y algunas cuestiones que considera esenciales. Es en estas once proposiciones donde aparece por primera vez el término «religación», en concreto en la octava de ellas.

Pero antes de eso hace una clarificación de algunos puntos de antropología, donde ya es posible apreciar una distancia con la filosofía de Heidegger. Nada más comenzar, cita implícitamente a Heidegger:

La *existencia* humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser. Es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada*, entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del

---

<sup>71</sup> NHD 423 [ETPD].

<sup>72</sup> NHD 423 [ETPD].

hombre, ese su no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta nihilidad ontológica radical<sup>73</sup>.

Este «estar arrojado» del que habla Zubiri es, clarísimamente, una referencia a la *Geworfenheit*, el estado de arrojado o de «yecto» del *Dasein*. Lo deducimos, porque Zubiri no lo cita. Pero ese “se nos dice hoy” está haciendo referencia a *Sein und Zeit* de Heidegger. A continuación, se pregunta por esta condición de «estar arrojado», para llegar a decir que el hombre está, más que arrojado, «implantado» en la existencia.

Existe una diferencia significativa entre los términos “arrojado” e “implantado” a la que es conveniente atender brevemente. Arrojar implica, al menos en castellano<sup>74</sup>, descuido, olvido, cierto desinterés. Podría hablarse incluso de desprecio: que el *Dasein* esté arrojado a la existencia implica, por de pronto, un cierto pesimismo en la concepción de la existencia y un claro desarraigo. El término “implantar”, por el que Zubiri se decanta, implica por el contrario una concepción buena de la existencia: el ser humano está arraigado y se puede intuir con facilidad un designio trazado con un cierto cuidado. Estar implantado podría incluso hablar de intencionalidad y, por tanto, de amor y vocación. Lo que no sirve se arroja, mientras que aquello de lo que se espera un crecimiento se planta. El recorrido que hace Zubiri es lo suficientemente interesante como para reproducirlo.

Lo mismo el fenómeno de «estar arrojado» que otros a que voy a referirme, no pueden adquirirse sino en el análisis mismo de la existencia. Todo el sentido de lo que va a seguir consiste en tratar de hacer ver que no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si no se dice sino que el hombre se encuentra existiendo. [...]. Por

---

<sup>73</sup> NHD 424 [ETPD].

<sup>74</sup> No es nuestra intención juzgar el término empleado con Heidegger, para lo cual sin duda carecemos de la competencia requerida. Solamente pretendemos hacer notar lo que nos parece un acierto de nuestro autor al utilizar en castellano el término “implantar”, que tiene unas connotaciones mucho más positivas que “arrojado”.

lo pronto, yo preferiría decir que el hombre se encuentra, en algún modo, *implantado* en la existencia [...], implantado en el ser<sup>75</sup>.

La distinción entre existencia y ser la desarrolla a continuación, pero la deja bastante oscura. Es patente para Zubiri la dificultad de los conceptos de existencia y de persona, y por eso emprende un recorrido sucinto por la historia de estos términos. Quizá, demasiado preocupado por “el anhelo fenomenológico de una filosofía pura y libre de los presupuestos teológicos que la han condicionado históricamente en Occidente”<sup>76</sup>, olvida en este recorrido hacer referencia justamente al nacimiento del término persona empleado para pensar la Trinidad en los primeros siglos de la reflexión teológica cristiana. Solo más tarde, al hablar de la analogía, se adoptará este término para referirse al hombre<sup>77</sup>. Al final, llega a afirmar que “nos basta, de momento, con decir que la persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser «para realizarse»”<sup>78</sup>, para tratar de comprender a continuación algo que explicitará mejor después: que vivir es vivir «con» las cosas, no como yuxtaposición, sino que este «con» “es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona en cuanto tal y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, «personal»”<sup>79</sup>.

Una vez explicado esto, Zubiri quiere clarificar todavía más ciertos puntos que considera fundamentales. Se trata, según él mismo, de una “enumeración concisa” de algunas proposiciones que deben quedar claras antes de continuar propiamente con el

---

<sup>75</sup> NHD 424 [ETPD].

<sup>76</sup> Como citábamos más arriba en el artículo de Correa sobre la influencia de Heidegger en *En torno al problema de Dios*.

<sup>77</sup> La teología católica conoce perfectamente cómo el término persona es aplicado al hombre de un modo secundario y analógico. Los primeros términos que hacen referencia a la persona son *prósopon*, que designaba las máscaras empleadas en el teatro griego y que en la primera reflexión trinitaria se predicaban de las tres personas divinas y *hypokeimenon*. No es el lugar para profundizar en esto, pero se trata de una idea sugerente en relación con el pensamiento de Zubiri.

<sup>78</sup> NHD 426 [ETPD].

<sup>79</sup> NHD 426 [ETPD].

desarrollo de las ideas fundamentales de TPD. Son once en total. En ellas se aprecia ya una idea bastante desarrollada del concepto de religación, a pesar de que justo aquí, en el punto octavo, encontramos su primera formulación escrita:

estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es «religación»<sup>80</sup>.

Se trata de una cuestión de una hermenéutica difícil, sobre todo porque en ningún escrito suyo había aparecido antes el término, pero el hecho de que aparezca en estas once proposiciones le confiere, de algún modo, el carácter de algo que debería ser ya sabido y que solo quiere clarificar. Quizá es porque todavía no entiende la religación con la nitidez con la que la comprenderá después, es decir, aquí la entiende como algo análogo a la religión o al sentido religioso, aunque sea esta quizá una visión muy reduccionista y parcial. No es cierto que sean sin más sinónimos, pero todavía no existe una reflexión concreta y delimitada sobre la religación. En aquellos años comenzaba también la reflexión de la *Nouvelle Théologie*, de algunos autores que en la primera mitad del siglo XX comenzaban a hablar de una religión natural siempre con el peligro del modernismo o del irracionalismo. Ciertamente, como veremos más adelante, esto le causó también a Zubiri algunos problemas.

Vamos a hacer un repaso muy somero por las proposiciones tal y como Zubiri las expone, para después extraer algunas consecuencias.

1. “El hombre *existe ya* como persona”<sup>81</sup>. El planteamiento es bastante similar al de *Sein und Zeit*, pero añade el «ya». El ser del hombre consiste en tener que realizarse como persona en la vida.
2. Al hombre, a este ente que existe «ya» como persona, “la existencia le está enviada”<sup>82</sup>. De aquí se sigue que la vida del hombre «es» misión<sup>83</sup>, en

---

<sup>80</sup> NHD 428 [ETPD], en la octava tesis que plantea el autor en el punto II del ensayo.

<sup>81</sup> NHD 427 [ETPD].

consonancia con el «ya». No es que la vida del hombre tenga una misión, puesto que la vida del hombre no es un *factum*, sino que “el hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida”, pero no *por* la vida. Y añade en una nota manuscrita que está atado a la vida “*por* la realidad”.

3. “Esto que le impone la existencia es lo que le *impulsa* a vivir”<sup>84</sup> y no las cosas, que, como mucho, le otorgan “estímulos y posibilidades para vivir”.
4. El hombre se encuentra “apoyado *a tergo*” en algo anterior que lo impulsa a vivir. Esto que apoya al hombre es justamente lo que le impulsa para vivir.
5. Dada su nihilidad ontológica radical, “el hombre no sólo no es nada sin las cosas, sino que, por sí mismo, no «es»”<sup>85</sup>. El hombre no puede estar haciéndose, por sí solo no puede llegar a ser<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> NHD 427 [ETPD].

<sup>83</sup> Enzo Solari escribe sobre este punto que “ese tener que ser (*Zusein*) podría ser identificado con esta idea del envío, de la misión existencial. Pero hemos de atender a ese carácter según el cual el ser del hombre está “atado a la vida”. Tal atadura no es un puro *factum* [...], ni es tampoco una posibilidad, por excelente que esta sea [...]. Facticidad y posibilidad son las denominaciones que otorga Heidegger al existir en tanto que envío. Zubiri va más allá. La vida es una misión que, en un sentido preciso y no meramente metafórico, se soporta y se padece: “el hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él”. Y se la soporta y padece no por sí misma sino por algo que hace que haya que soportarla y padecerla: “atado *a* la vida no significa atado *por* la vida”. Cfr. ENZO SOLARI, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Tesis doctoral, Philosophische Fakultät SJ, Munich 2007, publicado en Red Internacional del Libro (RIL) editores, Santiago de Chile 2010, 139; citado en FRANCISCO CORREA, *op. cit.*, 361. Solari hace notar aquí cómo Zubiri ya está distanciándose de Heidegger poco a poco, buscando un punto ulterior, una mayor radicalidad.

<sup>84</sup> NHD 427 [ETPD].

<sup>85</sup> NHD 428 [ETPD].

<sup>86</sup> Aquí Zubiri niega que eso que nos empuja y en lo cual estamos apoyados *a tergo* sea algo físico. En su filosofía madura, sin embargo, lo físico cambia de significado para denominar lo real. Aquí físico quiere decir, presumiblemente, material. Cfr. FRANCISCO CORREA, *op. cit.*, 362.

Pudiera pensarse, además, que aquí Zubiri incurre en una especie de pesimismo ontológico cuando habla del hombre como “nihilidad ontológica radical”. Ciertamente se percibe todavía una cierta dependencia de la concepción heideggeriana de la existencia. Sin embargo, nos parece que, en este caso, todo lo que está queriendo decir Zubiri es que sin aquello anterior que lo impulsa para vivir, el hombre “no «es»”. Esto queda más claro al continuar la lectura, sobre todo en los puntos 7 y 8.

6. Esto en lo que estamos «apoyados» no somos nosotros. “Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*”<sup>87</sup>.
7. El hombre, por tanto, encuentra que «hay» que hacerse; que no tiene fuerzas para hacerse, y que se encuentra apoyado en lo que “hace que haya”.

Es decir, el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que «hay» y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que «hay» que hacerse y «ha» de estar haciéndose. Además de cosas «hay» también lo que hace que haya<sup>88</sup>.

8. Aquí introduce, por fin, el término religación, en contraste con el término obligación: “estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es «religación»”<sup>89</sup>. La religación es, finalmente, aquello en lo que el hombre está apoyado *a tergo*, aquello que nos hace «ser» con las cosas. Por esto no es *obligación*, ni un *sometimiento*, sino que consiste en un *acatar* o un *doblegarse* ante lo que «hace que haya». No es un «ir a» sino un «venir de»; estamos ontológica y constitutivamente religados; es un «previo» que nos hace ser.
9. “La religación nos hace patente y actual lo que [...] pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la vida humana”<sup>90</sup>. Fundamento significa que es raíz y, al mismo tiempo, apoyo. La religación es, por tanto, lo que liga la persona con su fundamento.

---

<sup>87</sup> NHD 428 [ETPD].

<sup>88</sup> NHD 428 [ETPD].

<sup>89</sup> NHD 428-429 [ETPD].

<sup>90</sup> NHD 429 [ETPD].

10. Pero existir es existir «con», y este «con» “pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido”<sup>91</sup>. Esto quiere decir sencillamente que la religación no liga a la persona con su fundamento y basta, sino que, dado que el «hacerse» del hombre es un hacerse «con» las cosas, la religación afecta a todo. Ahora bien: “solo en el hombre se *actualiza formalmente* la religación; pero en esta actualidad formal de la existencia humana que es la religación aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la fundamentalidad religante”<sup>92</sup>. Esto tiene una consecuencia clara: la existencia humana no está, como decía Heidegger, solamente *arrojada*, “sino *religada* por su raíz”. Es decir, la religación no es un añadido formal, por más esencial o especial que sea, a la naturaleza humana. La radicalidad de Zubiri en este punto es absoluta: “el hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis*, *consiste* en religación o religión”<sup>93</sup>. La religación es una dimensión de la *persona*, de tal modo que “religión, en cuanto tal, no es, ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre”<sup>94</sup>. La religión, en consecuencia, es una posible configuración ulterior de algo que es “una dimensión formal del ser personal humano”. En la religación, el hombre no recibe una ayuda moral para obrar, sino propiamente su *fundamento* para *ser*.
11. Por último, Zubiri nos aclara que como el estar abierto nos descubre que «hay» cosas, así estar religado nos descubre que «hay» lo que religa, que existe un término de la religación. Pero nos pide cautela: el término de la religación, al que designamos con el vocablo de Dios, se nos manifiesta ahora solamente como *deidad*, como término de nuestra religación, como «ultimidad fundante».

---

<sup>91</sup> NHD 429 [ETPD].

<sup>92</sup> NHD 429 [ETPD].

<sup>93</sup> NHD 430 [ETPD].

<sup>94</sup> NHD 431 [ETPD].

Después aclarará aún más esta cuestión, cuando trate el problema del «haber» y del «ser», preguntándose si Dios es ente, pero de momento dice que Dios es *ens fundamentale*, sin entrar todavía en el vocablo *ens*. Es el *ens* fundamentante:

Lo que nos religa, nos religa bajo esa forma especial que consiste en apoyarnos haciéndonos ser. Por ello, nuestra existencia tiene fundamento, en todos los sentidos que el vocablo posee en castellano. El atributo primario, *quoad nos*, de la divinidad es la fundamentalidad<sup>95</sup>.

Las consecuencias de estas once proposiciones se dejan ver en toda la trayectoria filosófica posterior del autor, hasta tal punto que podemos pensar, como ya hemos dicho anteriormente, que este ensayo no solo puede ser leído a la luz de todo lo posterior sino que puede resultar de gran utilidad, de algún modo, como clave hermenéutica de su pensamiento más desarrollado y maduro expresado en las obras de su etapa «metafísica». La primera consecuencia la extrae Zubiri inmediatamente después de terminar estas proposiciones: Dios no es «cosa» como son «cosas» aquellas a las que el hombre está abierto y hacia las que va, encontrándose “*entre ellas y con ellas*”. El hombre, dice Zubiri,

no está *con* Dios, está más bien *en* Dios. Tampoco *va hacia* Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, «teniendo que» hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado* por Él. [...]. Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad sino desde fuera de sí mismo<sup>96</sup>.

El término al que llega Zubiri, contra las acusaciones de ontologismo o de irracionalismo a las que atenderemos después, exige a la razón una profundización acerca de este *ens* fundante. Lo único que Zubiri reconoce aquí es que el descubrimiento

---

<sup>95</sup> NHD 432 [ETPD].

<sup>96</sup> NHD 433 [ETPD].

de la *deidad* no es fruto del esfuerzo racional, porque no es una cosa externa al sujeto a la que haya que ir.

En estas afirmaciones fundamentales que le sirven a Zubiri para arrancar con el problema de Dios, se observan muchas cosas interesantes, y eso que se trata únicamente de un momento previo al desarrollo del problema. Una de las más luminosas es la conciencia que en estos momentos tiene Zubiri de la religación como algo análogo a lo que en la Edad Media se denominaba *religión natural*. Si bien es cierto que matiza qué significa esta analogía, podemos intentar hacer una reconstrucción de la idea que tenía el autor a partir de lo que dice y de cómo lo dice. Pero también es muy esclarecedor encontrar aquí la línea fundamental que después aparecerá en HD.

A partir de lo que llevamos visto, vamos a intentar descubrir los puntos fundamentales acerca de la religación presentes en estas afirmaciones. Zubiri nos ha hecho ver que el hombre “*consiste en religación*”<sup>97</sup>, haciendo derivar el término de *religatum esse y religio*<sup>98</sup>. El concepto proviene de la “nihilidad ontológica radical”<sup>99</sup>, presente en el término heideggeriano *Geworfenheit*, que le sirve además para expresar la paradoja de su ser simultáneamente relativo y absoluto. La fuerza para estar haciéndose la encuentra en Dios, realidad fundante, primeramente no como “obligación” sino como relación que “nos hace ser”<sup>100</sup>.

En consecuencia, se podría decir que o bien somos religadamente, o no somos. Esta religación nos hace “patente y actual la fundamentalidad de la existencia humana”<sup>101</sup>. La religación es constitutiva en el hombre. No solo una dimensión

---

<sup>97</sup> NHD 430 [ETPD].

<sup>98</sup> NHD 430 [ETPD].

<sup>99</sup> NHD 428 [ETPD].

<sup>100</sup> NHD 428 [ETPD].

<sup>101</sup> NHD 429 [ETPD].

estructural, sino una dimensión de la personalidad que, literalmente, «constituye» a la persona haciéndole hacer su religadamente su «Yo» con las cosas.

En su estar «con» las cosas, no es solo el hombre el que está religado, sino que está el universo religado con él. Aunque es cierto que el hombre es donde se *actualiza formalmente* la religación, en esta actualidad formal o de suyo, “aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la fundamentalidad religante”<sup>102</sup>. Nada queda fuera, nada es banal. En HD se iluminará mucho más esta cuestión con la categoría del «hacia» a través de las cosas. Completamos el círculo retomando la primera afirmación que hemos hecho, para redondearla. Esta religación o religión, dice Zubiri:

no es una dimensión que pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su persona, si se quiere a su naturaleza personalizada. [...]. Religión, en cuanto tal, no es, ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religación no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser<sup>103</sup>.

La importancia de la dimensión moral que abre la religación y que, según nuestro parecer, la sitúa en su lugar justo, queda mucho más patente y mejor desarrollada y fundamentada en HD. A pesar de ello, la moralidad según Xavier Zubiri proviene de este fundamento para ser: dicho de un modo más sencillo, no hay ninguna acción arbitraria para el hombre, pues en cada instante está haciendo su ser absoluto, haciendo religadamente su ser relativamente absoluto<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> NHD 429 [ETPD].

<sup>103</sup> NHD 430-431 [ETPD]. El subrayado es nuestro.

<sup>104</sup> Zubiri es claro acerca de esta cuestión en HD, al afirmar que el hombre es, respecto de sus acciones, agente, autor y actor, al comienzo. Y más concretamente, que toda acción es un tomar partido respecto de una forma de autoposición y, en definitiva, respecto de Dios. *Cfr.* HD 84-88 [75-78].

Así es como llegamos al descubrimiento de la deidad, que se nos muestra a partir de la consideración del ser religado del hombre. Zubiri tiene mucho cuidado y afirma que no se trata de una demostración, sino la indicación del “análisis ontológico de una de nuestras dimensiones”<sup>105</sup>, y es justo que nosotros, ya desde nuestro punto de partida, lo consideremos así. No obstante, se trata de un descubrir a Dios de alguna manera, como deidad, es decir, como correlato de nuestra religación: “Dios no es nada subjetivo, como tampoco lo son las cosas externas. Existir es, en *una* de sus dimensiones, estar habiendo *ya* descubierto a Dios en nuestra religación”<sup>106</sup>.

Particularmente, pensamos que aquí se puede encontrar, en germen, un incipiente desarrollo de todo el recorrido que hará después en HD. Podría ser incluso un resumen magnífico. No quizá de todos los pasos que da, pero sí del método y de las ideas fundamentales. Será quizá necesaria una comparación entre ambos textos para sacar conclusiones y para confrontar algunos aspectos que no aparecen desarrollados del mismo modo, debido sobre todo a la ausencia del sistema metafísico y antropológico que presenta en IS.

Quizá lo que más llame la atención a primera vista, para los conocedores de HD, pueda ser que no hay ninguna referencia a la fe en este elenco de afirmaciones previas fundamentales, cuando en HD la fe es algo absolutamente basal, sin la cual no se entiende totalmente el “ser llevado” del hombre en la religación, a pesar de ser una respuesta, es decir, un paso posterior. Ello puede deberse a que la voluntad de ETPD consiste en intentar descubrir en qué términos está planteada precisamente la cuestión de Dios como problema vital, y la fe, tal y como es tratada en HD, es más bien parte de la respuesta que del problema en sí. No obstante, el problema de la fe se trata con una

---

<sup>105</sup> Este acceso verdaderamente intelectual y pre-demostrativo —«mostración» y no «demostración»— queda más claro en el desarrollo que hace Zubiri de los tres pasos de la marcha intelectual del hombre hacia Dios en IPD, que analizaremos en profundidad algo más adelante.

<sup>106</sup> NHD 432 [ETPD].

cierta profundidad en IPD, donde el problema de la fe sobreviene después de haber hecho el camino que va desde la deidad hasta la realidad de Dios, y reconociendo en las religiones una cierta justificación racional de un Dios libre y personal. Ciertamente, la fe aparece aquí todavía como problema.

En nuestra opinión, lo que más relevancia tiene, sobre todo por la conciencia y la claridad del autor —a pesar de ser el primer planteamiento—, es el concepto de religación entendido como una dimensión formalmente constitutiva del hombre. La fuerza de esta afirmación es realmente grande. Son muchos los fenomenólogos y estudiosos en general que dotan a la religiosidad natural del hombre de una importancia muy elevada, incluso como estructura fundamental del ser humano<sup>107</sup>. La afirmación de Zubiri parece que va bastante más allá, sobre todo cuando dice que se trata de algo formalmente constitutivo del hombre.

### 1.4.3. “Equívocos”

Este párrafo comienza afirmando que Dios afecta al ser mismo del hombre y “está patente en el ser mismo del hombre”<sup>108</sup> —no «tal como es en sí», aclara en nota a pie contra el ontologismo, sino como «fundamentante»—. La afirmación es bastante importante porque pretende aclarar que la discusión no ha de centrarse en las facultades del hombre que le permiten llegar a Dios ya que, de hecho, el hombre no necesita llegar a Dios, sino que “*consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él”<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Cuando tratemos de las acusaciones de modernismo, irracionalismo y ontologismo inmanentista daremos algunas claves y algunos nombres. Baste ahora con decir que, principalmente, fueron los representantes de la *Nouvelle Théologie* los que abrieron camino en este sentido, sobre todo Congar, de Lubac y von Balthasar. Todos ellos, por cierto, bajo las mismas acusaciones de modernismo. Y todos ellos también figuras indispensables del Concilio Vaticano II y de la renovación teológica de la Iglesia de la que también forma parte Montini, a la postre Pablo VI, con su «sentido religioso» cuyo testigo tomará después Luigi Giussani.

<sup>108</sup> NHD 434 [ETPD].

<sup>109</sup> NHD 434 [ETPD].

A continuación, sin solución de continuidad, Zubiri afirma algo que a priori puede descolocar a algunos lectores:

Las *aspiraciones* del corazón son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es, a lo sumo, *indicio y efecto* de algo más hondo: el ser del hombre en Dios<sup>110</sup>.

La propuesta de Zubiri parece, a primera vista, de una profundidad bastante acusada. Al menos, más honda que el concepto de «religión natural» tal como esta ha sido recibida<sup>111</sup>. El concepto de *religio naturalis* se había comenzado a recuperar por parte de la *Thèologie Nouvelle* pero se trata de un concepto contemplado ya desde la Edad Media. Esta *religio naturalis*, sondeada también por algunos padres de la Iglesia<sup>112</sup> tiene determinados puntos en común con la propuesta de Zubiri, sobre todo la dotación de una cierta “universalidad” al concepto de religión o religación. Ya hemos visto cómo en este escrito hay un cierto punto en el que “religación” se equipara a “religión” y hemos hecho alusión al concepto de “religión natural”.

Ahora, sin embargo, Zubiri intenta mostrar cómo el deseo de infinito, una vía explorada por algunos autores para mostrar o demostrar la existencia de Dios, para

---

<sup>110</sup> NHD 434 [ETPD].

<sup>111</sup> Nótese que decimos “parece” y que hacemos referencia al concepto de religión natural tal y como entendemos que ha sido recibido. No hay más profundidad en la propuesta de Zubiri que en el concepto de religión natural simplemente porque, a la postre, se trata de cuestiones distintas dentro de las similitudes que existen. Intentamos extraer algunas de estas similitudes que, creemos, pueden ayudar al lector a orientarse en la propuesta de Zubiri y en las dificultades que el filósofo vasco tuvo que atravesar.

<sup>112</sup> Quizá el ejemplo más certero en este sentido es la intuición de las *semina Verbi* — traducción latina de *Logos Spermatikós*— de San Justino, quien intenta hacer ver cómo Dios ha dejado signos —“semillas”— de sí mismo en todos los hombres y cómo, por tanto, todas las religiones tienen algo de verdad.

El tema es, sin embargo, mucho más profundo y no tan sencillo como puede parecer en esta simple nota. Es evidente y de justicia en este sentido reconocer que la religiosidad natural no ha sido entendida del mismo modo por los diferentes autores de las diferentes épocas a las que nos hemos referido.

llegar a Él, es siempre un punto posterior. Aunque pudiera entenderse como un cierto tipo de antagonismo, nuestro autor solo pretende afirmar, en realidad, que sería imposible este deseo de Dios o necesidad de infinito como vía si no estuviéramos ya, *de algún modo*, en Dios. A Zubiri le interesa ahora este punto último —o primero, depende del punto de partida— que es constitutivo del hombre, y que consiste ya en un estar en Dios y en un estar yendo hacia Él desde la religación.

Le interesa sobre todo alertar frente a tres equívocos: que se confunda “el punto de vista que aquí sustenta” con la teoría de la acción de Blondel; que se entienda que su modo de afrontar el problema de Dios parte exclusivamente del conocimiento, y específica, *puro*; y, por último, que no se trata tampoco de una experiencia de Dios. En el primer caso marca distancia respecto de Blondel porque:

La acción es algo práctico. Ahora bien: aquí no se trata ni de teoría, ni de práctica, ni de pensamiento, ni de vida, sino del ser del hombre. Ese espléndido y formidable libro que es *L'Action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología. Y me inclino a creer que Dios no es primariamente un “*incremento*” necesario para la acción, sino más bien el “*fundamento*” de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación<sup>113</sup>.

De la distinción entre la obra, el pensamiento e incluso la motivación de Zubiri y Blondel no es muy necesario hablar. Sin embargo, el motivo que aduce Zubiri es interesante: Dios no es un incremento para la acción sino un fundamento para ser. Esta idea la retomará largamente en HD y se trata, en nuestra opinión, de una idea muy

---

<sup>113</sup> NHD 434 [ETPD].

fecunda que le permite, entre otras cosas, distinguir adecuadamente los planos volitivo y ontológico<sup>114</sup>.

En segundo lugar, Zubiri afirma que el conocimiento *puro* en cuanto tal no resulta más favorable que la «filosofía de la acción». El autor es suficientemente claro y conciso:

Tampoco resulta más favorable el conocimiento *puro* en cuanto tal. Porque hay en el conocimiento dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer por su propio ser. Y precisamente porque su ser está abierto y religado, su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios<sup>115</sup>.

Este es el punto tal y como está planteado por Zubiri. Pero añade al final que “requiere alguna consideración especial”, que, a la postre, se reduce a la afirmación de que no tiene sentido “necesitar de un método para *llegar* a Dios”. Con esto no está diciendo Zubiri nada en contra del problema intelectual en torno a Dios, como inicialmente pudiera parecer, sino simplemente que el modo primario de «*patentizar*» a Dios no es intelectual, ni de conocimiento: de Dios se parte, pero no como una cosa como línea de salida o de un punto al que haya que llegar:

Dios no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de conciencia, ni es un objeto. Lo que de Dios haya

---

<sup>114</sup> Respeta además el principio de la filosofía medieval según el cual “el obrar sigue al ser” aunque, según Castilla de Cortázar, “en el lenguaje zubiriano tendríamos que decir que el obrar sigue a la realidad” (BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR, *Noción de persona: una aproximación al género*, RIALP, Madrid, 1996, 154). En cualquier caso, es claro cómo hay una primacía de lo óntico, la realidad, no solo en la autoposición personal sino en el nivel constitutivo. Esta apoyatura es Dios quien, primariamente, es fundamento para ser. De ahí que para Zubiri el pensamiento de Blondel sea infecundo si no es llevado “al terreno claro de una ontología” (NHD 434 [ETPD]).

<sup>115</sup> NHD 434-435 [ETPD].

en el hombre es tan sólo la religación en que somos abiertos a Él, y en esta religación se nos patentiza Dios<sup>116</sup>.

Está distinguiendo, pues, etapas o niveles. Hay que comprender lo que ya hemos dicho anteriormente alguna vez, que Zubiri está interesado ahora en el punto último y más profundo de la «patencia» de Dios en el hombre. En el “alguien viene” y no en la pregunta por quién es el que viene. La segunda parte sería el desarrollo intelectual, o mejor, “intelectivo”, del Dios patente como «estar *fundamentando*», es decir, como fundante. En HD Zubiri realiza el recorrido completo; en este ensayo, el autor, no exento de problemas, muestra cómo en la religación, en la constitutiva apertura del hombre a las cosas y a Dios, éste último está ya presente —no “la «realidad» misma de Dios, sino su «patencia» en el hombre”<sup>117</sup>—. En fin, lo que quiere subrayar Zubiri es que patentizar no es un acto del hombre, sino el *ser* mismo del hombre en su constitutiva apertura.

En este mismo sentido, Zubiri hace una observación sobre la experiencia de Dios, de la cual afirma que no existe, del mismo modo que no hay experiencia de la realidad, sino de las cosas reales. Las razones que llevan a Zubiri a afirmar esto son las mismas que le llevaban a afirmar que el conocimiento de Dios no es la solución al problema de Dios: la realidad se es, no se experimenta, desde nuestra aperturidad a las cosas. Más aún, no existe la experiencia de Dios como si Dios fuese un objeto más fuera del sujeto:

No se trata tampoco de una experiencia de Dios. En realidad no hay experiencia de Dios por razones más hondas, por aquellas por las que tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales, pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto

---

<sup>116</sup> NHD 435 [ETPD].

<sup>117</sup> NHD 435 [ETPD] en aclaración a pie de página.

modo, se es; se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas. Tampoco hay propiamente experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante. Es algo más. La existencia humana es una existencia religada y fundamentada. La posesión de la existencia no es experiencia en ningún sentido y, por tanto, tampoco lo es Dios<sup>118</sup>.

Respecto del conocimiento *puro* Zubiri afirmaba que no podía suponer un método para llegar a Dios, no porque el intelecto no sirva o no tenga nada que decir, sino porque ni se puede hablar de un método para llegar a Dios, ni se puede pretender conocer a Dios como si se tratase de un objeto externo<sup>119</sup>. Lo mismo sucede en este caso con la experiencia: no existe propiamente experiencia de Dios, según el autor, porque Dios no puede ser objeto de la experiencia *sensu stricto*<sup>120</sup>. Es interesante darse cuenta de que, en realidad, el concepto de religación es para Zubiri, ya desde ahora, el concepto central en torno a todo lo demás: su teoría del conocimiento, su antropología y su, digamos así, teodicea. En el caso de la experiencia, es ésta la que es deudora de la religación y no al contrario, y lo mismo podría afirmarse de la Trilogía. El concepto de religación —no solo como concepto sino como modo de entender al hombre— sostiene todos los demás, incluido el de experiencia, no solo cronológicamente, como es evidente, sino también en sentido metafísico.

---

<sup>118</sup> NHD 435 [ETPD]. Aquí añade la nota a pie de página diciendo que “Naturalmente, no se olvide que no hablo de la «realidad» misma de Dios, sino de su «patencia» en el hombre”.

<sup>119</sup> Es bien conocido que Zubiri forja un nuevo lenguaje para expresar su filosofía. En ese intento, suele dar nuevos sentidos a términos tradicionalmente usados o acuña palabras y expresiones originales. Al leer textos como la cita anterior se tiene la impresión de que pretende lograr una precisión lingüística de exactitud cuasi-matemática o bien de que se resiste a aceptar la polisemia de términos y expresiones abiertos —“experiencia de Dios, experiencia de la realidad”—.

<sup>120</sup> El autor, en HD, sin embargo, habla de que el hombre *es* experiencia de Dios. Convendrá, más adelante, estudiar a fondo si lo que ha sido desarrollado es el concepto de experiencia o si está hablando de una segunda etapa, del mismo modo que respecto de la cuestión del conocimiento. Podemos afirmar de momento que lo que quiere decir Zubiri es sencillamente que, de existir experiencia de Dios, esta experiencia no se tiene por parte del hombre como se tiene experiencia de un objeto.

En HD, Zubiri habla de experiencia de Dios, por parte del hombre, diciendo que es la “experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios”<sup>121</sup>. Un poco más adelante, añade:

La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser<sup>122</sup>.

Es evidente que se aprecia un avance en cuanto a la claridad en la exposición de las ideas y a la formación de un sistema con un lenguaje propio. Sin embargo, creemos que a pesar de la distancia entre estos dos escritos y la aparente diversidad, la esencia permanece intacta.

#### **1.4.4. Haber y ser: Dios y el problema del ser<sup>123</sup>**

El problema fundamental que a nuestro entender Zubiri trata en este punto es el de la analogía, que podríamos resumir diciendo que al retornar del salir de nosotros a las cosas, percibimos problemáticamente que no somos una cosa como el resto de cosas que están fuera de nosotros, por lo que debemos ampliar la *ratio entis* —un concepto que es importante comprender bien y que explicaremos con precisión más adelante— en un proceso de radicalización para poder comprender adecuadamente cómo siendo, no somos simplemente una cosa. Lo mismo sucede al ir a Dios, quien no es un sujeto al modo en que el hombre es sujeto. Pero antes de sumergirse en esta cuestión, que no es

---

<sup>121</sup> HD 545 [326].

<sup>122</sup> HD 546 [328].

<sup>123</sup> Se trata de un párrafo con resonancias y citas implícitas, y explícitas en algunos casos, de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Husserl, Heidegger e incluso de su maestro Ortega. Para ampliar horizontes sobre esta cuestión, es interesante leer *Las dos grandes metáforas* (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, en *Obras Completas Tomo II*, Taurus, Madrid 2004, 505-518), donde explora la aporía realismo-idealismo. De esta idea de superar esta dualidad filosófica por elevación, digámoslo así, Zubiri se hace eco. Es más, podría ser interesante leer ETPD al hilo de estas dos metáforas orteguianas, siendo siempre conscientes de la diferencia en la temática.

pequeña, plantea el problema ente-cosa, haber-ser, que después enlazará con la noción de *ratio entis*.

Nos encontramos ante uno de los puntos con más contenido metafísico y más interesante y, al mismo tiempo, que más impacto causa entre aquellos acostumbrados a una cierta forma de hacer filosofía y de entender las categorías metafísicas. Es sabido que una de las luchas que con más determinación ha luchado Zubiri es la de la descosificación de la realidad y, en este sentido, podríamos decir que intenta un paso más allá de la fenomenología: de “las cosas mismas” a “la realidad misma”. En este punto se pueden apreciar los primeros estadios de la misma. Apoyándose en la posibilidad que le ofrece la lengua española de distinguir entre haber y ser, propone una revisión más profunda de lo que había dicho en el punto anterior sobre el conocimiento como un segundo momento.

El hombre, en efecto, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce *si* algo es o no es; si es de una *manera* o es de otra; *por qué* es como es y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el plano del «es». Esto ha podido hacer pensar que el «es» es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber<sup>124</sup>.

Hay una primacía del haber respecto del ser<sup>125</sup>. El ser, el ente, es la categoría que le compete al entendimiento, pero hay algo previo que posibilita el conocimiento del entendimiento: hay cosas. Cosa no es igual a ente, del mismo modo que haber y ser no son sinónimos. Y bajo esta premisa se diferencian también conocimiento y

---

<sup>124</sup> NHD 436 [ETPD].

<sup>125</sup> Ya Plotino había identificado el ser como “inteligencia-inteligibles” y había postulado la prioridad de algo previo a este ser-Nous: el Uno (Cfr. PLOTINO, *Enéadas* VI, 9: 3; versión española de Jesús Igal, Gredos, Madrid 1998).

entendimiento: el conocimiento es siempre de lo que hay, y se entiende después si es, cómo es y por qué es como es lo que hay.

Parece posible encontrar una interpretación propia de los conceptos de substancia primera y accidentes de la filosofía aristotélica —“todo lo demás que, en su diversidad, ofrece también una diversa *ratio entis*, según se las haya, en una u otra medida, respecto de la sustancia”<sup>126</sup>—, que habla también de una diferencia entre *ousía* y *tò ón*, del “qué cosa sea” y del “ente” y, por tanto, de cosa y ente. Antes de llegar aquí, Aristóteles ya había aparecido. Zubiri dice que “el Filósofo” intuye, junto a Platón y a Demócrito, que hay algo que no es:

Ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que «hay» algo que «no es», en el sentido del ente, es decir, de la «cosa que es» que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por mostrarnos algo que «hay» y que va afectado por el «no es», bien porque sobreviene a quien propiamente «es», bien porque «todavía no es», etc. Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y del haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología<sup>127</sup>.

La pretensión de Zubiri parece exagerada: una interpretación adecuada de la primera filosofía griega sugiere que, en realidad, están hablando de ser porque no tenían un verbo para decir «hay». Sin embargo, creemos que si nos detenemos, digámoslo así, hospitalariamente en el discurso de Zubiri no nos resultará demasiado descabellado. Baste recordar el ejemplo del movimiento, que el mismo Zubiri nos pone delante: el llamado «ser» en potencia, ¿podría ser algo que hay pero que todavía no es? No es

---

<sup>126</sup> NHD 437 [ETPD].

<sup>127</sup> NHD 436-437 [ETPD].

substancia, pero tampoco es accidente<sup>128</sup>, es una «nueva» forma de ser, una “potencialidad” de la sustancia.

Si esto es así, ¿qué quiere decir entonces que lo primero captado por el entendimiento es el ente? ¿En qué sentido está dicho? ¿Qué se entiende por ente? Para responder a estas preguntas, podemos ir todavía de la mano con Zubiri. Nuestro autor está hablando de una suerte de conocimiento previo, de una primerísima aproximación. En efecto, él también dice que el entendimiento elabora la noción de ente —“si algo *es* o no es; si es de una *manera* o es de otra; *por qué* es como es, y no de otra manera”<sup>129</sup>— pero el ser es siempre ser de algo que hay. Por eso había afirmado que:

Al conocer, el hombre entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber<sup>130</sup>.

Si las cosas se «convierten» en entes, quiere decir que son cosas antes que entes. Pero es el entendimiento el que conoce las cosas como siendo, es decir, como entes. Sin embargo, hay algo previo, necesario, antes del entendimiento, que hace conocer las cosas como cosas.

Es posible que luego coincidan [...]. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> “Mas, puesto que el Ente se dice no sólo en el sentido de ‘algo’ o ‘cual’ o ‘cuanto’, sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 1: 1045 d, 32, edición trilingüe de VALENTÍN GARCÍA YEBRA, *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid 1998, 436).

<sup>129</sup> NHD 436 [ETPD].

<sup>130</sup> NHD 436 [ETPD].

<sup>131</sup> NHD 436 [ETPD].

La referencia a Parménides es justificada, pero necesita una aclaración. Parménides afirmaba que “una y la misma cosa es el ser y el pensar”<sup>132</sup> y nos parece que Zubiri ha penetrado bien el significado de esta afirmación. Esta coincidencia es ahora llevada al ámbito del haber y el ser: son dos momentos distintos que, después, pueden coincidir. En la analogía entre Zubiri y Parménides, el ente sería el resultado de lo pensado, la cosa sería el ser. Parménides identifica ambas cosas como “ser y pensar”, pero parece injustificado. Platón y Aristóteles se esfuerzan por clarificarlo, intentando mostrar, ya lo hemos dicho con Zubiri, que hay algo que hay pero que no es, sin embargo encuentran los consabidos problemas debido a la ausencia en la lengua griega de dos verbos distintos para “ser” y “haber”<sup>133</sup>.

Con esto, Zubiri entra ya en la “órbita del ser y, por tanto, del entender”<sup>134</sup> y comienza propiamente el núcleo de este parágrafo IV. Se va a centrar fundamentalmente en el problema de la analogía, es decir, de los diversos modos de decir el ser —“sentidos del término «ser»”<sup>135</sup>— que implican, no obstante, “un mismo sentido fundamental: ser, en el sentido de cosa sustantiva”<sup>136</sup>. La hondura metafísica del problema, a pesar del poco espacio que Zubiri dedica a la cuestión, es profunda, y le servirá más adelante para hacer un recorrido metafísico hacia el *ens fundamentale*.

---

<sup>132</sup> *Fragm. 3.* (La traducción de este fragmento y de los demás corresponden a JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)*. Traducción y comentarios. UNAM, Imprenta Universitaria, México 1942).

<sup>133</sup> Aquí se puede ver bien lo que antes anotábamos sobre el intento de precisión cuasi-matemática en el uso del lenguaje por parte de Zubiri: para él “ser” y “haber” tienen significados distintos y se corresponden con formas distintas de realidad. Y si bien es cierto que Parménides parece identificar *tout court* ser y ser-pensado, sin embargo —y a pesar de que el griego o el latín no tengan la diferencia de palabras entre ser y haber del castellano— la filosofía posterior, desde Platón a la Escolástica, ha distinguido con toda claridad entre “ser” y “ser-pensado” —independientemente de las relaciones que los diversos autores puedan establecer entre una y otra forma de “ser”—.

<sup>134</sup> NHD 437 [ETPD].

<sup>135</sup> NHD 437 [ETPD].

<sup>136</sup> NHD 437 [ETPD].

Ya hemos hecho referencia algo más arriba a la importancia de la noción de *ratio entis* para comprender adecuadamente este punto. Pero ahora se comprenderá mejor. Resumiendo los pasos para la resolución del problema, podríamos decir que:

1. En el ámbito del ser y, por tanto, del entendimiento, percibimos que hay cosas que son o no son, qué son, cómo son y por qué son lo que son y como son. Las cosas externas son, por tanto, “el primer objeto *adecuado* del entendimiento”<sup>137</sup>. Todo conocimiento de sí mismo es imposible sin un previo salir a las cosas externas. Esta adecuación se da porque la existencia humana «consiste» en su aperturidad a las cosas.
2. Pero en este *retorno* nos encontramos con un problema: “la forzosa inadecuación de ese «es» de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir”<sup>138</sup>. Y, nos dice Zubiri a continuación, no basta con ampliar la noción de ser o ampliarla a otras regiones de entes, sino que el método consiste en “una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones que obligan a rehacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior”<sup>139</sup>. A este momento Zubiri lo denomina *radicalización*, y envuelve una *dirección* determinada y una *reversión* a su primer origen: “no se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al «es» un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permiten alojar en él al nuevo objeto”<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> NHD 438 [ETPD].

<sup>138</sup> NHD 438 [ETPD].

<sup>139</sup> NHD 438 [ETPD].

<sup>140</sup> NHD 439 [ETPD].

3. El resultado obtenido no es solamente “un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio entis*”<sup>141</sup>. ¿Cómo entiende Zubiri *ratio entis*? Lo aclara en nota a pie de página, indicando que se trata de algo pre-conceptual:

Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión. En cierto modo, podría, de momento, tomarse como equivalente de «sentido». Preferiría, sin embargo, llamarle idea, siempre que se distinga de ella el concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta *ratio*, sentido o idea<sup>142</sup>.

Hasta tal punto considera Zubiri fundamental la distinción entre ser en el sentido de concepto y razones de ente, que, parafraseando a Aristóteles, dice que “ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma de ente”<sup>143</sup> y no tanto el ser, en el sentido de concepto; por eso, “la dialéctica ontológica es, ante todo, la dialéctica de estas *rationes*”<sup>144</sup>.

4. Dios es problema justamente en este sentido, porque Dios no es, para nosotros, lo que «hay» —hombre sí hay, aunque no como las cosas— sino, propiamente, lo que «hace que haya». El planteamiento de Zubiri llegados a este punto es bastante claro:

El entendimiento se encuentra no sólo con que «hay» cosas, sino también con eso otro que «hay», lo que religa y fundamenta a la existencia: Dios. Pero es un «hay» en que su contenido es problema. [...]. Pues si, en efecto, fue radical el retorno que nos llevó desde las cosas a entendernos a nosotros mismos, es todavía más radical aquel retorno en que, sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender, no lo que «hay», sino lo que «hace que haya». [...].

---

<sup>141</sup> NHD 439 [ETPD].

<sup>142</sup> NHD 439 [ETPD].

<sup>143</sup> NHD 440 [ETPD].

<sup>144</sup> NHD 440 [ETPD].

No se trata simplemente de ampliar el «es» para alojar en él a Dios. La dificultad es más honda. No sabemos, por lo pronto, si este alojamiento es posible. [...]. Porque el «es» se lee siempre de lo que «hay» [...]. Dios, en cambio, no es, para una mente finita, «lo que hay», sino lo que «hace que haya»<sup>145</sup>.

5. Pero no solo es que Dios no es «lo que hay», sino que mucho menos es «lo que es». Aunque puede parecer que esto ha quedado ya claro, Zubiri todavía insiste:

No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser. *Prima rerum creatarum est esse*, decían ya los platonizantes medievales. *Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis*, repetía el maestro Eckhardt y, con él, toda la mística cristiana. [...]. Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él. [...]. No sabemos, por lo pronto, si Dios es ente; y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el *problema teológico*<sup>146</sup>.

6. Y el problema teológico, la dificultad que descubrimos delante de aquello «que hace que haya» no se resuelve, repetimos, con una simple ampliación del

---

<sup>145</sup> NHD 440-441 [ETPD]. Este punto es fundamental además para entender además como “nuestro análisis no sólo no ha eliminado la intelección de Dios, no sólo no la ha hecho superflua, sino que conduce inexorablemente a ella, con todo su radical problematismo: nos lleva, sin remisión, a tener que plantearnos el problema de Dios” (NHD 440 [ETPD]), es decir, a no prescindir tampoco del entendimiento en nuestro ir hacia Dios.

Por otra parte, es posible conectar este punto con la tercera vía de Santo Tomás: «lo que hay» es siempre contingente, mientras que el Ser necesario únicamente puede ser lo que «hace que haya». Antes, además, se hacía referencia a la imposibilidad de hacer experiencia de Dios como si de una cosa se tratase —del mismo modo que no existe experiencia de la realidad, sino de cosas reales—.

<sup>146</sup> NHD 441-442 [ETPD].

concepto de ser. Es necesario descubrir una nueva *ratio entis*, “que lo vuelve problemático todo”<sup>147</sup>. La nueva *ratio* afecta a todas las demás, que quedan, por así decir, asumidas. Es un nuevo sentido para las cosas y para el hombre que, sin dejar de ser lo que son, se ven bajo una luz diferente. De ahí que si Dios es problema, “lo es también a una el mundo”<sup>148</sup>.

7. La nueva *ratio entis* es la religación: “la existencia religada es una «visión» de Dios en el mundo y del mundo en Dios. No ciertamente una visión intuitiva, como pretendía el ontologismo, sino la simple patentización que acontece en la fundamentalidad religante. Ella lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*”<sup>149</sup>. Y aquí todavía no hemos comenzado un discurso intelectual, pero la religación lo exige. La demostración de la existencia de Dios debe siempre partir de este ser religado a lo que «hace que haya»:

Nuestro análisis no solo no ha hecho inútil la marcha del entendimiento hacia Dios, sino que lo ha exigido necesariamente. Recíprocamente, el hecho de que el entendimiento humano posea la nuda facultad de demostrar la existencia de Dios, jamás significaría que sea el discurso la primera vía de llegar *intelectualmente* a ella<sup>150</sup>.

En consonancia con Santo Tomás todavía, para quien el entendimiento humano tiene de Dios naturalmente una noticia, imprecisa y vaga. Y nótese que decimos el *entendimiento* humano, no el sentimiento<sup>151</sup> o solo el deseo, porque entender es siempre entender de lo que hay. De ahí que “toda existencia tiene un problema teológico”. Y con esto, a falta de una consideración en profundidad

---

<sup>147</sup> NHD 442 [ETPD].

<sup>148</sup> NHD 443 [ETPD].

<sup>149</sup> NHD 444 [ETPD].

<sup>150</sup> NHD 444 [ETPD]. El subrayado es nuestro.

<sup>151</sup> Parece que de esta forma de “sentimentalidad religiosoide” se quejaba Zubiri más arriba en este ensayo (NHD 434 [ETPD]).

sobre el ateísmo y, sobre todo, de examinar todavía algunas cuestiones sobre la religación que se refieren a la libertad, la pretensión inicial de Zubiri parece haber llegado ya a término:

Queda en pie el problema de la índole propia de la divinidad. Porque no me propuse tratar de Dios, sino esclarecer la dimensión en que su problema se encuentra y está ya planteado: la constitutiva religación de la existencia humana<sup>152</sup>.

Resumimos: la aproximación que Zubiri hace es esencialmente fenomenológica, y de ahí que diga que “el modo primario como para el hombre “hay” Dios es el fundamental mismo”<sup>153</sup>. Sin embargo, como bien recuerda Antonio González<sup>154</sup>, Zubiri va más allá del análisis fenomenológico. Esto es así sobre todo por su teoría del conocimiento, expresada fundamentalmente en la Trilogía y en *Sobre el hombre*. Esta aproximación le permite una profundidad mayor sobre diversas cuestiones, también sobre la cuestión de Dios. Al final de este escrito dirá que no pretende una demostración de la existencia de Dios, sino descubrir el modo en que este problema está ya planteado de hecho en el hombre. Seguimos viendo cómo se preocupa de dejar claro este punto, que para él es fundamental.

---

<sup>152</sup> NHD 444-445 [ETPD].

<sup>153</sup> NHD 441 [ETPD].

<sup>154</sup> «Zubiri califica el estudio de la religación como un “análisis de hechos”. Esto distingue al método zubiriano del método fenomenológico en una cuestión decisiva. [...]. El método de Zubiri pretende situarse en un ámbito más radical que toda comprensión y *a fortiori* que toda explicación. [...]. La religación, así entendida, es anterior a todo sentido explícitamente religioso, tales como los que estudio la fenomenología de la religión. [...]. En cuanto análisis de hechos, el método de Zubiri apunta a un ámbito que la fenomenología de la religión, en virtud de su propio método, ha ignorado hasta el presente». ANTONIO GONZÁLEZ, “Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri”, publicado en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 63 (1998), 293-306; 294.

#### 1.4.5. Religación y libertad

Antes de responder a la cuestión sobre el ateísmo, que ha quedado abierta desde el inicio del ensayo, el tema en el que se centra ahora Zubiri es el de la libertad, y la razón es bien sencilla: parece que la religación, al ser algo que de algún modo le viene dado al hombre y que no elige, es incompatible con la libertad. ¿Cómo se puede sostener la afirmación de que el hombre es libre y, al mismo tiempo, afirmar la constitutiva religación de la existencia humana? Esta es la pregunta que el autor pretende responder y que es absolutamente pertinente antes de examinar la posibilidad y la significación del ateísmo, ya que, siguiendo la misma línea que indica que religación y libertad parecen oponerse, podría decirse que, dado que la religación es algo constitutivo, el ateísmo no puede darse en el hombre, o al menos, un ateísmo serio.

La respuesta final de Zubiri en este punto será que no solo la religación no es una limitación o una imposibilitación de la libertad, sino que precisamente es lo que hace posible todos los tipos de libertad.

Para responder a la pregunta, Zubiri profundiza en el concepto de libertad indicando en primer lugar que puede entenderse en muchos sentidos. El primero es una libertad «de» que se expresa, en primer lugar, como “*uso de la libertad* en la vida” y, en segundo lugar, como “*liberación, existencia liberada*”:

La libertad puede significar, en primer término, el *uso de la libertad* en la vida; hablamos así de un acto libre o no libre.

Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella. [...]. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que *ejecuta* acciones libres, de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta

liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada<sup>155</sup>.

Sin embargo, “en la religación, el hombre no tiene libertad en ninguno de estos dos sentidos. Desde este punto de vista, la religación es una limitación”<sup>156</sup>. El hombre no puede ni ser libre para actuar —o vivir— religadamente, ni liberarse de ella. Pero el punto es más hondo: estas formas de libertad tienen que tener un fundamento, emergen de alguna parte. Afirmar, como hemos hecho con Zubiri, que “la misma existencia humana es libertad”, significa que “lo mismo el uso de la libertad que la liberación, emergen de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es libertad”<sup>157</sup>. Estar implantado en la existencia —el «estar implantado» como desarrollo del heideggeriano «estar arrojado», la *Geworfenheit*— es algo previo a la libertad, la cual se funda y emerge también desde esta implantación.

Puesto que la religación es aquello en lo que el hombre está apoyado *a tergo*, aquello que nos hace «ser» con las cosas<sup>158</sup>, no es limitación, sino, muy al contrario, posibilidad en el sentido de fundamentación. La religación es la condición de posibilidad de la existencia humana y, en consecuencia, aquello que posibilita la libertad a todos los niveles:

La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay «libertad» sin «fundamento». El *ens fundamentale*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre: primero, por lo que respecta al uso efectivo de su libertad; segundo, por lo que respecta a la liberación; tercero, porque constituye al hombre en ser fundamentado: el hombre

---

<sup>155</sup> NHD 445 [ETPD].

<sup>156</sup> NHD 446 [ETPD].

<sup>157</sup> NHD 446 [ETPD].

<sup>158</sup> *Cfr.* NHD 428-429 [ETPD]. En la religación el ser del hombre es constituido, la religación es algo previo que le hace ser: “La religación es la posibilitación de la existencia en cuanto tal” (NHD 453 [ETPD]).

existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente. [...]. Por esto, el hombre no *es* su existencia, sino que la existencia es *suya*. Lo que el hombre *es*, no consiste en el decurso efectivo de su vida, sino en este «ser suyo»<sup>159</sup>.

Y este «ser suyo» hace que el hombre, de algún modo, disponga de la vida. Y en este sentido, el hombre “asiste al transcurso de todo, aún de su propia vida, y su persona «es» allende el pasar y el quedar. En su virtud el hombre puede modificar el «ser suyo» de la vida”<sup>160</sup>.

Así, el ser del hombre tiene una suerte de transcendencia respecto de su propia vida<sup>161</sup>. Y aquí entra en juego ya la posibilidad del ateísmo que desarrollará con más profundidad en el punto siguiente. Existe la posibilidad de un «*ser-contra*» en virtud de esta transcendencia: supone la religación pero le permite actuar contra ella y, por tanto, contra sí mismo. Es decir: Dios, a través de la religación, funda al hombre en el ser y, por tanto lo hace libre «efectivamente» hasta el punto de poder volverse contra Dios y, por tanto, contra sí mismo. Así lo explica Zubiri:

Gracias a esta transcendencia del ser del hombre respecto de su propia vida, puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma. Eso que *nos hace ser* libres nos hace *ser libres*, serlo efectivamente, y, por tanto, poder actuar efectivamente contra sí misma. Al ser del hombre le es esencial el *contra-ser*. Pero el *contra-ser* es más bien un *ser-contra*; supone, pues, la religación. El hombre se vuelve contra sí mismo en la

---

<sup>159</sup> NHD 446-447 [ETPD].

<sup>160</sup> NHD 447 [ETPD]. Quizá se entienda algo mejor esta afirmación con los ejemplos que el mismo Zubiri utiliza a continuación: “[El hombre] puede, por ejemplo, «arrepentirse», y rectificar así su ser, llegando hasta «convertirlo» en otro. Tiene también la posibilidad de «perdonar» al prójimo. Ninguno de estos «fenómenos» se refiere a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre «es» lo que le queda de «suyo», después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar”.

<sup>161</sup> *Cfr.* NHD 447 [ETPD].

medida en que *ya* existe. [...]. En su primera religación, el hombre cobra su libertad, su «relativo ser absoluto». Absoluto porque es «suyo»; relativo porque es «cobrado»<sup>162</sup>.

Es posible apreciar en este fragmento la primacía absoluta de la religación respecto de otros conceptos en la filosofía de Zubiri. No solo en el aspecto cronológico, sino también en el orden ontológico. La religación, desde la perspectiva del hombre, es la posibilidad de todo lo demás.

#### **1.4.6. El problema del ateísmo: la soberbia de la vida**

La pregunta por el ateísmo es el siguiente paso en el desarrollo del ensayo. Pero la pregunta es por un ateísmo «verdadero». “Un verdadero ateísmo es cosa por demás difícil y sutil”<sup>163</sup>. No creer en el cristianismo o “en una cierta idea determinada de Dios”, o comportarse como si Dios no existiera —ateísmo práctico— no pueden considerarse sin más ateísmo *simpliciter*. Zubiri formula la cuestión del siguiente modo:

Si esto es así, si el hombre está constitutivamente religado, debe entonces preguntarse qué es y cómo es posible el *ateísmo*<sup>164</sup>.

La primera pregunta es por la naturaleza del ateísmo, en qué consiste y en qué no; para solo después preguntarse por su posibilidad. Por lo pronto, ya hemos dicho algo: el ateísmo no es la no creencia en una determinada religión o definición de Dios, sobre todo y fundamentalmente porque no estamos todavía al nivel de la religión como forma, sino en el nivel de la religación, hecho en el cual participan todos los hombres, ni tampoco es el ateísmo práctico, el «vivir como si Dios no existiera», por el mismo motivo: la religación es un hecho previo que funda todo lo humano, incluido el actuar.

---

<sup>162</sup> NHD 447 [ETPD].

<sup>163</sup> NHD 448 [ETPD].

<sup>164</sup> NHD 448 [ETPD].

Dicho esto, y todo lo anterior sobre la religión, emerge con evidencia la siguiente afirmación de Zubiri, todavía al inicio del capítulo, es decir, como punto de partida, como premisa hermenéutica:

El ateísmo es así, por lo pronto, problema, y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo*<sup>165</sup>.

Normalmente se entiende hoy en día la religión como algo que se obtiene viviendo, de la educación, la cultura, los distintos hechos que van ocurriendo a los hombres a lo largo de su vida. Incluso entendiendo la religión en un sentido amplio. No obstante, aquello que dice Zubiri contradice esto: el ateísmo no es el estado original en que el hombre nace, sino que es un encubrimiento de ese estado. Es cierto que Zubiri no está hablando de religión en el sentido de una religión concreta, pero también lo es que las religiones son el desarrollo de la «primera religión» en la historia, social y política, de la humanidad. Queremos decir con esto que la vida del hombre, que consiste en hacerse persona —una persona que *ya* se es, sin embargo—, se funda en la religión, y por ello también la religión, como expresión de aquello primero.

Pues bien, dice Zubiri que el ateísmo consiste en *encubrir* precisamente esto. La importancia de la afirmación se comprenderá mejor al final del capítulo, pero es posible percibir ya cómo supone un cambio radical de perspectiva. Y, al mismo tiempo, no es extraña la posibilidad de percibir un ontologismo —que él explícitamente niega— ya que está implícitamente afirmando que Dios nos es conocido, de algún modo, de modo natural, por así decir.

¿Qué tiene que ver esta posibilidad de encubrimiento de Dios con la realización de la personalidad? Zubiri responde a esta cuestión a continuación, afirmando que el hombre es *ya* persona, pero solo puede ser persona en este sentido radical *realizando*

---

<sup>165</sup> NHD 448 [ETPD].

una personalidad, y esto en la vida. Y, siendo la personalidad en principio aquello máximamente simple, sin embargo, como se ha de desarrollar en la vida, se convierte en una complicación. Vivir se torna complicado, y, debido a la incapacidad relativa del hombre para “oponerse a la complicación de su vida para absorberla enérgicamente en la superior simplicidad de la persona”<sup>166</sup>, el hombre se siente desligado<sup>167</sup> del fundamento de su existencia y, por tanto, de su personalidad, de su ser persona, y tiende a identificar su ser con su vida. El peligro es evidente, y es además una constante universal: cuanto más éxito tiene en la vida, más corre el riesgo de desligarse de su fundamento y de considerarse autosuficiente<sup>168</sup>. Esta existencia desligada, fruto primero de la complicación de la vida y después del éxito, es una existencia atea:

La personalidad es, en cuanto tal, la máxima simplicidad, pero una simplicidad que se *conquista* a través de la complicación de la vida. La tragedia de la personalidad está en que, sin vivir, es *imposible* ser persona; se es persona en la medida en que se vive. Pero cuanto más se vive, es más *difícil* ser persona. [...]. Y en la medida en que se está disuelto en la complicación de la vida, se está próximo a sentirse desligado y a identificar su ser con su vida. La existencia que se siente desligada es una existencia *atea*, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la «suficiencia» de la persona para hacerse a sí misma oriunda del *éxito* de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo<sup>169</sup>.

La confianza desmedida del hombre en sí mismo le hace ciego a su realidad de “nihilidad ontológica radical” y genera en él la ilusión injustificada de una

---

<sup>166</sup> NHD 448 [ETPD].

<sup>167</sup> Nótese que la elección de la palabra «desligado» no es banal: desligado habla de una oposición a la religación. Después veremos si esta oposición es una acción del hombre o no, y si es culpable —e incluso imputable—: Zubiri llama al ateísmo el pecado capital de entre los capitales.

<sup>168</sup> Autosuficiente también respecto de su propia salvación, precisamente porque identifica su ser con su vida: él es ahora el único artífice de su vida y, por tanto, de su realización.

<sup>169</sup> NHD 448-449 [ETPD].

autosuficiencia orgullosa: “así desligada, la persona se implanta en sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, *la soberbia de la vida* [1Jn 2: 16]. Por ella, el hombre se fundamenta en sí mismo”<sup>170</sup>.

El ateísmo es, por tanto, rebeldía. Sabiendo que, *quocumque modo*, venimos de Dios en la religación, podemos negarnos a aceptar que tenemos nuestra existencia como algo cobrado. Si la soberbia es el pecado capital por excelencia, la forma más alta de la soberbia —“el pecado capital entre los capitales”— es el ateísmo, al que más adelante llamaré “rebeldía de la vida”.

De todas maneras, Zubiri aclara que el ateísmo no es ausencia de Dios, sino sustitución de una divinidad por otra, negación de Dios para afirmarse uno mismo: “en realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo”<sup>171</sup>. Pero esto nos lleva a otra cuestión: podrá haber quien afirme que su renuncia a Dios no le lleva al endiosamiento de la vida; Zubiri responde:

Mas ¿de dónde recibe su fuerza y su posibilidad esta actitud sino de ese omnímodo poder de negar, tras el cual oculta la omnipotencia misma del negador y de la negación? Negar, en el ateísmo, el endiosamiento de la vida, es expeler la vida fuera de sí mismo y quedarse solo, sin su propia vida. No se ha endiosado la vida, pero sí la persona<sup>172</sup>.

Lo que nos lleva a la conclusión:

El ateo, en otra forma [el endiosamiento de la vida o el endiosamiento de la persona], hace de sí un Dios. El ateísmo no es posible sin un Dios. El ateísmo sólo es posible en el ámbito de la deidad abierto por la religación. [...]. En su estar desligado, el hombre está posibilitado por Dios, está en Él, bajo esa paradójica forma, que consiste en dejarnos

---

<sup>170</sup> NHD 449 [ETPD].

<sup>171</sup> NHD 450 [ETPD].

<sup>172</sup> NHD 450 [ETPD].

estar sin hacernos cuestión de Él, o, como decimos en español, «estar dejados de la mano de Dios». El hombre no puede «sentirse» más que religado, o bien, desligado. Por tanto, el hombre *es* radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado<sup>173</sup>.

A continuación, ahondando en el concepto de pecado relacionado con el ateísmo, hace un elenco de las formas y las consecuencias que reviste: el ateísmo como endiosamiento de la vida conlleva un pecado original, el endiosamiento de la persona nos lleva a un pecado personal, y la dimensión histórica introduce el pecado de los tiempos, el pecado histórico:

Esta soberbia de la vida ha revestido formas diversas. El hombre posee una vida; y hay en la vida humana, en cuanto tal, la posibilidad de complacerse exhaustivamente en ella misma. En una u otra forma, esto nos conduciría a un ateísmo oriundo de un *peccatum originale*. Pero el hombre, además de tener vida, es persona, y tiene, por ello, la máxima posibilidad de implantarse en ella misma. Esto nos llevaría a un ateísmo personal, a un *peccatum personale*. Pero el hombre tiene además historia, un espíritu objetivo, como la llamaba Hegel. Junto al pecado original y al personal habría que introducir temáticamente, en la teología, el pecado de los tiempos, el *pecado histórico*<sup>174</sup>.

¿Hasta qué punto es imputable este pecado? ¿Qué hay en el ateísmo de pecado *sensu stricto*? En nota a pie, Zubiri dice que “esta idea del pecado histórica me ha venido sugerida por Ortega, que insiste frecuentemente en que no son necesariamente imputables al individuo los vicios de su época y de la sociedad”<sup>175</sup> y también, antes, que “no me quiero hacer ahora cuestión de lo que en el ateísmo, y, en general, en los actos humanos, pueda haber o no haber de pecado *sensu stricto*”<sup>176</sup>. Esta concepción del ateísmo como pecado —culpable o imputable o no— la abandona más adelante. En HD

---

<sup>173</sup> NHD 450 [ETPD].

<sup>174</sup> NHD 451-452 [ETPD].

<sup>175</sup> NHD 452 [ETPD].

<sup>176</sup> NHD 452 [ETPD].

no aparece en la consideración del ateísmo la palabra pecado. Es cierto que ya desde aquí, como hemos visto, parece que no le interesa la posibilidad del pecado del ateísmo como personal, sino sobre todo, lo veremos enseguida, como una especie de estructura de pecado que se da histórica y socialmente. En HD no encontramos siquiera esa condición.

Zubiri habla de un “ateísmo de la historia”, que se da en una “época soberbia de su propio éxito”<sup>177</sup>:

Como época, nuestra época es de desligación y de desfundamentación. Por eso, el problema religioso de hoy no es problema de religiones, es problema de religión-irreligión<sup>178</sup>.

Pero añade que esta situación es, a la larga, insostenible, “no puede ser una posición última”. El hombre no puede vivir desligado de Dios: todo ateísmo, como habíamos dicho ya, es al final una afirmación de otro absoluto: la vida o la persona. Pero esta desligación hunde también sus raíces en la religación, no puede *ser* sin ella. Por esto, por la imposibilidad de que se trate de una posición última, que el hombre necesita aferrarse a cualquier apoyo, y aquí Zubiri reconoce la filosofía atea como la nueva religión: “desde hace más de dos siglos, la filosofía del ateo se ha convertido en religión de su vida. [...] En el fondo de gran parte de la filosofía actual yace un subrepticio endiosamiento de la existencia”<sup>179</sup>. Zubiri denuncia la filosofía como un modo de vida:

Es posible que el hombre eche mano de la filosofía para poder vivir; es posible que la filosofía sea hasta una *héxis* de la inteligencia; pero es cosa muy distinta creer que la

---

<sup>177</sup> NHD 452 [ETPD].

<sup>178</sup> NHD 452 [ETPD].

<sup>179</sup> NHD 453 [ETPD].

filosofía consiste en ser un modo de vida. En el fondo de gran parte de la filosofía actual yace un subrepticio endiosamiento de la existencia<sup>180</sup>.

Y afirma en nota al pie que, a pesar de que no le falta entusiasmo por la filosofía moderna, ésta ha cometido un gran olvido: pasar por alto la religación<sup>181</sup>. Nosotros podemos incluso decir algo más: la filosofía contemporánea no solo ha cometido un olvido, sino que ha omitido voluntariamente toda referencia al fundamento de la existencia. El último párrafo, sin embargo, rebosa esperanza y optimismo:

Probablemente es necesario apurar aún más la experiencia. Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a Él, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, como lo que hace posible existir. La religación es la posibilitación de la existencia en cuanto tal<sup>182</sup>.

Este no huir del mundo y de las cosas es una constante en la filosofía de Zubiri, sobre todo respecto de esta cuestión, ya que estaba —y está— extendida la idea de que ir a Dios es un alejarse de la realidad, tanto cuando se trata de un modo filosófico o intelectual como cuando se está existencialmente implicado. Nuestro autor, por el contrario, entiende que es justo al revés: no se puede ir a Dios sin ir a las cosas y sin estar en el mundo y, además, Dios es la realidad fundamental, por lo que estar en Dios significa de hecho estar plenamente en el mundo. Estar religado a Dios es, por tanto, ser en el mundo.

---

<sup>180</sup> NHD 453 [ETPD].

<sup>181</sup> También lo cree así Antonio González en *Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri*, *op. cit.*

<sup>182</sup> NHD 453 [ETPD]. En el original se encuentra una nota manuscrita de Zubiri en la que dice “suprimir la última frase”.

#### 1.4.7. Observación final

No he dado una *demostración racional* de la existencia de Dios. No he dado ni tan siquiera un *concepto* de Dios. No he hecho sino tratar de descubrir el punto en que el problema surge y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia<sup>183</sup>.

Como habíamos ya adelantado, Zubiri no pretende una demostración de la existencia de Dios, sino que su voluntad es simplemente mostrar la religación como un hecho inconcuso y universal a través del cual el hombre es capaz de construir su realidad personal. Es claro que la religación al poder de lo real es, a la postre, relación con y experiencia de Dios —por más que Zubiri haya dicho que no existe propiamente la experiencia de Dios<sup>184</sup>—, pero no se trata de una demostración racional. Más adelante empleará el vocablo «mostración», pero aquí ni siquiera podemos encontrarnos en ese punto. El motivo fundamental de este escrito, y su conclusión hace hincapié en ello, es introducir una nueva idea<sup>185</sup> en la reflexión acerca de la cuestión teológica, no en su resolución, sino en su planteamiento. Es el hecho de la religación del hombre al poder de lo real.

#### 1.5. Acusaciones de modernismo y de ontologismo

El análisis del recorrido que realiza el ensayo *En torno al problema de Dios* revela una frescura y una originalidad asombrosas para su tiempo. Sin embargo, debemos decir que no es Zubiri el único autor de su época —ni el primero— que

---

<sup>183</sup> NHD 453-454 [ETPD].

<sup>184</sup> Veremos más detenidamente el tema de la experiencia de Dios cuando lo desarrolla en HD y en la III parte de este estudio.

<sup>185</sup> Es claro que la religación, en el planteamiento zubiriano, no es una idea, sino un hecho. Entiéndase el uso que hacemos del término en este sentido.

reclama una atención sobre la cuestión de Dios desde una perspectiva más profunda, hasta el punto de afirmar que el problema actual no se refiere tanto a las confesiones religiosas como a la disyuntiva religión-irreligión. El planteamiento no es absolutamente nuevo en el ámbito católico pero la hondura del término religación permite nuevos horizontes y, por lo tanto, abre nuevos problemas, no solo en el sentido de nuevas cuestiones filosóficas y teológicas que resolver, sino también problemas en el sentido de tensiones y disensiones en el ámbito académico.

Como afirma Torres Queiruga, se trata de la formulación más original y quizá más explícita de una línea que ya venía desarrollándose desde una cierta teología hacía tiempo. El gran hito en este punto, junto a Zubiri, es el teólogo francés Henri de Lubac. Las investigaciones sobre el problema del *supernatural* suponen una cierta novedad, sobre todo para una Iglesia que se reacomodaba en el neotomismo y que recelaba de todo aquello que se saliera de la línea, digámoslo así, oficial.

Zubiri tuvo también que enfrentarse a estos problemas. Tras la publicación, en 1935, de la primera redacción de *En torno al problema de Dios*, tuvo que soportar algunas críticas. Torres Queiruga afirma que

en el campo de la filosofía religiosa dominante, su autor no tardaría demasiado en tener que defenderse y dar explicaciones frente a una «ortodoxia» que veía en él resonancias de irracionalismo modernista o, por el extremo opuesto, de intuicionismo ontologista<sup>186</sup>.

Más allá de los matices que pueda tener para Torres Queiruga la palabra «ortodoxia», el análisis de la situación nos parece adecuado. Es interesante también percatarse de cómo las acusaciones, según Torres Queiruga, parecen de índole

---

<sup>186</sup> ANDRÉS TORRES QUEIRUGA; *La Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, *op. cit.*, 49-50. Aquí cita el autor ANTONIO PINTOR RAMOS; *Zubiri y su Filosofía en la posguerra*, *Religión y cultura*, ISSN 0212-5838, Vol. 32, Nº 150, 1986, 5-56, donde se aprecian adecuadamente las dimensiones de la situación y la polémica que se suscita. En este lugar Pintor Ramos afirma además que Zubiri no es ajeno a la polémica y que se pueden observar en el ensayo algunas precauciones respecto de la misma.

completamente opuesta; sin embargo, en realidad no lo son. Para percatarnos bien, conviene un análisis un poco más pausado de ellas.

- Irracionalismo modernista. El irracionalismo no consiste propiamente en negar la razón como medio de conocimiento, sino fundamentalmente en negar su primacía. Hay muchos tipos de irracionalismo, pero nos basta decir ahora que propiamente solo se considera irracionalismo el denominado “anti-racionalista”, que nace y se fundamenta como una oposición al racionalismo de la Edad Moderna, sobre todo a partir de Descartes. Este denominado “irracionalismo zubiriano” se debería, fundamentalmente, a una reacción contra el idealismo hegeliano, para quien “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. A esta reacción se la ha querido denominar también «irracionalismo ontologista». En realidad, estamos ciertos de poder afirmar que Zubiri no es irracionalista en el sentido de que declare el ser como incognoscible por la razón, ni siquiera el Ser divino. El término adecuado para designar a nuestro autor sería, creemos, «suprarracionalista».
- El intuicionismo<sup>187</sup> es una corriente filosófica que no niega la posibilidad del conocimiento racional, sino que simplemente lo considera posterior o, dependiendo del autor, de segundo grado o de nivel inferior. De hecho, si atendemos a la definición tal y como la hemos reseñado, nuestro autor bien podría inscribirse en ella, siempre que entendamos razón como «entendimiento humano en su función discursiva». Es evidente que en la filosofía de Zubiri hay un punto previo al razonamiento *sensu stricto*, como ya hemos dicho varias veces. Pero hay un problema: intuicionismo se llama a muchas cosas,

---

<sup>187</sup> Cfr. *Gran Enciclopedia Rialp*, entrada *Intuicionismo*. Hay un intuicionismo de la “School of Common Sense”, movimiento iniciado por el escocés Thomas Reid, que es fruto de una reacción contra la filosofía empirista inglesa, sobre todo del escepticismo humeano. Es una suerte de sensismo, donde los principios del sentido común son verdades a las cuales tenemos acceso directamente —de modo intuitivo— y que no son demostrables ni alcanzables por la razón.

incluyendo desde Platón hasta el idealismo trascendental kantiano. Pero no queremos referirnos al intuicionismo de corte idealista, ya que no se puede aplicar a Zubiri, que es muy reacio, de hecho, a hablar de ideas. Este otro intuicionismo al que nos queremos referir se estaba abriendo paso poco a poco en la nueva filosofía que estaba apareciendo, sobre todo si consideramos el ámbito católico, como reacción precisamente al idealismo. Así, Henri Bergson es un hombre clave para entender de qué intuicionismo estamos hablando. Juan Zaragüeta, ilustre filósofo español, que a pesar de no ser muy reconocido ha ejercido una gran influencia en ese momento de bisagra y en autores a la postre tan determinantes en el ámbito de la filosofía española como Julián Marías o el propio Zubiri —quien se dice discípulo de Zaragüeta— escribió una obra titulada precisamente *La intuición en la filosofía de H. Bergson*<sup>188</sup>. Otros autores «intuicionistas» son, por ejemplo, Husserl y Scheler. Que a este intuicionismo se le denomine ontologista no hace más que aclarar que hay un punto en el cual no se entiende bien la postura de Zubiri, quien no habla de una idea innata, simplemente porque no está hablando de ideas. De todas maneras, no es muy adecuada la acusación de intuicionista a Zubiri, sobre todo dada su cercanía filosófica con Heidegger, menos aún en estos primeros años.

- Por ontologismo se entiende “confundir con el Ser divino, infinito, el ser en cuanto tal, abstracto, indeterminado, coaprehendido por nosotros en toda percepción y todo pensamiento”<sup>189</sup>. En realidad, puede decirse que el

---

<sup>188</sup> JUAN ZARAGÜETA, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Caple, Madrid 1941.

<sup>189</sup> WALTER BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona 1986, entrada *Ontologismo*, 407-8.

ontologismo es una particular forma de intuicionismo que consiste en admitir una visión natural de Dios<sup>190</sup>.

Nos parece posible ver una coincidencia entre el «irracionalismo modernista» y el «intuicionismo ontologista» en las acusaciones al autor según lo expone Torres Queiruga. La diferencia residiría en el lugar desde el cual vienen esas acusaciones. Sin embargo, podemos afirmar que ninguna de ellas posee un verdadero fundamento, como se demostró más adelante. La publicación de *Introducción al problema de Dios* dentro de NHD sirve a este propósito —no exclusivamente, ni primariamente— aclarando cuál es el contexto adecuado en el cual se está moviendo el autor y desde el que hay que leer el ensayo.

Por otro lado, autores que a la postre fueron figuras fundamentales de la teología católica del s. XX y cuya influencia en el Concilio Vaticano II fue notable como Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Henri de Lubac o Jean Daniélou fueron también acusados de modernismo, corriente condenada como “síntesis de todas las herejías” en la Encíclica *Pascendi* de San Pío X (1907). Varios de estos autores se encuadraban en la llamada *Nouvelle Théologie* que, a los ojos de algunos, parecía volver a proponer las tesis del modernismo. El padre Garrigou-Lagrange fue uno de los más enconados opositores de este nuevo movimiento teológico. Sin embargo, buena parte de esta nueva corriente acabaría no solo haciéndose hueco, sino triunfando en la teología católica de la segunda mitad del s. XX. De su legado, aunque no se puede

---

<sup>190</sup> Zubiri cita a Santo Tomás (*S. Th.* I, q. 2, a. 1, 1 y ad 1): «conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que nos está naturalmente inserto...» (NHD 406 [IPD]). Santo Tomás no está hablando de una idea innata, sino de un cierto conocimiento pre-demostrativo, como señala Enzo Solari en su libro *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, *op. cit.*, 162. Dice literalmente que para el Aquinate “la existencia de Dios es conocida por sí misma, pero no en cuanto que esto constituya un juicio evidente, un juicio en el cual el predicado esté contenido en el sujeto. [...] es conocida por sí misma en tanto que de la existencia de Dios la mente humana tiene naturalmente alguna noticia, por vaga e imprecisa que esta sea”. Zubiri, usando esta cita de Santo Tomás, consigue el efecto de inmunizarse contra las acusaciones de ontologismo al alejarse, como bien señala Solari, de San Anselmo.

generalizar, el mayor exponente es quizá Joseph Ratzinger, quien se convertiría en el Papa Benedicto XVI.

La explicación más coherente y que menos problemas plantea es, claro está, que estos autores —al menos, digamos, la mayoría en la mayoría de ocasiones— no defendían tesis modernistas. La acusación y, en algunos casos, la condena, de alguna de sus obras puede obedecer a una mala interpretación debida bien a una incapacidad de los autores para expresarse de modo claro, bien a la incapacidad de entender ideas y posturas teológicas que se habían adelantado a su tiempo unida a un miedo por lo nuevo causado, injustificadamente, por la voluntad de salvaguardar celosamente la Tradición<sup>191</sup>.

Sin duda alguna, afirmamos y subrayamos que Zubiri es un autor realista<sup>192</sup> o, mejor dicho, de la realidad. De hecho, toda su obra, podemos decir, está dedicada a la versión a la realidad, en lo que es decididamente un intento de superación del «a las cosas mismas» fenomenológico. No a las cosas, ni tampoco a la pregunta por el sentido del ser: a la realidad. Es en la realidad donde el hombre se encuentra con sí mismo y donde descubre el poder de lo real como punto para partir hacia la religación.

---

<sup>191</sup> “Salvaguardar celosamente la Tradición” no es un comentario irónico ni peyorativo. Es deber de la Iglesia. Queremos decir simplemente que pudo ser una de las causas de esta reticencia a la novedad, impulsada sin duda por la duda y por la precaución. Eran tiempos difíciles para la Iglesia en lo intelectual: se daba cuenta ella misma que había perdido el primado del pensamiento filosófico occidental hacía ya algunos siglos y asistía también al derrocamiento en lo teológico en favor de la teología protestante, sobre todo a partir de la segunda mitad del s. XIX.

<sup>192</sup> En qué sentido decimos esto debe ser adecuadamente aclarado. Es patente al principio del ensayo *En torno al problema de Dios* que Zubiri no se identifica ni con el realismo crítico ni menos aún con el ingenuo: busca una postura de mayor radicalidad. Realista quiere decir aquí «vuelto hacia la realidad». Qué implique esto en su teoría del conocimiento corresponde, sobre todo, a un estudio detallado de la *Trilogía*, que no nos corresponde realizar a nosotros.

## 1.6. Posibilidad filosófica del problema de Dios

Tanto en la introducción como en la conclusión, Zubiri se cuida mucho de aclarar que no se trata en el ensayo de Dios en sí mismo, sino de la posibilidad filosófica del problema de Dios. Quiere sondear la cuestión y entender cuál es el planteamiento justo, si es que cabe. Más aún, en la conclusión dirá que no se ha llegado ni tan siquiera a un concepto de Dios; mucho menos a una “demostración racional” de su existencia. Lo único que ha querido hacer, como reconoce al final del recorrido, es

[...] tratar de descubrir el punto en que el problema surge y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia<sup>193</sup>.

Esta advertencia es fundamental. De no tenerla en cuenta podría ser que viéramos en el texto un camino intelectual que llega hasta Dios. Y esto no es así. Más adelante veremos cómo Zubiri descubre que existe esta exigencia —la necesidad de un desarrollo intelectual—, pero no la desarrolla al menos en este texto<sup>194</sup>. La pretensión de Zubiri es justificar la existencia de este problema y la necesidad de un punto de partida previo. Sin embargo, el punto de llegada será el descubrimiento de que el problema está de hecho ya planteado en el hombre en virtud de la religación.

Este punto se aprecia más adecuadamente a la luz del desarrollo de *Introducción al problema de Dios*, que desarrollamos a continuación. Es un hito más en la historia del término «religación», y no uno menor. Veamos, pues, más detenidamente *Introducción al problema de Dios*.

---

<sup>193</sup> NHD 454 [ETPD]. Los subrayados son del autor.

<sup>194</sup> HD es precisamente el desarrollo de este descubrimiento.

## 2. Introducción al problema de Dios<sup>195</sup>

### 2.1. Motivación del escrito y contexto

Introducción al problema de Dios es un escrito añadido a la tercera parte de *Naturaleza, Historia y Dios* en su quinta edición, la de 1963, y que el propio Zubiri quiso incluir ya que pensó que ayudaba a situar en perspectiva los escritos referidos al problema de Dios. Dice el propio Zubiri en nota a la quinta edición:

Únicamente me he permitido añadir un nuevo capítulo: Introducción al problema de Dios. Es en gran parte una lección dada hace más de quince años, que permitirá situar en su exacta perspectiva el problema tratado en los capítulos *En torno al problema de Dios* y *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*. Agradezco vivamente a Editora Nacional el haberme brindado la ocasión de precisar esta línea de mi pensamiento<sup>196</sup>.

El escrito, pues, es de finales de los años 40, y revisita los problemas anteriormente tratados. Es curioso que, a pesar de ser un escrito posterior tanto a *En torno al problema de Dios* y a *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, se incluya antes en esta tercera parte. Ello se debe fundamentalmente a que, como dice el propio autor, sirve para contextualizar adecuadamente los escritos que tratan sobre Dios, es decir, la tercera parte de NHD. A modo informativo, la quinta edición de NHD vio la luz en 1963 y es la primera que hace una revisión de la primera. Según la opinión de algunos autores, entre ellos el propio Torres Queiruga, este escrito y su inclusión en NHD se debe a la voluntad de evitar malentendidos respecto a la

---

<sup>195</sup> *Introducción al problema de Dios* (IPD), en NHD<sup>5</sup>, 393-416.

<sup>196</sup> NHD 23.

polémica en torno a la *Nouvelle Thèologie* y las acusaciones de modernismo y ontologismo.

## 2.2. Estructura y temas fundamentales

Se trata de un escrito breve, que no está separado en capítulos ni párrafos, y cuya temática principal es la especulación sistemática —Zubiri lo denomina “intelectual”— sobre el problema y la realidad de Dios.

En la breve introducción nuestro autor muestra su honda preocupación por la abstención generalizada ante el problema de Dios, que considera de una “gravedad suprema”<sup>197</sup>, y por la confusión que generan el vocablo y el concepto mismo de Dios<sup>198</sup>. Expresa también aquí su propósito: “no se trata de dar forma intelectual a convicciones, sino de llegar a una intelección convincente”<sup>199</sup>. Esta intelección convincente será a la vía de la religación.

A continuación repasa muy someramente la historia del problema de Dios que, según el filósofo vasco, sigue de forma general los pasos de la historia de la filosofía. Repasa los grandes hitos. Comienza en la India —*Upanishads* y *Vedanta*—, continúa por Grecia —donde se detiene en tres etapas: Aristóteles, la incorporación de lo oriental al helenismo y la irrupción del Dios del cristianismo en las categorías griegas—, pasa por los padres de la Iglesia y la primera reflexión teológica cristiana que desembocará al final en la confluencia, en la Francia de la Alta Edad Media, de las corrientes oriental y occidental y que dará lugar al “agustinismo medieval” por un lado y al tomismo por otro. De aquí Zubiri da un salto al idealismo alemán y al positivismo y así concluye.

---

<sup>197</sup> NHD 395 [IPD].

<sup>198</sup> *Cfr.* NHD 396 [IPD].

<sup>199</sup> NHD 397 [IPD].

En un segundo momento —aunque, como decimos, no existe una demarcación nítida en el texto—, Zubiri se detiene a reflexionar sobre la posibilidad y la naturaleza de la especulación como camino hacia Dios. El autor lo introduce a partir de la necesidad de “ciertas reflexiones por lo que toca a la estructura de esta marcha y a su mismo punto de partida”<sup>200</sup>.

Engarza a continuación con la vía de la religación en cuanto tal, que consta de tres pasos fundamentales: partiendo de un análisis de la existencia humana nos topamos con el hecho de la religación a la deidad (primer paso), pero la religación se nos muestra como enigmática: la deidad nos remite entonces a la divinidad, realidad inteligente y volente (segundo paso); por último, descubrimos que esta realidad divina “no se pertenece más que a sí misma”<sup>201</sup> y es, por tanto, una realidad personal: Dios en tanto que Dios, “la causa primera como realidad personal y libre”<sup>202</sup>. Concluye Zubiri con una reflexión en torno a la marcha intelectual hacia la realidad de Dios que acaba de realizar.

Así pues, podemos reconocer una cierta estructura en el texto a partir de una separación en párrafos. Aparece en primer lugar una introducción, seguida de una historia de la especulación acerca de la realidad de Dios. En un tercer momento y antes de la justificación de la realidad de Dios, Zubiri reflexiona acerca de la especulación como camino hacia Dios. Este tercer punto puede ser dividido a su vez en dos preguntas: cuál es la estructura de la marcha y cuál debe ser su punto de partida. En cuarto lugar Zubiri realiza esta justificación en tres momentos: deidad, divinidad, Dios. Todo ello culmina en una conclusión.

---

<sup>200</sup> NHD 404 [IPD].

<sup>201</sup> NHD 413 [IPD].

<sup>202</sup> NHD 413 [IPD].

### 2.3. Recorrido por el escrito

*Introducción al problema de Dios* introduce una novedad respecto de ETPD, la consideración de la «abstención positiva» respecto del problema de Dios. En el ensayo de 1935, Zubiri se refiere únicamente a la posibilidad del ateísmo, pero no dice nada acerca del agnosticismo. En este escrito, respecto de las actitudes acerca del problema de Dios, está más cerca del planteamiento de HD que del de ETPD al menos en una cuestión: la admisión del agnosticismo. Al inicio de HD leemos que:

Dios es el título de un magno problema. Este problema puede ser resuelto de maneras distintas: positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), o suspensivamente (agnosticismo). Pero suele olvidarse que en los tres casos se trata de la solución a un problema<sup>203</sup>.

En HD Zubiri ya reconoce una visión clásica de la cuestión, con la novedad a la que hemos hecho referencia al inicio de estas páginas: el agnosticismo es también una solución al problema, un juicio sobre la cuestión —frente a quienes sostienen que la suspensión del juicio no es solución sino, en todo caso, ausencia de ella—. En IPD nos encontramos inicialmente con una posición similar a la de ETPD, solo que tematizado y explicitado, con un añadido en orden, nos parece, a la hermenéutica de la cuestión. Después la cuestión irá adquiriendo progresivamente diferencias con ETPD en clara evolución hacia HD. El planteamiento, en palabras de Zubiri, es el siguiente:

A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. [...]. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene muy íntimamente afectado por ellas. Bien es verdad que hoy día es enorme el número de personas que se abstienen de tomar actitud ante el problema por considerarlo irresoluble [...]. Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud [...]. En aquél «qué sé yo» se expresa una actitud, una positiva

---

<sup>203</sup> HD 21 [11].

abstención, respecto de un saber sin el cual se puede ciertamente vivir [...], pero un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido<sup>204</sup>.

Las primeras frases expresan exactamente lo mismo que lo dicho en ETPD, a saber, que se trata de un magno problema que afecta íntimamente a todo el hombre y que hay dos tipos de respuesta ante esta cuestión. Como acabamos de decir, el planteamiento en ETPD no es tan explícito: no plantea de este modo la cuestión, aunque es posible ver que la propuesta de Zubiri quiere tener en cuenta y explicar la posibilidad como consecuencia de la introducción del concepto de religación, que es constitutiva de todos los hombres. Recordamos que la pregunta por la posibilidad de la negación de Dios viene planteada precisamente en este punto: siendo cierto que el hombre es constitutivamente religado, ¿cómo es entonces posible el ateísmo? En ETPD nada dice, sin embargo, del agnosticismo, de la suspensión del juicio, o del no ocuparse de la cuestión, ni activa ni pasivamente. Le interesa sobre todo subrayar que el problema está ya de hecho planteado en el hombre y que incluso el ateísmo es posible solo desde una existencia religada.

En IPD se observa ya desde el principio un problema diferente: el hecho —y es importante e interesante su esfuerzo por partir de hechos— de que existe una multitud de hombres y mujeres que, por considerar irresoluble el problema, no viven haciéndose cuestión activamente de este problema. Aclara esto añadiendo una especie de apéndice a la dualidad de respuestas que ya conocemos de ETPD y que es nuevo en su planteamiento, como respuesta quizá a una pregunta que cae por su propio peso y que seguramente él se hubiera planteado: si es verdad que afecta íntimamente al hombre esta cuestión, ¿cómo es posible que haya hombres que vivan aparentemente con tranquilidad sin hacerse cuestión de este problema? ¿Es realmente un problema de una “gravedad suprema”? La respuesta está ya aquí respondida: la abstención —que en este caso no se

---

<sup>204</sup> NHD 395 [IPD].

puede simplemente equiparar a la suspensión del juicio en que consiste el agnosticismo—, que reviste una cierta indiferencia ante el problema, es, sin embargo, una “positiva abstención”. Reconoce la posibilidad en el hombre de una vida, y de una vida honrada y moralmente vivida, con esta abstención “respecto de un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido”<sup>205</sup>.

Esto es un problema grave con el que tiene que lidiar, aún hoy, setenta años después, el hombre de nuestro tiempo. Junto a ella, y “en agudo contraste”, destaca otra impresión: una confusión respecto del tema e incluso respecto del término Dios:

[...] otra impresión: la turbiedad y confusión con que se baraja en la vida contemporánea no ya el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y el concepto de Dios. [...]. Todo ello parece confluir en que el nombre «Dios» acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que a una realidad precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa al margen de nuestra vida<sup>206</sup>.

Esta situación, como afirma el autor, debe ser el punto de partida para plantear el problema de Dios. Zubiri no quiere dejar de lado nada, sino que intenta una aproximación al problema que tenga en cuenta todos los factores. Sin embargo, como reconoce él mismo, el problema ha de recorrerse por la vía filosófica, la “más enojosa de todas”, con lo que se corre el riesgo de no satisfacer ni a creyentes ni a no creyentes. De todas maneras, Zubiri escoge la vía filosófica, es decir, la vía intelectual, sabiendo que “no se trata de dar forma intelectual a convicciones, sino de llegar a una intelección convincente”<sup>207</sup>.

Esta vía es, en realidad, la más enojosa de todas, porque está llamada a no satisfacer por completo a casi nadie. Ni a los que profesan una fe religiosa, porque suponen, con cierta

---

<sup>205</sup> NHD 395 [IPD].

<sup>206</sup> NHD 396 [IPD].

<sup>207</sup> NHD 397 [IPD].

razón, que por esta vía no van a encontrar todo lo que el hombre busca en Dios. Ni a los no creyentes, porque por muchos razonamientos que se hagan, es difícil hacerles llegar a la convicción de que no se trata simplemente de cohonestar con razones intelectuales una creencia positiva, previa a todo razonamiento, que tiene raíces anteriores a la intelección y ajenas a ésta<sup>208</sup>.

Este último párrafo de Zubiri sirve de respuesta a muchos críticos del autor en este punto y que justamente son aquellos que no han llegado a la convicción de que “no se trata simplemente de cohonestar con razones intelectuales una creencia positiva”. Una de las formulaciones más claras que hemos encontrado sobre esto, aunque hay más, la realiza Jordi Corominas. En un artículo titulado *Xavier Zubiri y la filosofía de la religión*, Corominas afirma que

desde el mismo método zubiriano A. González relativiza la teología filosófica elaborada por Zubiri y en lugar de tratar de justificar racionalmente el teísmo, un intento ciertamente legítimo aunque muy discutible filosóficamente, intenta describir el fundamento religioso que se plasma en cada religión<sup>209</sup>.

Jordi Corominas está hablando de cómo Antonio González, un reconocido estudioso de Zubiri, ha recogido el testigo de nuestro autor y, utilizando las herramientas que él mismo ha dejado para ello, ha reconducido el estudio desde una justificación racional del teísmo a un estudio de lo religioso más analítico y, quizá, más fenomenológico. Es una cuestión un tanto extraña, porque el mismo Antonio González

---

<sup>208</sup> NHD 396-397 [IPD].

<sup>209</sup> JORDI COROMINAS, “Xavier Zubiri y la filosofía de la religión”, curso impartido en México en 2005. Se puede encontrar en línea en la página web del autor: <https://sites.google.com/site/corominasescude/Home/escrits-i-publicacions/presentacion/xavier-zubiri-y-la-filosofia-de-la-religion> [consultado el 22 de julio de 2016]. Nos parece claro que Corominas entiende que la pretensión de Zubiri es “justificar racionalmente el teísmo”.

reconoce como uno de los valores de la filosofía de la religión zubiriana, su situación en un ámbito absolutamente radical<sup>210</sup>.

Zubiri bien podría responder lo que decía al inicio de IPD: “no se trata de dar forma intelectual a convicciones, sino de llegar a una intelección convincente”<sup>211</sup>. De ningún modo es la pretensión de Zubiri hacer una filosofía en torno al problema de Dios que pueda ser acusada de tramposa, que conozca ya de hecho el punto de llegada y dirija el camino según aquél, sino más bien al contrario<sup>212</sup>.

Lo que está en juego aquí, y en gran medida en todo el esfuerzo filosófico de Zubiri, es el intento de salvar la filosofía del pecado de la modernidad: haberse

---

<sup>210</sup> Cfr. ANTONIO González, “Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri”, en *Realidad* 63 (1998), 293-306. Dice textualmente González que “Zubiri se interna en el estudio de la religión con un método filosófico que se distingue decisivamente del método fenomenológico-hermenéutico, del método del análisis lingüístico y de los métodos crítico-explicativos al uso. Sin embargo, esta originalidad del método zubiriano no implica una ceguera ni una cerrazón respecto de los resultados de otras aproximaciones al hecho religioso. Al contrario, el método de Zubiri, por su carácter enormemente comprensivo e integrador, puede integrar en su seno los resultados de otros métodos. Justamente por ello Zubiri puede proporcionarnos una magnífica visión sintética de la experiencia religiosa de la humanidad” y, algo más adelante, que “Zubiri se ha situado, en su análisis de la religión, en un ámbito más radical que el del sentido [hablando de la hermenéutica en la Fenomenología de la Religión]. La religación no es un sentido sino una dimensión accesible a un análisis de la realidad, tal como ésta se actualiza en aprehensión primordial”. En este artículo de González podemos apreciar cómo precisamente a partir de la filosofía de Zubiri y del concepto de religación es posible no solo una nueva filosofía de la religión que asuma dentro de sí todas las demás aproximaciones al hecho religioso a partir del análisis de la religación —“todos estos logros de otras disciplinas son remitidas, en la perspectiva de Zubiri, al análisis primario de la religación” (303)— sino además una liberación de las adiciones hechas por la teología, sobre todo la cristiana, a lo largo de la historia. El punto clave para González es justamente no partir de la revelación: “Que esto pueda ser dicho filosóficamente, al margen de la revelación, es lo que diferencia a Zubiri de posiciones como las de Barth o Jüngel. [...]. La filosofía de Zubiri puede servir precisamente para depurar muchos presupuestos filosóficos que siguen estando presentes en la teología de Barth y de Jüngel, a pesar de todas sus posiciones polémicas frente a la filosofía”.

<sup>211</sup> NHD 397 [IPD].

<sup>212</sup> La posición de Zubiri es deudora, en gran medida, del intento de salvar la filosofía del pecado que ha cometido al convertirse en “discurso irreal-mental” y devolverla a la senda de la “comprensión racional de la realidad”, es decir, devolverla a la realidad mismo. Hacer que la filosofía sea “verdadera”, de tal modo que las palabras en las que se formula no se correspondan únicamente con lo pensado sino con la realidad real.

convertido en discurso meramente mental —y en este sentido irreal— y volver a convertirse en comprensión racional de la realidad, es decir, devolver a la filosofía su objeto propio, la realidad misma. Zubiri pretende en definitiva hacer que la filosofía sea verdadera, de tal modo que las palabras en las que se formula no se comprendan únicamente con ideas pensadas, sino que esas mismas palabras desvelen la realidad en su verdad<sup>213</sup>

El filósofo vasco tiene en cuenta, por tanto, como punto de partida, la situación del hombre actual respecto del problema de Dios. Quizá para no correr el riesgo de responder a preguntas que nadie se hace. No le basta con decir, como en ETPD, que el problema está ya de hecho planteado en el hombre, porque para estos que no se hacen cuestión del problema será igualmente una abstracción filosófica que de nada serviría. Quiere tenerlos en cuenta, pero sin renunciar al modo en que entiende que ha de explorarse la cuestión, con la conciencia de que “está llamada a no satisfacer por completo a casi nadie”. Ese problema, junto con la confusión respecto del término Dios y del concepto que tiene el hombre contemporáneo de la deidad.

Su vía presenta dos ventajas fundamentales, metodológicamente hablando: que no se circunscribe a nadie en particular —no hace falta tener fe para hacer el recorrido completo que Zubiri nos presenta— y que, no siendo una respuesta exhaustiva a lo que el hombre religioso busca en Dios, el punto de llegada es una suerte de cimiento sin el cual la religión es imposible:

---

<sup>213</sup> Este recorrido explica también el itinerario intelectual del propio autor que, como ya hemos visto, se divide en tres etapas. Desde la más temprana hasta la madurez de su pensamiento es posible encontrar esta motivación. Husserl y su llamada a volver “a las cosas mismas” (“Wir wollen auf die Sachen selbst zurückgehen”, *Logischen Untersuchungen*, 2.1, S. 6) propiciaron su “etapa fenomenológica”; Heidegger y *Sein und Zeit* lo que él mismo denominó su etapa ontológica y una búsqueda radical de la realidad —más allá del ser— su etapa propiamente metafísica.

No todo cuanto el hombre busca en Dios va a poder encontrarse por esta vía; pero sí que sin ella toda religión positiva se pierde en una religiosidad vaporosa, tal vez bella, pero que en última instancia carece de sentido y de fundamento<sup>214</sup>.

Y es que, la realidad de Dios no es una realidad con la que el hombre se topa cotidianamente del modo que se tropieza con las demás realidades: “Dios no es una de esas realidades, como las piedras o los árboles, con las que el hombre tropieza en su vida”<sup>215</sup>. Ni tampoco es objeto de un experimento científico, como algo que, sin ser evidente, sea necesario admitir por la marcha de la ciencia positiva. Y es por esto, dice Zubiri, por lo que se trata de una cuestión soberanamente extemporánea como cuestión intelectual. Y, sin embargo y al mismo tiempo, se trata de una cuestión absolutamente contemporánea: “la más contemporánea de todas las cuestiones”<sup>216</sup>, ya que, “si no hubiera Dios no pasaría nada”<sup>217</sup>. Esta singular paradoja lleva a Zubiri a percibir que nuestra época es singular respecto de la cuestión de Dios, y que percatarnos de ella supone adentrarnos “en el problema intelectual de Dios”:

Y esta singular paradoja es la que nos hace adentrarnos en el problema intelectual de Dios, el problema más extemporáneo y más contemporáneo de todos. Porque, como indicaba antes, es una cuestión que afecta a la raíz misma de la existencia humana. Lo que mueve al hombre de hoy a plantearse este problema con una agudeza comparable tan sólo a la que ha tenido en dos o tres momentos de la historia, es el hecho de que el hombre se siente conmovido en su última raíz. Como en otras épocas, el hombre de hoy se siente vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad. Y en este movimiento de reversión acontece eso que en vocablo espléndido llamaba San Pablo *metánoia*, reversión, transformación; en nuestro caso, la transformación por la que la

---

<sup>214</sup> NHD 397 [IPD].

<sup>215</sup> NHD 397 [IPD].

<sup>216</sup> NHD 398 [IPD].

<sup>217</sup> NHD 398 [IPD].

inteligencia va desde las cosas y desde el transcurso de su vida hacia las ultимidades del universo y de sí mismo<sup>218</sup>.

De lo que Zubiri se da cuenta es de una diferencia radical respecto de otras épocas de la historia de la humanidad. Utiliza el ejemplo de la Edad Media para hacer notar, primero de todo, cómo el intelecto del hombre está necesitado de una explicación de lo natural y de lo sobrenatural, y cómo el hombre no puede abstraerse de la cuestión. Pero la diferencia fundamental reside en que en la Edad Media, el hombre estaba inmerso en una teología —fuera del signo que fuera—, y el esfuerzo intelectual consistió en desarrollar una teología natural que no fuera simplemente “una vaga metáfora teológica”: es la idea de causalidad segunda.

Sin embargo, hoy en día, dice Zubiri, el hombre vive en un mundo dominado por la técnica donde las cuestiones naturales están, aparentemente, tan dominadas, pero el horizonte tan vacío de un sentido final, que el hombre corre el riesgo de ser aplastado:

Hoy, por el contrario, el hombre se halla ya en plena posesión de estas realidades naturales. Su ciencia y su técnica son su legítimo orgullo. Pero con todo es innegable que el hombre moderno se siente aplastado y agobiado por el peso de sus conquistas sobre las cosas con que trabaja. A diferencia de lo que acontecía en la Edad Media, de lo que se halla necesitada la inteligencia contemporánea es de una reversión hacia los problemas y las razones últimas del universo y de sí mismo<sup>219</sup>.

Zubiri se muestra, una vez más, un agudo observador de su tiempo. El dominio intelectual —y también material— de lo inmediato y natural no libera al hombre, no cumple la promesa que le había hecho. Es un dominio que le domina, le esclaviza de algún modo. Tal esclavitud es consecuencia del orgullo de sí mismo por creerse de algún modo todopoderoso. Se ha cercenado la referencia natural de las cosas hacia “las

---

<sup>218</sup> NHD 398 [IPD].

<sup>219</sup> NHD 399 [IPD].

razones últimas”, y el hombre se ha creído dueño no solo del universo, sino también de sí mismo.

Retomando palabras que había usado en ETPD, el hombre se siente «desligado». Como si la realidad no estuviera hecha para ser dominada, poseída. La constitutiva apertura del hombre es una condena cuando aferra la realidad que se le da como si fuera suya, como si la poseyera<sup>220</sup>. Y siendo cierto que el orgullo por los avances de la ciencia y la técnica son legítimos, el hombre corre el grave riesgo de endiosarse en su poder no solo por desentrañar intelectualmente las realidades naturales, sino por modificar la realidad conforme a su voluntad. Este endiosamiento es una forma previa de lo que en ETPD llama “la soberbia de la vida”, el ateísmo, que no consiste tanto en negar la existencia de Dios sino más bien en hacer de sí mismo el nuevo Dios.

Una forma de aproximarnos y comprender el problema de la modernidad tiene que ver con el concepto de cosmovisión y los tres polos a los que el hombre ha estado siempre vertido: el mundo, el hombre y Dios. La modernidad es la ruptura de estos tres aspectos que siempre se han dado unidos. En las grandes etapas de la humanidad, aunque hubiera una preferencia por uno de los polos como punto de partida —el mundo para los griegos, Dios para los medievales y el hombre en el Renacimiento— nunca se olvidaban los otros dos. Sin embargo parece que para la modernidad el hombre es el único punto de referencia y no hay conexión posible con los otros dos<sup>221</sup>. El hombre es el centro absoluto de todo, el hombre es Dios, y el hombre posee el mundo natural. No solo intelectualmente, aunque sea el punto más relevante ahora mismo. Si acaso, aún

---

<sup>220</sup> Se trata ciertamente de una idea sugerente, que no está explícitamente presente en Zubiri, pero que nosotros tomamos fundamentalmente de Giussani y de su reflexión acerca de la libertad sobre todo en *La autocoscienza del cosmo* (Rizzoli, Milán 2000). Allí explica el autor italiano cómo entiende la categoría «virginidad» en la relación de los hombres con la realidad como sinónimo de libertad.

<sup>221</sup> Algo similar dirá Zubiri más adelante: “En el orto del mundo moderno hay sensibles variaciones. El hombre se siente sumergido en sí mismo, y alejado del mundo y de Dios. [...]. Dios es, en el mejor de los casos, lo Incognoscible”. (NHD 403 [IPD])

queda algo del mundo, pero no respecto de lo que él es en sí sino respecto de lo que el hombre pueda hacer en él y con él<sup>222</sup>.

Es probable que Zubiri no compartiera una visión que seguramente denominaría pesimista, pero quizá si atendemos un poco podemos apreciar una cierta similitud con lo que él llama “una situación con un signo específico de época”. Máxime cuando hemos observado, algunas décadas después, cómo el hombre no solo no ha hecho esta “reversión hacia la ultimidad por vía intelectual”<sup>223</sup>, sino quizá todo lo contrario: el hombre hoy, a pesar del desastre que ha supuesto el siglo XX en muchos sentidos, sigue confiando en sí mismo exageradamente.

Es complicado en este sentido separar lo intelectual de lo, digámoslo así, existencial. El problema que se plantea Zubiri respecto de cómo el hombre, dominando la ciencia y la técnica, ha dejado de lado las cuestiones últimas respecto del universo y de sí mismo, parece meramente especulativo. O, al menos, Zubiri ha conseguido distinguir la dimensión intelectual de un problema que es más grande. Sin embargo, en nuestra opinión, no lo es: ni es solamente ni primariamente un problema intelectual, ni es posible separar lo intelectual de lo existencial en este punto. En el fondo, pensamos que aquello de lo que el hombre está constantemente necesitado es de salvación. El

---

<sup>222</sup> La técnica como absoluto y el cientificismo. Son abundantes las referencias que podemos encontrar en este sentido. Nosotros remitimos aquí a ALFONSO PÉREZ DE LABORDA, *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983. Allí, el ingeniero, filósofo y teólogo español, sobre todo en los últimos dos capítulos, aboga por una vuelta a la convivencia entre las ciencias, mostrando cómo el cientificismo y el materialismo son, a la postre, también creencias: “quienes de una u otra manera entroncan con el materialismo reduccionista como explicación última de la realidad, también se enfrentan con el resultado de las ciencias como conocimientos; sobre todo, tienen que cerrar con poderosas creencias los huecos de ese conocimiento, taponando los agujeros en el cemento de su progresismo materialista. En una palabra, también lo suyo es otra “creencia” y seguramente con aún mayor necesidad de “creer” en ella que la de los teólogos” (476-477).

<sup>223</sup> NHD 399 [IPD].

problema del hombre moderno, que no ha tenido, en opinión de Mircea Eliade<sup>224</sup>, ningún otro de ningún tiempo o cultura, es la creencia en la posibilidad de la salvación por sus propios medios. Aclaremos un poco esto: pensamos que la tentación de la posibilidad de salvarse a sí mismo es común a todos los seres humanos, de todas las épocas y culturas. Pero el hombre occidental contemporáneo, y esto es lo que más concretamente dice Eliade, es el único para el cual el espacio profano es más real que el espacio sagrado. Nosotros, europeos modernos, no nos escandalizamos ni nos extrañamos siquiera al decir que lo profano —lo material, lo no misterioso— tiene más espesor de realidad que el espacio sagrado. Parece ser que, sin embargo, no ha sido así nunca en la historia.

Las posibilidades y la tentación de darse la salvación a sí mismos han revestido diversas formas a lo largo de la historia, entre las cuales las más desarrolladas tienen que ver con el cumplimiento de una serie de preceptos o normas morales. Pero normas morales, sacrificios o ritos de expiación han tenido siempre en cuenta el poder de la divinidad, aunque los hombres, en muchos casos, atarla a sus propias acciones y someterla a su control.

Sin embargo, esta diferencia fundamental con el hombre moderno es tan aguda como grave, a nuestro parecer. El hombre, «desligado» de toda referencia a un Dios distinto de sí mismo, se ensoberbece cuando descubre su poder y, después, desespera al percibir que no puede alargar ni un minuto más de su existencia, que no puede comprenderlo todo. Y que —y esto lo verdaderamente terrible— aunque así fuera,

---

<sup>224</sup> Cfr. MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012<sup>7</sup>. La reflexión de Eliade en torno al espacio sagrado y al espacio profano es un clásico de la fenomenología de las religiones. Nosotros tomamos tan solo la consideración, que el autor considera casi una premisa, de que para el hombre contemporáneo el espacio profano es más real que el sagrado. Sin embargo, podríamos decir, siguiendo la línea trazada por Zubiri y su concepto de “desligación” que, siendo esto así, en parte nunca ha dejado de ser más real el espacio sagrado. Lo que sucede es que hemos sacralizado lo profano, que ha dejado de serlo.

aunque pudiera alargar su vida a voluntad y desentrañar los «secretos» del universo natural, no puede darse la vida plena que él desea y a la que aspira.

En palabras de Henri de Lubac, esto es “el drama del humanismo ateo”<sup>225</sup>. El drama de los hombres que, poseyéndolo todo, son, sin embargo, menos ellos mismos, es decir, menos hombres. Quizá la plenitud del hombre, esto es, su realidad, no se encuentre en el espacio profano. Zubiri habla de esta reversión. En la Edad Media, y en las demás épocas de la historia de la humanidad, el hombre ha vivido, con altibajos, reconociendo una realidad más real, si podemos hablar así, en el espacio de lo sagrado, pero los hombres no olvidaban su deber con la realidad profana, cuyo sentido era iluminado por la divinidad. Hoy, encerrados en el mundo de lo profano, de la ciencia y la técnica, del *Übermensch*, de la autoafirmación de sí mismo y de una libertad absoluta que el hombre se da como si la poseyera, en un mundo que el hombre ha construido con la razón como medida de todas las cosas, Zubiri reclama una vuelta, una reversión a las razones últimas del universo y de sí mismo.

Creemos pertinente señalar que es necesario hacer esta reversión intelectualmente, pero que la experiencia y la vida no son ajenas a ella. No se trata de un problema intelectual, si lo intelectual queda desligado y escindido de la dimensión existencial.

### **2.3.1. Recorrido histórico por la especulación acerca de Dios**

Zubiri se da cuenta agudamente de que es necesaria esta reversión, y que necesita hacerse intelectualmente. La siguiente pregunta es: ¿cuál es el método? ¿Cómo puede y debe llevarse a cabo esta reversión? Zubiri entiende que un acercamiento

---

<sup>225</sup> HENRI DE LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée*, édition du Cerf, 1998 (la primera edición es del año 1944). Publicado en español como *El drama del Humanismo Ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2012. En esta obra el jesuita francés analiza los presupuestos fundamentales del ateísmo contemporáneo a partir de cuatro grandes figuras: Feuerbach, Marx, Nietzsche y Comte.

somero a cómo se ha tratado la cuestión de Dios a lo largo de la historia puede ayudar a penetrar en el problema:

Difícil operación esta reversión hacia la ultimidad por vía intelectual. Pero intelectivamente necesaria. Por la inteligencia, en efecto, se enfrenta el hombre con las cosas como realidades. El animal responde siempre ante las cosas como sistemas de estímulos. Pues bien, porque en el problema de Dios le va al hombre su propia realidad es por lo que incide sobre aquél, de un modo necesario, en forma de reflexión intelectual. ¿Cómo? Una somera reflexión sobre lo que ha acontecido en el problema intelectual de Dios puede servir para esclarecer la cuestión acerca del modo de entrar en el problema<sup>226</sup>.

Este recorrido comienza con la demostración como vía para acceder intelectualmente a Dios, en la India y en Grecia. Son, según Zubiri, “los dos pueblos más maduros en orden a este problema”<sup>227</sup>. Tanto, que, “el problema de Dios sigue a partir de estos dos pueblos la suerte general de la historia de la filosofía”<sup>228</sup>. En la India, con las especulaciones en torno a los ritos de la casta de los brahmanes, después con la especulación de las *Upanishads* y por último del *Vedanta*, la religión hinduista entiende que “la sabiduría, el Veda, es salvación y deificación humana por el saber. El saber es operante y lo que opera es la identificación (sin insistir aquí demasiado en la propiedad del vocablo) con Dios”<sup>229</sup>.

En Grecia, sin embargo, distingue Zubiri tres etapas fundamentales: la razón especulativa aristotélica, la entrada de los dioses orientales en el helenismo y, por último, la entrada del Dios del cristianismo.

---

<sup>226</sup> NHD 399 [IPD].

<sup>227</sup> NHD 400 [IPD].

<sup>228</sup> NHD 400 [IPD].

<sup>229</sup> NHD 400 [IPD].

1. Hasta Aristóteles, dice Zubiri, la razón filosófica no había tenido en cuenta rigurosamente el problema de los dioses o de la deidad. Aristóteles es, por tanto, el pionero en incluir a Dios en la reflexión intelectual y filosófica.

Es en Aristóteles donde la especulación [acerca del problema filosófico de Dios] se hace plenamente madura. [...]. Los dioses no habían entrado de una manera expresa, formal y elaborada, en la arquitectura filosófica de los pre-socráticos y del propio Platón. Con Aristóteles se realiza, por primera vez en Occidente, la inclusión del tema de Dios en el sistema de la especulación<sup>230</sup>.

2. Alejandro Magno conquista gran parte del mundo conocido y gracias a ello el helenismo entra en contacto con las religiones orientales: Asia menor, Irán, Siria, Fenicia, Palestina... Estas religiones eran fundamentalmente místicas, y producen un cambio importante en la religión de los griegos.

En ellos el hombre griego va a buscar algo nuevo: va a aspirar no sólo a conocer y a venerar a los dioses, sino a poseerlos, a entrar en comunión con ellos y realizar de esta suerte la salvación. Es la idea de las religiones de misterios. De ahí la conversión del saber especulativo en saber extático como término y forma suprema de intelección. Prescindiendo de delicadas conexiones históricas, el saber extático culmina en el neo-platonismo<sup>231</sup>.

Es necesario percatarse de cómo Zubiri está interesado exclusivamente en el modo de llegar intelectivamente a Dios, en cómo el hombre se relaciona con la divinidad desde el intelecto. En este segundo momento, la inteligencia se amplía con el saber extático que, lejos de desconectar el pensamiento de la realidad, lleva la comprensión a un nivel más completo de verdad: el saber extático se convierte en “término y forma suprema de intelección”.

---

<sup>230</sup> NHD 400-401 [IPD].

<sup>231</sup> NHD 401 [IPD].

3. Grecia conoce una tercera «intrusión» en su concepción de Dios, el judeocristiano. Nace la teología griega, que es, además, “la primera teología sistemática y especulativa” y cuyo referente fundamental es Orígenes.

La razón griega se propone pensarlo [al Dios de Israel y del Nuevo Testamento] con los órganos mentales de la Stoa y del neoplatonismo sobre todo: es la creación de la teología griega<sup>232</sup>.

Esta nueva teología, fruto del enriquecimiento mutuo entre la filosofía griega y el Dios judeocristiano, se desarrolla en el mundo siguiendo fundamentalmente dos rutas: una hacia Europa y la otra hacia Asia, dando lugar a dos sensibilidades diversas que provocan enfrentamientos y algunas rupturas.

En esta fermentación intelectual se va a producir el primer choque entre la filosofía griega y la teología neotestamentaria, choque que adquirió estado y resolución en las reuniones conciliares de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia<sup>233</sup>.

Según Zubiri, las primeras herejías cristianas quedan resueltas en los cuatro grandes Concilios universales de la Iglesia, y en ellos además adquieren un nuevo valor filosófico términos empleados para pensar el misterio de la Encarnación, la Trinidad, etc. Conceptos que después serán fundamentales sobre todo en la filosofía occidental, como el de persona, naturaleza o sustancia, quedan aquí reformulados. Estos grandes concilios, lugar de encuentro y, en ocasiones, de desencuentro entre la gran tradición filosófica griega y la primera

---

<sup>232</sup> NHD 401 [IPD].

<sup>233</sup> NHD 402 [IPD].

reflexión cristiana, son de una importancia capital no solo para el desarrollo de la teología, como es evidente, sino también para el devenir de la filosofía<sup>234</sup>.

De aquí en adelante, las dos rutas que había seguido la teología griega desembocan en dos momentos diversos: la reflexión filosófica islámica proveniente de Persia y la pobre tradición filosófica de la Europa cristiana anterior al s. X, cuyo último gran exponente es San Agustín, con algunas excepciones. Ambos movimientos confluyen en el París del x. XI:

Ambos movimientos, el Occidental y el Oriental, confluyen en París a partir de los siglos XI y XII, aproximadamente. El resultado fue, por un lado, una forma de augustinismo [sic] medieval, inspirado preferentemente en la metafísica de Plotino y Avicena, y de otro el tomismo, inspirado preferentemente en la doctrina de Aristóteles y Averroes. Así se crea el cauce relativamente unitario por el que va a transcurrir el pensamiento especulativo acerca de Dios a lo largo de la historia europea, pasando por Enrique de Gante, Escoto y Ockham hasta Suárez<sup>235</sup>.

Aquí Zubiri termina su reflexión sobre Grecia. Lo que sigue, estando afectado todavía desde el inicio por esta vía especulativa griega, podríamos decir que tiene una suerte de autonomía, si bien construida sobre la base que ya hemos indicado.

---

<sup>234</sup> “Se producen entonces las primeras escisiones. Aparte del arrianismo (que se difunde en Europa muy extensamente, pero que no afecta a nuestro problema), monofisitas y nestorianos (éstos de inspiración preferentemente aristotélica) huyen de Siria al cerrarse la Escuela de Edesa, y se refugian en Persia. Persia, el único país que Roma no logró dominar y que no se romanizó, mantuvo con Grecia un canje intelectual difícil de precisar, pero innegable, y se convierte en este momento en el refugio de la filosofía griega y más especialmente del neoplatonismo, del estoicismo y, sobre todo, del aristotelismo, mirado con sospecha por la teología de los concilios” (NHD 402-403 [IPD]).

Conviene destacar que Zubiri, quizá porque no pretende exhaustividad en este recorrido, pasa con demasiada rapidez por este período. Es cierto que los cuatro primeros concilios son de una gran importancia, pero quizá habría que ampliar hasta Constantinopla II. Y que más bien se trata de escisiones entre Constantinopla y otras zonas de Oriente, más que desencuentros entre Oriente y Occidente.

<sup>235</sup> NHD 403 [IPD].

El mundo moderno nace de una escisión que Zubiri hace notar: la separación entre lo sentimental y lo puramente mental.

En el orto del mundo moderno hay sensibles variaciones. El hombre se siente sumergido en sí mismo, y alejado del mundo y de Dios. De aquí una nueva actitud ante el problema de Dios: la pura creencia que por la vía del sentimiento colma el abismo que separa al hombre de Dios. Pero una actitud nueva también ante el problema del mundo: la creación de un método «puramente mental» para llegar al mundo: es la matemática<sup>236</sup>.

Se trata quizá de la destrucción de un método unitario aplicado analógicamente a las diferentes realidades con las que el hombre tiene que enfrentarse: mundo, hombre y Dios. El idealismo alemán dirá que “incapaz de elevarse desde el mundo hasta Dios, la razón especulativa acaba por absorber el mundo en Dios”<sup>237</sup>. Es la divinización de la ciencia, de los hechos científicos, que conducirá irremediabilmente al positivismo, en el cual “se constituye la actitud agnóstica frente al problema de Dios” y para quien Dios es “en el mejor de los casos, lo Incognoscible”<sup>238</sup>.

### **2.3.2. La especulación como camino hacia Dios**

Parece claro ya que el tema de la especulación como camino para llegar a Dios es la piedra fundamental de esta *Introducción al problema de Dios*. Hasta ahora, Zubiri ha querido dejar claro cómo, en primer lugar, parece que no se trata de un problema universal, o al menos urgente, ya que muchos viven aparentemente bien sin ocuparse en él. En segundo lugar, ha planteado otro problema grave: cómo el vocablo y el concepto «Dios» presentan hoy en día numerosas dificultades. De estos dos problemas ha

---

<sup>236</sup> NHD 403 [IPD].

<sup>237</sup> NHD 403 [IPD].

<sup>238</sup> NHD 403 [IPD].

deducido que es “intelectivamente necesaria” una “reversión a la ultimidad por vía intelectual”<sup>239</sup>, y para partir de un lugar común y entender mejor el problema, ha hecho un recorrido somero por la historia de esta versión intelectual a la ultimidad.

Una vez finalizado el recorrido, Zubiri advierte un último problema, que presenta múltiples consecuencias: el problema de Dios se ha revestido de cuestiones metafísicas que no tienen por qué pertenecer al problema de Dios en sí mismo, sino al mismo sistema metafísico en cuanto que se enfrenta a la cuestión.

A medida que la historia avanza se va creando una especie de gran avalancha metafísica. Se envuelve el problema de Dios en tal cúmulo de problemas metafísicos, que no puede menos de surgir la pregunta de si verdaderamente todos ellos pertenecen al problema de Dios. [...]. Porque una cosa son los problemas con que un sistema metafísico se encuentra al enfrentarse con la realidad de Dios y otra muy distinta los problemas que Dios plantea al hombre como realidad dotada de mera inteligencia<sup>240</sup>.

Pero hay un problema que para Zubiri es mucho más grave aún y al que ya hemos aludido brevemente al hablar de *En torno al problema de Dios*. Se trata, en opinión de Zubiri, de un equívoco fundamental, consecuencia de los problemas a los que hemos aludido anteriormente. Es un punto importante que se relaciona de un modo directo la religación. Este problema que, en palabras del mismo Zubiri, “afecta al punto inicial de esta especulación”, consiste en que

a fuerza de razonar especulativamente sobre Dios a lo largo de la historia, se llega a cobrar la impresión de que esta especulación no es simplemente una especulación *sobre* Dios, sino que se acaba por creer que la especulación es «el» camino para *llegar* a Dios. Dos cosas completamente distintas. Ahora bien [...] nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectual a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a

---

<sup>239</sup> Cfr. NHD 399 [IPD].

<sup>240</sup> NHD 404 [IPD].

especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación *intelectual* hacia Dios”<sup>241</sup>.

Este fragmento que acabamos de leer puede ciertamente resultar sorprendente para muchos lectores<sup>242</sup>. Conviene insistir en que Zubiri no está hablando de “estar vertido” sentimentalmente, o, valga la expresión, de corazón<sup>243</sup> —aunque tampoco lo excluye— sino de un estar vertidos con una versión intelectual. Creemos que se trata de un paso tan importante que de entenderlo o no adecuadamente depende la comprensión ulterior de la vía de la religación y, a nuestro parecer, de gran parte de la construcción de su “sistema” filosófico.

Se trata, en palabras de Enzo Solari, de una “vía no metafísica sino fenomenológica y pre-demostrativa”<sup>244</sup>. Solari resume la posición de Zubiri y afirma que al desarrollar la vía intelectual se está produciendo un alejamiento de la religación. Sin embargo, al mismo tiempo, la cuestión “revela que todo conocimiento de Dios tiene su raíz en la religación”<sup>245</sup>.

Esta previa «versión intelectual hacia Dios» es, dice Zubiri, clara en la India, pero también en “todo el Occidente”:

---

<sup>241</sup> NHD 404-405 [IPD].

<sup>242</sup> Y más aún en el tiempo en el que fue dicho. Ya hemos visto más arriba cómo tuvo que sortear acusaciones de ontologismo o de irracionalismo.

<sup>243</sup> Una expresión que tiene un significado muy preciso en algunos pensadores eminentes, como Blaise Pascal, y que ha dado lugar a lo que se ha denominado “vía del corazón”. Tiene diferentes variantes, pero básicamente pretende que Dios y su existencia son incognoscibles por la razón, pero que el corazón puede conocer, al menos, su existencia.

<sup>244</sup> ENZO SOLARI, *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, op. cit., 161.

<sup>245</sup> *Ib.*, 162.

Que la razón especulativa tenga que hacerse grave cuestión de la realidad del mundo externo no significa que sea la especulación la primera vía de acceso intelectual a la realidad exterior<sup>246</sup>.

El ejemplo que utiliza Zubiri es la analogía con la realidad exterior y los métodos clásicos de acceder a ella que repasa en ETPD: realismo crítico, realismo ingenuo e idealismo; todas ellas conciben la realidad como algo externo al sujeto, un *factum*, que después se afirma o se niega.

Zubiri, para hacer notar que los hombres, antes de la marcha intelectual hacia Dios, están ya vertidos intelectualmente en Él, se apoya en la escolástica, sobre todo en Santo Tomás. Zubiri cree que se debe subrayar enérgicamente que “ni tan siquiera la especulación escolástica hace excepción”<sup>247</sup> a que hay una versión hacia Dios que no es primariamente intelectual. Debido al público concreto al que el Aquinate se dirigía, el Angélico no se detiene en esta primera versión intelectual hacia Dios de los hombres<sup>248</sup>.

El punto que desarrolla Zubiri es que Santo Tomás también reconoce esto, pero pasa directamente a la demostración de Dios, porque en su tiempo no había necesidad de recalcarlo. Apoyándose en el famoso “Pedro viene”, Zubiri dice que en el tiempo de la escolástica, era claro para todos que “hay alguien que viene” y por ello, habiéndolo dicho, Santo Tomás pasa directamente a preguntarse por quién es ese que viene. Sin embargo, en nuestro tiempo, piensa Zubiri, no es claro que “alguien viene” y es, por tanto, el primer y más importante punto a tratar. No es que haya necesidad o que Zubiri critique directamente y a priori la demostración racional de Dios —de hecho, después

---

<sup>246</sup> NHD 405 [IPD]. Habíamos visto claramente este punto, la comparación entre mundo externo y Dios a la hora de marchar intelectualmente hacia Dios, al inicio de ETPD, sobre todo NHD 420-422 [ETPD].

<sup>247</sup> NHD 405 [IPD].

<sup>248</sup> Quizá sea necesario recordar que este escrito es introducido por Zubiri en la 5ª edición de NHD a modo de defensa, aunque no exclusivamente, de las acusaciones que se le venían haciendo y que hemos comentado más arriba.

reconoce que es necesario un ir intelectivamente hacia Dios—, sino que entiende que hay un punto primero sin el cual, por así decir, estaríamos respondiendo a preguntas no planteadas.

¿Cómo se da esto en Santo Tomás? Al inicio de la *Summa*, tras preguntarse por la condición y el estatuto de la teología, el Aquinate se ocupa de la naturaleza divina. A ello dedicará las cuestiones 2 a 26 de la *Prima Pars*. Ya en la cuestión 2 se pregunta si Dios es evidente para concluir que Dios es evidente en sí mismo pero no para nosotros. En la primera de las objeciones del artículo 1 cita a San Juan Damasceno y Zubiri afirma que en este pasaje el Damasceno “nos dice que llamamos verdades conocidas por sí mismas a aquellas cuyo conocimiento está naturalmente inserto en nuestra mente. Y una de esas verdades es la intelección del bien último, el cual es justamente Dios”<sup>249</sup>. A continuación, se centra en la respuesta que da Santo Tomás a la objeción:

Conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que nos está naturalmente inserto [...] pero esto no es conocer *simpliciter* que Dios existe; de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene<sup>250</sup>.

De este texto, Zubiri saca tres conclusiones: Santo Tomás usa el razonamiento “no para descubrir intelectivamente a Dios, sino para saber quién es ese Dios”; que hay dos sentidos en los que el Aquinate entiende «ser conocido por sí mismo», “el de ser un juicio evidente tal que en el sujeto esté ya el predicado” y otro “según el cual es

---

<sup>249</sup> NHD 406 [IPD].

<sup>250</sup> NHD 406 [IPD]. Zubiri cita *S. Th.* I, q. 2, a. 1, ad 1: “cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens”. Es una respuesta al primer argumento por el que parece que Dios es evidente por sí mismo, donde el Aquinate cita a San Juan Damasceno: “Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum”.

conocido por sí mismo aquello que nos está naturalmente inserto en la mente”; por último, que debido a que para su público era patente que «alguien viene», no se detiene en este punto más que para constatarlo y para justificar la necesidad de la demostración racional, es decir, la justificación de quién es el que viene.

Zubiri destaca que, a pesar de la brevedad y de lo “somera” que sea la constatación, es expresa y evidente. Santo Tomás, como ha quedado claro, también reconoce una anterioridad pre-demostrativa, una versión intelectual previa del hombre a Dios:

Ahora bien, por somera que sea la atención que Santo Tomás concede al saber que alguien viene, es bien expresa la constatación de la anterioridad de este saber respecto de toda demostración<sup>251</sup>.

Zubiri, sin embargo, no reconoce en el hombre de hoy este conocer de modo general que alguien viene: “al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene”<sup>252</sup>. Y añade que “no se trata de una mera cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter de primariedad en su línea de fundamentación”. Por esto, a diferencia del tiempo de Santo Tomás, hoy es necesario partir de un punto previo. No solamente, por tanto, hay que decir que no es la demostración racional la vía primaria para llegar a Dios, sino que, además, es necesario hoy aclarar cómo se da este «alguien viene».

La idea de que la realidad de Dios no es accesible únicamente por la razón especulativa, ni es objeto solo de la inteligencia, “sino también de otras dimensiones del ser humano no en cuanto excluyen aquella inteligencia, sino en cuanto la envuelven, pero en una forma distinta de la especulación”<sup>253</sup> ha sido mantenida de un modo casi unánime en la historia de la filosofía. Zubiri recoge dos momentos en los que se nota

---

<sup>251</sup> NHD 407 [IPD].

<sup>252</sup> NHD 407 [IPD].

<sup>253</sup> NHD 407-408 [IPD].

peculiarmente esta diferencia: Escoto, para quien la teología no era una ciencia especulativa sino eminentemente práctica, y el nominalismo, para el cual, certeramente, “lo que el hombre entiende por Dios no se puede reducir a lo que la razón dialéctica obtiene”<sup>254</sup>.

Sin embargo, el nominalismo tiene una cara negativa: la reducción a mera creencia de la realidad de Dios como objeto de la religión. El paso siguiente es una ciencia positiva de lo divino, ya que las creencias religiosas —y sus manifestaciones— son un hecho innegable. Así surgen varias disciplinas positivas de lo divino:

Las ideas de Dios, como hechos, ofrecen tres vertientes: una vertiente histórica, una vertiente psicológica y una vertiente sociológica. Y así se crearon las tres disciplinas al uso: una historia positiva y comparada de las religiones, una sociología religiosa más flotante y turbia que la ciencia histórica, y una psicología de lo divino infinitamente más vaga aún<sup>255</sup>.

El problema no reside en las disciplinas en sí mismas, sino en una pretendida comprensión absoluta del fenómeno religioso. Las ciencias de las religiones y el estudio positivo de lo divino en cuanto se manifiesta son absolutamente legítimas y han aportado un saber muy amplio y rico que repercute en otras muchas ciencias. Pero Zubiri nos reclama a hacernos cuestión de lo que estas ciencias positivas, a través de algunos de sus autores más famosos —entre ellos William James y Èmile Durkheim<sup>256</sup>—, han dado en llamar el «hecho religioso». Zubiri nos descubre que “en el

---

<sup>254</sup> NHD 408 [IPD].

<sup>255</sup> NHD 408 [IPD].

<sup>256</sup> NHD 409 [IPD]. Zubiri hace mención explícita a WILLIAM JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana* (2 vols.), Editorial Lectorum, México, D. F. 2006 (original en inglés *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1985) que recoge una serie de conferencias ofrecidas en Edimburgo en 1901 y 1902 y a ÈMILE DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid 2014 (original en francés *Les formes élémentaires de la vie religieuse*,

fondo de estos «hechos» religiosos laten cuatro interpretaciones: para unos se trata de un hecho moral; para otros, de un sentimiento; para otros, de una vivencia experimental; para otros, de un fenómeno social”<sup>257</sup>. Zubiri dice que, como consecuencia de la separación entre la razón especulativa y el resto de facultades del hombre, y quizá como reacción a la consideración de que la demostración es la vía para acceder a Dios —sin tener en cuenta que hay una versión intelectual previa de los hombres a Dios—, estas cuatro interpretaciones tienen una base insuficiente, ya que

viven del supuesto genérico de que en la idea de Dios, Dios es primariamente objeto de creencia y no de intelección. Pero ¿dónde está dicho que porque la versión primaria del hombre hacia Dios no sea la especulación no haya de envolver una intelección pre-especulativa, pero rigurosa intelección?<sup>258</sup>

Aunque sin la precisión metafísica de *Sobre la esencia* y de la trilogía, como destaca Solari, Zubiri está muy interesado en recalcar cómo aquél conocimiento de Dios pre-demostrativo es verdadera intelección y no un mero objeto de creencia o un sentimiento. Esto tiene mucho que ver con el concepto de religación. Las preguntas que se hace a continuación suponen el final de una suerte de larga introducción a la *Introducción al problema de Dios*. Las cuestiones planteadas son una bisagra; al mismo tiempo son resumen de los problemas que se han planteado hasta el momento —sobre todo, pero no solo, de las cuatro interpretaciones sobre qué sean los «hechos» religiosos—, y sirven de inicio al núcleo propiamente dicho del escrito:

[...] bajo la rúbrica aparentemente sencilla de «versión a la divinidad como hecho», late un problema más grave y cardinal: ¿cuál es el carácter de estas ideas de Dios, cuál es el carácter de esa versión del hombre a la divinidad que llamamos «problema de Dios»?

---

Presses Universitaires de France, París 2003), en el cual el sociólogo francés analiza la religión en cuanto fenómeno social.

<sup>257</sup> NHD 409 [IPD].

<sup>258</sup> NHD 409 [IPD].

¿En qué consiste su última y radical estructura? ¿De qué dimensiones del hombre brota: de alguna o algunas de sus actividades particulares o más bien de la unidad radical de la realidad humana en cuanto realidad? Si fuera lo segundo, la versión a lo divino no sería simplemente un hecho, sino algo distinto. Sería justo la demostración de que «alguien viene», pero en una línea ciertamente diferente de aquella de que nos hablaba el Damasceno<sup>259</sup>.

Partiendo de las últimas consecuencias que ha extraído sobre la aparición de una ciencia positiva de lo divino, y de las cuatro interpretaciones que se dan desde sus tres disciplinas fundamentales —el «hecho» religioso como hecho moral, sentimiento, vivencia o fenómeno social— tras el recorrido histórico sobre la especulación sobre Dios, Zubiri se formula unas preguntas que van más allá de este último problema.

Las preguntas de Zubiri se pueden reformular, en realidad, en una sola: ¿cuál es la verdadera índole del «problema de Dios»? Durante toda esta primera parte del escrito, Zubiri se ha preocupado de situar en el contexto adecuado el problema de la intelección respecto de Dios, y cómo, con el devenir histórico de la cuestión, la razón especulativa ha terminado convirtiéndose en la única vía de acceso intelectual a Dios. Pero, la auténtica índole del problema de Dios, para Zubiri, tiene su base en una genuina intelección pre-demostrativa y pre-racional. Zubiri necesita aclarar esto, pero solo para evidenciar cómo la posibilidad de la vía filosófica para acceder a Dios se asienta sobre esta intelección previa. En palabras del mismo Zubiri:

Pues bien, decía al comienzo de estas páginas que era menester afrontar el problema de Dios por vía intelectual, por vía filosófica. Ahora vemos que esta vía no es tan simple como pudiera parecer. Las páginas precedentes han ido mostrando que en su camino hacia Dios la intelección humana es bastante compleja. Los distintos aspectos de esta intelección no son solamente distintos, sino que cada uno se va apoyando en los

---

<sup>259</sup> NHD 409-410 [IPD].

anteriores, de suerte que la intelección de Dios sólo se logra al final de la ruta. Sin embargo, siempre se trata de intelección.

Intelección significa aquí justificación intelectual. Se trata, pues, no de estar con la inteligencia vuelta a Dios de cualquier manera, sino de una manera intelectivamente justificada. El hombre no sólo tiene una idea de Dios, sino que necesita justificar la afirmación de su realidad. Esta justificación se despliega en tres pasos sucesivos<sup>260</sup>.

Estos tres pasos sucesivos, que desarrollará a continuación, son los ya clásicos y conocidos “deidad, realidad divina, Dios”, que más tarde, en las obras póstumas donde analiza lo que después denominará «problema teologal» más que «problema de Dios» serán los conceptos de “religación, religión o religiones y cristianismo”. De hecho, estos tres pasos conforman la trilogía sobre el problema teologal del hombre: *El hombre y Dios*, que versa fundamentalmente sobre la religación, *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*, donde analiza cómo la religación se plasma en la diversidad de religiones y hechos religiosos y *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, donde analiza la respuesta singular que el cristianismo da al problema teologal y que supone la intelección más perfecta de la realidad divina<sup>261</sup>.

Es cierto que la profundidad metafísica del pensamiento zubiriano en este escrito de 1963 no ha alcanzado todavía su madurez. No ha escrito todavía *Sobre la esencia* ni la trilogía de la *Inteligencia sentiente*. No obstante se puede apreciar ya en esta *Introducción al problema de Dios* cómo los fundamentos de lo que después será la trilogía teologal están suficientemente asentados. Esta división tripartita del problema que se despliega en pasos sucesivos nos parece un muy buen ejemplo.

---

<sup>260</sup> NHD 410 [IPD].

<sup>261</sup> Sobre esto, ver sobre todo JOSÉ MARÍA MELERO MARTÍNEZ, *El problema teologal del hombre en Xavier Zubiri* (tesis doctoral), Universidad de Murcia, 2008.

### 2.3.3. Primer paso. El «algo que viene», la deidad.

La aproximación fenomenológica inicial se mantiene intacta hasta HD, aunque ciertamente con menos desarrollo. Así, la primera parte de la gran obertura de la trilogía sobre el problema teológico del hombre incide justamente en un análisis de la existencia humana, exactamente como comienza el primero de los tres pasos sucesivos que ha anunciado antes, y continúa describiendo cómo los actos del hombre son una actualización del carácter absoluto del hombre:

Es menester partir de un análisis de la existencia humana. El hombre ejecuta sus actos siempre y sólo sobre determinadas cosas [...]. Pero lo esencial está en cómo ejecuta el hombre sus actos. [...] El hombre va tomando posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad. [...]. De ahí que sus actos sean *velis nolis* la actualización de este carácter absoluto de la realidad humana. [...]. Ahora bien, esta ultimidad no es meramente algo en que el hombre «está», sino que es algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante. [...]. Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad *religada* a la ultimidad. Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. [...]. Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos «deidad». [...]. En la religación somos «viniendo» religadamente de una ultimidad, de la deidad. He aquí «el algo que viene»<sup>262</sup>.

La cita es larga, pero no la hemos querido interrumpir debido a que hace el recorrido completo, aunque somero y falto aún de una fundamentación metafísica más amplia, que realizará después en HD.

---

<sup>262</sup> NHD 410-411 [IPD].

La religación no es un acto más del hombre, no es algo que él hace. De ahí que Zubiri diga que es algo previo incluso a la conciencia moral, al sentimiento, a la experiencia psicológica o a la estructura social —las cuatro interpretaciones del «hecho religioso» que subyacen a la ciencia positiva de lo divino y que hemos referido antes—: “esos cuatro aspectos son lo que son sólo en y por la religación [...], son algo suscitado por la religación”<sup>263</sup>. La religación tampoco es un carácter de algunos actos suyos, o una nota: la religación es “el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal”.<sup>264</sup> Por tanto, nada origina, por así decir, la religación, sino todo lo contrario: la religación origina y hace posible las experiencias de la realidad personal.

Zubiri recoloca las piezas que había dispersado la historia de la filosofía y que había culminado con la ciencia positiva de lo divino afirmando que el descubrimiento de la deidad tiene su origen en diferentes experiencias de tipo psicológico, sentimental, social o histórico. Afirma que es justo al contrario: el descubrimiento de la deidad en la religación, en la que somos viniendo religadamente de la ultimidad, “es el principio mismo de toda experiencia”<sup>265</sup>. Lo expresa así el propio filósofo vasco:

El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda posible experiencia. La religación no tiene un «origen», sino «fundamento»<sup>266</sup>.

Hace ver, además, que ese fundamento “es obra de la inteligencia. Pero no es un razonamiento en el sentido de demostración «ilativa», sino que es un análisis”<sup>267</sup>. Este punto primero que nos descubre a la deidad a través de la religación al poder de lo real

---

<sup>263</sup> NHD 411 [IPD].

<sup>264</sup> NHD 411 [IPD].

<sup>265</sup> NHD 412 [IPD].

<sup>266</sup> NHD 412 [IPD].

<sup>267</sup> NHD 412 [IPD].

es una «mostración», no una demostración: “el examen de conciencia<sup>268</sup> es intelección discursiva<sup>269</sup>, pero no es una «demostración». Su término es simple «mostración»<sup>270</sup>.

Pero no hemos realizado aún el paso de la deidad a la divinidad, es decir, no sabemos si este «fundamento» de la religación “se trata de un simple carácter o de algo que es una realidad en y por sí misma”<sup>271</sup>. Esto constituye un «enigma» y fuerza a la inteligencia a hacerse una pregunta ulterior: qué es la deidad.

---

<sup>268</sup> Sobre la cuestión de la conciencia y de su importancia en el camino hacia Dios es obligatorio hacer referencia, entre otros muchísimos autores, a John Henry Newman. En su *Letter to the Duke of Norfolk*, Newman contesta a Gladstone, Primer Ministro del Gobierno de su Majestad Británica, quien había afirmado que los católicos no son buenos ingleses porque se debaten entre la obediencia al Rey y la obediencia al Papa. La respuesta del Cardenal, ahora beato, es extensa, pero se resume en la noción de que la conciencia es la voz misma de la Verdad divina: la conciencia “is not a long-sighted selfishness, nor a desire to be consistent with oneself; but it is a messenger from Him, who, both in nature and in grace, speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by His representatives. *Conscience is the aboriginal Vicar of Christ, a prophet in its informations, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessings and anathemas, and, even though the eternal priesthood throughout the Church could cease to be, in it the sacerdotal principle would remain and would have a sway*”. En el contexto de la discusión sobre la infalibilidad pontificia, resulta muy clara y significativa la expresión de Newman que hemos subrayado. JOHN HENRY NEWMAN, *Letter to the Duke of Norfolk*, 5.: <http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/section5.html> (última consulta: 2 de enero de 2017).

<sup>269</sup> Precisamente porque habla de “conciencia”, podemos preguntarnos el objeto directo de esa “intelección discursiva” que Zubiri señala: ¿de qué es exactamente esa intelección discursiva? ¿De la propia conciencia? ¿De Dios? ¿De la relación entre ambos? Y en este último supuesto: ¿Qué tiene la conciencia en sí misma para poder “mostrar a Dios” y mostrar también la relación de sí misma con Él? Pero entonces, ¿entiende Zubiri que la conciencia es, de alguna forma, algo parecido a lo que antes hemos citado de Newman? Si esto fuera así, y si se ve en detalle las fuentes de las que bebe el Cardenal inglés en su *Carta*, resultaría que la comprensión que Zubiri tiene de la conciencia —y en concreto sobre su testimonio acerca de la realidad última— no parece en el fondo muy diverso de la tradición escolástica.

<sup>270</sup> NHD 412 [IPD].

<sup>271</sup> NHD 412 [IPD].

#### 2.3.4. Segundo paso: La resolución del *ainyigma*

La resolución de este enigma que nos ha planteado el análisis fenomenológico de la realidad personal y que consiste en la mostración de la deidad como fundamento de la religación requiere de un segundo momento en el ir hacia Dios: la inteligencia, de un modo, ya sí, demostrativo:

Como es un carácter de lo real, la inteligencia se ve forzada por las cosas mismas a resolver ese «enigma». Y este segundo paso es ya estrictamente demostrativo. Consiste en hacer ver que el carácter de «deidad» se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente y distinta del mundo, distinta en el sentido de que es fundamento de él. La deidad nos remite así a la «realidad-deidad»; si se quiere, a la «realidad divina»<sup>272</sup>.

Zubiri en este paso se refiere a la realidad divina como causa primera<sup>273</sup>, no solo del universo material sino también “de las realidades humanas en cuanto dotadas de inteligencia y voluntad”. Por tanto, esta realidad divina —“deidad como carácter de una realidad última”— es inteligente y volente, y “está allende el mundo precisamente para poder fundarlo como realidad”<sup>274</sup>. Es la realidad trascendente absoluta.

Pero aún no hemos llegado a Dios en tanto que Dios. Esta causa primera a la que hemos llegado, ¿es lo que los hombres veneran como Dios? Zubiri dice lo siguiente, dejando paso directamente al tercer paso:

---

<sup>272</sup> NHD 412 [IPD].

<sup>273</sup> Sorprende quizá este paso, que no aparece del mismo modo en HD y en otros puntos. Ha seguido, parece, el esquema tomista hasta el momento: primero el descubrimiento de que alguien viene, en el que, como ya hemos dicho, Zubiri se detiene más que el Aquinate —primer paso— y ahora la demostración por la vía de la eminencia y de la causalidad, en lo que parece una síntesis de la demostración de la existencia de Dios de la *Summa Theologiae*, a pesar de que Zubiri —y creemos que tampoco Santo Tomás— no se conforma con que a esta causa primera “todos llaman Dios”. Como veremos, Zubiri entiende que esto responde al «qué» pero no al «quién», del que se ocupará en el tercer paso del problema.

<sup>274</sup> NHD 412-413 [IPD].

Es que la causa primera no es sino el «qué» de la realidad divina en orden a ser fundamento del mundo. Pero en cuanto trascendente a éste queda en pie el del «quién». Es el tercer paso del problema<sup>275</sup>.

### **2.3.5. Tercer paso. Dios: realidad personal**

Tal y como ha introducido el segundo paso del problema, la respuesta emerge por sí sola: si la pregunta es por un «quién», entonces la realidad divina es una realidad personal. Pero aún falta algo para llegar a Dios en tanto que Dios: su carácter fundante del mundo es un acto de absoluta libertad. “La causa primera como realidad personal y libre: he aquí ya a Dios”<sup>276</sup>. Y un Dios que es fundamento como donación de amor, ya que el amor es la forma suprema de causalidad.

A este Dios que es pura donación de amor en entrega personal y libre se refieren todas las religiones. Es el último paso en el descubrimiento intelectual de Dios. El mismo Zubiri resume el recorrido:

Deidad, realidad primera, realidad personal libre, esto es, deidad, realidad divina, Dios: he aquí los tres estadios en el descubrimiento intelectual de Dios. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. Y es en él donde se inscriben las demostraciones de los dos últimos pasos. Por eso es por lo que la demostración no es la primera vía de acceso intelectual a Dios<sup>277</sup>.

### **2.3.6. Conclusión**

Hemos dado los tres pasos, pero el último ha quedado evidentemente incompleto. La realidad divina como fundamento personal y libre donante de amor es

---

<sup>275</sup> NHD 413 [IPD].

<sup>276</sup> NHD 413 [IPD].

<sup>277</sup> NHD 414 [IPD].

Dios. Pero, ¿qué realidad divina? La respuesta no es cuestión de inteligencia, sino de fe. Pero una fe en la que la inteligencia no queda aparte: “la fe sería imposible si no llevara en sí cuanto menos la posibilidad de justificación racional que acabamos de indicar”<sup>278</sup>. El cristianismo, entre todas las demás que quedan en pie —aquellas que entienden todavía a Dios como una realidad personal y libre—, entiende que esta donación personal y libre de Dios coincide precisamente con una donación de Dios mismo. Pero, dice Zubiri, “esto excede de los límites de la pura inteligencia”<sup>279</sup>. Dedicará, no obstante, el tercer volumen de la trilogía teológica a explorarlo.

Hemos atendido a la marcha intelectual hacia Dios según aquellos tres pasos: deidad, realidad divina, Dios. Deidad y realidad divina no son, sin más, Dios en tanto que Dios. ¿En qué lugar quedan las cosas respecto de esta marcha? El hombre no obtiene conceptos de Dios, pues solamente obtiene conceptos de las cosas; pero estas sirven también para «ir hacia» otras cosas. Estos conceptos «direccionales» nos sitúan en la vía adecuada a la hora de orientar la marcha intelectual hacia Dios. Lo dice así Zubiri:

la inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de un estar «ante» algunas cosas y la de un estar «en dirección hacia» otras. Si en la primera dimensión el hombre cobra conceptos «representativos» de las cosas, en la segunda cobra conceptos «direccionales» hacia otras, encuentra en los conceptos vías conceptuales. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia Él<sup>280</sup>.

¿Cuál es la labor de la inteligencia en esta marcha intelectual hacia Dios? Zubiri responde que su cometido es discernir cuáles son las vías que conducen hacia un lugar adecuado y cuáles las que no llevan a ningún sitio:

---

<sup>278</sup> NHD 415 [IPD].

<sup>279</sup> NHD 415 [IPD].

<sup>280</sup> NHD 414 [IPD].

la labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles. Lo que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si lográramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios [...]. En cambio otras vías son vías muertas o «ab-errantes»<sup>281</sup>.

En nuestro caso, tal y como hemos visto antes respecto de las religiones, la inteligencia, a partir de aquello a lo que ha llegado una vez realizados estos tres pasos, debe descartar algunas manifestaciones religiosas concretas. De las que queden, es cuestión de fe. Ya lo había dicho Zubiri:

La diversidad de religiones se inscribe dentro de estas posibilidades, habida cuenta de las que son imposibles. Y una decisión sobre ellas ya no es cuestión de pura inteligencia, sino de fe. Pero la fe sería imposible si no llevara en sí cuando menos la posibilidad de justificación racional que acabamos de indicar<sup>282</sup>.

### **3. Los cursos orales**

Zubiri impartirá a lo largo de su vida una gran cantidad de cursos orales, algunos de los cuales han sido publicados ya. Respecto de la cuestión de Dios y, por tanto, con un cierto interés para nuestro estudio, podemos encontrar los siguientes:

- La Philosophie de la Religion dans la Pensée Contemporaine (Institut Catholique de Paris, 1938).
- El problema de Dios (33 lecciones, 1948-1949).
- El problema filosófico de la historia de las religiones (6 lecciones, 1965).

---

<sup>281</sup> NHD 414-415 [IPD].

<sup>282</sup> NHD 415 [IPD].

- El problema de Dios en la historia de las religiones (2 lecciones, Barcelona, 1965).
- El hombre y el problema de Dios (6 lecciones, 1968).
- El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo (26 lecciones, 1971).
- El hombre y Dios (12 lecciones, Universidad Gregoriana de Roma, 1973).

De entre estos que hemos recogido, que constituyen ya una cierta selección, algunos no contienen nada significativamente distinto o nuevo que las obras en las que nos hemos centrado en nuestro estudio. Otros contienen algunas cuestiones relevantes. Así, los dos que impartió en el año 1965 en Madrid y Barcelona —El problema filosófico de la historia de las religiones y El problema de Dios en la historia de las religiones— se recogen en PFHR, editado por Antonio González. Nos hemos referido ya anteriormente a ellos<sup>283</sup>.

El curso sin duda más importante es el de Roma, que supone la forma casi definitiva de lo que después sería HD. El curso está prácticamente completo, entretejido en el texto de HD por Ignacio Ellacuría en 1984, y de un modo literal en la nueva edición de HD. Los demás cursos están también insertados en mayor o menor medida, o su contenido es esencialmente el mismo, tanto en HD como en ETPD e IPD.

Por ello no nos vamos a detener en el estudio pormenorizado de los cursos, pues creemos que es suficiente con las obras referenciadas. No obstante, continuaremos citando, cuando convenga, los cursos, publicados bien en PFHR, bien en PTHC.

---

<sup>283</sup> Hemos hecho referencia a ambos, en su versión de PFHR, cuando tratábamos ETPD.

### Capítulo III La vía de la religación en El hombre y Dios

Después de haber realizado un recorrido relativamente amplio por los inicios y el desarrollo del término «religación», que nos ha llevado desde sus escritos de juventud hasta desembocar en lo que fue su curso más maduro, el que dio en Roma en noviembre de 1973 —del cual, en palabras de Ignacio Ellacuría, nació la redacción final de su trilogía sobre el problema teológico del hombre—, nos ocupamos ahora precisamente de la primera parte de esta trilogía: *El hombre y Dios*.

Hemos detectado que lo que abarca el término religación ha ido precisándose cada vez más a lo largo de la vida del filósofo vasco mientras su significado fundamental ha permanecido intacto. Si acaso, ha ido cobrando cada vez más importancia en el planteamiento filosófico de Zubiri. Según se han ido matizando los conceptos referentes a la antropología, la verdad y la esencia, la inteligencia y el conocimiento tras la publicación de la trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*, el concepto de religación se ha ido delimitando y adquiriendo profundidad. Al mismo tiempo, el término ha enriquecido y, en alguna manera, dirigido los demás estudios del autor.

En HD encuentra este término su expresión y su recorrido más maduros. Vamos a centrarnos ahora en este texto, que llevó a Zubiri toda su vida escribir y que no llegó a terminar. El estudio de HD supone el eje central, el núcleo conceptual sobre el cual descansa el objeto de la investigación. Por ello el análisis, sin llegar a ser exhaustivo, será profundo y pormenorizado, sobre todo en lo relativo a aquél punto central del

estudio que queremos llevar a cabo. Al hilo del análisis irán surgiendo preguntas y problemas a las que más tarde intentaremos dar respuesta.

Es necesario, sin embargo, comenzar por la historia de la redacción de este texto, algo tortuosa y complicada, y por cómo el amigo personal y discípulo de Zubiri, el jesuita Ignacio Ellacuría, decidió revisarlo y publicarlo a la muerte del filósofo vasco.

## **1. La obra *El hombre y Dios***

### **1.1. Una obra inacabada. Niveles de redacción y publicación**

Zubiri nunca llegó a terminar esta obra. Estaba trabajando en ella cuando falleció en 1983. En la *Introducción* a la edición de 1984 Ellacuría nos advierte de que

este libro ofrece tres niveles redaccionales distintos. La Primera Parte está concluida y revisada; la Segunda Parte está redactada, pero esperaba sin duda un nuevo tratamiento que le hubiera conferido acaso una nueva forma, y la habría enriquecido notoriamente; la Tercera Parte se halla en un estadio más primitivo: se trata de la transcripción, por él corregida, de tres Lecciones orales<sup>284</sup>.

Ante esta circunstancia, cuando a Ellacuría le encargan preparar para su publicación la obra, se encuentra con un dilema: realizar una edición crítica con los textos tal y como se encontraban, o bien introducir una serie de correcciones y optar entre los materiales que considerara más adecuados y terminados. El teólogo jesuita vasco opta por la segunda. Así vio la luz en 1984 la primera edición.

---

<sup>284</sup> HD [i].

Recientemente se ha publicado en Alianza Editorial una nueva edición crítica<sup>285</sup>, con los textos originales del autor sin modificación alguna, algunos de ellos inéditos. Es la obra que utilizamos para citar y en la que nos apoyamos en nuestro estudio.

## **1.2. Estructura (partes fundamentales)**

HD se divide fundamentalmente en tres partes claramente diferenciadas y, como ya hemos visto, con tres niveles de redacción diferentes. El problema de lo teologal en el hombre se llevará a cabo en tres pasos sucesivos: 1) La realidad humana; 2) El problema de la realidad divina y 3) El hombre, experiencia de Dios.

Dentro de cada parte, el texto se divide en capítulos y párrafos, donde va respondiendo a las cuestiones que el mismo desarrollo del problema general le va planteando y que él mismo va formulando con exactitud y precisión.

### **1.2.1. Primera parte: La realidad humana**

Está dividida en dos capítulos: I. ¿Qué es ser hombre? y II. ¿Cómo es ser hombre? El primero trata fundamentalmente sobre la realidad humana en cuanto tal, sobre la realidad personal, si se quiere. Distingue primero entre realidad y realidad humana, y dentro de este último apartado se pregunta por las notas y por la forma y modo de la realidad humana.

El segundo trata de cómo se hace el hombre en cuanto a sus acciones: lo que Zubiri denomina propiamente la «suidad». Primero considera las “acciones del hombre y qué es el hombre según estas acciones” para después abordar “cómo se hace persona el hombre en sus acciones”. Es la fundamentalidad. Se subdivide en cuatro puntos: la

---

<sup>285</sup> Es *El Hombre y Dios. Nueva Edición*, ya citada.

persona fundada en la realidad, la estructura de la fundamentalidad, cómo acontece la fundamentalidad y, por último, el problematismo de esta fundamentalidad.

### **1.2.2. Segunda parte: La realidad divina**

Se divide en dos grandes capítulos, que continúan la numeración de la primera parte. Tenemos así III. La realidad de Dios y IV. El acceso del hombre a Dios. El recorrido es más pormenorizado, ya que se trata, por así decir, de materia propia de este estudio.

El capítulo III, La realidad de Dios, comienza analizando “El punto de partida del problema”, después aborda “La justificación de la realidad de Dios” y por último los “Caracteres de la realidad de Dios”, y estos desde dos puntos de vista diferentes: “Dios en sí mismo” y “Dios respecto de las cosas reales”. El esquema es, por tanto, análogo al clásico.

Respecto del capítulo IV. El acceso del hombre a Dios, trata cinco puntos: “Qué se entiende por acceso”, “Dios realidad accesible”, “Índole del acceso del hombre a Dios”, “Raíz formal del acceso” —donde trata la fe formalmente considerada, con tres puntos dentro: “Qué es formalmente la fe”, “Inteligencia y fe” y “Concreción de la fe”— y, por último, “Dios, realidad accedida”.

### **1.2.3. Tercera parte: El hombre, experiencia de Dios**

Esta tercera parte tiene tres capítulos: V. Dios, experiencia del hombre, VI. El hombre, experiencia de Dios y VII. La unidad de Dios «y» el hombre.

El capítulo V se divide en tres párrafos: “La experiencia ‘a parte Dei’”, “Formas distintas de donación” —subdividido en tres formas: “Como absoluto

experiencial en forma universal”, “Transcendencia ‘en’ las personas” y “Encarnación”— y “Dimensiones de la experiencia de Dios”.

El capítulo VI, que lleva por título “El hombre, experiencia de Dios”, trata primero de esclarecer “Qué es experiencia de Dios”, para descubrir después los “Modos de experiencia de Dios” —que son, a la sazón: “Voluntad de verdad real”, “La Gracia” y “La vida humana de Cristo”—. Trata después las “Dimensiones de la experiencia de Dios” —“social” e “histórica”— y, por último, trata “Otras actitudes: ateísmo”.

El último capítulo, el VII, se encarga fundamentalmente de lo que Barth llamaba “la maldita «y» católica”. Lo desarrolla en cuatro párrafos: “Índole genérica de la unidad”, “Tipo de unidad”, “Unidad experiencial” y “Unidad del hombre «y» Dios en el transcurso de la religación”.

## **2. Planteamiento del problema**

Como ya hemos dicho más arriba, el comienzo de HD se centra en detectar cómo el problema de Dios es un problema para el hombre. Pero no un problema más: se trata de, en palabras de Zubiri, “un magno problema”<sup>286</sup>. Frente a él, el hombre actual parece adoptar una actitud hasta entonces inédita:

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que existe un verdadero problema de Dios. [...]. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos<sup>287</sup>.

---

<sup>286</sup> HD 21 [11].

<sup>287</sup> HD 22 [12].

Zubiri plantea la cuestión desde un nuevo punto de vista: no es que el hombre tenga el problema de Dios, sino que el problematismo del hombre es, en sí mismo, el problema de Dios. No es que convenga plantearse esta cuestión, sino que toda la problematicidad del hombre es lo que Zubiri denomina “problema teologal”. Así, el problema está de hecho planteado.

Será muy importante para Zubiri, por tanto, mostrar cómo se da esto y de qué modo es importante para el ser humano hacerse cargo de este problema al que no puede sustraerse. El inicio de la investigación es, por tanto, el análisis de la realidad humana.

### **3. El hombre: realidad relativamente absoluta**

El análisis del problema de Dios, precisamente porque coincide con el análisis de cómo el hombre está constitutivamente religado al poder de lo real, es un “análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión a la realidad divina”<sup>288</sup>. Zubiri comienza analizando la realidad humana y, para ello, primero profundiza en el sentido del término «realidad».

#### **3.1. La realidad**

Podríamos decir sin temor a equivocarnos que la realidad es el objeto central de todas las investigaciones e intereses filosóficos de Zubiri. Ya hemos dicho más arriba cómo, conforme avanza su vida, el filósofo vasco se va centrando cada vez más en la

---

<sup>288</sup> HD 23 [13].

«realidad» en detrimento del ser, del sentido del ser o de la verdad, a los cuales observa desde esta perspectiva fundamental y como criterio hermenéutico<sup>289</sup>.

¿Qué significa realidad para Zubiri? A esta cuestión responde en numerosas obras, sin embargo, nos parece adecuado seguir el desarrollo que el autor mismo quiere realizar precisamente en esta obra, donde, entendemos, recoge lo esencial y necesario para entender adecuadamente más tarde qué significa «religación».

Realidad no es existencia, sino propiamente el «de suyo» de la cosa:

Todo lo real está constituido por ciertas *notas*. [...]. Por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esta nota es la cosa.

[...] Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa «de suyo», es decir, que no sean tan sólo signos de respuesta. [...]. Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo «de suyo», es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad<sup>290</sup>.

Todo lo real está constituido por notas, a las que Zubiri, conscientemente, no quiere llamar propiedades. A continuación entra la distinción zubiriana entre cosa-sentido y cosa-realidad. No aprehendemos «de suyo» una mesa, sino “una constelación

---

<sup>289</sup> Una de las cosas que el mismo Zubiri reconoce como un alejamiento del quehacer filosófico de Heidegger es justamente esta consideración de la primacía de la realidad. Como el mismo reconoce en HD, “Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con la 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” (NHD 15). La filosofía se ha de ocupar de la realidad. La cuestión de la verdad es subsidiaria —lo cual no quiere decir poco importante— de esta primera pregunta por la realidad en tanto que se refiere siempre a la realidad en tanto que aprehendida. El autor introduce el concepto de “reidad” en IS para distinguirlo de la comprensión común del término “realidad”.

<sup>290</sup> HD 30 [18].

de notas”: la mesa es solamente mesa “en cuanto forma parte de la realidad humana”<sup>291</sup>. Entonces, cosa-sentido es una cosa-realidad en cuanto tiene capacidad para ser cosa-sentido, es decir, en cuanto puede formar parte de la realidad humana. Esta capacidad es denominada «condición», y consiste en una articulación entre cosa-sentido y cosa-realidad<sup>292</sup>.

Las notas de las cosas reales forman una unidad sistémica, la cual no es aditiva. ¿Cómo se da esta sistematización? En primer lugar, es necesario comprender que “las notas son notas-de”: cada nota tiene una posición perfectamente definida dentro del sistema. Además, esta sistematización es cíclica y no lineal. Por último, el «de» es un momento físico y no conceptivo: pertenece a la cosa «de suyo»: es un momento de realidad<sup>293</sup>.

Las cosas reales tienen dos tipos de notas: adventicias —que se deben a la actuación de unas cosas sobre otras— y formales —que pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya «de suyo»—.

La unidad está modalizada en cada cosa, y a este estar modalizado lo llama Zubiri “constitución”: en virtud de este carácter constitucional de cada nota real, el sistema de notas posee “suficiencia constitucional”. Esta suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad. Los elementos sustantivos no son las sustancias aristotélicas ni propiedades. Las notas de un sistema, siendo sustantivas en sí mismas,

---

<sup>291</sup> HD 30-31 [19].

<sup>292</sup> Si antes nos ha llamado la atención la posible semejanza entre la noción de conciencia de Zubiri con la de Newman —y a través de él con la Escolástica— aquí no podemos evitar pensar en el parecido que estas “constelaciones de notas” tienen con las “collections of ideas”, las “relations of ideas” y los “bonds of ideas” de DAVID HUME (*cfr.* por ejemplo: *Treatise of Human Nature*, I, 1: 6 y 4: 6), con las que el escocés rechaza la noción de “sustancia”. Está claro que con ello Hume deriva en un escepticismo y en la disolución del mismo yo en un haz de sensaciones. Es quizá por ello que puede resultar dificultoso entender cómo, con expresiones que recuerdan fuertemente a las humeanas, Zubiri pretende salvar el viejo problema del puente.

<sup>293</sup> *Cfr.* HD 31-32 [19-20].

“no son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema”<sup>294</sup>. Sistemas sustantivos frente a cosas sustanciales, en lenguaje aristotélico. Dice Zubiri que lo que el llama «notas» son «accidentes» para Aristóteles, es decir, realidades insustantivas. Y añade: “en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas”<sup>295</sup>, y lo explica con el ejemplo de la glucosa en el organismo. Por esto motivo Zubiri no llama a las «notas» propiedades.

Dentro de las notas constitucionales, por tanto, algunas son sustantivas, es decir, constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su «esencia»:

La esencia es el principio estructural de la sustantividad. [...]. Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales e incluso las adventicias<sup>296</sup>.

Las notas reales “califican al sistema mismo, es decir, a la cosa real, de un modo peculiar”<sup>297</sup>. Cada nota de un sistema es así una forma de realidad. En virtud de esta, “el sistema pertenece a la realidad de un modo propio”<sup>298</sup>. Zubiri llama a esto “modo de implantación en la realidad”:

Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro. No confundamos, pues, forma y modo de realidad<sup>299</sup>.

Pero el punto clave al que quiere llegar en este momento es el siguiente:

---

<sup>294</sup> HD 33 [21].

<sup>295</sup> HD 32 [21].

<sup>296</sup> HD 33 [22].

<sup>297</sup> HD 34 [22].

<sup>298</sup> HD 34 [23].

<sup>299</sup> HD 34 [23].

En definitiva, todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad es un momento que técnicamente llamaría trascendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico, como diré enseguida<sup>300</sup>.

Así pues: talidad y trascendentalidad. La talidad es un momento de lo real en el que existe una identificación con las notas. La trascendentalidad, es decir, “el momento de tener forma y modo de realidad”, supone un más del mero contenido de sus notas. Será un concepto fundamental cuando llegemos al desarrollo de la vía de la religación. A continuación relaciona este momento trascendental con la «apertura»: se trata de un momento abierto y, por tanto, “de un momento físico de *comunicación*”<sup>301</sup>.

Lo único que queda por añadir es la respectividad, que “remite cada cosa real a otra; tiene por tanto una dimensión remitente”<sup>302</sup>:

Pero para poder remitir lo real a otras realidades, cada cosa real empieza por ser *constitutivamente abierta*. Por eso, para poder ser lo que realmente es, lo real está constituido en esa apertura, según la cual la forma y el modo de realidad son «suyos», de ella. [...]. En la medida en que esto ocurre, decimos que la cosa real tiene una forma y un modo de realidad fundados en apertura: el fundamento de esta «suidad» de lo real es justo la respectividad. Nada es real si no es «su» realidad, y nada es «su» realidad sino porque tiene que serlo por estar constitutivamente abierta. Esta apertura, y por tanto esta respectividad, afecta a lo real en sus dos momentos de talidad y de realidad. Su

---

<sup>300</sup> HD 34 [23].

<sup>301</sup> HD 35 [23]. Nos preguntamos si con estas expresiones que aluden a lo “físico” y a la “comunicación” el filósofo vasco está intentando reformular la vieja doctrina de los trascendentales del ser —en concreto la Belleza y la Verdad—. Esto estaría en sintonía con lo que antes dijimos acerca del propio lenguaje zubiriano, que, en el fondo, sería deudor en sus planteamientos básicos de la escolástica, como apunta JOSÉ ANTÚNEZ, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 27.

<sup>302</sup> HD 35 [24].

resultado es que toda cosa real está abierta «hacia» otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad<sup>303</sup>.

Así pues, respectividad y constitutiva aperturidad son dos momentos de la realidad íntimamente unidos. Es importante notar, con Zubiri, que respectividad no es relación. La respectividad y la apertura de la cosa real son algo constitutivo de cada cosa real, aunque no hubiera nada más. Y sería, además, cósmica y mundanal, con la diferencia entre «cosmos» y «mundo» que el propio Zubiri establece<sup>304</sup>.

Esta respectividad de la que venimos hablando hace que toda cosa real esté presente en el mundo. A este estar presente lo llama Zubiri «actualidad»<sup>305</sup>, que coincide con un estar presente en cuanto estar, y que puede ser de muy diversa índole. Hay modos de actualidad que conciernen a las notas de la cosa, pero hay un modo de actualidad que se identifica con el ser:

Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir está presente, es actual en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el *ser*. No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad. Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades. La

---

<sup>303</sup> HD 35 [24].

<sup>304</sup> *Cfr.* HD 36 [24-25].

<sup>305</sup> *Cfr.* HD 36-37 [25]. Aclara Zubiri que el concepto de actualidad no es usado como en la filosofía clásica, donde actualidad hace referencia al carácter de ‘acto’ que tiene algo, siendo acto lo opuesto a la potencia. A esta «actualidad» clásica la llama Zubiri «actuidad». Zubiri se apoya en el lenguaje corriente —recordando a algunos filósofos que se alinean en torno a una filosofía del sentido común— para hacer notar que cuando algo tiene mucha actualidad, “envuelve un momento de mera presentidad” (HD 37 [25]). Pero no es la presentidad, sino el estar presente lo que constituye fundamentalmente la actualidad.

actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar<sup>306</sup>.

Todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales: se trata de la «funcionalidad», que no es inmediatamente equivalente a la causalidad. Tampoco es producción, producción sería únicamente un modo de funcionalidad. “Esta funcionalidad de lo real en tanto que real es el amplísimo concepto de la dependencia respectiva de las sustantividades y de sus notas”<sup>307</sup>.

Por último, el filósofo vasco aclara qué tres momentos formales distintos tiene el «de suyo». Así tenemos *nuda realidad*, *forzosidad* y *poderosidad*. “Nuda realidad, forzosidad y poderosidad se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda intelección sentiente. Pero como momentos del «de suyo» no son idénticos. Por esto han dado lugar a conceptos distintos”<sup>308</sup>: nuda realidad es lo que los griegos llamaron *physis* y la forzosidad la expresaron como *anánke*, lo necesario. La dominancia de lo real en cuanto real —no simplemente dominancia— es lo que está detrás de la poderosidad.

Incoativamente, por así decirlo, cada momento, repito, es tangente a los otros dos. Su unidad intrínseca es formalmente constitutiva de toda intelección sentiente. Tal vez esta unidad de los tres momentos es lo que transparece expresamente en el sentido, tan debatido, del *arkhé* de Anaximandro<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> HD 37 [26]. Ya hemos dedicado alguna página algo más arriba a la diferencia entre haber y ser, ente y cosa, etc. Se aprecia con bastante claridad cómo, siendo la idea la misma que en 1935-36 cuando escribió ETPD, la profundidad del desarrollo metafísico y la definición de unos ciertos conceptos clave le permite delimitar con más claridad la idea fundamental.

<sup>307</sup> HD 38 [27].

<sup>308</sup> HD 39 [28].

<sup>309</sup> HD 40 [29].

Zubiri se ha tomado algo de tiempo atendiendo a la consideración básica de la realidad antes de comenzar a hacer el recorrido por la realidad humana, que sigue a continuación.

## **3.2. Las notas de la realidad humana**

### **3.2.1. Intelección sentiente**

El hombre es una realidad entre las demás realidades. Ya veremos que no es simplemente «una más» entre ellas, como si todas fueran iguales. Pero en líneas generales, la mayoría de las cosas que afectan a cualquier realidad afectan a la realidad «hombre» por igual. Así, el hombre es también un sistema de notas y, por tanto, tiene una forma y modo de realidad. Su forma y modo de realidad son peculiares, diferencian la realidad «hombre» del resto de realidades.

Zubiri afirma que podemos dividir las notas que conforman el sistema de la realidad humana en tres grupos<sup>310</sup>:

1. El primer grupo de notas se refiere a la *vida*. “Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio, y un control específico sobre él”<sup>311</sup>. Y el sistema de notas que es el hombre, actúa no solo conforme a las notas sino en orden a la totalidad del sistema que estas notas constituyen: “se vive por y para sí mismo. Es decir, el viviente es un «sí mismo», un *autos*. [...]. Ser sí mismo es anterior a toda reflexión, y fundamento de la posibilidad de ella”<sup>312</sup>. La vida es

---

<sup>310</sup> Estos tres grupos, tal y como los denomina Zubiri, se asemejan a la distinción clásica aristotélica entre alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional.

<sup>311</sup> HD 41 [30].

<sup>312</sup> HD 42 [31].

autoposición, y el decurso vital el modo de llevar a cabo esa autoposición por parte del ser vivo. Naturalmente, con diversos grados dentro de los seres vivos.

2. El hombre, dentro de los seres vivos, tiene un carácter especial: es un *animal*. Lo formalmente esencial del animal es, según el filósofo vasco, *sentir*, es decir, tener impresiones. La impresión tiene lo que Zubiri llama «formalidad», y en el caso de la mayoría de los animales, “la formalidad de la impresión es *estimulidad*”<sup>313</sup>. Zubiri habla de los animales no humanos.
3. El tercer grupo de notas se refiere a la *inteligencia*. “Inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, «según son de suyo»; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene «de suyo»”<sup>314</sup>. Aquí tenemos ya la peculiaridad que diferencia a los hombres del resto de animales no humanos. Dice Zubiri:

Hay una diferencia esencial con el animal. Porque lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de la alteridad. El hombre siente «lo otro» no meramente como algo que es un signo de respuesta: no siente tan sólo que el calor calienta, sino que siente que el calor es caliente. Sus caracteres son caracteres que el calor tiene propio, son caracteres que caracterizan a lo que el calor es «de suyo». El contenido no consiste en afectar al hombre sino que consiste en ser algo «de suyo» esté o no esté afectando el hombre: en eso consiste ser real. El animal siente el estímulo «estimúlicamente». La alteridad es en el animal *formalidad de estimulidad*. Pero el hombre siente este mismo estímulo en formalidad distinta: en *formalidad de realidad*<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> HD 43 [32].

<sup>314</sup> HD 43 [32-33].

<sup>315</sup> HD 44 [33-34].

El problema que se plantea es el siguiente: en cuanto que la impresión de realidad es impresión, es sentir; y en la medida en que es realidad, es acto formal de la inteligencia. La solución es uno de los pilares básicos de la «gnoseología», por así decir, de Zubiri: la intelección sentiente. “La impresión de realidad no son dos actos sino uno solo. Este acto es por tanto un *sentir intelectual*, o lo que es lo mismo, una *intelección sentiente*. [...]. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad. Es *intelección sentiente*”<sup>316</sup>. La intelección sentiente es una facultad compuesta intrínsecamente por dos potencias: la de sentir y la de inteligir. No son dos facultades distintas unidas para «inteligir sentientemente»: el modo de intelección del hombre es siempre sentiente, y el modo de sentir es, diríamos, inteligente: “el hombre tiene para inteligir una sola facultad, la inteligencia sentiente, en la cual siente realmente la realidad en forma de impresión”<sup>317</sup>.

El sistema sustantivo humano es, pues, constituido por la unidad intrínseca y formal de tres tipos de notas: el hombre tiene vida, siente e inteligir sentientemente. Pero, ¿qué es la sustantividad humana desde el punto de vista de sus notas? Esta es la siguiente cuestión que aborda Zubiri.

### **3.2.2. Sustantividad psico-orgánica**

El sistema sustantivo humano no es una sustantividad al uso, como la de las demás cosas. Tiene la peculiaridad de albergar dos «subsistemas». Zubiri nos previene de interpretarlo como la unificación de dos sistemas: es el sistema de la sustantividad humana. Estos dos subsistemas son dos: «cuerpo» y «psique».

---

<sup>316</sup> HD 46 [35].

<sup>317</sup> HD 47 [37].

El primero de ellos está compuesto de notas físico-químicas que tienen tres momentos: organismo, solidaridad y actualidad. Cada nota tiene una posición funcional muy precisa dentro de la unidad intrínseca cuerpo —y a esto llamamos organismo—, que depende de todas las demás —solidaridad— y que expresa la actualidad del hombre, no solo del cuerpo, en el universo —actualidad—<sup>318</sup>. Cuerpo significa aquí algo más concreto y también más amplio que materia.

El subsistema parcial llamado psique —a la que Zubiri no llama espíritu por la misma razón por la que no llama materia al cuerpo— supone otro tipo de notas dentro del sistema sustantivo humano. No se trata de una sustancia no “en el sentido vulgar del vocablo (esto es sobradamente evidente), pero tampoco en el sentido metafísico. La psique es solamente un subsistema parcial de notas dentro del sistema total de la sustantividad humana”<sup>319</sup>.

La relación que se establece entre estos dos subsistemas la explicita Zubiri a continuación:

El hombre, pues, no «tiene» psique y organismo sino que «es» psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí substantividad ninguna: sólo la tiene el «sistema», el organismo. Pienso, por esto, que no se puede hablar de una psique sin un organismo. [...]. La psique es por esto desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico<sup>320</sup>.

---

<sup>318</sup> Cfr. HD 49-50 [39-40].

<sup>319</sup> HD 51 [40-41].

<sup>320</sup> HD 51 [41]. Aquí aparece, marginalmente, uno de los problemas que Zubiri tuvo en los últimos años de su vida con algunos puntos de la doctrina católica sobre la inmortalidad del alma. Es cierto que Zubiri explícitamente —en este punto— dice que psique no es sinónimo de alma: “tampoco le llamo *alma*, porque el vocablo está sobrecargado de un sentido especial archidiscutible, a saber, una entidad sustancial que habita «dentro» del cuerpo” (HD 50 [40]). En PFHR 107, sin embargo, dice: “La idea de la inmortalidad es justamente un término de fe. No hay ninguna razón —ni tan siquiera en el pensamiento católico— para estimar que la idea de inmortalidad sea una verdad de pura razón: me sumo a la opinión de muchos teólogos que consideran que la inmortalidad es una

Para mostrar mejor cómo es esta unidad sistemática psico-orgánica, Zubiri vuelve la vista a la actividad humana. En ella, ninguna nota actúa “sola y por su cuenta”, sino que todas las notas actúan como «notas de», del mismo modo, la actividad de cada nota es «actividad-de». Respecto de la actividad del sistema, Zubiri advierte que no se trata de una unidad como consecuencia de que el sujeto sea siempre el mismo, sino “que la actividad es formalmente única, es una actividad sistemática en sí misma

---

verdad de fe”. No se opone directamente a la inmortalidad del alma —de hecho, son varios los testimonios personales de que la defiende—, pero piensa que se trata de algo que no se puede alcanzar por la mera razón. Pero quizá donde mejor se recoge su postura es en *El hombre y su cuerpo*, en SEAF; allí dice: “cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad quien sobrevive y es inmortal no es el alma sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera” (SEAF 90-91). No es un pensamiento extraño entre muchos teólogos de nuestros días, y expresa de alguna manera una verdad razonable. Habría que ver si existe la posibilidad de conciliar con la doctrina católica el pensamiento zubiriano. Pero lo que finalmente convenció a Zubiri fue un curso del padre Marie-Émile Boismard, dominico de la École Biblique de Jerusalén. Comenzó en 1973 y se titulaba “Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección o inmortalidad”. El padre Boismard consiguió convencerle de que el dogma de la Iglesia Católica no precisa creer en la inmortalidad del alma. Es muy interesante el análisis de Corominas, en su artículo *La experiencia religiosa de Xavier Zubiri*, de 2005, respecto de esta cuestión ([https://sites.google.com/site/corominasescude/Home/escrits-i-publicacions/presentacion/la-experiencia-religiosa-de-xavier-zubiri#\\_ftn127](https://sites.google.com/site/corominasescude/Home/escrits-i-publicacions/presentacion/la-experiencia-religiosa-de-xavier-zubiri#_ftn127)).

La obra del padre Boismard que más se cita en relación con este tema es la siguiente: MARIE-ÉMILE BOISMARD, O. P., *Faut-il encore parler de “résurrection”? : les données scripturaires*, Editions du Cerf (collection Théologies), París 1995 (traducción española: *¿Es necesario aún hablar de “Resurrección”? Los datos bíblicos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996).

El problema, no obstante, es complejo, y son varios los autores que lo han estudiado, entre ellos: BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR, *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género; op. cit.*, 118-122, donde afirma (120) que “es claro que desaparece la unión psique y cuerpo, tal y como aparece en la vida intramundana, al desaparecer la función orgánica del cuerpo. Sin embargo, quizá la psique siga conservando otras dimensiones corporales que hagan factible el afirmar que la sustantividad sigue existiendo y, por tanto, ésta no pierda sus dimensiones transcendentales”; RICARDO A. ESPINOZA LOLAS y PAULA ASCORRA COSTA, “Cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico y teológico”, en *Pensamiento*, vol. 67 (2011), n. 254, 1061-1075; ALFONSO LÓPEZ-QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, RIALP, Madrid 2003, 126-127; JOSÉ ANTÚNEZ CID, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 575-585.

En cuanto a la reflexión católica sobre la discusión teológica acerca de la inmortalidad del alma, puede verse el § 5 de JOSEPH RATZINGER, *Escatología*, versión castellana de Severiano Talavera Tovar y Roberto H. Bennet, Herder, Barcelona 2007.

por ser propia del sistema entero, el cual en todo acto suyo está en actividad en todos sus puntos, pero con dominancia variable de unos puntos sobre otros”<sup>321</sup>.

El sentir se compone a su vez de la unidad intrínseca de tres momentos: estimulación, afección y tendencia. En el hombre, que vive y siente — y por esto “es como todo animal un viviente animado”<sup>322</sup>—, la formalidad de lo impresivamente aprehendido es realidad y la afección se torna sentimiento:

En el hombre, la formalidad de lo impresivamente aprehendido no es estimulación sino realidad. [...]. Es un sentir intelectual. [...]. El tono vital animal, decíamos, es «afección», es el modo de sentirse estímúlicamente afectado por el estímulo. Ahora en cambio, el hombre siente la modificación tónica de otra manera: me siento no sólo a gusto o a disgusto, sino que me siento de una manera o de otra en la realidad. La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el *sentimiento*<sup>323</sup>.

Y respecto de la tendencia es donde aparece la volición. La tendencia y el apetito son en el hombre ampliados por un querer: “se quiere un modo de estar en la realidad”<sup>324</sup>. Así pues: la inteligencia se encuentra en el puesto de la estimulación, el sentimiento en el de la afección y la volición en el lugar de la tendencia.

Pero lo propiamente humano en este sentido —esto es, inteligencia, sentimiento y volición— no es un añadido a lo animal, como si simplemente tuviera una capacidad que se apoya sobre la unidad animal o como si estuviera yuxtapuesto a lo animado. Zubiri lo expresa muy claramente: “la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente *sentiente*, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente

---

<sup>321</sup> HD 53 [43].

<sup>322</sup> HD 54 [44].

<sup>323</sup> HD 54-55 [45].

<sup>324</sup> HD 55 [45].

*afectante*, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente *tendente*<sup>325</sup>; es decir, lo humano es en sí mismo formal y constitutivamente animal:

Por tanto el hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente: es *animal de realidades*. He aquí la esencia de la realidad humana, la esencia de la sustantividad humana. El ámbito constitutivo del hombre es «realidad»: estamos en la realidad. Desde el punto de vista de sus notas, esto es, desde el punto de vista talitativo, el hombre es animal de realidades<sup>326</sup>.

### **3.3. Forma y modo de la realidad humana**

#### **3.3.1. Forma de realidad**

Hasta ahora hemos analizado con Zubiri cómo es el hombre desde el punto de vista de las notas que componen el sistema sustantivo humano, pero la realidad humana no se reduce a ser animal de realidades, es decir, a su sistema de notas, “sino que precisamente en virtud de esas notas, tiene una estructura más radical”<sup>327</sup>. Esta estructura es la «suidad», que es el ser «suyo» además del «de suyo» en el que coincide con todas las demás realidades. El hombre es una realidad que se posee a sí misma, es autoposición.

La realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir es mi realidad, mi propia realidad. [...]. El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser «suyo». [...]. La suidad no es

---

<sup>325</sup> HD 55 [46].

<sup>326</sup> HD 56 [46].

<sup>327</sup> HD 56 [46-47].

un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad<sup>328</sup>.

La suidad, esto es, la forma de la realidad humana, es la razón formal de la *personeidad*. Debemos prestar atención a no confundir *personeidad* y *personalidad*: la *personeidad* es la forma de realidad, y es siempre la misma. La *personalidad* se va formando con el devenir de la vida humana. Por eso dice Zubiri que “el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo”<sup>329</sup>. Zubiri dice que “la *personalidad* es el momento de concreción de la *personeidad*”<sup>330</sup> y que por tanto se trata de dos momentos de una única realidad.

Un punto que le interesa dejar claro a Zubiri es que la suidad es la razón formal de la *personeidad* y no al revés. Del mismo modo que cuando tratábamos el tema del ser y del haber, y de la precedencia del haber respecto del ser, Zubiri entiende aquí que la suidad es anterior a la *personeidad*, y anterior como razón formal y como, digamos, condición de posibilidad. También denuncia la idea de que la razón formal de la *personeidad* es la subsistencia. Tanto la *personeidad* como la subsistencia son posibles porque el hombre tiene una realidad que es «suya»: la realidad humana. Dice X. Zubiri:

La suidad es la raíz y el carácter formal de la *personeidad* en cuanto tal. La *personeidad* es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeta y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre<sup>331</sup>.

Si desde el punto de las notas que conforman el sistema sustantivo humano el hombre es “animal de realidades”, desde el punto de vista de su forma de realidad, el

---

<sup>328</sup> HD 58 [48].

<sup>329</sup> HD 60 [51].

<sup>330</sup> HD 60 [51].

<sup>331</sup> HD 59 [49].

hombre es “animal personal”<sup>332</sup>. La personeidad es la forma de realidad del hombre: realidad personal.

### 3.3.2. Modo de realidad: absoluto relativo

Esto respecto de la forma de realidad. ¿Qué hay del modo de realidad? Indagando en esta cuestión aparece ya un concepto que será de capital importancia para el desarrollo de nuestra investigación: el modo de realidad del hombre consiste en estar suelto de las cosas reales en cuanto reales.

En cuanto viviente, el hombre tiene una cierta independencia respecto del medio que le rodea. Podríamos hablar incluso de control. En el hombre, sin embargo, esta independencia es aún mayor: el hombre, precisamente por su forma de realidad —es decir, por ser «suyo»— es independiente frente a toda la realidad:

El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad «propia» frente a toda real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto que reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*<sup>333</sup>.

En el caso del hombre, este ser absoluto es ser absoluto relativo, porque tiene su carácter absoluto como cobrado. Respecto de este punto volveremos forzosamente más adelante, ya que el carácter de «cobrado» será central en nuestro estudio.

---

<sup>332</sup> HD 60 [51].

<sup>333</sup> HD 60 [51].

### *El ser de la realidad humana*

Aclaremos en primer lugar de nuevo lo que ya hemos dicho en varios lugares: ser, para Zubiri, no significa lo mismo que para los clásicos. No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. La primacía es de la realidad. El ser, por tanto, no tiene sustantividad ninguna; ser es el «así en el mundo»: “no hay *esse reale* sino *realitas in essendo*”<sup>334</sup>, “no hay *ser sustantivo* sino tan sólo *ser de lo sustantivo*”<sup>335</sup>.

Así como la sustantividad personal, por así decir, de la realidad humana es la «suidad», el ser del hombre es su Yo: “el ser de la realidad humana es la actualización mundanal de su sustantividad personal, esto es, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta”<sup>336</sup>, es el «siendo» de la «suidad».

El Yo no es sujeto de actos: “no es Yo soy relativamente absoluto, sino que lo relativamente absoluto «es» Yo”<sup>337</sup>. Pudiera parecer algo enrevesado, sin embargo, si se presta algo de atención, se descubre que es el modo adecuado de llegar después a la que Zubiri llamará autoposición: la persona se posee a sí misma enfrentándose con la realidad, y el modo que tiene la realidad personal es mundanalmente una manera de ser relativamente absoluto. Al Yo, Zubiri le llama también ser relativamente absoluto.

El Yo es, pues, la actualización mundanal de la suidad personal. En este sentido, podría decirse de alguna manera que el Yo está puesto por la realidad o, mejor dicho, como consecuencia del «enfrentamiento» con la realidad externa, pero en todo caso puesto por la realidad humana. Si el Yo es el ser de lo relativamente absoluto, además, habría que decir con Zubiri que la primacía no es del Yo, sino de la realidad: en la

---

<sup>334</sup> HD 63 [54].

<sup>335</sup> HD 63 [54].

<sup>336</sup> HD 65 [56].

<sup>337</sup> HD 65 [56].

unidad de ser y realidad aparece y se constituye el “Yo mismo”: la *realitas in essendo* del hombre:

El Yo ni es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso, hay que decir contra todo el idealismo, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo.

El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad. Y precisamente por ello, el Yo refluye sobre mi propia realidad, y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos «Yo mismo». Es justo la «realidad siendo»<sup>338</sup>.

Zubiri se enfrenta ahora con la estructura de la unidad de ser y realidad humana, y con la codeterminación de las personas en base al “momento específico [...] [que] se pluraliza [...] según un esquema de replicación estructural”<sup>339</sup>. Esta replicación se da según una multiplicación genética —en el caso de los animales y, por tanto, también en el del animal de realidades— y es lo que formalmente constituye el *phylum*. Es un punto que pasaremos más deprisa, debido a que presenta menos interés para el objeto de nuestro trabajo. No obstante, conviene escuchar a Zubiri:

La unidad de realidad y ser, es decir, la realidad personal «siendo», el Yo<sup>340</sup>, es «a una» animal diverso, animal comunal, animal etéreo. En virtud de su especificidad filética, el

---

<sup>338</sup> HD 67-68 [59].

<sup>339</sup> HD 69 [60]. Vuelve a aparecer aquí una cierta semejanza con la doctrina de Hume acerca del yo, de la identidad personal y de la relación con los otros seres personales, por más que entendamos que la perspectiva y el planteamiento de fondo de ambos autores sean muy diversos. Pero precisamente por esto mismo nos cuesta ver que con premisas parecidas se llegue a conclusiones diferentes.

<sup>340</sup> Zubiri había advertido previamente, hablando de la unidad de ser y realidad humana, que de entonces en adelante, cuando hablara de Yo no se referirá únicamente al ser del hombre: “para evitar complicaciones llamaré Yo no sólo al ser de la realidad humana sino a esta realidad formalmente siendo” (HD 68 [59]), es decir, justamente a la unidad entre ser, modo de ser y forma de ser del hombre.

animal de realidades está «siendo» según individualidad, según comunalidad, y según etaneidad. Estos tres momentos constituyen una unidad no conceptual sino física: envuelven constitutivamente y físicamente el momento de realidad<sup>341</sup>.

Detengámonos un momento en aclarar esto, porque pudiera parecer que el salto haya sido demasiado grande. ¿Qué significa que el Yo es un animal diverso, comunal y etáneo según individualidad, comunalidad y etaneidad? Hay que hablar primero de lo que significa especie, ya que el punto inicial para Zubiri ha sido la afirmación de que según esta especificidad de la sustantividad humana, existen necesariamente otros absolutos.

La especie es, para Zubiri, la unidad filética —filética proviene aquí de *phylum*— de los individuos: “ser de cada especie determinada es pertenecer a tal *phylum* determinado. Realidades que no fueran filéticas no constituirían especie”<sup>342</sup>. Y de aquí, según el filósofo vasco, surgen tres consecuencias: a) los demás pertenecientes a la especie humana son «otra» persona humana; b) estos «otros» son algo a lo que estoy vertido desde mí mismo: “soy «de suyo» esquemáticamente<sup>343</sup> las otras personas”<sup>344</sup>; y por último, c) mi propia realidad está afectada por las otras personas: “mi realidad psico-orgánica al determinar mi realidad siendo absoluta, al determinar mi Yo, lo determina no sólo respecto de «la» realidad, sino también respecto de otros relativamente absolutos”<sup>345</sup>.

---

<sup>341</sup> HD 81 [73].

<sup>342</sup> HD 69 [61].

<sup>343</sup> En esta concepción de «esquema» Zubiri está haciendo referencia al código genético. Las tres consecuencias son consecuencias de la posibilidad de la «replicación» precisamente por aquél.

<sup>344</sup> HD 70 [61].

<sup>345</sup> HD 71 [62].

A esto lo llama Zubiri la «codeterminación» de las personas, y de hacerse esta pregunta extrae las que llama “dimensiones interpersonales”<sup>346</sup>, que son tres:

1. Dimensión individual: “el hombre es «de suyo» un animal diverso en el sentido de que perteneciendo a una misma especie sin embargo constituye por su momento de realidad otra «realidad», pero otra dentro de la misma especie de realidad”<sup>347</sup>. Diverso es *di-verso*: diferencia dentro de la misma versión. No hay que confundir esta individualidad como dimensión con la individualidad como concepto metafísico. Así pues, podríamos decir que el Yo del hombre es siempre un Yo respecto de un «tú»<sup>348</sup>. Es la diversidad según individualidad.
2. Dimensión comunal: la versión de cada animal de realidades a la realidad del otro en cuanto persona se realiza en *comunidad*: “el hombre es comunalmente absoluto precisamente en la medida en que esquemáticamente, filéticamente, está desde sí mismo conviviendo con los demás hombres en tanto que realidades”<sup>349</sup>.
3. Por último, la dimensión histórica o de etaneidad:

Todas las sustantividades reales, por estar siendo, pertenecen a una zona temporal determinada. Y esta zona tiene un carácter y un nombre muy preciso: edad. [...] entonces es claro que a la forma de realidad de la persona compete lo que pudiéramos llamar su «etaneidad», [...]: es la realidad humana histórica del yo. El yo es formalmente etáneo<sup>350</sup>.

---

<sup>346</sup> HD 71 [62].

<sup>347</sup> HD 72 [63].

<sup>348</sup> Este punto lo ha estudiado en abundancia José Antúnez en *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, *op. cit.*, especialmente 427-508.

<sup>349</sup> HD 73 [68].

<sup>350</sup> HD 80-81 [73].

Aquí finaliza Zubiri la primera parte del estudio de la realidad humana, que versaba sobre qué es ser hombre. A continuación estudia cómo se es hombre. También lo trataremos un poco someramente Entendemos que es importante hacer el recorrido tal y como lo hace el autor, quien considera que es fundamental atender primero a la antropología. Sin embargo, al no tratarse del tema principal y prioritario de nuestro estudio, destacaremos sobre todo los puntos más importantes que nos permitan comprender adecuadamente más tarde el concepto de religación.

### **3.4. Cómo se es hombre: agente, actor y autor**

Este segundo capítulo se divide en dos párrafos: “qué es el hombre según estas acciones” y “cómo se hace persona el hombre en sus acciones”. El primero de ellos es más breve y tiene un carácter de algún modo introductorio, donde recoge lo que ha dicho anteriormente y extrae algunas consecuencias.

Así, parte de la suidad para afirmar que es vida, es decir, posesión de sí mismo como realidad. Esta autoposición se va realizando en las acciones, que, como ya hemos dicho, son del sistema sustantivo humano entero. La vida no son las acciones, sino que esta vida que es un poseer la realidad propia se realiza en las acciones<sup>351</sup>.

Podemos decir, por tanto, que el hombre —el sistema sustantivo humano— es ejecutor de acciones, y ejecuta sus acciones siempre según la triple dimensión individual, social e histórica. ¿Qué es el hombre como ejecutor de estas acciones?

---

<sup>351</sup> *Cfr.* HD 83-84 [75-76].

En primer lugar, el hombre es *agente* de sus acciones y, por tanto, de su vida. “El hombre es así, ante todo, agente de sus actos, o lo que es lo mismo es el agente de su vida: se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades”<sup>352</sup>.

En segundo lugar, el hombre es *actor*, porque actúa en un contexto determinado. Este contexto, además, le ha sido dado. El hombre es, por así decir, el actor protagonista de su vida<sup>353</sup>.

Por último, el hombre es *autor*, porque optar, elegir, es adoptar una determinada forma de realidad, y “cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, autor de mi autoposesión”<sup>354</sup>.

Así pues, recapitula Zubiri:

Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal. En esta realización se realiza, pues, como persona, esto es, va cobrando realidad como relativamente absoluto<sup>355</sup>.

Pero, ¿por qué relativo? Esta es la pregunta a la que intenta responder en el siguiente párrafo: “surge la cuestión esencial: ¿por qué en sus acciones la realidad personal absoluta lo es tan sólo relativamente? Y, ¿cómo se hace el hombre persona en sus acciones?”

---

<sup>352</sup> HD 85 [77].

<sup>353</sup> *Cfr.* HD 85 [77].

<sup>354</sup> HD 86 [78].

<sup>355</sup> HD 86 [78].

### 3.5. La fundamentalidad de lo real

Este párrafo nos parece de una relevancia fundamental para entender adecuadamente la vía de la religación, cuyo primer boceto aparece ya aquí. Se titula “Cómo se hace el hombre persona en sus acciones”. Hay una desproporción significativa entre el primero y del que ahora nos ocupamos —tres páginas frente a casi cuarenta—, y antecede directamente a la segunda parte del libro, titulada ya “La realidad divina”, donde se formula explícitamente lo que llevamos persiguiendo durante bastante tiempo, esto es, la religación.

Aparecen conceptos muy importantes y se realiza el recorrido que nos deja en el punto justo antes de abordar el problema de la realidad de Dios, que es el problematismo de la fundamentalidad. Sin embargo, como tal, no es un recorrido sino la respuesta a cuatro cuestiones que, no obstante, Zubiri se hace en el orden adecuado. Este párrafo es la bisagra que une la pregunta por el hombre y la pregunta por Dios y aparecerán por tanto conceptos que serán de una importancia capital para la justificación de la realidad de Dios que no consiste, como diremos más adelante, en montar argumentaciones especulativos unos sobre otros, sino en la “explanación intelectual de la marcha efectiva de la religación”<sup>356</sup>.

Las cuatro preguntas que Zubiri se hace y que se convierten en los puntos en los que divide el párrafo son las siguientes: I. En qué consiste este fundarse la persona humana en la realidad<sup>357</sup>, II. Cuál es la estructura de esta fundamentalidad<sup>358</sup>, III. Cómo acontece esta fundamentalidad<sup>359</sup> y IV. El problematismo de la fundamentalidad<sup>360</sup>.

---

<sup>356</sup> HD 152 [134].

<sup>357</sup> HD 89-91 [81-84].

<sup>358</sup> HD 91-97 [84-88].

<sup>359</sup> HD 97-104 [92-99].

<sup>360</sup> HD 104-112 [99-108].

Entre los puntos II y III introduce un apéndice titulado “El poder de lo real”<sup>361</sup> y al final resume el recorrido<sup>362</sup> aprovechando para establecer un nexo de unión con la segunda parte del libro, “La realidad divina”.

A grandes rasgos, el recorrido es el siguiente —lo explicitaremos mejor a medida que avancemos en la lectura—: la persona está fundada en la realidad y, por tanto, la realidad posee un momento de «fundante»; la estructura de la realidad en cuando fundamento es el «poder de lo real»; la religación —aquí aparece ya el término explicitado— es justamente ese “estar apoderado por el poder de lo real”; por último, se atiende al carácter enigmático del poder de lo real que impulsa al hombre hacia la búsqueda de la «realidad-fundamento».

### **3.5.1. El carácter fundante de la realidad**

Habíamos dicho con Zubiri que entre el Yo y la realidad la primacía era de la segunda y que el Yo está puesto por la realidad<sup>363</sup>. En la aprehensión primordial de realidad se da también esta primacía de un modo análogo:

El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad. Como la intelección es la mera actualización en la inteligencia sentiente de lo que lo aprehendido es «de suyo», esto es, de lo que lo aprehendido es realmente, resulta innegable que la realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona<sup>364</sup>.

---

<sup>361</sup> HD 95-97 [89-91].

<sup>362</sup> HD 112-114 [108-112].

<sup>363</sup> *Cfr.* HD 67-68 y 366 [59]: “no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad [...]. El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad”.

<sup>364</sup> HD 89 [81-82].

El animal de realidades es, en virtud de la inteligencia sentiente, animal personal. Es decir, el carácter de ser realidad personal viene dado en el hombre por la actualización de la aprehensión de realidad, de lo que la cosa es «de suyo». Por tanto, como es lo real en tanto que real —es decir, la realidad— en lo que está apoyada la intelección, que no es más que “la mera actualización en la inteligencia de lo que lo aprehendido es «de suyo»”, Zubiri puede decir que el hombre, para llegar a ser persona, se apoya en la realidad. Y este apoyo, dice Zubiri, “tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona”<sup>365</sup>.

Fundamento quiere decir aquí varias cosas a nuestro parecer: primero, como habíamos dicho antes, que la primacía es de la realidad. El hombre está así fundado en la realidad, que es el apoyo para ser persona, en un sentido, digamos así, ontológico. Segundo, la realidad es apoyo y fundamento también en las acciones: “el carácter de la realidad en las acciones es pues el ser apoyo para ser persona”<sup>366</sup>. Tercero: es fundamento para ser, en oposición a “ayuda para obrar”<sup>367</sup>. Pero, siendo cierto que se da un fundamento para ser, Zubiri se refiere ahora sobre todo a las acciones, es decir, el hacerse del hombre persona a través de lo que hace. La realidad es fundamento del hacerse persona el animal de realidades.

Pero, ¿en qué sentido es la realidad *fundamento* de la persona? Zubiri extrae tres formas o momentos:

---

<sup>365</sup> HD 89 [82].

<sup>366</sup> HD 89 [82].

<sup>367</sup> *Cfr.* NHD 431 [ETPD]. Es verdad que aquí habla de la religación: “en la religación no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser”, pero veremos cómo esta fundamentalidad de la realidad es fundamentalidad precisamente por el poder de lo real, al que estamos religados. Cuando Zubiri utiliza la expresión en ETPD, recordemos, todavía no había desarrollado su metafísica y su teoría del conocimiento.

a) Ultimidad

La realidad, entendida como formalidad del «de suyo», “es algo *último* en mis acciones”<sup>368</sup>. Se trata, dice Zubiri, de una última instancia a la que el hombre recurre. Es la ultimidad de lo real.

b) Posibilitación

El hombre elige, con sus acciones, una determinada forma de realidad. Así, las acciones son opciones entre determinadas posibilidades “de una forma real y efectiva de mi realidad, de mi modo de ser considerado como ab-soluto”<sup>369</sup>. La realidad, por tanto, tiene un carácter posibilitante.

c) Impelencia

Que la realidad es impelente quiere decir que no solamente existe la posibilidad de ejecutar una acción, sino que el hombre tiene que hacerlo. El hombre tiene que realizarse, tiene que hacerse persona en sus acciones, y la realidad le impide no estar haciéndose en cada acción: “no es un apego a la vida, [...]. Es un apego a mi carácter relativamente absoluto”<sup>370</sup>. Se puede hablar, por tanto, de imposición de la realidad.

A esta impelencia, Zubiri antes la había llamado «imponencia», en el sentido de imposición. Lo recoge A. González en nota a pie en el curso de Barcelona: “En el curso de 1968 Zubiri habla ya de impelencia y no de imposición, cf. Los textos de este libro procedentes de cursos posteriores; también en HD 83-84, 108,109”<sup>371</sup>.

---

<sup>368</sup> HD 89 [82].

<sup>369</sup> HD 90 [82].

<sup>370</sup> HD 90 [83].

<sup>371</sup> PFHR 39.

d) La paradoja de la fundamentalidad

La realidad, en cuanto fundamento de mi persona, es fundante según estos tres caracteres que acabamos de explicitar. De ellos se deriva una paradoja:

La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde) y impelencia (por) es lo que yo llamo fundamentalidad de lo real.

En este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja. Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que *me hace* ser. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo, mi yo siendo real<sup>372</sup>.

El punto es interesante, aunque está planteado muy deprisa. El carácter paradójico de la fundamentalidad de lo real le permitirá después afirmar que la realidad es algo enigmático, algo frente a lo cual necesariamente el hombre se tiene que preguntar. El recorrido trazado está, como vemos, lleno de paradojas.

### 3.5.2. Estructura de la fundamentalidad

La estructura de lo real en cuanto fundamento de mi ser personal se denomina, según Zubiri, poder: es el poder de lo real. Según él, la fundamentalidad no es una causa, sino determinación física. El modo en el que el hombre está en la realidad es «frente a» ella, y “la determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos *dominación*”<sup>373</sup>. El momento de realidad, en las cosas reales, es más que el momento de talidad, pero es más en el ser «tales» de las cosas mismas, y a esto se le denomina dominar:

En efecto, realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas

---

<sup>372</sup> HD 91 [83-84].

<sup>373</sup> HD 93 [86].

reales su momento de realidad es «más» que su momento de talidad. Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde. [...]. Y precisamente por ello, aquel momento de realidad aún siendo «más» que el verde, sin embargo está en el verde mismo. Realidad es «más» que las cosas reales, pero es «más» en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser «más» pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad<sup>374</sup>.

Zubiri afirma que esta dominación debe llamarse «poder», reiterando que aquí poder no expresa causalidad. Este «más» del momento de realidad sobre la talidad de la cosa es poder. Y, además, “este «más» es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad”<sup>375</sup>.

### 3.5.3. El poder de lo real

A continuación, Zubiri se detiene a explicar con más atención qué sea este «poder de lo real», sobre todo para distinguir entre «poder real» y «poder de lo real», siendo este último el que a Zubiri le interesa desarrollar y del que hemos venido hablando como fundamento de la realidad personal del animal de realidades.

El poder es dominancia de lo real y, en un primer aspecto, es un momento del «de suyo». En este sentido, es real. Aquí tenemos el «poder real». Este poder, dice

---

<sup>374</sup> HD 93-94 [87].

<sup>375</sup> HD 94 [87]. Zubiri insiste en que este «poder» no es causalidad, lo cual nos hace dudar de las sospechas de que sea simple y llanamente una mera reinterpretación del concepto de ‘*energeia*’ en Aristóteles, que no puede entenderse, nos parece, al margen de la causalidad eficiente. Existe además otro matiz: para Aristóteles la ‘energía’ es la tendencia al fin desde uno mismo. En Zubiri este «poder» es más que las cosas mismas, pero en ellas mismas: por eso la dedicación del filósofo vasco se orientará a encontrar un fundamento del poder de lo real.

Zubiri, “puede ser dominante según dos líneas”<sup>376</sup>, a saber: la de las cosas reales y la del momento mismo de realidad en cuanto tal. En este último sentido, el poder es fundamento de mi realidad personal. Tomado el poder en el primer sentido, aparecen las cosas reales “como *poderosidades* reales”<sup>377</sup>.

Estas poderosidades reales están en muchos casos detrás de los dioses de las religiones primitivas. A Zubiri no le interesa ahora mismo hacer hincapié en que se traten de dioses o no, pero sí detalla una lista de manifestaciones de esas poderosidades que, no obstante, considera incompleta. Así por ejemplo, el poder en este sentido se manifiesta como «altísimo», es un poder “de separación de formas”<sup>378</sup>, de “organización”, “del futuro”, “dirige la vida social”, “se llama destino”, “se cierne sobre la vida y sobre la muerte”, es “sacralizante” y “perdurante”, etc. El propósito de esta lista lo explicita a continuación:

La lista podría y debería prolongarse mucho más. Pero basta con lo dicho para mostrar cómo independientemente de la concepción de los dioses, que subyace a estos rasgos, constituyen unitariamente tomados la fisonomía compleja del *poder de lo real* de los dioses.

Ahora bien, cuando este poder compete no a las cosas reales sino simplemente a la realidad de ellas, entonces el *poder real* se torna en algo más radical, en *poder de lo real*<sup>379</sup>.

Esta lista tiene en total quince términos. En PFHR la encontramos dos veces. La primera se trata exactamente de la misma que HD, ampliada, y allí afirma que son

---

<sup>376</sup> HD 95 [89].

<sup>377</sup> HD 95-96 [89].

<sup>378</sup> HD 96-97 [90-91]. Todas las citas que a continuación se refieren a manifestaciones del poder como poderosidad de las cosas se encuentran siempre en estas mismas páginas.

<sup>379</sup> HD 97 [91].

“dimensiones que posee el poder de la deidad”<sup>380</sup>. La deidad no es Dios, como el mismo Zubiri afirma en repetidas ocasiones. Del término «deidad», sobre el que ya hemos dicho algo y sobre el que obligatoriamente debemos volver, dice Zubiri en el curso de Madrid (1965) que “es un poco vago si pensamos en las religiones que tienen dioses” pero hay que tener en cuenta todas las religiones “panteístas” que o no tienen dioses o llaman dioses a “entes sobrenaturales” sin función divina.

La segunda vez que aparece esta lista se refiere a la “idea religiosa de Dios”<sup>381</sup> y, como precaución, Zubiri dice a pie de página que “aunque aquí son inevitables algunas repeticiones de lo dicho en el capítulo primero, nótese la diferencia de perspectiva: no se trata de analizar el poder de lo real, sino de enumerar distintos tipos de divinidades”<sup>382</sup>. Esta segunda lista tiene catorce términos, en lugar de quince, pero Zubiri reconoce que es ampliable. Es el estudio de cómo estas «poderosidades reales» se han convertido efectivamente en deidad.

Sea como fuere, es interesante destacar este apéndice y su desarrollo en PFHR porque allí lo incluye ya o bien como primer paso de la religación, o bien algo después como el modo en que se dan las ideas religiosas de Dios. En HD todavía no hemos llegado a ese punto. Zubiri habla en PFHR de la deidad como ese “poder último, posibilitante, imponente”<sup>383</sup>. Será, en definitiva, la deidad como fundante de la fundamentalidad de lo real.

---

<sup>380</sup> PFHR 45. La lista en HD es meramente enunciativa, en PFHR abarca las páginas 45-51.

<sup>381</sup> *Cfr.* PFHR 129-135.

<sup>382</sup> PFHR 129-130.

<sup>383</sup> PFHR 43. Nótese que cambió el término «imponer» por «impeler». Aunque PFHR vaya después en la lógica del recorrido de Zubiri, su redacción es anterior, como ya hemos indicado, ya que se trata de la fusión de dos cursos impartidos en Madrid y Barcelona. De lo mismo hablábamos más arriba cuando tratábamos el concepto de *Geworfenheit*, el estar arrojado; en Zubiri, este estar arrojado heideggeriano se transforma en religación. Algo análogo sucede aquí. A. González lo señala a pie de página: “En el curso de 1968 Zubiri habla ya de impelencia y no de imposición” (PFHR 39), como hemos señalado más arriba. De todas maneras, es necesario atender a la composición de

Pero no conviene adelantar pasos. Concluimos nuestra mirada al poder de lo real fijándonos en la palabra «poder» y en su significado, el cual, según Zubiri, debería tener un lugar propio en la metafísica. Ya habíamos hecho referencia a ello en el punto anterior, en el cual Zubiri advierte que no se debe confundir con la causalidad. A este poder, el filósofo vasco lo relaciona con la palabra alemana *Macht*<sup>384</sup>. Hace lo propio en PFHR:

El poder no es una fuerza. El alemán tiene afortunadamente dos palabras; la palabra *Kraft* o *Ursache* (fuerza o causa) y la palabra *Macht*, el poder. Era menester reivindicar en la metafísica el lugar que tiene el poder en el sistema de conceptualización de la realidad. [...]. Será posible que el poder coincida en su ámbito con la causalidad, pero esta coincidencia no significa una identidad formal. [...]. Es un auténtico *Macht*, un poder<sup>385</sup>.

Este poder se define como “condición dominante de lo real en tanto que real”<sup>386</sup> —frente a la causalidad, que es “funcionalidad de lo real en tanto que real”<sup>387</sup>— y, cuando se trata de un poder que impulsa al hombre a hacer su yo, el poder de lo real es fundamento de la realidad personal. En PFHR distingue también las dos líneas de las que hablábamos antes.

El poder de lo real es un paso previo a la religación, que aparece ya a continuación: es justamente el acontecer de la fundamentalidad.

---

PFHR, que abordaremos más adelante, ya que no se trata de un único texto escrito de corrido, sino más bien de una analogía. En algunos textos que componen PFHR habla de impelencia y no de imposición, como también señala el propio González.

<sup>384</sup> HD 94 [87].

<sup>385</sup> PFHR 42.

<sup>386</sup> PFHR 43.

<sup>387</sup> PFHR 43.

### 3.5.4. Cómo acontece la fundamentalidad: la religación

En PFHR, en el curso de Barcelona, la cuestión introducida justo a continuación de lo que sería el equivalente al punto anterior al apéndice que acabamos de tratar se titula “la estructura de la religación y de su término”. Como preludeo a la cuestión, dice Zubiri:

En la religación, por consiguiente, acontece pura y simplemente la fundamentalidad, no de la realidad sustantiva del hombre, pero sí de su ser sustantivo<sup>388</sup>.

Y nada más comenzar la cuestión, Zubiri dice que esta fundamentalidad del ser sustantivo del hombre tiene dos vertientes: “fundamento de mi ser personal”<sup>389</sup> y “fundamento real, no simplemente una cosa subjetiva”<sup>390</sup>. Lo mismo dice, aunque de otro modo, en HD:

Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo *a tergo* no para poder actuar viviendo, sino para ser real. El hombre no sólo no es nada sin cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo. No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. [...]. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*.

[...]. Esto no es una mera conceptualización teórica sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un *hecho* perfectamente *constatable*<sup>391</sup>.

La religación es, por tanto, el acontecer del apoderamiento del poder de lo real, que nos hace ser nuestra realidad personal: no me hace ser un Yo sino que me hace ser

---

<sup>388</sup> PFHR 40. En nota a pie, A. González añade: “[En] el curso de Madrid (1965) Zubiri añadía: «Es la *religio* o religión en sentido primario»”.

<sup>389</sup> PFHR 41.

<sup>390</sup> PFHR 41.

<sup>391</sup> HD 97-98 [92-93].

*mí* Yo: “religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos”<sup>392</sup>. El acontecer de la fundamentalidad es religación formalmente solo en el hombre, aunque la religación afecta al hombre y a las cosas.

Este acontecer de la fundamentalidad, la religación, tiene tres rasgos, según Zubiri: en primer lugar, se trata de un hecho constatable. En segundo lugar, se trata de un hecho total, porque lo que está religado al poder de lo real “es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones”<sup>393</sup>, y, por último, de un hecho radical, ya que no es un hecho entre otros muchos, sino de la raíz de que cada cual llegue a ser “física y realmente” su Yo.

A continuación, Zubiri aclara que no se trata de obligación. En la religación no somos obligados a ir, principalmente porque no vamos. En ese caso se trataría de un paso posterior. En la religación «venimos de», no «vamos a». La obligación, en este sentido, presupone la religación: para estar obligados, primeramente debemos ser, y lo que nos hace ser es justamente el estar religados.

En la obligación, pues, «vamos a» algo; en la religación por el contrario, «venimos de». Por tanto, en tanto «vamos» en cuanto «hemos venido». En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya<sup>394</sup>.

Pero, advierte Zubiri, la religación no es tampoco un sentimiento de dependencia incondicional. Captar el significado de esta expresión, incluso leyendo el párrafo entero, puede resultar complicado. Para desentrañar adecuadamente qué quiere decir aquí Zubiri, nos apoyamos en la lectura que hace Cornejo Ojeda, a quien ya hemos aludido, y que nos remonta a Heidegger y a la *Befindlichkeit* para entender el significado de este “sentimiento de dependencia incondicional”.

---

<sup>392</sup> HD 98 [92].

<sup>393</sup> HD 99 [92].

<sup>394</sup> HD 99 [93].

La *Befindlichkeit* es, para Heidegger, un modo de estar, «de encontrarse» en una determinada situación<sup>395</sup>. Así, el *Dasein* siempre se encuentra en alguna disposición afectiva determinada. “Zubiri va a cambiar esta postura de la *Befindlichkeit*, de «sentirse» religado o desligado<sup>396</sup>. Hay un notable progreso de su pensamiento en *El hombre y Dios* según Cornejo Ojeda. La religación ya no está inscrita en un puro *sentimiento*, sino que la religación es esencialmente el acontecer del problematismo de la fundamentalidad. Estoy “afectado”, por ejemplo, porque *previamente* “ya” estoy en la realidad<sup>397</sup>. Aquí encontramos ya la primera razón por la que la religación no es un sentimiento de dependencia incondicional: porque en el sentimiento hay afección y toda afección es un momento posterior a la religación.

En segundo lugar, tampoco es dependencia incondicional, porque “la incondicionalidad solo es posible cuando el que está dependiendo es un «ab-soluto». Toda dependencia incondicional presupone una realidad relativamente absoluta. Es decir, presupone la religación<sup>398</sup>. En los dos casos, por tanto, podríamos decir que se trata de lo mismo: la religación es siempre anterior.

---

<sup>395</sup> Cfr. EUGENE T. GENDLIN, “Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology”, en *Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology* vol. XVI, Nos. I, II & III, 1978-1979. Gendlin nos ayuda a comprender que el término ‘situación’ es importante porque, para Heidegger, siempre estamos situados en determinados contextos, en el mundo, con los otros, etc. Así, el ‘humor’ —en el sentido que tiene en “estoy de mal humor”— no es algo puramente interno, sino que se da en nuestro vivir en el mundo. Por eso podemos preguntar en español “¿cómo te encuentras?”: nos encontramos siempre en nuestro vivir en el mundo, en el que estamos situados. También en alemán: “Wie befinden Sie sich?”, de donde procede el término que utiliza Heidegger.

<sup>396</sup> Recordemos que Zubiri, en escritos anteriores, hablando de la posibilidad del ateísmo y de las posibles respuestas ante el problema de Dios, había hablado de este sentirse religado o desligado de Dios: “el hombre no puede *sentirse* más que religado o bien desligado” en NHD 448-449 [ETPD]. Este «sentirse», según Cornejo, viene de la *Befindlichkeit* heideggeriana, como estado de ánimo.

<sup>397</sup> JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA, “Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), 33-46, 37.

<sup>398</sup> HD 100 [94].

Detengámonos antes en un punto interesante que ha hecho notar Cornejo y al que ya hemos aludido veladamente: el progreso que se da desde el concepto de religación que Zubiri tenía en 1935-1936, cuando escribe *En torno al problema de Dios*, y el que tiene después del curso de Roma, habiendo desarrollado los puntos centrales de su sistema filosófico. Decíamos cuando analizábamos *En torno al problema de Dios*, que la religación es tomada casi como un sinónimo de religión en sentido primario por Zubiri. Sin embargo, ahora la religación es entendida como el acontecer de la fundamentalidad. A pesar del constatable avance que se produce, no nos parece que el análisis sea totalmente certero. Si atendemos bien a lo que dice el filósofo vasco en ETPD, podremos encontrar ciertamente este progreso del que venimos hablando, pero también una similitud en lo esencial. Veámoslo rápidamente.

Decía Zubiri que religación no es obligación, precisamente porque en la religación “venimos de”. Exactamente igual que en HD. Y también una negación del sentimentalismo, que no es exactamente una negación del sentimiento, tal y como ocurre en HD, pero que aduce las mismas razones. Por último, la religación es un “vínculo ontológico [...] que nos hace existir”<sup>399</sup>. El problema de la *Befindlichkeit*, como ya hemos dicho, aparece en el capítulo sobre el ateísmo como “soberbia de la vida”, y no se refiere, nos parece, a la religación en el mismo sentido. Podríamos decir que existe una religación en sentido ontológico y, después, la posibilidad de sentirse religado o desligado. Pero justamente lo que dice Zubiri en ETPD es que el *sentirse* desligado es posible precisamente porque el hombre *está previamente religado* al poder de lo real. Es evidente que el filósofo vasco propone la religación siempre como un «venir de», desde el inicio de su pensamiento. El sentimiento es siempre un «ir hacia», por lo que, estando constitutivamente religados, nos es posible sentirnos religados o desligados, pero siempre *a posteriori*.

---

<sup>399</sup> NHD 428-429 [ETPD].

Es cierto que quizá faltara entonces una mayor precisión terminológica y conceptual. De todos modos y a pesar de ello, cuando Cornejo afirma que “la religación ya no está inscrita en un puro *sentimiento*”<sup>400</sup>, habría que responder diciendo que nunca lo estuvo. Al menos no era ese el lugar adecuado en el que inscribir la religación, sino en el de “vínculo ontológico”. Nos parece claro que, ya desde el inicio, Zubiri entiende la religación como un paso más respecto a la *Geworfenheit* heideggeriana, del «estar arrojado» del *Dasein*.

Creemos que este punto, por el momento, ha quedado suficientemente claro. Nos dedicamos ahora a analizar junto a Zubiri los tres caracteres de la unidad del apoderamiento, es decir, la unidad del poder de lo real y de la religación. La religación tiene carácter experiencial, ostensivo de realidad —manifestativo— y, por último, enigmático.

a) Carácter experiencial

La primera característica del apoderamiento que desarrolla Zubiri es la de la experiencia: “en esta religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por consiguiente una experiencia de lo que es la realidad misma como poder. La religación tiene, pues, carácter *experiencial*”<sup>401</sup>. Es evidente que la siguiente pregunta que se hace Zubiri es justamente qué significa experiencia. Y tras negar varias definiciones de experiencia, da la respuesta: “la experiencia es, pues, probación física de realidad”<sup>402</sup> y no es ni *aísthesis*, ni *empeiría*, ni *mnéme*, como tampoco es la *experiencia de la vida*.

---

<sup>400</sup> CORNEJO OJEDA, J. P., Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri; *op. cit.*, 37.

<sup>401</sup> HD 100 [95].

<sup>402</sup> HD 100-101 [95].

El concepto zubiriano de experiencia puede resultar a primera vista más complicado de entender de lo que en realidad es. Para explicarlo de un modo más asequible, es necesario volver algunas páginas atrás, cosa que hace el propio Zubiri:

El hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilidad y de la impelencia en mi propia realidad, Al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real, y por tanto de «la» realidad misma. Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas<sup>403</sup>.

Recapitulando algunos aspectos previos que Zubiri había desarrollado mirando al hombre y a cómo se hace el hombre persona en sus acciones, Zubiri extrae este concepto de experiencia: al hacerse persona, el hombre, por estar religado, hace experiencia —prueba— física del poder de lo real. Y lo hace el hombre no solo individualmente, sino también en «comunidad» y a través del devenir de la historia. Esto es, pues, la experiencia como «probación física de realidad». Este concepto de experiencia le permitirá decir a Zubiri más adelante que todos los hombres, sépanlo o no lo sepan, tienen experiencia de Dios<sup>404</sup>.

b) Carácter manifestativo

En segundo lugar, la religación al poder de lo real no es solo experiencial, sino que en ella se manifiesta de facto el poder mismo de lo real. Zubiri emplea el término «ostensivo»: “la religación no es solo sólo experiencial sino que es también ostensiva, *manifestativa* del poder de lo real<sup>405</sup>. Y este carácter manifestativo “conciene a lo real

---

<sup>403</sup> HD 101 [95].

<sup>404</sup> *Cfr.* HD 224 [204].

<sup>405</sup> HD 101 [96].

en tanto que real”<sup>406</sup>. En el hecho mismo de la religación en cuanto tal, el poder de lo real se manifiesta. Pero esta manifestación es enigmática, como dirá a continuación.

c) Carácter enigmático

Por último, y en clara sintonía con el carácter experiencial y el manifestativo, el poder de lo real presenta un carácter *enigmático*. El punto de unión es claro: el poder de lo real tiene un carácter manifestativo como realización de mi ser personal, es decir, de mi ser relativamente absoluto y, por tanto: “la religación al poder de lo real es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real”<sup>407</sup>. ¿Qué es enigma?

Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. [...]. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama *ánigma*, enigma. El enigma está constituido por cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles. Sin embargo el carácter de enigma no concierne tan sólo al decir, sino que concierne a lo dicho mismo. Lo que se dice o manifiesta es enigma porque lo dicho, lo real, es enigmático<sup>408</sup>.

La ambivalencia a la que se refiere Zubiri tiene que ver con el carácter paradójico de la fundamentalidad que veíamos más arriba.

El modo mediante el cual el hombre está religado al poder de lo real «en» las cosas es enigmático, y el término de la religación es enigmático también, no solo el modo en que acontece la religación:

La realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática. Porque realidad es por un lado un momento de la cosa real con que estamos, su formalidad propia, su propia realidad. Pero por otro lado nos

---

<sup>406</sup> HD 101 [96].

<sup>407</sup> HD 102 [96].

<sup>408</sup> HD 102 [96-97].

impone que adoptemos una forma de realidad. ¿Cuál? No forzosamente la de esta cosa real mismo, sino una forma en «la» realidad<sup>409</sup>.

La religación al poder de lo real acontece de un modo enigmático precisamente porque las cosas constituyen ellas mismas un enigma. Las cosas son ellas mismas y al mismo tiempo son manifestación del poder de lo real, del mismo modo que cada cosa real no es «la» realidad, pero no es nada fuera de ella.

Este punto, de una hermenéutica complicada a primera vista, intenta ser aclarado a continuación, retomando Zubiri algunos pasos que había dado previamente y recolocando conceptos:

Insistamos para mayor claridad. Decía más arriba que en las cosas reales su momento formal de realidad es «más» que su momento de mera talidad. Ser verde *real* es más que ser *verde* real. Pero esto es mucho más grave de lo que pudiera pensarse. Por ser «más», ser *real* manifiesta la cosa real como momento de «la» realidad. Y entonces «esta» cosa real, este verde real, no es «la» realidad. [...]. «La» realidad está en «esta» realidad pero enigmáticamente. Y este enigma nos es manifiesto en la experiencia misma de la religación. «La» realidad no es «esta» cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un «más» pero no es un «más» por encima de la cosa, sino un «más» *en ella misma*<sup>410</sup>.

Este punto tiene una centralidad en el planteamiento zubiriano que solo se comprenderá adecuadamente después. Baste decir por ahora otra vez más en qué consiste este carácter enigmático: yo vivo y hago mi ser personal problemáticamente en «la» realidad con las cosas reales. La cosa real no es «la» realidad, pero esta “no es nada

---

<sup>409</sup> HD 102 [97].

<sup>410</sup> HD 103 [98]. Desde aquí podremos hablar más tarde, con Zubiri, de la trascendentalidad en las cosas, no como un atravesar las cosas para llegar a otro lugar, sino precisamente en ellas mismas, en las cosas reales. Más adelante aún, pero del mismo modo, de la presencia de Dios «en» las cosas (Cfr. HD 353-354).

fuera de ella”]; estamos religados al poder de lo real, por tanto, estando con las cosas reales, a través de las cuales hacemos religadamente nuestro yo. Este «a través», que es en realidad un «en», es justamente lo enigmático: “por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial. [...]. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real”<sup>411</sup>.

En la construcción de nuestra propia realidad personal, percibimos experiencialmente cómo no podemos hacernos sino fundados «en» la realidad. Es un momento, dice Zubiri, “físico”, de probación de realidad. De ahí, en segundo lugar, su carácter manifestativo: el poder de lo real es ostensivo de realidad. Pero estar fundados en la realidad como poder y depender en la construcción de nuestro yo relativamente absoluto de este darse del poder de lo real es enigmático. No únicamente en el darse (ostensividad) sino en el mismo poder de lo real.

Habiendo atendido a cómo está la persona fundada en la realidad, cuál es la estructura de la fundamentalidad y cómo acontece, Zubiri dedica a continuación un párrafo a profundizar en el problematismo de la fundamentalidad.

### **3.5.5. El problematismo de la fundamentalidad**

#### a) La inquietud

El carácter enigmático de la fundamentalidad de lo real hace que el hombre esté inquieto. No se trata solamente del devenir del tiempo: “la realidad humana en cuanto personal tiene más que inquiescencia: está inquieta. No es el carácter de un decurso sino

---

<sup>411</sup> HD 104 [99].

la impronta misma de un enigma: del enigma de estar religado”<sup>412</sup>. Esta inquietud no es tal debido a la búsqueda de algo que no se encuentra<sup>413</sup>, sino que se trata de algo previo: el hombre está inquieto porque «es» inquietud de un modo constitutivo:

Lo primario es que si el hombre está inquieto por su felicidad es porque él es en sí mismo inquietud. Y es en sí mismo inquietud, por una razón mucho más radical que las aspiraciones y necesidades que el hombre pueda tener. [...]. La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta porque la realidad en que se vive es enigmática. [...]. Esta inquietud se expresa en dos preguntas, elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? [...] [que] cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí?<sup>414</sup>

Así pues, la inquietud que el hombre padece no es primariamente fruto de la incertidumbre o de la búsqueda de una respuesta a la pregunta por la felicidad. Estas «inquietudes» son consecuencia de una inquietud ontológica o constitutiva. El hombre es en sí mismo inquietud, y no solamente está inquieto.

Esta inquietud es consecuencia directa del hecho radical de la religación, y por eso se trata de una cuestión anterior. Al «venir de» en la religación, venimos inquietos precisamente por el carácter enigmático del poder de lo real. La inquietud es, pues, un aspecto del animal de realidades en cuanto que tiene que hacer religadamente su yo. De aquí nacen las dos preguntas que, según Zubiri, todos los hombres se hacen y que son apremiantes; la inquietud por el futuro, expresada de dos modos: qué va a ser de mí y la misma pregunta unida a la conciencia de que la realidad que yo soy la tengo que hacer yo —religadamente y, por tanto, problemáticamente—: qué voy a hacer de mí.

---

<sup>412</sup> HD 104-105 [99].

<sup>413</sup> Zubiri utiliza el ejemplo de la conocida frase de San Agustín: “Inquietum est cor nostrum Domine, donec requiescat in Te” (*Confessionum* I, 1) donde, según el filósofo vasco, la inquietud se debe a la búsqueda de la felicidad.

<sup>414</sup> HD 105 [100].

La formulación directa y escueta de estas dos cuestiones es interesante y, de fondo, nada novedosa en realidad. La primera tiene que ver con una pasividad fundamental, la segunda con una actividad. Somos agentes (“qué voy a hacer de mí”) únicamente porque hemos sido primero posibilitados. Lo fundamental es, por tanto, la religación: somos porque estamos religados al poder de lo real. Pero esto, siendo un hecho inconcuso, se desarrolla en nuestra vida haciéndonos cargo. La mera posibilidad de hacer algo es también consecuencia de una, por así decir, pasividad primera. No nos hacemos a nosotros mismos y, además, nos tenemos que estar haciendo religadamente.

Desde este punto de vista, por tanto, no hay nada que el hombre haga, diga o piense, ninguna acción, que sea indiferente para la constitución de su ser personal. Todo cobra una importancia absoluta. Y absoluta es aquí el término justo, porque el hacerse persona el hombre en sus acciones es equivalente a hacer su relativo ser absoluto: “cada acción humana, por modesta que sea, envuelve a esta interrogación y es una respuesta a ella”<sup>415</sup>. Se trata de la consecuencia más evidente de que esta pregunta que expresa la constitutiva inquietud que es el hombre es absolutamente apremiante: ¿qué voy a hacer de mí?

b) La voz de la conciencia

La inquietud es el primer momento del problematismo de la fundamentalidad de lo real. Pero esta inquietud, dice Zubiri, “tiene su contrapartida”<sup>416</sup>: es la *voz de la conciencia*. Se trata de un fenómeno real que indica al hombre, en cada momento de su vida, qué ha de hacer o no hacer. Pero no se trata de una voz mágica que resuelva automáticamente los problemas.

---

<sup>415</sup> HD 105 [100].

<sup>416</sup> HD 106 [101].

¿En qué consiste esta voz? Dice Zubiri en primer lugar que sale del fondo de mí mismo, esto es, del “carácter absoluto de mi realidad”<sup>417</sup>, su dictado consiste justamente en “una forma de realidad que he de adoptar”<sup>418</sup> y “dicta de un modo inapelable e irrefragable”<sup>419</sup>. Se trata, ante todo, de una verdadera voz y “ésta es una forma de intelección sentiente”<sup>420</sup>. ¿Qué significa que se trata de una forma de intelección sentiente? De los once sentidos que, según Zubiri, posee el hombre, cada uno tiene un modo diverso de aprehender el contenido como algo «de suyo». Para explicarlo mejor, citamos al propio autor:

[...] en el oído, el sonido está aprehendido ciertamente como algo «de suyo», tan «de suyo» como el color en la vista. Pero la cosa misma no está aprehendida como presente al oído al igual que lo está sin embargo en la vista. La realidad es algo solamente «notificado». El oído remite a lo que suena; es por esto noticia en el sentido más riguroso del vocablo. La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma e realidad. Y aquello de lo que es noticia es la realidad<sup>421</sup>.

Esta voz que «clama», no es notificación en el sentido de un mero informe, sino que “nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el poder de lo real como enigma”<sup>422</sup>.

---

<sup>417</sup> HD 107 [102].

<sup>418</sup> HD 107 [102].

<sup>419</sup> HD 107 [102]. No se trata, sin embargo, como indica el autor, “del imperativo categórico” tal y como lo llamó Kant, ni de nada análogo, por muchos motivos, pero sobre todo porque se trata de “una voz en cuanto voz”, no de “un dictado categórico objetivamente considerado” (Cfr. HD 107-108 [103]).

<sup>420</sup> HD 108 [103].

<sup>421</sup> HD 108-109 [104].

<sup>422</sup> HD 109 [104].

c) La volición

Un tercer momento es la *volición*, que consiste justamente en la determinación de adoptar una cierta forma de realidad. El hombre es lanzado hacia esta determinación. Pero no solamente es volición, sin más, sino que en el caso del hombre se trata de *volición sentiente*.

Respecto de la volición radical, es decir, aquella mediante la cual el hombre determina hacer su relativo ser absoluto, su término no es una cosa, sino que “su modo de estar presente es estar fundamentando nuestra realidad relativamente absoluta”<sup>423</sup>. La realidad que es término de esta volición no es realidad-objeto sino realidad-fundamento.

Por otro lado, continuando con el camino que emprendíamos antes, el hombre está “inexorablemente lanzado por la fundamentalidad misma a adoptar una forma de realidad”<sup>424</sup>. Esto significa que previamente existe la posibilidad de esa determinada forma de realidad: “toda volición es volición de una posibilidad de una forma de realidad”<sup>425</sup>.

El último paso es el que nos lleva a la «voluntad de verdad real». Es una voluntad radical que consiste en “tener actualizada la realidad fundamentante”<sup>426</sup>:

[...] Con lo cual descendemos a un estrato más hondo: a la voluntad de ser una realidad *meramente* actualizada en mi intelección. Es lo que he llamado *verdad real*. Es verdad porque es una actualización intelectual de la realidad, y es real porque lo actualizado es lo real mismo como algo «de suyo». Verdad no es idéntico a realidad, pero si atiendo,

---

<sup>423</sup> HD 109-110 [105].

<sup>424</sup> HD 110 [105].

<sup>425</sup> HD 110 [106].

<sup>426</sup> HD 110 [106].

en la actualización de lo real, a la actualización misma a diferencia de lo actualizado, tendré verdad: es la verdad real<sup>427</sup>.

Esta verdad real tiene tres momentos: ostensión, fidelidad y efectividad. La unidad de estos tres momentos es lo que propiamente constituye la verdad real y “la realidad-fundamento en cuanto tal es verdad real según estos tres momentos”<sup>428</sup>. El hombre está, pues, lanzado en y por la verdad real hacia lo real en cuanto tal. Y, como ya hemos dicho, no se trata de una obligación, es un hecho, “no sólo el hecho del que el hombre está necesitado, sino el hecho constitutivo de la realidad personal del hombre”<sup>429</sup>. La experiencia del hombre en este sentido es experiencia de búsqueda de la forma de realidad mediante la voluntad de verdad real. Es lo que Zubiri llamará «experiencia teologal»<sup>430</sup>.

Con esto concluye Zubiri la primera parte de HD, dedicada a la realidad humana. Obviamente, Zubiri ya introduce aquí todos los elementos que posibilitarán más adelante la búsqueda de la realidad divina, que comenzará a continuación. La realidad divina es la realidad-fundamento hacia la que el hombre está lanzado.

---

<sup>427</sup> HD 111 [106].

<sup>428</sup> HD 112 [107].

<sup>429</sup> HD 112 [107].

<sup>430</sup> *Cfr.* HD 122. “No confundamos teologal con teológico. Lo teológico es lo que concierne a Dios. Lo teologal, en cambio, a mi modo de ver concierne no a Dios sino a la versión del hombre al problema de Dios en cuanto problema”. Se trata de una cita de un texto manuscrito de Zubiri redactado tan solo una semana antes de su muerte, que no tiene paralelo en la edición de HD de Ellacuría. Ver también el planteamiento inicial del texto de introducción al curso de Roma, denominado “El problema teologal del hombre”: HD 3-5 [369-371].

#### 4. La realidad divina

El comienzo de la segunda parte, antes de abordar el primer párrafo, es un recordatorio que, coincidimos con Zubiri, conviene repetir. Las primeras palabras son exactamente: “el problema de Dios no es un problema teórico”<sup>431</sup>. ¿Es justa una generalización de tal magnitud? No hemos respondido aún —ni siquiera la hemos formulado todavía— a la cuestión sobre la existencia de Dios, pero es que el problema de Dios no se acaba en su existencia o no existencia, menos aún desde un punto de vista racional o teórico. Ni siquiera es la cuestión más importante.

Podemos decir que el problema de Dios es el problema del hombre porque es el despliegue lógico del hecho de la religación. Hemos visto cómo el problema de la realidad es, en definitiva, el problema del poder de lo real. Y el problema del poder de lo real, lo veremos con Zubiri, es, con otro nombre, el problema de Dios. Zubiri llamará a esta cuestión el «problema teologal», no teológico, como queda claro en la introducción al curso que profesa en la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973. Allí dice:

Toda consideración teológica es en este punto pura y simplemente una *teoría*, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, 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. [...]. El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la

---

<sup>431</sup> HD 133 [115].

curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo<sup>432</sup>.

Zubiri viene a decir básicamente en este sencillo párrafo que la amplitud del problematismo en que el hombre consiste coincide de hecho con el problema de Dios. Responde así implícitamente a multitud de antropólogos, sociólogos y psicólogos —en definitiva, a toda una línea de pensamiento— que la reducción del problema de Dios al problema religioso y, más aún, a un problema moral o de auto justificación es eso mismo, una reducción. Dicho de un modo más sencillo quizá: Dios no es aquello sobre lo que nos preguntamos cuando tenemos la despensa llena y pocas preocupaciones, o aquel ser al que acudimos cuando nos sobreviene el dolor por la muerte de un ser querido o la enfermedad. El problema de Dios, dice Zubiri, está ya de hecho planteado. El hombre tiene que hacerse, y en su hacerse, con las cosas y con los otros, en sus acciones, «sépallo o no lo sepa», «quíéralo o no lo quiera» —con dos expresiones de las que el filósofo vasco gusta mucho—, el problema de Dios no es tan siquiera el problema de la realización en la vida, sino algo previo, absolutamente primario.

Esto no quiere decir, evidentemente, que la conciencia acerca del problema de Dios, la pregunta explícita por su existencia o por la verdad de las afirmaciones religiosas puede hacerse presente a partir de un acontecimiento concreto de la vida, pero aquello se trata ya de un paso posterior.

---

<sup>432</sup> HD 5-6 [371-372]. Este texto, que en la nueva edición de HD hace de presentación, está tomado de XAVIER ZUBIRI, El problema teológico del hombre, en VARGAS-MACHUCA, A., *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 55-64. Este texto de Zubiri coincide además con la introducción al curso de Roma — esta es la razón de que esté tomado como introducción a HD—, como él mismo recoge: “Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973. [...]. Nada mejor puedo ofrecer al gran teólogo que es Rahner, que estas reflexiones introductorias que empezaron a ser publicadas hace ya treinta y nueve años” (*ib.*, 55).

El hombre tiene que hacerse, decíamos, tiene que estar haciendo religadamente su Yo, su relativo ser absoluto. Ese hombre es cada hombre y, por tanto, soy yo. Yo no tengo que llegar a ser un Yo, sino *mi* Yo. Zubiri, haciendo un resumen de toda la primera parte en esta introducción al capítulo 3 de HD, lo explica del siguiente modo:

Yo vivo, y estoy sabiendo que vivo problemáticamente el poder de lo real, al vivir de un modo problemático mi propia realidad relativamente absoluta. Este problematismo es el problema del poder de lo real en mi religación: es justo el problema de Dios. De ahí que al ser posición ante el problema de lo real, la vida es *eo ipso* el despliegue mismo del problema de Dios. El hombre no *tiene* el problema de Dios, 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<sup>433</sup>.

Es otro modo de profundizar en mismo punto, pero de un modo muy concreto y que atiende justamente al momento del desarrollo de HD en que nos encontramos. En la bisagra entre el hombre y Dios, el punto del que venimos es justo el problematismo de la vida humana, que es en definitiva el problema del poder de lo real, y sirve como punto de partida al problema hacia el que vamos, que es exactamente el mismo. Lo que cambia no es, sin embargo, la profundidad o el punto de desarrollo en el que nos encontramos. En la primera parte el recorrido se iniciaba planteando un problema que parecía fundamentalmente antropológico: el hombre como ser relativamente absoluto. El punto en el que nos encontramos ahora viene a aclarar que, en realidad, aquél problema era una cuestión esencialmente teologal. Pero insistimos con el autor: teologal no es teológica: “el problema de Dios no es un problema teórico, sino personal”<sup>434</sup>.

El punto más interesante es, sin embargo, que no excluye lo antropológico. Y esto se hace extensivo a la metafísica, la filosofía de la naturaleza, la teodicea, la

---

<sup>433</sup> HD 134 [116].

<sup>434</sup> *Cfr.* HD 134 [116].

historia e incluso la teología, etc. Desde el momento en que el problema teológico es «el» problema del hombre, supone también la base de todas las demás ciencias, pero no en cuanto que ciencias. ¿Qué significa esto? En definitiva, y dicho quizá demasiado rápidamente, que la religación al poder de lo real es el fundamento de *mi* ser personal. Cosa que pareciera que ya está dicha. Lo que no está dicho hasta el final son sus implicaciones. Y estas deben partir de estos tres puntos:

1. La religación es un hecho.
2. La religación afecta formalmente al todo de la realidad humana del ser personal. Lo religado al poder de lo real no es la razón o los afectos como dimensiones separadas, pero tampoco, digamos, el conjunto de todas ellas, sino *mi* realidad personal en cuanto tal: la religación es un hecho total.
3. La religación es radical, es la raíz de mi ser personal: la religación está en la base de la construcción de *mi* Yo.

Es por estas tres consideraciones que el problema de Dios es el problema del hombre: porque la religación es un hecho total y radical que fundamenta y en el cual consiste mi vivir. Esto quiere decir que el problema no viene resuelto teóricamente. Y por esto es un problema personal. Pero al mismo tiempo es posible, y adecuado, el desarrollo —Zubiri lo llama despliegue— intelectual del problema: siendo la religación algo en lo que estamos viniendo, nos es posible ir, siempre como un momento posterior y posibilitado por el hecho mismo de la religación, hacia el fundamento del poder de lo real, hacia el término de la religación, de un modo intelectual<sup>435</sup>.

---

<sup>435</sup> El hecho de que sea un despliegue intelectual del problema no implica en absoluto que deje de ser personal. Recordemos aquello que decía Zubiri en IPD y que citábamos más arriba: “A fuerza de razonar especulativamente sobre Dios a lo largo de la historia, se llega a cobrar la impresión de que esta especulación no es simplemente una especulación *sobre* Dios, sino que se acaba por creer que la especulación es «el» camino para *llegar* a Dios. Dos cosas completamente distintas. Ahora bien [...] nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectual a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación *intelectual* hacia Dios” (NHD 404-405 [IPD]).

A esto último se dedica Zubiri en el punto que estamos comenzando: el problema de Dios, que nos está planteado como problematismo de la fundamentalidad, implica de facto la relación —digámoslo así aunque suponga cierta precipitación—, con el término de esta religación: aquello que antes había llamado *deidad* o realidad-fundamento.

El proceso ya lo hemos realizado, más sucintamente pero esencialmente similar, en el recorrido que hemos realizado por los escritos anteriores a HD. Básicamente se reduce al reconocimiento de la realidad absolutamente absoluta como fundante y fundamento de aquello absoluto de mi ser relativamente absoluto. El proceso en HD es más detallado y rico, y por ello conviene que nos detengamos algunas páginas en él.

## **4.1. El planteamiento del problema**

### **4.1.1. Las vías cosmológicas: Santo Tomás y Duns Escoto**

El autor comienza con la referencia al tratamiento clásico de la cuestión de Dios, sobre todo deteniéndose en las vías tomistas. Pudiera parecer que todo estuviera ya resuelto en la teología medieval, pero no es así. Y solo por eso tiene sentido recuperar el problema sobre la cuestión de Dios. Tal y como lo entiende Zubiri, la pretensión de Santo Tomás se reduce a dos puntos fundamentales: partir de hechos cósmicos inconcusos y que el término es “lo que todos llaman Dios”.

Para Zubiri, sin embargo, ninguna de las dos cosas es cierta. Para el filósofo vasco las vías tomistas no parten de hechos cósmicos indiscutibles sino de interpretaciones metafísicas de la realidad sensible. Sin embargo, y esto es importante destacarlo, no quiere decir Zubiri que no sean concluyentes:

Con todo ello no pretendo que esos cinco razonamientos no sean concluyentes, sino que contra lo que expresamente se afirma en ellos, no parten de hechos sino de algo muy distinto, a saber, de una interpretación metafísica de la realidad sensible. Hasta el punto de que, en cambio, una diferencia esencial en el orden de los hechos en cuanto hechos, a saber, la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos no desempeña ninguna función en la concepción del cosmos que aquí utiliza Santo Tomás<sup>436</sup>.

El principal problema que Zubiri encuentra en el punto de partida de las vías tomistas es que la posición del hombre en el cosmos no es en absoluto tomada en cuenta. No solo eso, sino que se le entiende como una más de las cosas entre las que se encuentra: “La visión del hombre como mera *res naturalis*, esto es, el no hacerse cuestión de la posición del hombre en el cosmos en cuanto *res* [...] es una visión metafísica más que discutible”<sup>437</sup>.

La cuestión es sumamente interesante. Prácticamente, podríamos decir que Santo Tomás recibe a Aristóteles, tal y como lo entiende Zubiri, de un modo acrítico, entendiendo la filosofía aristotélica como la “razón” y la “metafísica del sentido común”<sup>438</sup>. Al menos en lo que se refiere a la consideración de los hechos: aquello que Santo Tomás propone como hechos cósmicos inconcusos no serían en realidad tales, sino principios metafísicos de la filosofía aristotélica. Sin embargo, para Zubiri, se trataría únicamente de una concepción metafísica determinada sobre la realidad, que se

---

<sup>436</sup> HD 138 [121].

<sup>437</sup> HD 138 [121].

<sup>438</sup> “Y es que la base de la discusión de santo Tomás no son los hechos sino la metafísica de Aristóteles, que es para santo Tomás la razón misma en cuanto tal. A fuerza de considerarla como la metafísica del sentido común se acaba por identificarla con los hechos, con lo dado” (HD 138-139 [121]).

ha confundido con la realidad misma en cuanto tal. Esta metafísica, además, “ni es de sentido común ni es un dato de la experiencia”<sup>439</sup>.

Pero esta confusión no es el principal problema de las vías. Incluso si el punto de partida de cada una de ellas fueran realmente hechos inconcusos y el razonamiento fuera impecable —cosa que tampoco es clara para Zubiri—, el punto de llegada no es Dios en cuanto que Dios. Aquí es donde nos parece más interesante el planteamiento de Zubiri, porque entiende que la metafísica y el camino para llegar a Dios no son primariamente una cuestión meramente intelectual en el sentido de exclusivamente racional:

Pero lo que todos entendemos por Dios, cuando lo buscamos, no es una esencia metafísica, sino algo más sencillo: es una realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, de quien recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser<sup>440</sup>.

Antes de esto, Zubiri también había considerado la demostración en “dos momentos” sucesivos de Duns Escoto: el primero es la prueba de un ser *primum effectivum*, *primum finitivum*, y *primum perfectivum* para después, en un segundo paso, demostrar que este ser que es primero según lo eficiente, como fin y como ejemplar sea además infinito<sup>441</sup>. Si es infinito, entonces sería Dios. El problema que encuentra Zubiri es fundamentalmente la implicación de que la esencia metafísica de Dios sea la infinitud —junto con la suposición de que Dios sea Dios por ser infinito y no al revés<sup>442</sup>—: “la infinitud competería a Dios por razón de su ultimidad y no al revés: formalmente, Dios

---

<sup>439</sup> HD 139 [121].

<sup>440</sup> HD 140 [123].

<sup>441</sup> *Cfr.* HD 139 [122].

<sup>442</sup> Este punto recuerda de algún modo al problema del «haber y el ser» y la precedencia del haber: Dios es porque hay, y no hay porque es. Ver, de esta primera parte, el punto 1.4.4 del Capítulo II.

en cuanto Dios es «lo último». Sólo sería infinito por ser Dios; no es que fuera Dios por ser infinito”<sup>443</sup>.

Sobre la crítica zubiriana a las vías tomistas es posible decir algunas cosas interesantes. La censura, si podemos llamarla así, del filósofo vasco a las *quinque viae* no es menor, sino que ataca a la línea de flotación. Rogelio Rovira publicó un artículo en la revista *Aquinas*<sup>444</sup> en el que analiza la cuestión de un modo pormenorizado.

Acerca del punto de partida de las vías, que para Zubiri no eran hechos cósmicos inconcusos, afirma el profesor Rovira que es necesaria una distinción previa entre hechos y fenómenos. Desde allí puede concluir entonces que

hasta tal punto trata Tomás de Aquino de apoyarse en hechos al proponer sus vías de la existencia de Dios, que admite establecerlas sobre meros fenómenos. Su argumento exige en cada caso que se compruebe que lo que se muestra es en realidad tal y como se muestra, que el fenómeno no es un mero fenómeno, sino un hecho, un «hecho cósmico inconcuso», como diría Zubiri<sup>445</sup>.

A las objeciones de Zubiri sobre el punto de llegada de las vías Rovira objeta, tras analizar cada una de ellas en detalle, que “los términos finales de cada una de esas demostraciones confluyen entre sí en un único ser, porque a esos términos finales se ha llegado en virtud de un mismo proceso intelectual”<sup>446</sup>. Pero sobre todo por lo siguiente:

No puede extrañar que Tomás de Aquino afirme que el punto de llegada de cada una de estas vías no es otro que la identificación de cada causa propia universal hallada con lo que entendemos por Dios: Dios es, en efecto, según la doctrina del Pseudo Dionisio

---

<sup>443</sup> HD 140 [123].

<sup>444</sup> ROGELIO ROVIRA, “Las «*quinque viae*» ante la crítica de Zubiri”, *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia* XLVIII, Lateran University Press, Roma 2005, 551-568.

<sup>445</sup> ROGELIO ROVIRA, “Las «*quinque viae*» ante la crítica de Zubiri”, *op. cit.*, 558.

<sup>446</sup> *Ib.*, 561.

Areopagita admitida por Tomás de Aquino y por toda la tradición, el ser al que corresponde toda perfección (ser real), exenta de imperfección (no debida a otra realidad) y en grado eminente (de modo absoluto).

[...]. Cada uno de estos términos finales es propiamente Dios, porque sólo Dios es el poseedor de perfecciones en las que no sólo no hay imperfección alguna, sino un grado tal de excelencia que sobrepasa infinitamente todo lo cognoscible y aún lo pensable<sup>447</sup>.

Rovira concluye su escrito, no obstante, reconociendo que para Zubiri no son las vías de Tomás en ningún caso vías “corregibles” sino “ab-errantes”, como dice el propio filósofo vasco. Para ello ha tenido que acudir a consideraciones todavía por dilucidar sobre la metafísica de Zubiri, la principal de ellas la exclusividad de la vía de la religación para acceder a la realidad divina. La pretensión de inaugurar una nueva vía, inexplorada hasta entonces, de acceso a la realidad de Dios como fundante del poder de lo real puede entenderse, nos parece, desde diversos ángulos. Uno de ellos es, claramente, el de considerar que hasta Zubiri nadie había conseguido con luminosidad delimitar un camino adecuado. No nos parece legítimo secundar esta posición. Zubiri no quiere enterrar todo lo anterior para inaugurar algo completamente nuevo considerando falso e infecundo todo el trabajo previo.

Nos parece que Zubiri tiene un afán honesto y legítimo de dar cuenta de una nueva situación en diversos órdenes —el de la reflexión filosófica, la creación de la nueva ciencia y la nueva situación cultural y social después de la modernidad son quizá los más destacables— y que, para ello, ha creído comprender que las categorías aristotélico-tomistas no son suficientes. La crítica de Zubiri, por supuesto, puede tener que ver también con una mala lectura, culpable o no, de Santo Tomás.

Decimos en este punto simplemente que nos parece que la crítica de Zubiri a las vías tomistas se enmarca dentro de una crítica a la metafísica occidental en cuanto tal, a

---

<sup>447</sup> *Ib.*, 561.

la que culpa de un crimen muy particular: la entificación de la realidad. De esta derivan, en último término, todas las críticas tanto al punto de partida como al de llegada de las pruebas del Aquinate.

No creemos a pesar de todo que Santo Tomás entendiera a Dios simplemente como una “esencia metafísica”, al menos no más de lo que Zubiri entiende «el poder de lo real» como lo mismo. La cuestión reside en la consideración zubiriana de que la distinción entre esencia y existencia es algo ulterior a la realidad misma. Así, acudir a la esencia es acudir a algo secundario y no a lo principal. De ahí la insistencia legítima del pensador vasco en partir de hechos inconcusos.

Podría pensarse que la crítica de Zubiri es justa si simplemente leemos las vías sin las advertencias previas requeridas. Pero esto mismo nos parece injusto para con el Aquinate y su obra. Santo Tomás escribe para estudiantes, como nos recuerda el profesor Rovira al inicio de su artículo:

La ajustada presentación que de las cinco vías hace Tomás de Aquino [...] es acaso adecuada y suficiente en una obra dedicada a «transmitir las verdades que pertenecen a la religión cristiana de modo que sea adecuado a la enseñanza de los principiantes»<sup>448</sup>.

Santo Tomás de Aquino omite justamente algunos pasos y es breve y conciso en función de un fin determinado. Creemos que es a estas omisiones<sup>449</sup> a las que se dirige fundamentalmente la crítica zubiriana y no a las vías en cuanto tal.

---

<sup>448</sup> *Ib.*, 554.

<sup>449</sup> Con todo, nos queda en el fondo una serie de dudas respecto a la interpretación que Zubiri hace de Santo Tomás en general y de las vías en particular: ¿lo entiende realmente? ¿O lo interpreta desde el prisma de sus propias perspectivas y propósitos? ¿Cree realmente que Santo Tomás entiende a Dios como “esencia metafísica” —en el sentido negativo que a “esencia” y a “metafísica” da el siglo XX— y no como “alguien superior al hombre”? Más aún: ¿en qué se distingue la noción de “el poder de lo real” de una “esencia metafísica” —y no demasiado sencilla de comprender, por cierto—? Podría afirmarse, en defensa de Zubiri, que, en ciertas interpretaciones de las vías, algunos tomistas en la primera mitad del siglo XX también cometieron el pecado de

#### 4.1.2. Las vías antropológicas

A continuación, Zubiri pretende analizar el otro tipo de acceso a la realidad divina que ha predominado en la aproximación intelectual a la realidad de Dios. Intelectiva también en este caso, pues aunque hablemos de sentimiento y de volición, el desarrollo es fundamentalmente racional partiendo de estos aspectos.

En la figura de tres autores resume los tres tipos distintos de acercamiento a la cuestión que se agrupan dentro de lo que se ha dado en llamar vías antropológicas: San Agustín (inteligencia), Kant (voluntad) y Schleiermacher (sentimientos). El análisis, como en las vías cósmicas, comienza con la mirada al punto de partida: ¿son «hechos» inconcusos aquello de lo que se parte?

Zubiri afirma que es evidente que “en esta vía antropológica se parte de aspectos del hombre que son innegablemente reales: inteligencia, voluntad, sentimiento”<sup>450</sup>. El problema fundamental reside en que se trata precisamente de eso, aspectos del hombre, y no del hombre en cuanto tal. Zubiri vuelve a hacer hincapié en la necesidad de una respuesta al hombre por entero, precisamente por eso considera a Dios en tanto que Dios como fundamento del ser total del hombre y al mismo tiempo no olvida al cosmos.

Pero la cuestión es más amplia acerca del punto de partida: “aun tomado cada uno de estos momentos [inteligencia, voluntad, sentimiento] en sí y por sí, lo que en ellos constituye el punto de partida de nuestro problema es todo menos una constatación

---

omisión de estas precauciones que el mismo Santo Tomás establece. Quizá, como bien apunta el profesor Cantos Aparicio (*op. cit.* 50-51 y en especial la nota 32) Zubiri no vio más posibilidad que leer a Santo Tomás a través del tomismo de Zaragüeta, de Mercier y de Noël y desconoció la “nueva y más auténtica recuperación de Tomás que, desde los años 30 del siglo XX, vino de la mano de autores como E. Gilson [...] y C. Fabro”. El propio Cantos analiza a fondo la crítica de Zubiri a las vías tomistas (*cf. op. cit.* 282-287), y en otro momento (71, nota 110) recuerda que “Zubiri reconoce las aportaciones de la neoescolástica, gracias a la cual ‘hemos creído en Santo Tomás como el único eficaz remedio contra esa neurasteia filosófica que estigmatiza la vida del pensamiento en la última centuria’”. La cita que aporta de Zubiri es de CCM 338.

<sup>450</sup> HD 142 [124].

irrecusable”<sup>451</sup> ya que “tanto la intelección de san Agustín, como la volición de Kant, como el sentimiento de Schleiermacher están, pues, constitutivamente perforados por un interno dualismo esencial”<sup>452</sup> por lo que, además de ser aspectos parciales del hombre, son también concepciones parciales de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento respectivamente.

Aún hay un tercer punto en el que Zubiri hace hincapié refiriéndose al punto de partida de estas vías: si en las vías cósmicas el hombre era tomado como una *res* más dentro del resto de cosas del cosmos, aquí se hace absolutamente todo lo contrario:

No solamente no se le considera como mera *res naturalis* sino que se le considera precisa y formalmente como algo *contradistinto* a toda *res naturalis*; es el hombre en y por sí independientemente de la realidad cósmica. Pero como el hombre *velis nolis* está en el cosmos, resulta que, al oponerle a éste, lo que se hace es cortar la realidad humana en dos zonas. [...]. El dualismo interno a cada uno de los aspectos del hombre es así la consecuencia inexorable de esta imposible antítesis hombre-cosmos<sup>453</sup>.

Las vías antropológicas, concluye Zubiri, no conducen a una idea adecuada de la realidad de Dios. El problema de estas vías, podríamos decir, es precisamente que son «antropológicas», es decir, conducen a un Dios que envuelve al hombre pero no tiene en cuenta al mundo. La mayoría de ellas, es cierto, hacen un ejercicio posterior de incluir al mundo —“*necesitan* integrarlo porque de suyo el Dios a que esta vía antropológica

---

<sup>451</sup> HD 142 [125].

<sup>452</sup> HD 143 [126].

<sup>453</sup> HD 143 [126]. Este punto recuerda al análisis que Zubiri hacía acerca de las pruebas de la existencia de Dios en 1935 cuando escribía ETPD. Sin embargo, el punto clave en la semejanza entre lo que escribía en 1935 y lo que escribe ahora lo encontramos en NHD 421 [ETPD]: “no es que el sujeto exista y, «además» haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas”.

conduce no se refiere a la realidad del mundo. [...]. Sólo después de haber llegado a Dios se vuelve desde Dios hacia el mundo”<sup>454</sup>—.

Podríamos afirmar por tanto que Zubiri entiende como error de perspectiva, al margen ahora del punto de partida y del de llegada, la separación de mundo y hombre incluso tratándose de una mera cuestión metodológica. Es cierto que se trata de una cuestión que tiene una importancia decisiva en la comprensión de la realidad del filósofo vasco. La vía propuesta por él, por tanto, no será ni cósmica ni antropológica, sino ambas cosas al mismo tiempo<sup>455</sup>. Este es uno de los puntos que dan cuenta de la originalidad de su punto de vista.

#### **4.1.3. Una nueva ruta: la religación**

Hay que recordar, en primerísimo lugar, que la intención primera de Zubiri al emprender el análisis de las vías, tanto cósmicas como antropológicas, es asentarse en una base de discusión común y sin la cual no tendría sentido haber realizado este recorrido:

Para estudiar el problema del poder de lo real es menester asentarse en una base de discusión; sin ello todo quedaría en el aire. La fijación de esa base es esencial no sólo

---

<sup>454</sup> HD 144 [127].

<sup>455</sup> Nos parece que von Balthasar da cuenta de un modo claro y sintético de estas dos reducciones de las que habla Zubiri en HANS URS VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1963, 2000<sup>6</sup> (citamos la traducción española de Ángel Cordovilla Pérez: *Solo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011). Especialmente en los dos primeros capítulos, titulados “La reducción cosmológica” y “La reducción antropológica”, respectivamente, el teólogo alemán da cuenta de estas dos tentaciones que se han dado progresivamente en la historia de la reflexión acerca de la existencia de Dios y de lo central del cristianismo, sobre todo a partir de la modernidad.

De la respuesta de Lutero a esta cuestión Balthasar toma el “solo” pero reduce los diversos sustantivos de Lutero —sola *gratia*, sola *scriptura*, etc.—a uno solo: “solo el amor”. La tercera vía de Balthasar es “el amor”. De ahí que “solo el amor es digno de fe”. Para Balthasar no es, sin embargo, una nueva vía, sino que es el centro profundo de la revelación cristiana desde el cual puede ser abrazado todo después.

para los efectos de la dialéctica de la discusión, sino también y sobre todo porque de aquélla depende el carácter mismo de lo que es para nosotros el fundamento del poder de lo real. Y esto no es nada obvio a pesar de que la cuestión pareció solventada definitivamente desde hace siglos<sup>456</sup>.

Zubiri se adelanta a quienes pudieran pensar que la cuestión quedó ya resuelta hace mucho tiempo. Así afirma cómo, a pesar de lo que pudiera parecer, esta base de discusión no es ni mucho menos clara. No le interesa ni solo ni principalmente aclarar los términos fundamentales de modo que todos los que se acercan a la cuestión tengan una base común sobre la que discutir, sino sobre todo aclarar el punto de partida y el de llegada como método. La cuestión principal es la metodología. La cual, ciertamente, incluye la cuestión terminológica, es decir, qué entendemos por Dios y a qué Dios llegamos. Porque sucede, según Zubiri, que aquello se dio por supuesto cuando se planteó como hecho inconcuso y universal la causalidad tal y como la estableció Aristóteles y la recogió Santo Tomás o “aquello a lo que todos llaman Dios” como causa incausada. Todo esto lo hemos visto ya más arriba.

Decíamos, por tanto, que se trata de una cuestión de método, encontrar una base de discusión no solamente en el ámbito de los términos, sino en el modo de proceder y en el punto de partida. La base que propone Zubiri no es un principio hipotético del cual partir, sino un hecho: la religación. Si nos detenemos un momento nos será más fácil captar la profundidad de la propuesta del autor: se nos pide realizar un camino partiendo de un hecho absolutamente universal y al mismo tiempo absolutamente concreto y personal. La religación es, como decíamos más arriba, un hecho total y radical<sup>457</sup>, pero que no se reduce únicamente a la antropología, sino que, estando religados al poder de lo real, tenemos que hacer nuestro Yo «con» y «en» las cosas reales: “la religación no es algo humano como contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda

---

<sup>456</sup> HD 135 [118].

<sup>457</sup> *Cfr.* HD 145-146 [128].

la realidad en el hombre y del hombre en la realidad”<sup>458</sup>. Y esta relación, esto es fundamental, no es causal:

*Dependiente o no causalmente* de las cosas, la persona está *formalmente dominada* por el poder de lo real. Por esto, decir que la religación es el acontecer del poder de lo real es lo mismo que decir que la religación es formalmente y «a una» algo humano y algo cósmico<sup>459</sup>.

Así pues, la propuesta de Zubiri es partir de un hecho “inconcuso”, total y radical, absolutamente personal —el hecho en el que consiste mi vivir— y que es el acontecer del poseerse como Yo del hombre. Siendo esto así, podemos afirmar que el hombre no es ni puede llegar a ser su Yo sin el cosmos o fuera del cosmos: “por esto es por lo que la religación al poder de lo real es la base de todo nuestro problema y el punto de partida de la discusión”<sup>460</sup>.

Pero la cuestión es incluso más profunda en la comprensión zubiriana. En esta experiencia, digamos, en que consiste la religación, se perfila —“se va dibujando inexorablemente”<sup>461</sup>— aquello que es el término de la religación. Zubiri se refiere aquí a este fundamento último como “aquello que se busca”<sup>462</sup>. La religación es, pues, también, una búsqueda del hombre, “lo mismo si se admite que si no se admite su realidad”<sup>463</sup>. Pero una búsqueda que no es fruto de una volición del hombre.

---

<sup>458</sup> HD 146 [129].

<sup>459</sup> HD 147 [129].

<sup>460</sup> HD 147 [130].

<sup>461</sup> HD 147 [130].

<sup>462</sup> HD 147 [130].

<sup>463</sup> HD 147 [130]. Podría decirse que el planteamiento del deseo natural de ver a Dios de Santo Tomás es similar, aunque expuesto en términos distintos por muchas razones, algunas de las cuales recoge Rovira solo que hablando de las vías cosmológicas. De las vías antropológicas recogidas y desarrolladas por el Aquinate no hay mención por parte de Zubiri en este apartado, pero creemos que aquí ciertamente la merecería. Para Santo Tomás, el *desiderium naturale videndi Deum* no es pura contradicción sino que es “potencia obediencial” y apertura dinámica y tendencial. Este

Ciertamente es posible, en un momento posterior, convertir esta búsqueda inicial del hombre en algo querido y activamente ejecutado. Hacer nuestra esta búsqueda. Pero Zubiri nos habla de una búsqueda que es inevitable, obligatoria: el hombre, por el mero hecho de serlo, «quiéralo o no lo quiera», está lanzado en esta búsqueda que consiste en la experiencia de la vía de la religación.

¿Qué significa esto más concretamente? Creemos que con lo que llevamos dicho, es posible intuir a qué se refiere Zubiri cuando habla de la religación como búsqueda. La religación, en primer lugar, es un hecho, y algo en lo que estamos “viniendo de”. Si la religación es el fundamento de nuestra realidad personal en el sentido de que la constitución de nuestro Yo depende de ella, el hombre está inexorablemente tendiendo al fundamento último de esta.

En este punto en el que ahora nos encontramos, sin embargo, Zubiri nos pide tomar conciencia de esto pero dar un paso más. Lo que haremos es el ir al término de la religación intelectivamente, partiendo ciertamente del hecho primero y del reconocimiento de este “estar viniendo de”<sup>464</sup>. Y para ello, se impone la necesidad de una cierta idea de Dios previa sin la cual, dice Zubiri, hablaríamos en el vacío. Esta idea inicial de Dios tiene, para el autor, tres características fundamentalmente:

---

“deseo natural de ver a Dios” ha sido llamado simplemente deseo de Dios, ya que la interpretación más común sobre el término «natural» es como opuesto a «sobrenatural». Muy pocos son los que han entendido este término como sinónimo de «innato». Ya el profesor Cantos Aparicio apuntaba a esta relación de conceptos entre Zubiri y Santo Tomás: MARCOS CANTOS APARICIO, *op. cit.*, 601, nota 164 y 603, nota 167.

Para un estudio en profundidad de la cuestión remitimos a JOSÉ RAMÓN ALBA RIERA, *El deseo natural de ver a Dios. La relación natural-sobrenatural en M. Schmaus* (tesis doctoral), UNAV 2010, especialmente al Capítulo I, donde hace una síntesis histórica del problema, desde Santo Tomás hasta Rahner y Alfaro; también SALVADOR PIÉ I NINOT, *La teología fundamental: “dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1991, 113-119; GIUSEPPE COLOMBO, “Il Desiderio di vedere Dio: dieci anni di studi tomistici: 1957-1967”, *La scuola Cattolica* 99 (1971), 3-60.

<sup>464</sup> Es interesante, en este sentido, la comparación que hace CANTOS APARICIO (*op. cit.* 286, nota 7) entre Zubiri y algunos Padres como San Ireneo y San Agustín —lo que nos devuelve a la idea del posible intento de Zubiri de reformular ideas antiguas en un contexto contemporáneo—.

- En primer lugar, Dios es el fundamento del poder de lo real. Y es Dios en tanto que Dios por ser formalmente y a una fundamento último, posibilitante y impelente.
- En segundo lugar, Zubiri lucha contra la entificación de este fundamento último afirmando que se trata principalmente de “una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo”<sup>465</sup>. Como ya hemos dicho en alguna ocasión, Dios está allende el ser, o al menos no es el «ser» lo primero que diríamos de Dios: en todo caso, el ser es algo únicamente posterior a lo real. En esto consiste propiamente la ulterioridad: “ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real”<sup>466</sup>. Por lo tanto, como idea inicial de Dios, sería incorrecto referirse a Él como *ser* o *ente* supremo, pero no como *realidad* suprema según Zubiri.
- En tercer lugar, Dios es el fundamento de la constitución de mi Yo, y por tanto, una realidad absolutamente absoluta. Mi Yo es absoluto pero de un modo cobrado, es decir, dependiente de algún modo «frente» a la realidad en cuanto tal. La realidad de Dios es, sin embargo, absoluta «en y por sí misma» y, por tanto, absolutamente.

El punto de llegada de nuestra vía sería, por tanto, Dios en tanto que Dios:

La vía de la religión 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 y impelente, que es el 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>467</sup>.

---

<sup>465</sup> HD 148 [131].

<sup>466</sup> HD 148 [131].

<sup>467</sup> HD 149-150 [132].

La siguiente cuestión, una vez fijada la base de discusión que permite “un tanteo vivo, y no sólo especulativo”<sup>468</sup> de la realidad de Dios, es si existe dicha realidad.

## **4.2. La justificación de la realidad de Dios**

Zubiri comienza, como no podía ser de otro modo, preguntándose en qué consiste esta justificación de la realidad de Dios. Afirma Zubiri:

Justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación<sup>469</sup>.

Es básicamente a lo que nos referíamos antes. Siendo la religación una experiencia, esto es, “probación física de realidad”<sup>470</sup>, ocurre que podemos realizar esta explicación intelectual. No consiste en un razonamiento abstracto porque parte de un hecho radical y absolutamente personal y, por tanto, concreto. Y no se realiza con razonamientos especulativos. Una vez sentada la base de la discusión, estamos en disposición de analizar intelectivamente si existe una coincidencia entre la idea inicial de Dios de la que partimos y el término de la religación.

Esta explicación intelectual se lleva a cabo en varios pasos sucesivos y, aún a riesgo de que resulte repetitivo en algunos puntos, creemos que conviene hacer el recorrido completo, ya que la perspectiva es ligeramente diferente pues tiene en mente como punto de llegada la justificación de la realidad divina. De todas maneras, como ha sido tratado en la primera parte del libro, no nos detendremos exhaustivamente.

---

<sup>468</sup> HD 151 [133].

<sup>469</sup> HD 151-152 [134].

<sup>470</sup> HD 100-101 [95].

#### 4.2.1. Absoluto relativo e inquietud de la vida

Volvemos a partir de la antropología, para afirmar que la aprehensión intelectual del hombre es inteligencia sentiente: “aprehender realidad es inteligencia, y tener impresión es sentir”<sup>471</sup>. De aquí extrae Zubiri algunas consecuencias:

1. “El hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, se constituye y *se mueve en el elemento de la realidad*”<sup>472</sup>. El hombre no es un añadido o algo que esté fuera de la realidad, y por esto podemos decir que él mismo está entre las cosas que aprehende. El modo de este estar es “*en la realidad*”<sup>473</sup>.
2. El hombre es una realidad personal en virtud de la suidad. Los actos que realiza el hombre son formal y realmente «suyos».
3. El hombre, en sus actos, va cobrando su Yo, se va haciendo, podríamos decir.
4. El Yo del hombre, incluso en su hacerse, «es» frente a la realidad. A esto lo llamara Zubiri el carácter ab-soluto del Yo: “el ser del hombre, su Yo, es un ser «ab-soluto»”<sup>474</sup>.
5. Este ser del hombre es, sin embargo, absoluto de un modo cobrado. Es decir, no es absoluto en y por sí mismo, sino «frente» a y, por tanto, en relación con las cosas. Por esto decimos que el ser del hombre es relativamente absoluto. Y esta es la raíz última de lo que Zubiri llama la «inquietud» de la vida.

Zubiri resume este paso diciendo que “la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo su Yo, su ser, que es un ser relativamente absoluto, un absoluto cobrado”<sup>475</sup>.

---

<sup>471</sup> HD 152 [135].

<sup>472</sup> HD 153 [136].

<sup>473</sup> HD 153 [135].

<sup>474</sup> HD 154 [137].

#### 4.2.2. De la respectividad constituyente al poder de lo real

Hemos visto cómo el hombre está entre las cosas que aprehende. Y del mismo modo los otros hombres. Así pues, podemos decir que el hombre hace su Yo «con»: con la realidad, con los demás hombres y consigo mismo. La cuestión ahora, dice Zubiri, es cuál es la índole de este «con».

Este «con» no es un añadido «relacional» a la realidad de la persona sino que es un momento constitutivo de ella, es respectividad constituyente. Y es constitutivo no sólo «naturalmente», esto es, no sólo porque el «con» dimana de lo que «de suyo» es el hombre, sino que es constitutivo *formal* suyo: ser persona consiste en serlo «con»<sup>476</sup>.

Este «con», en lo que se refiere a la realidad, significa «en», «desde» y «por». El hombre hace su Yo «en» la realidad —esto supone el carácter de ultimidad— y «con» ella, pero también «desde» ella: “ser absolutamente no es sólo una posibilidad, es una forzosidad que viene de la realidad misma”<sup>477</sup>. Este es el carácter posibilitante. Pero a este «desde» se le suma el «por», a través de ella. Es el carácter impelente de la realidad.

Así pues, la realidad tiene carácter último, posibilitante e impelente. Pero demos aún un paso: la realidad es un poder, el poder de lo real. Y aquí descubrimos la dominancia de la realidad: la realidad es dominante en cuanto poder pura y simplemente por ser real.

---

<sup>475</sup> HD 155 [137]. En la Nueva Edición, el editor señala lo siguiente en nota a pie: “Zubiri anota al margen: «Cuidado, no ha salido antes lo del poseerse». La «posesión» o «autoposesión» se explicó en la Primera Parte de la «Redacción Final» de 1983” (HD 155, nota 55).

<sup>476</sup> HD 155 [138].

<sup>477</sup> HD 156 [138].

El dominio de la realidad en cuanto poder de lo real es algo físico, aunque no sea una fuerza, precisamente porque “es un carácter físico de las cosas”<sup>478</sup>. Esto es, «la» realidad en sí misma “es un carácter físico de las cosas”<sup>479</sup>.

Este singular carácter de ser algo «físico» sin ser «fuerza» es justo lo que acontece en la esencia de la religación. Por esto es por lo que la religación es algo físico y no es, sin embargo, mera vinculación<sup>480</sup>.

Así pues, cobramos nuestro relativo ser absoluto determinados físicamente por «la» realidad como poder. En palabras de Zubiri: “el ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente”<sup>481</sup>.

#### **4.2.3. El poder de lo real en las cosas**

Pero sucede que «la» realidad es más que esta cosa o aquella: la realidad “es un momento físico de las cosas”. Dice Zubiri que «la» realidad no es ni un mero concepto ni algo al margen de las cosas: “realidad es siempre y sólo un carácter de las cosas, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real”<sup>482</sup>, pero ocurre que ese momento de realidad de las cosas excede lo que concretamente es cada cosa: físicamente transcendental es el concepto técnico usado por Zubiri. Esto significa en primer lugar que “ser real es «más» que ser esto o lo otro”<sup>483</sup> y, en segundo lugar, que “el carácter de

---

<sup>478</sup> HD 157 [139].

<sup>479</sup> HD 157 [139].

<sup>480</sup> HD 157 [139-140].

<sup>481</sup> HD 157 [140].

<sup>482</sup> HD 158 [140].

<sup>483</sup> HD 159 [141].

realidad [...] es *en cada cosa real* aquello que determina mi ser relativamente absoluto en cuanto absoluto”<sup>484</sup>.

#### 4.2.4. Del carácter enigmático de la realidad a Dios

Que una cosa sea al mismo tiempo «esta» cosa real y concreta y presencia de «la» realidad es lo que Zubiri denomina el carácter enigmático de la realidad. Esta ambivalencia es, además, por lo que estamos religados al poder de lo real de un modo problemático.

Estamos religados físicamente al poder de lo real de un modo problemático. [...]. Primero, porque la realidad es ella misma enigma, ambivalencia. Segundo, porque en su virtud, la determinación de mi relativo ser absoluto es también *eo ipso* enigmática: es lo que constituye el enigma de la vida<sup>485</sup>.

La vivencia física del enigma de la realidad se llama inquietud, y esta inquietud “es siempre y sólo por lo absoluto del ser”<sup>486</sup>. El hombre está inquieto porque él es, en definitiva, un enigma para sí mismo. Aquí es posible incluir la llamada «pregunta por el sentido de la vida» que Zubiri recoge como una doble interrogación, cuya unidad, dice, “es la inquietud radical: la inquietud por el ser relativamente absoluto”<sup>487</sup>: “¿qué va a ser de mí, de mi ser absoluto?, y ¿qué voy a hacer de mí puesto que aquel ser lo hago yo?”<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> HD 161 [143].

<sup>485</sup> HD 163 [145].

<sup>486</sup> HD 163 [146].

<sup>487</sup> HD 163 [146]. El elenco y la historia de la pregunta por el sentido de la vida puede ser amplísimo. En realidad, estas preguntas son el motor de toda la filosofía, pero no solamente de ella: la poesía, el arte, la música y, en fin, todo lo humano de un modo más o menos explícito documentan esta inquietud radical.

<sup>488</sup> HD 163 [146]. Es la doble cuestión, que consiste en reconocer que mi ser absoluto es cobrado pero que al mismo tiempo es un «quehacer», en expresión orteguiana.

La percepción del carácter enigmático de la realidad supone que la inteligencia del hombre está «lanzada» hacia el enigma mismo de la realidad. Este «hacia» es un paso fundamental en esta explicación intelectual de la realidad que supone la justificación de la realidad de Dios. Dice Zubiri que el «hacia» “es un momento de la realidad misma aprehendida: no es «hacia la realidad» sino la «realidad en hacia»”<sup>489</sup>. El término de este «hacia» es el fundamento radical de cada cosa.

El movimiento es interesante. Hemos dicho antes que «la» realidad es un momento físico de cada cosa. Y de aquí hemos intuido la realidad como poder: el poder de lo real. Esta ambivalencia de cada cosa, el ser al mismo tiempo «esta» cosa concreta y un momento de «la» realidad en cuanto tal, supone el carácter enigmático de la realidad, cuya vivencia física es, para el hombre, el fundamento de su inquietud. El enigma de la realidad consiste en la intelección de la «realidad en hacia», y el término de este «hacia» es, sorprendentemente, el “fundamento radical de cada cosa real”<sup>490</sup>. ¿Por qué hemos dicho que es interesante este movimiento? Porque hemos vuelto a la cosa real. El interés reside fundamentalmente, y esto es de una importancia absoluta entenderlo adecuadamente, en que «la» realidad y «la realidad en hacia» no es fuera de las cosas reales. No hemos hecho una abstracción para quedarnos sin las cosas en el “mundo de las ideas” —entiéndase el ejemplo a pesar del reduccionismo—: si “la religación es religación a la realidad en su enigma”<sup>491</sup> lo es de la realidad como última, posibilitante e impelente, esto es, en, desde y por las cosas. La percepción del «hacia» al que somos lanzados se da siempre así. Es otra prueba, por decirlo de alguna manera, de esta ambivalencia que constituye el carácter enigmático de la realidad: en la intelección de cada cosa concreta nuestra inteligencia sentiente está lanzada hacia el fundamento radical de la realidad, que es un momento físico de cada cosa real.

---

<sup>489</sup> HD 164 [146].

<sup>490</sup> HD 164 [147].

<sup>491</sup> HD 164 [147].

Ahora bien, las cosas son reales, pero ninguna cosa concreta es «la» realidad. Y aún así: «la» realidad *simpliciter* tampoco es la realidad a la que queremos llegar, ya que la realidad que estamos buscando es aquella hacia la que «la» realidad *simpliciter* nos lanza. Y con esto estamos llegando a lo que Zubiri denomina “el nudo de la cuestión”<sup>492</sup>:

El poder de lo real se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad. El poder de lo real, como determinante de mi relativo ser absoluto, es un poder que se funda en la realidad misma. Ahora bien, esta realidad no es la de este par de gafas, porque ser real es «más» que ser este par de gafas. Pero el poder de lo real tampoco es sin más el poder de esta realidad que es la de este par de gafas. Porque *con* el par de gafas, aquello *en* lo que estoy es en «la» realidad *simpliciter*; pues es en ella donde me determino en mi relativo ser absoluto<sup>493</sup>.

Cuando Zubiri dice que el poder de lo real se funda en la realidad misma aclara que esta realidad no es, como resulta evidente, la cosa concreta. Pero a continuación afirma que tampoco se trata de «la» realidad, aquél momento físico de las cosas del que hablábamos más arriba. Este es el nudo del problema. ¿Qué realidad es esta que consiste en el fundamento del poder de lo real? Zubiri lo despliega en dos momentos.

En primer lugar, Zubiri justifica la realidad de Dios como una realidad absolutamente absoluta —precisamente porque es fundamento del poder de lo real y éste a su vez “poder determinante de mi ser relativamente absoluto”<sup>494</sup>— que es fundamento del poder de lo real. Si esta realidad absolutamente absoluta no existiese, no podría haber tal cosa como el poder de lo real<sup>495</sup>. Este primer momento es propiamente

---

<sup>492</sup> HD 165 [147].

<sup>493</sup> HD 165 [147-148].

<sup>494</sup> HD 165 [148].

<sup>495</sup> La resonancia, una vez más, de la tercera vía de Santo Tomás en esta formulación es más que evidente.

la justificación de Dios en su último paso. Lo que sigue son implicaciones de esta justificación con lo que se ha dicho previamente:

«La» realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda «la» realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es «una» realidad sino el fundamento de «la» realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto<sup>496</sup>.

El segundo momento: si el poder de lo real lo encuentro en cada cosa, significa que Dios está presente en la realidad de cada cosa. Esta presencia es presencia primariamente en un modo formal: “la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales”<sup>497</sup>. Esta es, además, la razón de la ambivalencia intrínseca de cada cosa real:

La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida por Dios. Por esto es por lo que la

---

<sup>496</sup> HD 165 [148]. “Todas las cosas son reales, pero ninguna, salvo Dios, es la «realidad»” (SE 467). Es posible ver un cambio de paradigma desde SE hasta HD. Pero es más interesante aún percibir cómo la temática clásica de la *analogía entis* es transformada por Zubiri en una *analogía realitas*. Las cosas son reales, tienen realidad, pero no son «la» realidad. Se podría hablar, como en la Edad Media, de un cierto modo de participación: esto es el poder de lo real. Las cosas tienen poder porque existe una realidad absolutamente absoluta que es fundamento de «la» realidad en las cosas.

<sup>497</sup> HD 165-166 [148]. En la edición de Vargas Abarzúa encontramos en nota a pie una anotación muy interesante de Zubiri: “Zubiri anota al margen: «Ojo, confrontarlo con santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 26, (final): “*est modus loquendi quo dicimus Deum in omnibus rebus esse: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest*”. Ver todo el capítulo. 1) Pero ¿qué causa? Ésta es la cuestión. 2) Causa y poder»” (HD 165, nota 65). Parece que Zubiri es consciente de que la presencia *formal* de «la» realidad en las cosas es, de algún modo, similar al modo en que el Aquinate entendía la presencia de Dios en las cosas como causa.

cosa es «su» realidad y presencia de «la» realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real.

[...]

Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y precisamente<sup>498</sup> la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella<sup>499</sup>.

#### **4.2.5. La justificación de Dios**

En consecuencia, podemos resumir en cuatro pasos la justificación de la realidad de Dios que hace Zubiri. Primer paso: el hombre hace religadamente su Yo, que es un ser relativamente absoluto. Segundo paso: este poseerse del hombre se da en virtud del poder de lo real y de su determinación física. El poder de lo real es algo último, posibilitante e impelente. Tercer paso: el poder de lo real no se identifica con la cosa real concreta, sino que es «más» que esta. Cuarto paso: sin embargo, el poder de lo real, no siendo la realidad concreta de cada cosa, se funda en la índole misma de la realidad. Por lo que hay que decir que el poder de lo real está fundado en una realidad absolutamente absoluta, que se encuentra en las cosas reales constituyéndolas como reales. Esta realidad absolutamente absoluta es Dios<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> En HD<sup>8</sup> (2007) el término utilizado es “preciosamente”. Sin embargo, en otras muchas citas, el término más visto es “precisamente”. Nos inclinamos con claridad a pensar que el término original usado por Zubiri sea “precisamente” y no “preciosamente”, aunque este segundo ofrecería ciertamente una posibilidad de interpretación interesante.

<sup>499</sup> HD 166-167 [149].

<sup>500</sup> Es imposible no advertir en todo este proceso cuando menos una cierta resonancia de San Agustín en Zubiri, de su noción de *religio* como *re-electio*, de su *via interior*, de los *vestigia Trinitatis*, de su noción de absoluta dependencia de Dios. También parece advertirlo CANTOS APARICIO, *op. cit.*, 286, nota 7.

Así pues, “las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios *en ella misma*”<sup>501</sup>. Esta justificación de la realidad de Dios, dice Zubiri:

es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación<sup>502</sup>.

Este es uno de los más grandes puntos de unión entre la propuesta zubiriana y la giussaniana: el camino, también intelectual, adecuado para llegar hasta Dios, no puede dejar de lado la vida del hombre.

#### 4.2.6. Dios en tanto que Dios

Pero, ¿es realmente Dios en tanto que Dios la realidad absolutamente absoluta a la que hemos llegado? Se trata de una pregunta realmente pertinente, puesto que era el punto de partida del problema, como hemos visto algo más arriba. Frente a las demás «pruebas» o «vías» para justificar la existencia de Dios, recordemos que Zubiri ponía dos problemas fundamentales: el punto de partida —partían de lo que consideran hechos inconcusos pero en realidad no lo son, o partían del hombre sin tener en cuenta el mundo, o partían del cosmos y consideraban al hombre como una cosa más dentro de él, sin reconocer la singularidad de la realidad personal— y el punto de llegada —ni las

---

<sup>501</sup> HD 168 [150]. A pesar de la crítica que Zubiri hace de las vías tomistas, cuesta mucho no ver en esta argumentación suya una reformulación de la tercera vía “*sumpta ex possibili et necessario*”. Y más aún si esto se relaciona con la idea, antes comentada, de que en las cosas está Dios por presencia, potencia y esencia.

<sup>502</sup> HD 168 [150]. Ellacuría, en la primera edición de HD, añadía justo a continuación que “por ello esta «prueba» no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal”. En realidad se trata, como recoge en nota a pie Vargas Abarzúa, de una anotación al margen de Zubiri que continúa “por tanto, sólo resulta completa en el desarrollo *entero* del libro. El libro es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física” (HD 168, nota 69). El editor indica que “Zubiri remite al comienzo del § 2 de este mismo capítulo, donde señala algo semejante” (*Ib.*).

vías tomistas ni los argumentos antropológicos son capaces de llegar a Dios en tanto que Dios—.

El punto de partida ha quedado solventado con la vía de la religación: la religación sí es un hecho inconcuso, total y radical y contemporáneamente absolutamente personal. Además, la religación no es posible sin el mundo, y no es por tanto una vía meramente antropológica o meramente cósmica<sup>503</sup>.

El punto de llegada es lo que nos disponemos a analizar ahora. Zubiri lo desmenuza en dos aspectos que tratará por separado. De una parte, Dios como *fundante* del poder de lo real; de la otra, el poder de lo real como *fundado* de Dios.

a) Dios como fundante del poder de lo real

El poder de lo real es la realidad en cuanto dominación física bajo tres aspectos: ultimidad, posibilidad e impelencia. La consecuencia es que la realidad absolutamente absoluta, esto es, el fundamento del poder de lo real, “tiene a una y por elevación estos tres momentos”<sup>504</sup>. Cada uno de estos tres momentos, analizado por separado, resulta en lo siguiente:

- En primer lugar, Dios es el fundamento de la realidad de las cosas. «La» realidad es un momento físico de las cosas, y no existiría sin su fundamento último, esto es Dios como realidad absolutamente absoluta. La realidad de las cosas, ese momento físico de ellas, “no existiría sino fundado en la presencia de Dios en

---

<sup>503</sup> Precisamente por las características y el análisis que hace de la religación, nos cuesta entender el rechazo que Zubiri hace de las vías tomistas: la religación parece un hecho tan inconcuso, total, radical y contemporáneamente absolutamente personal tanto como cualquiera de los supuestos de las cinco vías —si se entiende que cuando Santo Tomás habla de causa eficiente o de ser contingente no lo hace in abstracto, sino de mi causa eficiente y de mi ser contingente, como un *problema vital*, no como un divertimento especulativo—.

<sup>504</sup> HD 169 [151].

ellas como constituyente formal de su realidad. Sin Dios, las cosas no serían reales. Dios es así fundamento de la ultimidad de lo real y de su poder<sup>505</sup>.

- El poder de lo real es posibilitante para el hombre. Dios no es una posibilidad más, sino, digámoslo así, la condición de posibilidad de que la realidad sea posibilitante. Es, pues, “posibilitante absoluto: es Dios donante de posibilidades”<sup>506</sup>.
- En tercer lugar, “Dios es fundamento de la realidad como poder impelente en la construcción de mi Yo: es el fundamento de la forzosidad de ser mi Yo”<sup>507</sup>. Si el poder de lo real no es simplemente la posibilidad de que el hombre haga religadamente su Yo, sino que es, además, impelente, Dios es aquél absolutamente absoluto que tira constantemente de mi relativa absoluteidad hacia Él a través del poder de lo real<sup>508</sup>.

---

<sup>505</sup> HD 170 [153].

<sup>506</sup> HD 171 [153].

<sup>507</sup> HD 171 [154].

<sup>508</sup> Parece claro que estos tres fundamentos que Zubiri señala concuerdan bien con la doctrina tomista sobre los modos de estar Dios en las cosas por esencia, presencia y potencia (*Cfr. S. Th. I, q. 8, a. 3*). El profesor Cantos Aparicio, que recuerda esta coincidencia, sin embargo también anota lo siguiente: “Pero para nuestro autor [Zubiri] esto, aun siendo válido y necesario, es no obstante insuficiente en lo que atañe a nuestro problema, ya que entiende que lo anterior implica más bien un acceso de Dios al mundo, y lo que a nosotros nos interesa es también el camino inverso, esto es, si puede el hombre acceder real y efectivamente a Dios. Por eso Zubiri, si en este capítulo ha justificado la existencia de Dios, analizando y pensando además en qué consiste su esencia y mostrando su modo principal de estar presente y manifiesto en el mundo, en el próximo capítulo se propondrá esclarecer más profundamente este modo suyo de presencia en la realidad de las cosas y del hombre para así investigar cómo puede éste acceder expresamente a él” (MARCOS CANTOS APARICIO, *op. cit.*, 328, nota 121).

Si esto fuera así, sería una muestra de la lectura insuficiente o prejuzgada que el autor vasco hace de Santo Tomás, pues el Aquinate —a diferencia clara de otros autores como San Agustín o San Buenaventura— tiene el propósito explícito de comprender la realidad de modo ascendente, partiendo de la luz natural de la razón común a todos los hombres, como muy bien sintetiza ETIENNE GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, traducción inglesa de L. K. Shook, C.S.B., University of Notre Dame Press, Indiana 2002, 357.

El análisis puede hacerse por separado, pero la realidad divina es a una fundamento de la ultimidad, posibilitante absoluto y fundamento de la forzosidad de ser mi Yo. En definitiva, como explica Zubiri:

Como realidad absolutamente absoluta, Dios es el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como forzosidad de mi realización como ser absoluto. [...] No pueden reducirse a ninguna de las cuatro causas clásicas, y menos aún, yuxtaponerse entre sí. Por el contrario: por ser realidad absolutamente absoluta, Dios es a una y formalmente realidad última, posibilitante y impelente. Por esto es por lo que es Dios en tanto que Dios<sup>509</sup>.

b) El poder de lo real en cuanto fundado en Dios

“En cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es «vehículo y sede»”<sup>510</sup>. Más concretamente, esto significa que el poder de lo real es, en primer lugar, «manifestación» —en cuanto vehículo— de Dios, y, en segundo lugar, ser «deidad» —en cuanto sede—.

Esto se da también como experiencia histórica y no únicamente como experiencia individual. Históricamente, este ser manifestación y deidad de Dios ha asumido formas concretas y diferentes.

#### **4.2.7. La función de Dios en la construcción de mi Yo**

Hemos llegado a Dios en tanto que Dios a través del despliegue intelectual de la religación. Ahora Zubiri se pregunta cuál es la función de Dios en la construcción del relativo ser absoluto del hombre, es decir, de su Yo.

---

<sup>509</sup> HD 172 [154-155].

<sup>510</sup> HD 173 [155].

a) Fundamento, no objeto

El primer punto fundamental del que partir, y que Zubiri aclara al inicio, es que “Dios no es un objeto sino que es precisa y formalmente término de religación”<sup>511</sup>. El modo de relación entre el hombre y Dios debe tener siempre en cuenta este hecho: Dios es fundamento antes que cualquier otra cosa. Y es más cosas solamente porque primero es fundamento. Es el binomio realidad-objeto realidad-fundamento:

En la realidad-fundamento su modo mismo de presencia en mí es presencia fundamentante; de suerte que la fundamentalidad es un momento intrínseco al modo según el cual la realidad en cuestión me es presente. [...]. Dios me está presente como realidad-fundamento. Por tanto, mi «relación» con Él no es una «consideración» teórica sino una «intimación» vital<sup>512</sup>.

Que Dios sea realidad-fundamento pudiera resultar claro siguiendo el razonamiento que hemos venido haciendo hasta ahora. Pero añadimos otro paso necesario: Dios es realidad-fundamento pero «se da» en las cosas, en el mundo. Así, la primera consecuencia de esta distinción necesaria entre realidad-objeto y realidad-fundamento mediante la cual afirmamos que Dios es el fundamento de la constitución misma de mi Yo, es que primariamente Dios tiene que ver con «esta» vida y con «este» mundo. Zubiri lo explica muy claramente: “Dios no es primariamente aquello a lo que el hombre se dirige como «otro» mundo y «otra» vida, sino que es justo aquello que constituye esta vida y este mundo”<sup>513</sup>.

---

<sup>511</sup> HD 176 [158].

<sup>512</sup> HD 177 [159].

<sup>513</sup> HD 178 [160]. Tal vez parezca que la terminología puede dar pie a ciertas interpretaciones de tipo panteísta. Sin duda una comprensión más precisa y adecuada de la *analogia entis* —como la que proponen Gilson y Fabro— habría ayudado a Zubiri a evitar el riesgo de esos equívocos. Parece que Zubiri es consciente del riesgo, y anota «Decir qué es la “otra” vida» (HD 178, nota 77). No obstante, hay que decir en defensa de Zubiri que partiendo del recorrido que él

b) La plenitud de la vida

Y la siguiente implicación es igual de importante: Dios no es aquello que nos sostiene en nuestra relatividad sino la fuerza que nos hace en nuestra absoluteidad:

la función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia. Dios no es primariamente una «ayuda» para actuar sino un «fundamento» para ser<sup>514</sup>.

Explica Zubiri que Dios es, así, fundamento en una triple forma: como autor, como actor y como agente<sup>515</sup>.

c) Tensión teologal

La cuestión de la tensión teologal es el siguiente paso en el recorrido. Viene introducida por lo que hemos dicho anteriormente, y, a nuestro modo de ver, es de una

---

mismo se encarga de hacer —sobre todo de la consideración de Dios como *fundamentante* de la realidad de las cosas— el riesgo de panteísmo queda algo lejano.

<sup>514</sup> HD 178 [161]. Puede ser que en el trasfondo de esta idea esté latente la noción agustiniana de *creatio ex nihilo*. Pero, aunque así fuera, es importante notar con Cantos Aparicio (*op. cit.*, 79, nota 139) la intencionalidad tan distinta entre el Obispo y el filósofo vasco: “En SE Zubiri se propone expresamente hacer una metafísica intramundana (*cf.* SE 210), libre del ‘horizonte creacionista’ que ha sufrido —según él— la filosofía occidental desde Agustín hasta Hegel. Ahora bien, esto no obsta para que, siendo estricta metafísica, deje las puertas abiertas a la posibilidad de una realidad divina fundamentante: ‘Es verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la existencia de la realidad divina. Mas aunque esta realidad no esté probada al comienzo de la metafísica, tampoco está excluida, y por tanto es lícito contar presumiblemente con ella en la teoría de los trascendentales’ (SE 430; *cf.* 237)”.

<sup>515</sup> Habíamos visto casi al inicio de nuestro recorrido por HD cómo el hombre es precisamente agente, actor y autor referido a sus acciones referidas a la realidad y a las demás personas, en las cuales y a través de las cuales se hace persona (*cf.* HD 84-86 [76-78]). Cuando aquí refiere esos rasgos a Dios, surge la cuestión de ver si tales rasgos divinos se deducen —¿o se proyectan?— de la realidad humana, o los tiene el hombre por participación de la realidad divina —de tal modo que la cuestión nos llevaría al dilema de entender a Zubiri como un epígono de Feuerbach o de Platón—. El dilema se resuelve, sin embargo, si se tiene en cuenta que Zubiri parte de la realidad intramundana para descubrir en ella la realidad divina.

gran consistencia metafísica. La expresión «tensión teologal» indica lo que viene siendo una constante en el pensamiento de Zubiri, y es fruto de la ambivalencia absoluto-relativo del ser personal.

El hombre es real siéndolo en Dios, pero al mismo tiempo es claro que el hombre no es Dios —exactamente como sucede en cualquier cosa real—. Hombre y Dios no son dos compartimentos estancos, dos objetos uno en frente del otro. Pero tampoco son la misma cosa. Son, podríamos decir, las dos tentaciones clásicas de la Teodicea. La «solución» de Zubiri consiste en afirmar que el no ser Dios del hombre es un modo de ser en Dios:

Precisamente porque el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este «no-ser-Dios» sea un modo de ser «en» Dios. Y en rigor metafísico, esta estructura no es una delimitación, sino por el contrario, una implicación de carácter especial: una tensión constituyente, una tensión que yo llamaría *tensión teologal*<sup>516</sup>.

Recordemos cómo Zubiri sitúa al hombre siempre en esta tensión, aunque no haya aparecido explícitamente hasta ahora. Precisamente cuando hablábamos de la inquietud del hombre, casi como algo estructural, el pensador español estaba refiriéndose a esto, o más bien a una consecuencia de esta tensión teologal. De hecho, él mismo lo reconoce a continuación: “he dicho ya repetidamente que en el hombre se da siempre la inquietud radical acerca de su propio ser relativamente absoluto. Ahora comprendemos por qué: porque la vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal”<sup>517</sup>.

Queda claro, por tanto, cómo Zubiri entiende que esta tensión teologal es algo “constitutivo” y “constituyente” de la vida humana. ¿Qué quiere decir esto más concretamente? El filósofo vasco extrae, de momento, dos consecuencias que considera

---

<sup>516</sup> HD 179 [161].

<sup>517</sup> HD [162]. Ver HD 179, nota 78.

importantes: primero, que Dios es “quien «hace que yo haga» mi Yo”<sup>518</sup>, y esto lo entiende como un aspecto dinámico; segundo, que cada acto es “formalmente una *toma de posición* respecto de Dios”<sup>519</sup>, ya que hacemos religadamente nuestro Yo en nuestras acciones<sup>520</sup>, y por tanto ninguna de ellas es indiferente.

En definitiva, significa que en el hombre se dan estas dimensiones que Zubiri llama lo absoluto y lo relativo, y que se encuentran en una tensión. Tensión, problema, enigma; son tres palabras que describen, solamente enunciándolas, una cierta paradoja —la palabra usada por el pensador español unas páginas más arriba es “ambivalencia”— en la que el hombre se mueve. Esta tensión es “constitutiva” y “constituyente”. El hombre se hace persona precisamente en esta doble vertiente: mi Yo es absoluto y al mismo tiempo esa absoluteidad no se da fuera del mundo y de las cosas.

Así pues, como resume Zubiri, Dios “es (1) *fundamento* (y no objeto), lo es de su (2) *plenitud* (y no de su indigencia), y lo es en forma de (3) *tensión dinámica* (y no de yuxtaposición)”<sup>521</sup>. Zubiri entiende que esto sucede así para todos los hombres: esto significa precisamente que es estructural, “constitutivo” y “constituyente”. Pero, al mismo tiempo, reconoce la posibilidad de que el hombre oscurezca esta estructura, la tensión teologal que le constituye. Lo cual, sin embargo, no significa que exista otro modo mediante el cual pueda hacer su Yo:

Esta estructura funcional es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria. [...]. Lo que sucede es que el hombre puede ignorarla, y puede sobre todo dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de

---

<sup>518</sup> HD 162.

<sup>519</sup> HD 180 [163].

<sup>520</sup> Recordemos el apartado de HD titulado “Cómo se hace el hombre persona relativa en sus acciones”, HD 86-114 [79-112]

<sup>521</sup> HD 180-181 [163].

Dios. [...], aunque el hombre la ignore, jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo<sup>522</sup>.

### 4.3. Algunos caracteres de la realidad de Dios

Afirma Zubiri que, una vez llegados a este punto, “contribuirá a dar un último toque de claridad y de rigor”<sup>523</sup> al problema de Dios decir algo acerca de algunos caracteres de la realidad absolutamente absoluta, Dios.

Resulta interesante el proceso de Zubiri porque podemos encontrar similitudes en la forma y en el modo con otros autores que se encargan de las «pruebas» o de la «demostración» de la existencia de Dios. Podemos acudir a la mayoría de estos autores para darnos cuenta de cómo, tras la justificación de Dios se desarrollan sus caracteres o, dicho más exactamente, después de tratar de la existencia de Dios, se ocupan de su naturaleza. Es decir, primero se aclara si es —«*an sit*»—, y después se intenta decir qué es<sup>524</sup> —«*quid sit*»—.

---

<sup>522</sup> HD 181 [163].

<sup>523</sup> HD 182 [164].

<sup>524</sup> Podríamos citar aquí a multitud de autores, pero baste una pequeña muestra de ellos para subrayar lo que estamos intentando decir. Así, San Anselmo, en su *Proslogion*, demuestra la existencia de Dios —con un argumento *a simultaneo*, no *a priori* como se dice a menudo— y después se ocupa de otras cuestiones: “cómo es sensible aunque no sea cuerpo”, “cómo es omnipotente aunque muchas cosas le sean imposibles”, “cómo y por qué Dios es visto y no visto...”, “que solamente Dios es lo que y el que es”, etc. El argumento ontológico en la primera formulación del *Proslogion* es sumamente interesante por muchas cuestiones —sobre todo porque no es propiamente un argumento filosófico sino una oración—, y lo trataremos más adelante.

Santo Tomás, en la *Summa Theologiae*, procede del mismo modo: en *S. Th.* I q. 2, a. 1-3 trata sobre la evidencia y la existencia de Dios. Las famosas vías las encontramos en I q. 2, a. 3, titulado “¿Existe o no existe Dios?”. Allí el Aquinate demuestra la existencia de Dios. Solo después, en las cuestiones siguientes, hasta la 26, se trata sobre la naturaleza divina, es decir, “algunos caracteres de la realidad de Dios: la simplicidad de Dios (q. 3), la perfección (q. 4), la bondad divina (q. 6), la infinitud (q. 7), etc.

Esto mismo hace Zubiri, prestando atención a una cuestión que no es en absoluto banal: la distinción entre los caracteres de Dios considerado en sí mismo, y de Dios considerado respecto de las cosas reales<sup>525</sup>.

#### 4.3.1. De Dios considerado en sí mismo

a) Realidad absolutamente absoluta

Zubiri entiende que la esencia metafísica —usando el término clásico como sinónimo de “aquel concepto que según nuestro modo de entender fuera el primero y radical con que concebimos a Dios”<sup>526</sup>— de Dios consiste precisamente en ser realidad absolutamente absoluta. Y aclara a continuación que afirmar esto no es equivalente a afirmar la identidad de esencia y existencia, como se entiende clásicamente:

En Dios son idénticas la esencia y la existencia porque es el plenario «de suyo» en y por sí mismo, y no al revés, como si fuera realidad absolutamente absoluta porque en Él fueran formalmente idénticas la esencia y la existencia. No ha de confundirse, pues, el

---

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que se trata de una constante —con algunas excepciones— en la historia de la “justificación” de la realidad de Dios, demostrar o mostrar primero su existencia o su realidad, para después describir cómo es esa realidad. Quien dice que es necesariamente así por el modo de proceder del intelecto humano, quizá no tiene en cuenta que hay un conocimiento que procede de lo general a lo particular y otro que lo hace en modo contrario. ¿Qué significa esto? No sería irracional pensar, por ejemplo, en una posible prueba de la existencia de Dios a partir de una definición a priori de sus caracteres. Sería la descripción de los caracteres de Dios lo que probaría de hecho su existencia. Pero aquí hay que ser cautelosos: una cosa serían los caracteres de Dios *ad extra* y otra bien distinta los caracteres de Dios en sí mismo, *ad intra*. Por eso Zubiri realiza esta distinción, que es ya clásica en la historia de la justificación de la existencia de Dios: Santo Tomás sigue un esquema similar.

La cuestión, como podemos comprobar, es mucho más compleja de lo que pudiera parecer al inicio, y no corresponde aquí un tratamiento exhaustivo de ella.

<sup>525</sup> De nuevo, en esto puede verse un cierto trasfondo tomista, como si Zubiri elaborara su filosofía sobre el mismo esquema de la *Summa Theologiae*: An Deus sit (I, q. 2); quid Deus sit in ipso (I, qq. 3-11); quid Deus sit quoadnos (I, qq. 12-13). Y también: Quid sit Deus (I, qq. 3-43: De Deo); quid sit Deus quoadnos (I, qq. 44-119: De Deo Creatore).

<sup>526</sup> HD 182 [165].

«en y por sí mismo» con esta identidad. La esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta<sup>527</sup>.

Así pues, queda claro que aquello fundamental, lo que es Dios en sí mismo, podríamos decir, como realidad última y como último y fundamental de Dios, es ser absolutamente absoluto. De ahí podemos afirmar otros caracteres de Dios, pero solo en cuanto tengamos claro esta «esencia metafísica».

Sin embargo, cabe objetar al pensador vasco si este ser realidad absolutamente absoluta no sería más bien algo de Dios considerado no en sí mismo, sino en referencia a la realidad relativamente absoluta, es decir, al hombre. Porque que Dios sea realidad absolutamente absoluta es dicho precisamente por aquella realidad que tiene el ser, en cuanto absoluto, como cobrado. Dios sería el término de la religación y por ello podemos decir que es realidad absolutamente absoluta.

Tratemos de explicar esto un poco mejor: no queremos decir que el ser realidad absolutamente absoluta sea una consecuencia de ser el término de la religación y el fundamento del ser del hombre; queremos decir más bien y en todo caso que aquello, el ser realidad absolutamente absoluta, es fundamento del ser término de la religación, pero que lo descubrimos precisamente porque estamos religados inexorablemente al poder de lo real. Descubrimos a Dios, en cuanto realidad absolutamente absoluta, a partir de la constatación de nuestra realidad relativamente relativa.

¿No correspondería más a la «esencia metafísica» de Dios, considerada en sí mismo, algo que no tuviera nada que ver con cualquier cosa que fuese relativa? La respuesta de Zubiri nos viene por la consideración del «de suyo»: es exactamente al contrario. Dios es la realidad absolutamente absoluta, y por eso el hombre es una

---

<sup>527</sup> HD 183 [166]. Esta cita ha de ser leída a la luz de la inversión, ya vista en ETPD, de los términos ser y haber, esencia y existencia, sentido del ser y realidad, etc. y con su propósito de “descosificación” y “desentificación” de la realidad.

realidad relativamente absoluta. A pesar de que nuestro camino, en cuanto intelectual, proceda al contrario, la secuencia es aquella —si se puede hablar de secuencia—. Y es que la pregunta, planteada de aquella forma, no es adecuada. Zubiri ha aclarado ya que la realidad de Dios está allende el ser, y que existencia, esencia, unidad y otros conceptos de este tipo no se aplican como tales a Dios:

Dios es distinto de las cosas existentes no sólo por aquello en que Dios consiste, es decir, porque a aquello en que consiste pertenece el existir, sino que Dios es distinto de las cosas existentes por razón de su mismo existir: lo que llamamos existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que llamamos existir tratándose de las cosas reales. De ahí que Dios no es una identidad formal de esencia y de existencia en este sentido clásico, sino que es una realidad que está por elevación allende no sólo la diferencia de esencia y existencia sino también allende su presunta identidad. Es que ser realidad consiste siempre en ser «de suyo», algo que por elevación está allende la diferencia y la identidad citadas<sup>528</sup>.

La realidad absolutamente absoluta, Dios, es tal no porque sea el fundamento de la realidad relativamente absoluta, sino al contrario: Dios es el fundamento de nuestro

---

<sup>528</sup> HD 183 [166]. Zubiri trata aquí de una vía común al hablar de la realidad de Dios: la *via negationis*. El desarrollo histórico de esta vía es muy interesante, aunque nosotros solo podemos detenernos brevemente en algunos hitos para aclarar este punto. Quizá el más importante es San Agustín, para quien “si cepisti non est Deus; si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti” (*Sermo* LII, 6: 16). El desarrollo teológico de la *analogia entis* aplicado a la proporcionalidad entre el Creador y la criatura desemboca en la siguiente afirmación: “*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*” (DH 806). El desarrollo que de este principio del IV Concilio de Letrán hacen Przywara y, sobre todo, von Balthasar —quien asume este principio como fundamental y constituyente de toda forma analógica— viene a afirmar justamente este principio de vía negativa (*cfr.* RAFAEL F. LUCIANI *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad* [...], Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 289-291).

Hemos citado dos hitos, pero la historia de la teología cristiana es una constante de esta “mayor semejanza”. Zubiri no hace más que unirse a esta enorme tradición con una formulación original: Dios está “allende”, más allá, tanto de la diferencia como de la identidad.

Sobre la cuestión de la analogía, de suma importancia para Zubiri, se hablará en este estudio poco más adelante.

ser relativamente absoluto —y nosotros somos, como tal, una realidad relativamente absoluta— precisamente porque Dios es la realidad absolutamente absoluta<sup>529</sup>.

Veremos a continuación cómo todos los caracteres de la realidad de Dios son, digamos, extraídos, a partir de las cosas reales en cuanto reales siguiendo precisamente el método que hemos usado para llegar a Dios. Lo cual, prevenimos, no implica, como hemos dicho con este primer punto, una relación de causalidad que se le pudiera objetar, y menos aún de dependencia.

b) Realidad una y única

Moviéndonos hacia delante, Zubiri entiende que la realidad de Dios es una y única. Y volvemos al punto anterior: unicidad no quiere decir algo numérico, sino “*transnumérico*”<sup>530</sup>. ¿Cómo llega hasta aquí Zubiri?

Hemos llegado, en efecto, a su realidad [de Dios] por ser fundamento de la realidad de las cosas reales en cuanto reales<sup>531</sup> en cuanto reales. Ahora bien, la realidad de las cosas es intrínseca y formalmente respectiva. En su virtud, todas las cosas constituyen un mundo. Mundo es, para mí, la respectividad de lo real en cuanto real. El mundo es, por tanto, uno y único. Por serlo, su fundamento, Dios, es también esencialmente uno y único<sup>532</sup>.

Para Zubiri, la diferencia entre mundo y cosmos es esencial. La no distinción entre cosmos y mundo en el primer ejemplo que el filósofo vasco cita, Aristóteles, le

---

<sup>529</sup> Ya hemos mencionado el parecido de ciertos argumentos zubirianos con la tercera vía tomista. Creemos detectarlo de nuevo aquí, junto con el trasfondo de la *via negationis* que parece subyacer en la cita anterior.

<sup>530</sup> HD 184 [167].

<sup>531</sup> Esta aclaración bien podría ser aplicada a lo que decíamos antes: hemos llegado a Dios por ser fundamento de la realidad relativamente absoluta, lo cual no significa que sea realidad absolutamente absoluta por ser el fundamento de las cosas reales.

<sup>532</sup> HD 183 [166].

pone un problema muy grave. Según Zubiri el *Theós* de Aristóteles es el motor inmóvil del cosmos. “Pero si hubiera distintos *kosmoi*, habría que decir que también hay distintos motores inmóviles, es decir, distintos dioses”<sup>533</sup>. La cuestión interesante en la que hace hincapié Zubiri es que, a priori, no habría problema en admitir la posibilidad de la existencia de distintos *kosmoi*, ya que cosmos es “la unidad de las cosas reales por razón de su índole propia”<sup>534</sup>, es decir, de su talidad. Pero nunca cabría la posibilidad de que exista una pluralidad de mundos, es, en palabras del mismo Zubiri, una imposibilidad metafísica. De aquí el carácter de unicidad de Dios, que, como decíamos, no es un carácter numérico<sup>535</sup>.

c) Realidad de absoluta concreción

Esta realidad absolutamente absoluta es, por tanto, absolutamente única. Pero es además una realidad de absoluta concreción: Dios no es «lo» absoluto genéricamente, de un modo abstracto, sino «la» realidad absolutamente absoluta. “Y esta realidad es concreta”, dice Zubiri<sup>536</sup>.

Y, de nuevo, Zubiri diferencia entre el modo mediante el cual nosotros llegamos a Dios y a sus caracteres y el modo de ser de Dios en sí mismo:

---

<sup>533</sup> HD 183-184 [166].

<sup>534</sup> HD 184 [167].

<sup>535</sup> Plotino decía algo similar: “Sin embargo, no afirmaremos con ello que es uno e indivisible en la misma medida que lo es el punto o la unidad numérica; puesto que, mirando las cosas desde aquí, el Uno es el principio de la cantidad [...]” (Cfr. PLOTINO, *Enéadas* VI, 5; versión española de Jesús Igal, Gredos, Madrid 1998).

<sup>536</sup> HD 185 [167].

No se trata de tomar lo concreto como contrapuesto a lo abstracto, sino como *absoluta concreción* primaria. No es realidad concretizada sino absolutamente concreta. Su carácter absolutamente absoluto lleva consigo la absoluta concreción<sup>537</sup>.

De la absoluta concreción extrae Zubiri tres consecuencias fundamentales: por un lado, la realidad de Dios es «suidad» absoluta y por tanto, absolutamente personal; en segundo lugar, es «dinamicidad» absoluta, donde dinamicidad significa fundamentalmente lo que Zubiri llama «*dar de sí*»<sup>538</sup> y, dado que es «suidad» absoluta, consiste en auto-posesión; por último, esta autoposesión consiste en «fruición», que es “el reposo en la plenitud de la propia realidad”<sup>539</sup> y se expresa en la vida absoluta, que se concreta en inteligencia y voluntad<sup>540</sup>. Zubiri lo resume del siguiente modo:

Dios es realidad absolutamente personal, en dinamicidad de vida absoluta, auto-actual en inteligencia y voluntad. He aquí la absoluta concreción de la realidad absolutamente absoluta<sup>541</sup>

d) Sobre la analogía

Es el momento en que Zubiri afirma explícitamente lo que hemos dicho desde el inicio de este apartado. Matiza nuestra afirmación de un método similar a la hora de extraer los caracteres de Dios, afirmando el autor que “la filosofía y teología clásicas han fundamentado los caracteres que hemos expuesto en dirección inversa”<sup>542</sup> a la que él mismo ha seguido. No está diciendo, en realidad, nada diferente. Se refiere fundamentalmente al método, en cuanto que el método implica una dirección. Nosotros

---

<sup>537</sup> HD 185 [167-168].

<sup>538</sup> *Cfr.* HD 186 [168].

<sup>539</sup> HD 187 [169].

<sup>540</sup> *Cfr.* HD 187 [170].

<sup>541</sup> HD 188 [171].

<sup>542</sup> HD 188 [171].

nos referíamos al orden —primero viene la demostración de la existencia de Dios y después la pregunta por cómo es Dios—.

Así, Zubiri hace una referencia explícita a la analogía clásica y cambia los términos fundamentales:

Aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter de «absoluto»: el hombre en su ser relativamente absoluto, Dios en su realidad absolutamente absoluta. Esta es la analogía primaria y radical: la analogía de lo absoluto<sup>543</sup>.

Zubiri, en definitiva, no hace un camino diferente al que ha hecho lo que él denomina teología y filosofía clásica. Reafirmando que la analogía ha de aplicarse fundamentalmente al carácter de «absoluto» no está diciendo, nos parece, nada sustancialmente distinto. La pretensión del filósofo vasco es evitar el riesgo de una dirección inversa: no es que como nosotros tenemos inteligencia y voluntad, entonces Dios tenga una inteligencia y voluntad elevadas a un grado máximo. Este principio de analogado principal en los términos de la proporcionalidad está fuera de toda duda en lo que Zubiri ha dado en llamar “analogía clásica”.

El segundo punto sobre el que Zubiri se centra en este punto de la analogía es en los caracteres mismos de Dios y, una vez más, tomar la precaución de evitar el antropomorfismo. Dice Zubiri: “hay que evitar el grave error de tomar estos vocablos en sentido antropomórfico, como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones”<sup>544</sup>. Por supuesto, esto sería absurdo. En todo caso sería al revés: si el hombre posee algún atributo divino en algún grado, es por la analogía de su ser relativamente absoluto con el ser absolutamente absoluto.

---

<sup>543</sup> HD 189 [171].

<sup>544</sup> HD 189 [171-172].

No nos detenemos más en este punto porque es sencillo comprender cómo Zubiri no aporta un avance significativo en la cuestión de la analogía más allá de expresarla con un lenguaje propio.

#### **4.3.2. Dios respecto de las cosas reales: *realitas fundamentalis***

Para Zubiri, la fundamentalidad no es un momento constitutivo de la realidad absolutamente absoluta, sino “consecutivo”<sup>545</sup>: la realidad absolutamente absoluta es real en y por sí misma, no en cuanto fundamento de las cosas reales. Es la respuesta, de algún modo, a lo que decíamos más arriba con respecto al ser término de la religación como uno de los atributos de Dios considerado en sí mismo. Zubiri lo explica respecto de la fundamentalidad:

Por tanto el carácter fundante de Dios no es constitutivo de su realidad sino meramente consecutivo a ella. La fundamentalidad no es su *ratio essendi*. Es a lo sumo su *ratio cognoscendi*; no podemos efectivamente conocer a Dios por nosotros mismos sino como fundamento de las cosas reales<sup>546</sup>.

Este fundamentar es, en Dios, un «dar de sí», en palabras de Zubiri. Y este dar de sí es dar de sí realidad; da a las cosas su realidad: “Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí”<sup>547</sup>. Este Dios dando de sí realidad en las cosas es lo que el hombre descubre y lo que le permite, según veíamos antes, conocer a Dios. Lo cual no significa que la fundamentalidad sea algo constitutivo de la realidad absolutamente absoluta, como hemos visto.

---

<sup>545</sup> HD 190 [172].

<sup>546</sup> HD 190 [173].

<sup>547</sup> HD 191 [173].

De este dar de sí, Zubiri extrae tres implicaciones o caracteres: trascendencia, mundanidad y fontanalidad<sup>548</sup>.

a) Transcendencia

La presencia de Dios en las cosas es de carácter formal y, por ello, intrínseca. Zubiri afirma que esto significa que entre Dios y las cosas no hay separación, pero hay distinción. Esta presencia intrínseca y formal, como fundante, de Dios en las cosas pero que hace al mismo tiempo que las cosas no sean Dios se llama «trascendencia». Esta trascendencia no es un simple estar más allá: es fundamental para el filósofo vasco el concepto de trascendencia «en» las cosas, y no trascendencia «a». De ahí que Zubiri pueda decir que “ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma”<sup>549</sup> y, por tanto, que Dios sea de algún modo “intramundano”<sup>550</sup>.

b) Mundanidad

De la «trascendentalidad en» podemos deducir el siguiente paso: Dios es trascendente «en» el mundo<sup>551</sup>. De aquí su mundanidad. La realidad absolutamente

---

<sup>548</sup> Una lectura de *S. Th.* I q. 8, a. 1-3 nos puede ayudar a leer a Zubiri. Allí, Santo Tomás se pregunta “sobre la presencia de Dios en las cosas” (q. 8) y, más concretamente, sobre si Dios está en las cosas por “esencia, presencia y potencia” (q. 8, a. 3): “Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est”. Esencia, presencia y potencia serían correlatos, con las salvedades necesarias, de trascendentalidad, mundanidad y fontanalidad. El profesor Cantos Aparicio también ve que “Zubiri comparte la afirmación del Aquinate acerca de que Dios está en las cosas de [estos] tres modos” (MARCOS CANTOS APARICIO, *op. cit.*, 328, nota 121). Zubiri dice textualmente: “Admitamos, sin hacemos cuestión de ello, que Dios está en las cosas según aquel triple concepto: por esencia, presencia y potencia” (HD 198 [180]). Sin embargo, al mismo tiempo, Zubiri piensa que esto deja intacta la cuestión acerca del acceso del hombre a Dios.

<sup>549</sup> HD 193 [175].

<sup>550</sup> *Cfr.* HD 194 [176].

<sup>551</sup> Zubiri recuerda que “toda realidad es, en cuanto realidad, constitutivamente respectiva” y que mundo es “unidad de respectividad” (HD 193-194 [176]).

absoluta es presencia fundante, intrínseca y formal del mundo. Este es propiamente el carácter de la presencia de Dios en el mundo: no es que Dios trascienda al mundo, esté más allá de él: entre Dios y el mundo no hay ni lejanía ni identidad, es formalmente transcendencia, y transcendencia «en». Por lo que podríamos decir, con Zubiri, que “el mundo lleva en sí formalmente a Dios”<sup>552</sup>.

c) Fontanalidad

La fontanalidad es el carácter mediante el cual Dios está presente en las cosas dando de sí, constituyendo las cosas en su realidad, esto es, “haciendo que sean «de suyo» y actúen desde lo que de suyo son”<sup>553</sup>. Es el equivalente a la tensión teológica en el hombre.

Así pues, tenemos ya la realidad absolutamente absoluta como fundamentalidad, respecto de las cosas reales: trascendente «en» las cosas, y por eso “mundana” y fontanal; pero, vista desde sí misma, es una fontanalidad personal, viva, inteligente y volente, precisamente porque la realidad de Dios es una realidad fontanal última, posibilitante e impelente en cuanto fundamento del poder de lo real y, por tanto, fundamento último de la religación:

Y ésta es en definitiva la esencia de la fundamentalidad de Dios: ser transcendencia fontanal. Y lo es por ser realidad absolutamente absoluta. Y justo porque esta realidad es absolutamente concreta, su fontanalidad es también personal, viva, inteligente y volente. [...]. Es que por ser personal, vivo, inteligente y volente, es por lo que Dios es en sí mismo, adecuadamente, una realidad fontanal última, posibilitante y impelente. Y por eso su manifestación en el poder de lo real, es lo que hace de este poder también

---

<sup>552</sup> HD 194 [177].

<sup>553</sup> HD 194-195 [177].

algo último, posibilitante y impelente, constituyendo por tanto el fundamento de la religación<sup>554</sup>.

Tal es, según Zubiri, la realidad de Dios. A ella hemos llegado recorriendo el camino de la explanación intelectual de la religación que, recordemos, es un hecho inconcuso, total y radical —que afecta a la totalidad de mi persona y que me hace hacer mi Yo—. Debemos tener presente que la religación sortea adecuadamente los problemas de las vías antropológicas y cosmológicas tal y como los había detectado el filósofo vasco, sobre todo porque aúna las dos: no pone al hombre como una cosa más dentro del cosmos —problema de las vías cosmológicas— ni considera solamente al hombre separado del cosmos —problema de las vías antropológicas—; pero fundamentalmente porque responde adecuadamente a la dificultad principal con que se topan normalmente las «justificaciones» o demostraciones de la realidad de Dios: no tener en cuenta que el problema de Dios no es un problema teórico, sino personal<sup>555</sup>.

Zubiri ha entendido perfectamente que el problema de Dios puede ser tratado de un modo intelectual, usando su terminología, pero denuncia en repetidas ocasiones, como ya hemos visto, que la deriva de la filosofía occidental, a través de la entificación,

---

<sup>554</sup> HD 195 [177-178].

<sup>555</sup> *Cfr.* HD 134 [116]. No puede decirse con justicia que para San Agustín o Santo Tomás se tratara de un problema de índole meramente teórica, sino que envolvía su vida entera. Por otra parte, la consideración zubiriana de las vías cosmológicas y antropológicas como vías aberrantes, a la que hemos hecho referencia más arriba, es debida quizá a la deriva moderna de las mismas —y a una lectura fuera de su contexto y de sus categorías, por tanto— no solo por parte de Zubiri, que ha propiciado efectivamente una entificación de la realidad que, nos parece, no estaba presente en la cosmovisión antigua y medieval. Si a esta lectura se suma una pretensión de demostración científica es fácil predecir el resultado: se trata de vías de carácter únicamente teórico que, además de partir de hechos aislados y no inconcisos, no son concluyentes y no alcanzan el fin que se proponen.

No es objeto ni pretensión de este estudio, aunque ciertamente se trata de una línea de investigación muy interesante, la recuperación de las categorías clásicas y medievales para evitar una lectura aberrante de estos autores y la comprensión adecuada del contexto y de las fuentes. Nos parece que tras este trabajo que, repetimos, no es el objeto de esta tesis, resultará claro que las acusaciones de Zubiri a muchas de las vías cosmológicas y antropológicas serán vistas como ficticias.

ha creído que la vía intelectual sea el modo normal del acceso a Dios. Para Zubiri, sin embargo, Dios nos está ya dado por el hecho de la religación. Lo diré más adelante de un modo más explícito: “sépallo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios”<sup>556</sup>. El camino que hemos recorrido es, efectivamente, intelectual o, mejor dicho, de explicación intelectual: pero es explicación intelectual de un hecho que es fundamental en la vida del hombre. La religación es, por eso, problemática: en cada uno de sus actos, el hombre tiene que hacer religadamente su Yo y, por tanto, tomar partido de frente al llamado problematismo de la fundamentalidad.

Podríamos afirmar, con otro lenguaje, que la primera evidencia que el hombre tiene respecto de su vida es que no es absoluto —en el sentido de absolutamente absoluto—, que está «por hacerse», y que este hacerse es un trabajo del hombre en su actuar.

Hasta aquí la realidad de Dios según Zubiri. Ahora entra en la consideración del acceso del hombre a Dios, porque no quiere decir lo mismo realidad de Dios que acceso a Él: “son dos aspectos coesenciales: la realidad de Dios y el acceso del hombre a Dios. Pero conviene tratarlos por separado”<sup>557</sup>. No nos detendremos tanto como en los puntos anteriores, que suponen la piedra basal del planteamiento de la religación, pero conviene al menos hacer notar las cuestiones fundamentales que, por otro lado, ya han sido sucintamente tratadas anteriormente.

---

<sup>556</sup> HD 224 [204].

<sup>557</sup> HD 195 [178].

## 5. El acceso del hombre a Dios

A lo que hemos desarrollado en las páginas anteriores lo llama Zubiri “acceso de Dios al mundo”<sup>558</sup>, y era necesario realizarlo porque este hecho no se puede dar por descontado. El ejemplo que el filósofo vasco utiliza es el del *Theós* de Aristóteles, quien “ni conoce el mundo ni actúa sobre él”<sup>559</sup>.

Ahora Zubiri se pregunta por el acceso del hombre a Dios, y comienza cuestionándose “Qué se entiende por acceso”. La cuestión no es menor. A pesar de que, efectivamente, como decíamos, “Dios está en alguna manera conocido por el hombre”<sup>560</sup>, esto no es suficiente, porque el hecho de inteligir una realidad no significa haber accedido plenamente a ella. Zubiri quiere encontrar este acceso “en el sentido de que haya actos que el hombre ejecuta y en los que accede a Dios”<sup>561</sup>. Dice que

Ahora nos preguntamos por lo que el hombre hace para acceder a Dios, al vivir como un yo<sup>562</sup>.

Conviene tener claro, apriorísticamente, que a) el hombre es aperturidad a la constitución de su yo; b) esta esencia abierta está religada, y “en esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado desde el poder de lo real «hacia» aquello en que este se funda, hacia Dios”<sup>563</sup> y c) buscamos un acceso expreso y formal, no *per*

---

<sup>558</sup> HD 198 [180].

<sup>559</sup> HD 198 [180].

<sup>560</sup> HD 199 [181].

<sup>561</sup> HD 199 [181].

<sup>562</sup> HD 199 [181].

<sup>563</sup> HD 200 [182]. Solo dos líneas más abajo dice Zubiri que “el acceso a Dios no es de suyo «encuentro» sino «remisión»” (HD 200 [182]) debido a que la realidad de Dios está dada fundamentalmente en el modo de «hacia».

*accidens*, dice Zubiri, ya que “sépallo o no lo sepa” todo hombre está en Dios de alguna manera<sup>564</sup>.

Tras clarificar cuál es el acceso que pretende, Zubiri se hace una pregunta justa antes de iniciar la búsqueda, si Dios es accesible de esta forma. De otro modo, podríamos comenzar un camino que no tiene final. Esta cuestión es posible precisamente porque la accesibilidad concierne a Dios en sí mismo y no al hombre<sup>565</sup>.

Dios es, dice Zubiri, “constitutivamente accesible”<sup>566</sup>. Su accesibilidad se muestra en cuatro conceptos: la transcendencia fontanal de Dios, la transcendencia inter-personal de Dios en las esencias abiertas —personales— que se expresa en una tensión dinámica que Zubiri denomina en este caso teologal, la presencia como manifestación —des-velación— en la forma de tanteo y, por último, la verdad real de la que Dios es manifestativo —verdad real como patencia, firmeza y efectividad—:

---

<sup>564</sup> Este estar accediendo a Dios el hombre en todas las cosas es llamado por Zubiri *per accidens* (HD 201 [183]). Marcos Cantos comenta qué tipo de acceso busca el filósofo vasco en este punto del recorrido: “Lo que busca ahora [Zubiri] es no ya acceder a Dios, digamos, de modo universal e inexorable en todas las cosas reales en tanto que reales, sino el acceso concreto, libre, consciente, integral y afectivo a aquello que se quiere conocer, el *qué* mundanal, a Dios en tanto que Dios” (MARCOS CANTOS APARICIO, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, 333).

En nota a pie comenta el autor refiriéndose a este modo universal e inexorable de acceder a Dios que “Zubiri, usando terminología escolástica, dice que de este modo Dios «estaría accedido como *per accidens*»”.

<sup>565</sup> Recuerda a la cuestión que se hace Santo Tomás en *S. Th.* I q. 2 a. 1 sobre la evidencia de Dios, la cual puede ser de dos modos: en sí misma y no para nosotros o en sí misma y para nosotros, que Zubiri tiene muy presente no solo aquí; es en este artículo, en *ad 1*, donde Santo Tomás habla de la diferencia entre conocer que alguien viene y saber que es Pedro el que viene. Esta respuesta a la primera objeción comienza del siguiente modo: “Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza”. Este conocimiento general de Dios, no tematizado e incluso no explícito, es lo que Zubiri ha llamado al inicio de este apartado conocimiento *per accidens*, y un conocimiento que no supone un verdadero acceso a la realidad de Dios. Podríamos decir que, en este punto, Santo Tomás y Zubiri están plenamente de acuerdo: Zubiri también quiere acceder a la realidad de Dios en tanto que Dios, es decir, a Pedro y no al alguien genérico, conocido “de un modo general y no sin confusión”.

<sup>566</sup> HD 203 [185].

Dios es esencialmente accesible por su presencia personal en todas las cosas reales, por su presencia interpersonal en el hombre, por su manifestación y noticia y nuda presencia, que funda la riqueza, la firmeza y la efectividad de las cosas y en especial del hombre. Este fundar es un dar de sí personal. [...]. Y como en esta donación Dios es trascendente en las cosas, resulta que en ellas es accesible por sí mismo precisa y formalmente por ser donante de realidad.

[...]. Esta accesibilidad es un carácter que incumbe a Dios y no al hombre. Por tanto deja en pie la cuestión de si el hombre puede acceder, y cómo puede acceder a ese Dios que es accesible por sí mismo<sup>567</sup>.

Así pues, Dios es accesible por sí mismo. Pero, como acabamos de decir, que Dios sea accesible no significa sin más que el hombre pueda acceder a Él. Tenemos que partir de algo que Zubiri ha repetido ya en multitud de ocasiones: Dios no es una cosa, un objeto más de la realidad al que el hombre pueda o no pretender llegar: “el acceso es un momento intrínseco del hombre, precisa y formalmente porque la presencia interpersonal de Dios en el hombre es la presencia de un Dios en y por sí mismo accesible. Por tanto, la *accesibilidad de Dios* es ya un *acceso incoado del hombre*”<sup>568</sup>.

Hay, según Zubiri, dos formas o niveles, digámoslo así, de acceso del hombre a Dios. Esta primera forma que llama «acceso incoado» y otra, que llama plenaria.

### **5.1. El acceso «incoado»**

Esta primera forma de acceso parte de la tensión teologal, que es una tensión dinámica e interpersonal. Y tiene tres consecuencias: 1) al estar llevados en la religión por el poder de lo real en esta tensión dinámica, estamos, en realidad, llevados por Dios,

---

<sup>567</sup> HD 210-211 [193].

<sup>568</sup> HD 211 [194].

ya que Dios es el fundamento del poder de lo real como presencia formal y constituyente; así, “Dios es la «pre-tensión» que nos lleva a Él”<sup>569</sup>; 2) esta pre-tensión, en lo que respecta a los hombres, se llama «arrastré» y 3) si Dios es trascendente «en» las cosas, al arrastrarnos hacia el poder de lo real, Dios nos arrastra hacia Él mismo en las cosas, haciéndonos trascenderlas cuanto más hacia ellas<sup>570</sup>.

Este acceso incoado, Zubiri lo subraya enérgicamente, es verdadero acceso. El hombre, al hacer su Yo con sus acciones, religado al poder de lo real, está ya accediendo a Dios:

Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoativamente accediendo a Dios<sup>571</sup>.

El carácter fundamental de este acceso es precisamente que se trata de una realidad incoada, de un hecho derivado del hecho inconcuso, total y radicalmente personal de la religación. No es necesario que haya conciencia de búsqueda por parte del hombre, o voluntad de acceder a Dios: vivir es, de algún modo, estar accediendo a Dios.

## **5.2. El acceso como «entrega»**

Así como la fundamentalidad de Dios es donación personal, existe una tensión en el hombre que es la analogía de la donación de la realidad absolutamente absoluta: la entrega. “La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es «entrega»”<sup>572</sup>. Esta entrega es más que el acceso incoado que veíamos en el punto anterior, pero no existe sin él.

---

<sup>569</sup> HD 212 [195].

<sup>570</sup> Es muy importante no perder de vista en este punto lo que habíamos visto al hablar de la transcendencia «en» las cosas: trascender no es obviar las cosas ni lo real, sino más bien al contrario: cuanto más en ellas, al mismo tiempo más en Dios.

<sup>571</sup> HD 214 [196].

<sup>572</sup> HD 214 [196].

Zubiri afirma que la forma plenaria del acceso del hombre a Dios, la entrega a la realidad absolutamente absoluta conocida en su absoluta concreción, “no es sino el despliegue del acceso incoado”<sup>573</sup>.

Esta entrega consiste fundamentalmente en la aceptación libre del ser llevado por parte de Dios hacia Él mismo. Es una acción humana, no una no-acción, en el sentido de un abandono positivo: entregarse es, podríamos decir, dejarse ir. Así, ir a Dios consiste en “la aceptación positiva del estar llevado”<sup>574</sup>. Pero esta aceptación, la entrega, es una acción interpersonal, ya que la donación de Dios es absolutamente personal:

A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde la persona humana con esa forma especial de donación que es la entrega de sí misma<sup>575</sup>.

De las tres dimensiones del poder de lo real —ultimidad, posibilitación e impelencia— se extraen tres momentos de la única acción que es la entrega<sup>576</sup>. Así, ir a Dios como realidad absolutamente última implica un “acatamiento”, que consiste primariamente en un “reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios”<sup>577</sup>, o, dicho de otro modo, adorar. En segundo lugar, el hombre se entrega a Dios como absoluto posibilitante, como donante de posibilidades. A esta dimensión le corresponde, según Zubiri, el momento de la súplica

---

<sup>573</sup> HD 215 [197].

<sup>574</sup> HD 215 [198].

<sup>575</sup> HD 215-216 [198].

<sup>576</sup> Ya hemos comentado que Zubiri admite la doctrina tomista del triple modo de estar Dios en las cosas. Sería interesante indagar en la relación que puede haber entre las tres dimensiones que aquí menciona y aquella doctrina y ver si la ultimidad puede corresponderse con la esencia, la posibilitación con la potencia y la impelencia con la presencia. Sería igualmente interesante ver la relación que pueden tener con las categorías agustinianas de memoria, entendimiento y voluntad.

<sup>577</sup> HD 216 [199].

y de la oración, que viene definida como “entrega suplicante de la mente a Dios”<sup>578</sup>. Por último, el hombre se refugia en Dios, la fortaleza suprema, dada su dimensión de impelencia suprema. Dios es el apoyo firme, “el hombre se entrega a Dios como *refugio* no para actuar sino para ser”<sup>579</sup>.

Se trata de tres momentos distinguibles, pero que se dan en la unidad de la entrega. Así toda súplica es al mismo tiempo un acatar y adorar la ultimidad de Dios y un refugiarse personalmente en Él.

A los tres caracteres de Dios religante como realidad última, posibilitante y impelente, corresponden tres momentos de la entrega del hombre a Dios: acatamiento, súplica y el refugiarse. En este triple aspecto es como transcurre ese acto unitario y simple que es la entrega de la persona humana a la persona divina. [...]. Y precisamente porque estos momentos de la entrega se fundan en la aceptación de Dios como última, posibilitante y impelente, es por lo que esta entrega constituye el despliegue del acceso incoado. En esencia, el acceso incoado es la religación misma; la entrega no es sino el despliegue de la religación<sup>580</sup>.

### **5.2.1. Unidad de causalidad personal**

En un paso sucesivo, Zubiri afirma que la índole de esta unidad de la entrega “es *unidad de causalidad personal*”<sup>581</sup>. Recordemos que causalidad significa funcionalidad de lo real en cuanto real; por eso dice Zubiri que “esta causalidad es una funcionalidad entre Dios «por ser quien es» y cada hombre «por ser quien es»”<sup>582</sup>.

---

<sup>578</sup> HD 217 [200].

<sup>579</sup> HD 217-218 [200].

<sup>580</sup> HD 218 [200-201].

<sup>581</sup> HD 219 [201].

<sup>582</sup> HD 221 [201].

Esta causalidad no es extrínseca, sino intrínseca: Dios “es intrínseco a cada realidad personal humana. [...] Es una funcionalidad *desde dentro*”<sup>583</sup>. Y esto en las dos direcciones. Cuando el hombre suplica o pide ayuda, no se dirige a una realidad que está fuera de sí mismo, sino a quien está personalmente «en» el hombre: “acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo”<sup>584</sup>.

Pero, al mismo tiempo, “esta causalidad interpersonal es rigurosamente metafísica”<sup>585</sup>, que Zubiri denuncia que se confunda con sentimentalismo. La ayuda que Dios presta al hombre desde dentro de sí mismo “no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser”<sup>586</sup>. Y continúa:

Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es *en sí misma* la experiencia de Dios. Dios es algo experimentado. Correlativamente, el hombre, según vimos, se entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio. Son los modos de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre desde el punto de vista del hombre<sup>587</sup>.

---

<sup>583</sup> HD 222 [202].

<sup>584</sup> HD 223 [203]. Es inevitable acudir a San Agustín, para quien Dios era “intimior intimo meo” (*Confessionum*, III, 6: 11): más yo que yo mismo, lo más íntimo de mí, la raíz de la que brota el propio Yo de la realidad personal. El término “brotar” es interesante en Zubiri, para quien brotar no es simplemente surgir o nacer, sino “brotar-desde” (*cf.* SH 464 [GRH]): “brotar no es solamente *surgir*, como si se tratara de un mero florecimiento [...]. Brotar [...] es algo más radical: es *brotar-desde* las estructuras de la célula germinal misma”. Aunque Zubiri esté tratando la cuestión desde la célula germinal, el contexto general es el de la psique no como algo que está «en» el cuerpo sino que brota desde él, y por lo tanto nos sirve de ayuda para entender este germinar del Yo desde aquello más íntimo y más radical.

<sup>585</sup> HD 223 [203].

<sup>586</sup> HD 224 [204].

<sup>587</sup> HD 224 [204].

### 5.3. La fe

Al fin llegamos a aquel punto que anunciábamos al inicio del recorrido, antes de introducirnos en la reconstrucción histórica del término religación. Allí decíamos que, para Zubiri, la fe es la respuesta del hombre a Dios que «tira» de nosotros a través de la religación al poder de lo real. La fe es, por así decir, la raíz o el común denominador de todos los tipos de entrega: “la fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios”<sup>588</sup>.

Se trata de un párrafo muy amplio, que abarca desde la página 225 [209] hasta la 313 [304], y que Zubiri estructura de acuerdo con el orden lógico de las preguntas que va realizando: I) Qué es formalmente la fe (HD 226-237 [210-222]); II) Inteligencia y fe (HD 237-308 [222-296]) y, por último, III) Concreción de la fe (HD 308-313 [296-304]).

No debemos olvidar en ningún momento que, para Zubiri, la fe es “la raíz formal del acceso del hombre a Dios”. Esto significa fundamentalmente que el modo «radical» mediante el cual el hombre accede a la realidad divina es la entrega. Esta entrega, que es a su vez la forma fundamental de la donación, consiste en el dejarse «arrastrar» por Dios en la constitución de nuestro ser relativamente absoluto. Qué sea esto más concretamente y qué implicaciones tenga es lo que Zubiri desarrolla en estas páginas. Nosotros no haremos un recorrido exhaustivo, sino que señalaremos los hitos más importantes que nos permitan una comprensión adecuada de la totalidad y que nos den las claves de interpretación, y nos detendremos en aquellos puntos que nos resulten vitales para la investigación que estamos realizando.

Los problemas que emergen son variados. Zubiri los señala resumidamente al inicio:

---

<sup>588</sup> HD 225 [209].

La fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios. [...]. Esta afirmación no pasa de ser un enunciado, porque mientras no se diga con rigor qué se entiende por fe, aquella afirmación queda flotando en el vacío. [...], en el capítulo anterior se ha intentado una justificación intelectual de la realidad de Dios; por consiguiente, no parece que el acceso del hombre a Dios sea cuestión de fe. Intelección y fe no parecen compadecerse mutuamente. [...]. La diversidad de modos y de tipos de entrega del hombre a Dios es la consecuencia inexorable de esta concreción<sup>589</sup>.

Los problemas que Zubiri anticipa estructuran el párrafo. Y la profundidad de los temas y la voluntad de rigor del filósofo vasco, especialmente en el punto de la intelección y la entrega de la fe, propician su extensión.

### 5.3.1. Qué es formalmente la fe

El planteamiento de Zubiri comienza con una mirada a la acepción normal — normal en el sentido de usual— de fe. Según esta, la fe sería un tipo de conocimiento consistente en la admisión de un juicio basado en el testimonio de otro. Sin embargo, para Zubiri, “la fe no consiste en el asentimiento a un juicio sino en la admisión de lo verdadero”<sup>590</sup>, lo cual, en realidad, es decir que “la fe es primaria y radicalmente la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona”<sup>591</sup>, en cuanto esta persona envuelve verdad.

Resulta interesante, principalmente porque la propuesta de Zubiri consiste en afirmar que la fe es creer *en la persona misma*. Aceptar como verdadero el testimonio de otro es, en todo caso, una consecuencia de algo previo e indispensable: una confianza en esa persona. Por lo tanto, el aspecto de la aceptación de un juicio es, de algún modo, fe, pero es una manifestación de algo más profundo y radical: la entrega a otra persona

---

<sup>589</sup> HD 225 [210].

<sup>590</sup> HD 227 [211].

<sup>591</sup> HD 227 [212].

en cuanto verdadera, y no solamente en cuanto portadora de una verdad que nos comunica. Así, dice Zubiri que:

La fe es a la vez intrínsecamente y a una, amar y creer. Este es, a mi modo de ver, el exacto creer en Dios: *la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera*<sup>592</sup>.

Y, más adelante:

Crear en una persona, tener fe en ella, es entregarse a ella en esta su verdad personal real, y no en la verdad de lo que comunica. La fe en lo que la persona comunica sólo es posible fundada en la fe como entrega a la persona en cuanto verdadera<sup>593</sup>.

### **5.3.2. Verdad real personal**

¿Qué significa «realidad personal en cuanto verdadera»? La *verdad real*, como hemos visto, tiene tres dimensiones: patencia, firmeza y efectividad. Estando la verdad de la que estamos hablando referida a una realidad personal, estos tres caracteres son propios: manifestación, fidelidad e irrefragabilidad —como correlato de patencia, firmeza y efectividad—. La fe es, por tanto, entrega a una realidad personal en cuanto manifiesta, fiel e irrefragablemente efectiva.

Debido a esto, además, “la fe se inscribe por entero en la tensión dinámica teologal entre Dios y el hombre”<sup>594</sup>:

Dios en cuanto verdadero está intrínseca y formalmente presente a la persona humana en cuanto real y verdadera. Por esto, *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo transcendente de mi persona*. Recíprocamente, la fe es un movimiento hacia mi

---

<sup>592</sup> HD 229 [214].

<sup>593</sup> HD 230-231 [215].

<sup>594</sup> HD 231 [215].

interna transcendencia: es fe en la transcendencia personal, es fe en la verdad real que de una manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontalmente. *La fe en la transcendencia personal es ya fe en Dios*<sup>595</sup>.

Al ser la fe la forma radical de la entrega, comparten también los tres momentos que veíamos más arriba: acatamiento, súplica y refugiarse. La fe, entrega a una realidad personal en cuanto verdadera, es entrega radicalmente en esos tres momentos. Si uno de ellos no estuviera presente, no sería fe. La fe, en su aspecto de entrega a Dios en cuanto manifiesto, es acatamiento; en cuanto fiel, es súplica; en cuanto irrefragablemente efectiva, es refugiarse. “La fe es ya radicalmente acatamiento, súplica y un *refugiarse*. Si careciera de uno de estos tres momentos, ya no sería fe”<sup>596</sup>.

### 5.3.3. Notas de la fe

La fe es, en primer lugar —y precisamente porque es entrega y no solamente asentimiento—, adhesión personal: “la adhesión no es el asentimiento sino que el asentimiento es la enunciación de la adhesión”<sup>597</sup>.

En segundo lugar, la fe es certeza firme, seguridad vital, firmeza. La fe, no lo perdamos nunca de vista, es entrega. Por lo tanto, más certeza es más adhesión, no más seguridad intelectual: “la fe, la adhesión, se adscribe por entero a la certeza y *dentro de ella*. [...]. La fe como certeza es siempre adhesión firme”<sup>598</sup>. La certeza incluye un nuevo aspecto en la fe, que no es ya solamente acto, sino también «estado», dado que hay grados en la afirmación y la seguridad de la entrega.

---

<sup>595</sup> HD 231 [216].

<sup>596</sup> HD 232 [216].

<sup>597</sup> HD 233 [217].

<sup>598</sup> HD 234 [218]. Podría ser interesante en este punto una distinción nominal entre certeza como grado subjetivo con que algo se afirma y certeza como entrega personal. La certeza excluye el miedo a errar. En este caso, sin embargo, la certeza va ligada siempre a la entrega a una realidad personal de la que tenemos experiencia, es adhesión personal y firme a Dios.

Por último, la fe es entrega personal y absolutamente libre. En la fe no somos ya arrastrados —como veíamos cuando hablábamos de acceso incoado— sino atraídos; y “hacer nuestra una atracción es justo optar. Pues bien, en ello consiste lo radical de la fe, la fe es opción”<sup>599</sup>. Y de aquí, la libertad: al ser una opción personal, la fe es radicalmente libre, ya que podemos elegir responder a la atracción haciéndola nuestra o no.

Llegados a este punto, nuestra definición de fe quedaría así recapitulando lo visto hasta el momento:

Esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios<sup>600</sup>.

#### **5.3.4. Inteligencia y fe**

Hemos alcanzado ahora uno de los puntos clave en el tema de la fe, y uno de los que resultan más importantes para Zubiri. Su extensión es, podríamos decir, desproporcionada viendo los puntos anteriores y posteriores. Sin embargo, se trata de una cuestión complicada y muy manida en nuestro ámbito cultural y social, por lo que Zubiri no quiere dar una respuesta rápida, pasando por encima de la cuestión.

La teología y la filosofía clásicas responden de un modo claro, pero el filósofo vasco quiere confrontarse con la modernidad y con los nuevos sistemas de ideas. La cuestión, para Zubiri, es fundamentalmente la siguiente: “cómo es posible que una

---

<sup>599</sup> HD 236 [220].

<sup>600</sup> HD 237 [221].

misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe<sup>601</sup>. Zubiri quiere entrar hasta el final en los dos problemas fundamentales que se encuentra al tratar la cuestión: la diferencia esencial entre inteligencia y fe en Dios y la índole radical del «a la vez» de inteligencia y fe.

a) La distinción entre inteligencia y fe

Zubiri, como anuncia al inicio, actualiza y discute las tesis clásicas<sup>602</sup>, que podríamos resumir en la afirmación: «saber es ver»<sup>603</sup>. Para Zubiri, sin embargo, inteligir es “tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real”<sup>604</sup>. La conclusión de Zubiri es que saber no es forzosamente ver, y pone el ejemplo de las partículas elementales que ha descubierto la física y que no se pueden ver ni con microscopio, ni son visualizables: “el hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad «en hacia», no teniéndola delante como en la vista”<sup>605</sup>. Nos parece, de todos modos, una interpretación algo reductiva de lo que para los clásicos significaba la *visio*, aunque nos parece que es sencillo entender sin hacernos problema aquello a lo que se refiere el autor en este punto.

---

<sup>601</sup> HD 238 [222]. Recuerda a la formulación de Ratzinger “Inteligencia de la fe, inteligencia de la realidad”, que ha hecho fortuna, y que permanece en la línea de una circularidad entre la razón y la fe tal y como proponía Juan Pablo II en *Fides et Ratio*.

<sup>602</sup> Cfr. HD 238 [223].

<sup>603</sup> Un punto de apoyo interesante para acercarse a esta cuestión se puede encontrar en HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Vol. 1: La percepción de la forma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, 123-132. Allí encontramos, dentro del capítulo titulado ‘La luz de la fe’ un primer apartado, ‘Pistis y gnosis’, en el que el teólogo alemán pone en relación precisamente la fe y la inteligencia. Todo el capítulo pretende precisamente poner en relación como la fe es una luz que permite ver con más claridad. La cuestión de la *visio* en los clásicos, que Zubiri entiende como contraproducente, es delimitada con mucha precisión por von Balthasar, para quien la fe es *gnosis* de la *doxa*. El punto en el que se encuentra Zubiri, no obstante, es preliminar a este momento de la revelación como luz que resplandece.

<sup>604</sup> HD 239 [224].

<sup>605</sup> HD 240 [224].

Si saber no es ver, tener fe tampoco es sin más «creer lo que no se ve». El problema fundamental aquí es que se utiliza esta definición a partir de la anterior. Entonces, la cuestión quedaría más o menos como sigue: de lo que la inteligencia conoce, como saber es ver, puedo tener una certeza, digámoslo así, racional. De lo que no se ve —esto es, de la realidad divina principalmente—, como no puedo tener un conocimiento racional, queda reducido al ámbito de la fe, es decir, de la creencia sin ningún tipo de prueba o fundamento en la realidad. Por lo tanto, razón o inteligencia y fe quedarían en planos absolutamente separados. De ahí la expresión «fe ciega». Queda claro que estas afirmaciones presuponen un tipo de concepción de qué sea fe y qué sea razón, que Zubiri pretende dejar atrás.

Zubiri nos dice entonces que la presencia de las cosas en nosotros a través de los sentidos es «noticia» de la cosa. Cuando una cosa suena y nosotros lo oímos, decimos justamente que oímos «esa cosa» que suena. No nos está la cosa presente en sí misma en el oído, pero no podemos negar que hay algo de la cosa presente como noticia: “la noticia es siempre «de» la cosa. Este «de» no es una relación extrínseca de lo oído de la a la cosa, sino que es un momento formal del sonido mismo. Por tanto, este «de» es la presencia notificada «de» la cosa. La presencia remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia”<sup>606</sup>. De Dios podemos tener un tipo de noticia que no sea ni visual, ni auditiva, ni táctil, etc. Por lo tanto, cuando Zubiri dice que la fe no es ciega, no está diciendo que Dios sea “visible o visualizable”, sino que podemos tener un cierto conocimiento intelectual sobre la realidad divina, es decir, precisamente porque “saber no es ver”, la fe es, de algún modo, conocimiento. En forma de noticia, como realidad «en hacia», pero verdadera presencia:

Lo no visual no es forzosamente irracional. Es lo que sucede con la fe en Dios. Dios no nos está presente como una vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de ninguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es

---

<sup>606</sup> HD 240 [225].

absolutamente ciega. Envuelve siempre alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección. Por tanto envuelve siempre un momento intelectual<sup>607</sup>.

Por lo tanto, saber no es, sin más, ver, y la fe no es ciega. Pero, ¿cuál es el modo en el que Dios nos está presente intelectivamente como noticia? Porque hemos visto que “hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de Él en la vida humana”<sup>608</sup>. Zubiri lo desarrolla en cuatro puntos, que resumimos a continuación.

- a) El poder de lo real nos es “inmediatamente presente en la religación”<sup>609</sup>.
- b) Y nos lo hace presente fundamentalmente como enigma.
- c) El hombre está lanzado «hacia» la resolución del enigma. Este «hacia» implica un estar “físicamente «lanzados» hacia”<sup>610</sup> la raíz del enigma.
- d) El término, la raíz del enigma es Dios: “lo que la intelección prueba es la realidad de Dios como fundamento de nuestra religación en la construcción del Yo de cada cual”<sup>611</sup>.

La conclusión es que “el problema de la diferencia entre inteligencia y fe es un problema situado por entero en el carácter del término a que nuestra prueba nos ha conducido: Dios como fundamento de nuestro ser relativamente absoluto”<sup>612</sup>. Es decir, Dios como aquello a lo que llegamos no es el término de una investigación, sino el fundamento del poder de lo real. La diferencia es entre *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*. Al ser realidad-fundamento, dice Zubiri, hay dos pasos en la investigación: prueba de Dios como realidad-fundamento y, después, prueba de que es realidad-fundamento. Y a estas dos vertientes corresponderían dos actitudes diversas del hombre:

---

<sup>607</sup> HD 242 [227-228].

<sup>608</sup> HD 243 [228].

<sup>609</sup> HD 243 [228].

<sup>610</sup> HD 244 [229].

<sup>611</sup> HD 245 [230].

<sup>612</sup> HD 245 [230].

conocimiento y aceptación, ya que si es fundamento, está aconteciendo “en mi propio acontecer”. Conocer la existencia de esta realidad-fundamento absolutamente absoluta no implica sin más su aceptación:

El término formal de la prueba de la existencia de Dios es Dios como fundamento del poder de lo real en la religación, es decir, como realidad que está aconteciendo en mí. Pero entonces, la prueba tiene dos vertientes. [...]. De ahí, una doble actitud del hombre. Por un lado es actitud de *conocimiento* de la realidad de Dios; por otro es actitud que puede ser de *aceptación* de aquel acontecer divino. [...]. Resulta que la prueba de la realidad de Dios como realidad-fundamento sitúa el problema «inteligencia-fe» no *fuera* de la inteligencia, a saber, como si se tratara del problema «inteligencia-no inteligencia», sino *dentro* de la inteligencia misma: es el problema «conocimiento-entrega»<sup>613</sup>.

Es claro, por tanto, que en el planteamiento de Zubiri, inteligencia y fe no son la misma cosa, pero es también evidente que tienen una conexión fundamental. A la afirmación de que puede existir conocimiento sin entrega se podría objetar, casi de inmediato, la famosa máxima atribuida a San Agustín: “no es posible, en verdad, amar una cosa sin conocerla”<sup>614</sup>. ¿Qué podemos decir a esto? Es claro que Zubiri ha hecho una distinción clara entre realidad-objeto y realidad-fundamento. Pues bien, del conocimiento de la realidad-fundamento, dice: “hay verdades, como la existencia de Dios, de las que puede haber un gran conocimiento, y en las que sin embargo este conocimiento no es fe. [...]. El conocimiento incluso rigurosamente concluyente y

---

<sup>613</sup> HD 246 [231-232].

<sup>614</sup> SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, X, 1. La tradición agustiniana —que en esto hunde sus raíces en la Escritura (San Juan, especialmente) y en Platón— entiende que solo se conoce aquello que se ama, y que existe reciprocidad entre amor y conocimiento, e incluso semejanza. Benedicto XVI resume el sentido de esa tradición al recordarnos la frase de Ricardo de San Víctor (Beniamin menor, c. 13): “Ubi amor, ibi oculus” ([https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060401\\_cath-educ.pdf](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060401_cath-educ.pdf)). La misma tradición agustiniana comprende que hay una circularidad entre amor y conocimiento.

evidente, como un teorema, de una realidad no lleva consigo una entrega, una fe”<sup>615</sup>. Aquí Zubiri, como deja claro poco más adelante, no quiere decir que donde haya un conocimiento cierto no quepa la fe en el sentido de que esta última pueda reducirse a aquello que no podemos conocer, digamos, rigurosamente. Lo que quiere decir es que el conocimiento y la entrega son dos actitudes “irreductiblemente diferentes”.

Lo propio de la realidad-objeto es el ámbito del conocimiento, porque no puede ser término de entrega<sup>616</sup>. A continuación, Zubiri acusa a la teología y la filosofía clásicas de tratar la realidad de Dios como realidad-objeto<sup>617</sup>.

---

<sup>615</sup> HD 247 [232].

<sup>616</sup> *Cfr.* HD 247-248 [232]. Habría que investigar aquí si existe la posibilidad de que el hombre convierta una realidad-objeto en una realidad-fundamento y, por tanto, entregarse a ella. Parece que sí. Pero entonces, esa realidad-objeto seguiría siendo tal a pesar de la consideración que hagamos de ella. El estudio de esta cuestión tiene que ver con la posibilidad de la idolatría. Zubiri la estudia, pero no en profundidad. El caso puede ser estudiado a partir de las investigaciones de Mircea Eliade —en especial el término hierofanía— u Otto, o los análisis de algunos de los teólogos de la Radical Orthodoxy, como William T. Cavanaugh o John Milbank, sobre la sacralización de lo profano como el Estado, el deporte, la patria, etc.

Es interesante anotar que ante la posibilidad de una entrega por parte del hombre a una realidad-objeto —desde su consideración errónea como realidad-fundamento— aparece un inicio de corrupción en el ser humano que puede culminar en su destrucción, tanto a nivel personal como a nivel social e histórico. Cualquier consideración de algo conocido y delimitado como realidad-fundamento es una reducción y, en último término, una cierta forma de idolatría.

<sup>617</sup> Ya hemos dicho varias veces como esta acusación zubiriana de reduccionismo nos parece desproporcionada y, con seguridad, muy discutible. Cuesta pensar que para San Agustín, por ejemplo, Dios fuese un objeto más como lo es cualquier otra cosa. Pero ni para San Agustín ni para su teología, en la que Dios es lo más radicalmente íntimo del hombre. Nos parece esto tan claro que entendemos que para Zubiri ha de serlo también. Quizá lo problemático es la lectura descontextualizada de los medievales y los clásicos griegos que, al ser enmarcados en categorías modernas, pierden la frescura de la unidad que pretendían. Hacemos referencia aquí sobre todo a Platón, Aristóteles, Agustín, Anselmo y Tomás, por ser quizá los exponentes más sobresalientes de lo que se denomina “clásico y medieval” respecto de esta cuestión.

Nos parece que es posible un acercamiento a un modo de concebir una unidad entre el conocimiento, la visión, la posesión y el amor que estaba muy presente en Anselmo y Agustín —y de fondo en Santo Tomás, aunque quizá menos en tanto a la estructura de sus escritos— que es fácil perder de vista desde presupuestos modernos donde prima un esquema dialéctico, no solo a nivel de sistemas filosóficos —Hegel— sino a nivel de la historia de la filosofía —racionalismo e idealismo—. Esta distinción e incluso oposición dialéctica que nosotros podemos entender

Al margen de ello, la postura de Zubiri podríamos resumirla en que el problema de inteligencia y fe es un problema de actitudes: conocimiento y entrega: “el problema [...] de razón y fe no es un problema entre dos criterios de conocimiento sino un problema entre dos actitudes, el conocimiento y la entrega ante una misma realidad-fundamento, la realidad personal de Dios en cuanto verdadera”<sup>618</sup>. El acontecer de Dios en mí no depende de mí, y sucede siempre, quiera o no quiera el hombre. Sin embargo, la entrega es “*hacer la vida en función de Dios*”<sup>619</sup>.

b) Unidad radical actual de inteligencia y fe

i. Voluntad de verdad

La primera afirmación fundamental parte de la definición de fe como entrega, y consiste en reconocer que el conocimiento de Dios es ya, en sí mismo, la posibilidad de la entrega a Dios. Se trata de un ámbito, por así decir, en el cual se da la posibilidad de la conexión entre conocimiento y entrega. Pero esta conexión, para Zubiri, no consiste en que una cosa sea función para la otra —y cita el adagio *intelligo ut credam; credo ut intelligam*<sup>620</sup>—, sino que

---

nítidamente es ajena al mundo medieval, para quien la unidad no era la síntesis sino el inicio y, por tanto, el analogado principal en función del cual podían hacerse posteriores distinciones.

No nos detenemos más en esta cuestión. Sobre la cosmovisión medieval sería de gran utilidad acudir a ETIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librerie Philosophique J. Vrin, París 1979 (traducción española: *El espíritu de la Filosofía Medieval*, RIALP, Madrid 1981<sup>3</sup>2004); ETIENNE GILSON, *Études Médiévales*, Librerie Philosophique J. Vrin, París 1986; MIGUEL GARCÍA BARÓ, *Sócrates y herederos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.

<sup>618</sup> HD 249 [234].

<sup>619</sup> HD 248 [233].

<sup>620</sup> Esta expresión, introducida por San Agustín en *Tract. Ev. Jo.*, 29, 6, hace referencia a la circularidad entre entendimiento y fe. La unión de estos dos principios indica principalmente una oposición entre razón y fe, al contrario que el principio racionalista maniqueo “*intelligo ut credam*”. Virgilio adopta también la doctrina agustiniana (“*intellige ut credas, crede ut intelligas*”, *Sermo* 43, 9) y San Anselmo afirma “*neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam*” (*Proslogion*, 1). Esta frase de Anselmo adquiere mayor claridad leída junto a otra famosa

la conexión entre conocimiento y fe es la unidad de dos funciones, o mejor, la complejidad unitaria de una misma función de la intelección. [...]. La conexión radical de conocimiento y fe, en la verdad de la existencia de Dios, se halla en que, por tratarse de una realidad-fundamento, la prueba de la realidad de Dios está constituyendo el ámbito de la posible entrega a Dios<sup>621</sup>.

Pero hasta aquí hemos tratado esta unidad tan solo como una posibilidad. ¿En qué consiste, pues, la unidad radical «actual» de inteligencia y fe? Se da justamente, según Zubiri, en el ámbito de la volición, esto es, de la opción libre, ya que “la volición es última y radicalmente la determinación de una posibilidad como modo de mi ser”<sup>622</sup>. En otras palabras: elegirme a mí mismo de un determinado modo. Esta opción “realiza la posibilidad por *apropiación*. Forzosidad, opción, apropiación: he aquí la estructura formal del paso de las posibilidades a la realidad actual”<sup>623</sup>.

La clave hermenéutica es una nueva categoría que introduce Zubiri a continuación: la «voluntad de verdad».

Como lo propio de la intelección es ser verdad [actualizar lo real en lo que consiste la verdad real], resulta que lo que la voluntad de ser tiene de voluntad y no de apetito, es el estar apoyada en una u otra forma en la verdad. La voluntad de ser en cuanto voluntad es, pues, formalmente *voluntad de verdad*. Por tanto la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en Él, consiste en *voluntad de verdad*<sup>624</sup>.

---

afirmación: “fides quaerens intellectum”, título original del Proslogion. A menudo la expresión “crede ut intelligas” ha sido usada erróneamente para describir la aceptación acrítica —y, por tanto, fideísta— de determinados principios de fe. No es así en ninguno de los tres casos mencionados sino más bien al contrario.

<sup>621</sup> HD 253 [238-239].

<sup>622</sup> HD 257 [243].

<sup>623</sup> HD 257 [243].

<sup>624</sup> HD 259 [244]. El texto entre corchetes pertenece a la edición de HD de Ellacuría y sustituye a la expresión “ser verdad” inmediatamente anterior. Vargas Abarzúa anota al pie una anotación de Zubiri al margen: “Es aprehender lo real” (HD 259, nota 119). Parece que en la edición

Esta voluntad de verdad es fundamentalmente, en su sentido más estricto, voluntad de verdad real. Recordemos que la verdad real es “actualización de una cosa real en la inteligencia”<sup>625</sup> y que tiene tres dimensiones: patencia, firmeza y efectividad. Pero ocurre un problema, existen dos tipos de realidades, como ya hemos venido diciendo, la realidad-objeto y la realidad-fundamento. Si la realidad está presente como realidad-objeto, el modo de actualización de esta realidad es de ella en y por sí misma, del «de suyo» de la cosa —Zubiri dice “«nada más» que en y por sí misma”<sup>626</sup>— y, por tanto, “la voluntad de verdad real es en este caso voluntad de realidad por la realidad misma”<sup>627</sup>. Así, aclara Zubiri que

en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de la intelección y de una opción de mi ser: es «a una» presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de mi ser, a saber, mi ser como entregado a la realidad por la realidad<sup>628</sup>.

---

de 1984 el editor quiso utilizar una expresión zubiriana para explicitar el contenido del término “ser verdad”, que podría resultar oscuro.

Es muy interesante ver la coincidencia en esta expresión —“voluntad de verdad”— entre Xavier Zubiri y el teólogo italiano Romano Guardini: *cfr.* ROMANO GUARDINI, ¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la universidad). Edición y traducción de Sergio Sánchez Migallón, en: *Tres escritos sobre la universidad*. EUNSA, Pamplona 2012, 70-72. Título original: “Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? (Zur Frage der Universität)”, en: ROMANO GUARDINI, *Wurzeln eines grossen Lebenswerkes. Band 4. Aufsätze und kleine Schriften*. Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn 2003, 422-433.

<sup>625</sup> HD 261 [247]. También en otros muchos sitios. Ya hemos hecho alusión a la definición y naturaleza de la verdad real más arriba. Para más consideraciones sobre la verdad real, ver *Inteligencia y Realidad*.

<sup>626</sup> HD 264 [250].

<sup>627</sup> HD 265 [250].

<sup>628</sup> HD 265 [251]. Santo Tomás, en su pregunta acerca de si la verdad está más bien en las cosas o en el entendimiento (*cfr. De Veritate*, a. 2) afirma que una cosa se dice verdadera en cuanto que se adecúa al intelecto y que, por tanto, se dice verdad propiamente en tanto que está en el entendimiento. La voluntad de verdad real tiene que ver, por tanto, con la necesidad de una asimilación adecuada del sujeto cognoscente al objeto conocido, en terminología tomista.

Ahora bien, cuando se trata de la presencia de la realidad-fundamento, la cuestión es diversa, principalmente porque “la realidad-fundamento es realidad en y por sí misma pero «para mí»”<sup>629</sup>. El mí es el término más importante y se refiere a la constitución de la totalidad de mi Yo, de mi relativo ser absoluto. No es una determinación, como en la voluntad de verdad real cuando se trata de una realidad-objeto, de un determinado rasgo mío por importante que este fuere, sino de la totalidad de mi persona. Por eso puede decir Zubiri a continuación que la verdad real, cuando se trata de una realidad-fundamento, consiste en que “la actualización de la realidad-fundamento es «a una» presencia de la realidad fundamental y posibilidad de realización radical de mi ser propio en verdad: voy a la realidad en «para mí»”<sup>630</sup>.

Existe una posibilidad: la reducción de la realidad-fundamento a realidad-objeto, y el hombre puede optar positivamente por esa reducción. Si el hombre opta por la fundamentalidad, entonces esta voluntad de verdad real —cuando se trata de la realidad-fundamento— se convierte en voluntad de fundamentalidad: “entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentalidad propia, hacer mía la fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente”<sup>631</sup>. Respecto de la posibilidad de la reducción de la realidad-fundamento a la realidad-objeto, escribe Zubiri muy claramente:

Alejarme de mi fundamento es simplemente reducirlo a la condición de objeto. [...]. Es que el hombre *reduce* la fundamentalidad a mera objetualidad. Esta reducción es una posibilidad por la que el hombre ha optado libremente<sup>632</sup>. Se piensa que para entregarse

---

<sup>629</sup> HD 266 [251].

<sup>630</sup> HD 267 [252-253].

<sup>631</sup> HD 269-270 [255].

<sup>632</sup> De esta opción libre habla San Agustín en *De Civitate Dei*, Liber XII, 2. Allí afirma que lo que es propiamente contrario a Dios no es el vicio, sino la nada: “Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non

al fundamento el hombre tiene que optar, pero no para entregarse [al objeto], como si la realidad empezara por presentarse como objeto y sólo después se averiguara que es fundamento. No; la realidad-fundamento se presenta *a limine* como realidad-fundamento.

[...]. En la voluntad de fundamentalidad, el hombre quiere conocer entregándose a la fundamentalidad de lo conocido, para dejar que lo conocido sea lo que es (a saber, fundamento), y que yo sea lo que soy (a saber, un ser fundado en él). Es, pues, la unidad radical del proceso intelectualivo y de mi ser en cuanto tal<sup>633</sup>.

La última aclaración que realiza Zubiri es que la voluntad de fundamentalidad no se trata de un acto, sino más bien de una actitud, como toda voluntad de verdad.

---

summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit; ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentialiae et auctori omnium qualiumcumque essentialium, essentialia nulla contraria est” (“la naturaleza que existe en sumo grado, por quien existe todo lo que existe, no tiene otra contraria más que la que no existe. Al ser se opone el no ser. Por eso a Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia”). La opción libre contra la realidad-fundamento es la opción, en definitiva, por el no-ser.

Podemos poner en relación esta opción de la reducción del fundamento a mero objeto con la concepción del “ateísmo” en ETPD (NHD 448-453 [ETPD]), donde aparece tipificado con una terminología muy precisa: es encubrimiento de Dios. Zubiri afirma que “si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo*” (NHD 448 [ETPD]). Este encubrimiento es, en definitiva, un sentirse des-ligado del fundamento, que únicamente es posible porque está radicalmente religado (*cfr.* NHD 450-451 [ETPD]). Pero también daba cuenta de que, en el fondo, toda reducción conlleva ensalzar otra cosa: en el caso del ateísmo, la propia vida.

<sup>633</sup> HD 270-271 [256-257]. Aquí surge una cuestión verdaderamente interesante. La reducción de realidad-fundamento a realidad-objeto es, como hemos visto con Zubiri, una opción del hombre. Se nos viene a decir pues que la realidad-fundamento se nos presenta como tal, no es algo por lo que optemos nosotros en un momento posterior, como vienen a decirnos algunos fenomenólogos de la religión. Llevar esto al terreno de la historia y la fenomenología de las religiones no es descabellado, pues en realidad lo hace Zubiri mismo en el segundo volumen sobre lo teológico, PFHR. A lo que nos referimos más concretamente es a algunas teorías y lecturas del fenómeno religioso mediante las cuales se nos viene a decir que existe únicamente lo profano, y el hombre sacraliza este único «tipo» de realidad.

ii. Unidad actual de conocimiento y de fe en Dios

Zubiri nos ha mostrado una cierta unidad de conocimiento y fe en Dios, pero como posibilidad. En este punto es cuando desarrolla lo que él llama una unidad “actual como realidad”<sup>634</sup>. Para hacerlo, recupera lo que había comenzado diciendo al inicio de la exposición, cuando comienza a hablar del hombre como relativo ser absoluto, y hace un resumen bastante conciso pero con todos los pasos del recorrido que hemos realizado hasta ahora, para llegar al punto que le interesa: que mi Yo está cobrado —en cuanto relativo ser absoluto— de un modo inexorable por la religación al poder de lo real — que, como hemos dicho ya en multitud de ocasiones, es un hecho inconcuso—. Aquí, el término fundamental es «inexorable», porque muestra precisamente cómo la realidad-fundamento es algo “a lo que estamos físicamente lanzados no por ocurrencia sino constitutivamente”<sup>635</sup> y, por lo tanto, no es una cuestión de la que el hombre pueda elegir no ocuparse.

Mi Yo está cobrado, como decíamos. Este estar cobrado la realidad personal en cuanto absoluta significa una necesidad radical de un fundamento para ser de un modo inexorable. Así:

El poder de lo real es lo que no especulativamente sino física y realmente me lanza inexorablemente hacia el fundamento real del poder de lo real. Es lo que llamamos Dios. [...].

Dios es, para nosotros, *quoad nos*, realidad-fundamento, respecto de la cual, por tanto, la persona no sólo puede optar [posibilidad] sino que ha de optar; más aún, está inexorablemente optando en todos los actos constitutivos de su Yo. [...]. El Yo tiene inexorablemente respecto de Dios una voluntad de fundamentalidad, primaria y

---

<sup>634</sup> HD 272 [258].

<sup>635</sup> HD 273 [259].

formalmente porque el Yo está en todo instante necesitado de fundamento. Dios es el fundamento real de mi Yo<sup>636</sup>.

Ante la realidad-fundamento se nos abren dos posibilidades: reducir a Dios a mero objeto de conocimiento, como realidad en y por sí mismo —y no como fundamento para ser—, u optar por Dios como fundamento de mi ser, lo cual no es solamente una operación del conocimiento sino, precisamente, la unidad de conocimiento y entrega. Y aquí ya tenemos lo que tanto llevamos buscando.

La primera posibilidad, la de reducir a Dios a una realidad suprema en sí misma, Zubiri la asocia con el Dios ocioso aristotélico y, por extensión, con el Dios *ipsum esse subsistens* de algunas de las demostraciones cosmológicas de la realidad de Dios. Respecto de este Dios no tiene ningún sentido hablar de fe, ya que existe literalmente una distancia insuperable entre este Dios ocioso, que no solo es que no se ocupe de los hombres, sino que, por una imposibilidad metafísica, no puede relacionarse con el cosmos.

En la segunda posibilidad, sin embargo, nos encontramos con la unidad de conocimiento y fe en Dios. Pudiera parecer que es una cabriola del filósofo vasco, pero si revisamos todos los pasos, resulta que cae por su propio peso. Esta segunda opción consiste en optar por la fundamentalidad de Dios en cuanto tal y, con ello, tenemos la opción y la entrega a Dios en tanto que Dios:

Es ciertamente una realidad suprema. Pero su «supremacía», por así decirlo, respecto de nosotros nos lo descubre como realidad absolutamente absoluta. Aquello en que se funda positivamente nuestro Yo, nuestro ser relativamente absoluto, es una realidad absolutamente absoluta y por tanto algo que es para nosotros formalmente fundante. En

---

<sup>636</sup> HD 273 [259]. Aquí Zubiri inicia el camino para superar la unidad de conocimiento y fe como mera posibilidad. De aquí a decir que Dios es algo conocido y experimentado por todos los hombres como el fundamento del Yo de cada uno hay un paso todavía, pero es posible intuir ya un punto de llegada en el horizonte.

tal caso «a una» con la realidad de Dios, tiene el hombre la posibilidad de ser relativamente absoluto en Él. Además de conocimiento de Dios, hay entonces fe en Él. Es la *fundamentalidad de Dios* a diferencia de la ociosidad de Dios. El ámbito que nos abre no es la oquedad de la distancia sino el campo de nuestra tensión dinámica en Dios. La apropiación de esta posibilidad es la entrega de nuestra persona a la realidad personal de Dios, es donación a Él en fe: es la vida en función de Dios<sup>637</sup>.

Esta opción y entrega, que supone la unidad de conocimiento y fe en Dios como realidad-fundamento, es una actitud que envuelve dos momentos: en primer lugar, es motor de la intelección y, por tanto, fundada racionalmente: “la opción por el Dios fundante está, pues, a su vez fundada en razón *racional*; es el conocimiento demostrativo de la realidad de un Dios fundante”<sup>638</sup>. En segundo lugar, la voluntad de fundamentalidad no es solo racional; como consiste en entregarse al fundamento que la razón *racional* descubre, se trata de una actitud *razonable*. Lo razonable, dice Zubiri, “es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre”<sup>639</sup>.

Zubiri, por tanto, entiende que la voluntad de fundamentalidad es antecedente a la intelección, y, de hecho, la pone en marcha. Por esto el ámbito de posibilidad de la entrega a Dios. Pero no solo esto, sino que la voluntad de fundamentalidad, considerada en cuanto actitud, es el “principio unitario”<sup>640</sup> de conocimiento y entrega a Dios en cuanto realidad-fundamento. No se trata de un principio de causalidad, sino de una unidad radical de los dos momentos en la voluntad de fundamentalidad:

Su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. La voluntad de

---

<sup>637</sup> HD 275 [261].

<sup>638</sup> HD 276 [263].

<sup>639</sup> HD 277 [263].

<sup>640</sup> HD 278 [265].

fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él como opción libre por lo razonable<sup>641</sup>.

iii. La voluntad de verdad en la realidad humana

Hay tres hechos que prueban el carácter problemático de la, digamos, universalidad de la voluntad de fundamentalidad: el agnosticismo, el desentendimiento de la cuestión y el ateísmo. La respuesta de Zubiri al primero es que la voluntad de fundamentalidad es *voluntad de buscar*, y que “suspensión de fe del agnóstico es un modo positivo de opción”<sup>642</sup>. En el segundo caso, el del desentendimiento de la cuestión, afirma que la voluntad de fundamentalidad puede ser entendida como *voluntad de vivir* y que «in-diferencia» y «des-preocupación» son dos momentos precisos de una actitud concreta respecto de la fundamentalidad de la vida y constituyen una opción. Este segundo problema constata un despreocuparse de la cuestión. Pero existe un tercer problema, más desafiante si cabe: el estar despreocupado porque nunca ha sido un problema la cuestión de la fundamentalidad, de la realidad de Dios. Es la vida «a-tea», que no consiste para Zubiri en estar en contra de la realidad de Dios, sino simplemente en la afirmación de que la vida es lo que es, y nada más. En este tercer caso, Zubiri descubre una *voluntad de ser*, ya que el ateísmo consiste, de algún modo, en una voluntad de autoafirmar la propia independencia: “quererse como facticidad autosuficiente”<sup>643</sup>.

Hemos expuesto, por tanto, que la voluntad de fundamentalidad es algo común y presente estructuralmente en la persona humana —Zubiri lo llama esencial—, y que esta voluntad de fundamentalidad constituye el nexo entre inteligencia y fe; es una actitud

---

<sup>641</sup> HD 278-279 [265].

<sup>642</sup> HD 288 [274].

<sup>643</sup> HD 298 [286].

“que se despliega en proceso intelectual y opción respecto del fundamento último de la vida, esto es, del constituirse en Yo”<sup>644</sup>. Había, sin embargo, tres actitudes que parecían oponerse o, al menos, se presentaban inicialmente como una excepción a la “universalidad” de la voluntad de fundamentalidad. Zubiri, sin embargo, considera que cada una de estas actitudes es un momento de aquella primaria actitud. ¿Cómo se unen entre sí? ¿Qué tienen en común? Zubiri dice que “como principio de actitud, la voluntad de fundamentalidad es, pues, voluntad de ser, de vivir y de buscar”<sup>645</sup> para a continuación buscar el principio común, para lo cual realiza un resumen de todo el proceso seguido hasta ahora a lo largo del estudio de la religación. Al final del cual, dice que voluntad de fundamentalidad, debido a que el fundamento es enigmático y el modo en que estamos religados al poder de lo real es problemático, es para nosotros voluntad de buscar y es, además, “el *principio originario* de mi vida personal entendida como constitución de mi Yo”<sup>646</sup>.

[...]. De ahí que la voluntad de ser relativamente absoluto viviendo, sea forzosamente voluntad de buscar. ¿De buscar qué? De buscar no la realidad de un objeto que se buscara *por su* realidad, sino la realidad *para mí*, esto es, la realidad que constituye el fundamento del poder de lo real que me tiene religado y que me abre las posibilidades entre las cuales he de optar viviendo. [...]. Y como este poder es la fundamentalidad de mi ser, de mi vida personal, resulta que buscar lo que constituye el poder de lo real para estar en la realidad no es sino buscar el fundamento de la fundamentalidad. La fundamentalidad es un carácter de la realidad que *me está dado* en la religación y por tanto en la realidad misma, pero en la realidad «en hacia». [...]. Es voluntad no sólo de ser y de vivir sino también de buscar. Es voluntad de ser viviendo en búsqueda<sup>647</sup>.

---

<sup>644</sup> HD 299 [286-287]. La redacción es diferente en la edición de 1984. En lugar de «del constituirse en Yo», dice «en la constitución del Yo».

<sup>645</sup> HD 300 [287].

<sup>646</sup> HD 307 [294].

<sup>647</sup> HD 304 [291].

Se ve aquí claramente cómo la voluntad de fundamentalidad es la unidad de estos tres momentos que habíamos visto antes. La cuestión tiene interés, porque, como reconoce Zubiri —sobre todo cuando habla del ateísmo—, es habitual encontrar a quienes sostienen que el estado inicial u original del hombre respecto de la cuestión de Dios es la despreocupación o indiferencia, como si todo problema apareciera con posterioridad. Zubiri, sin embargo, ya lo veíamos en los escritos iniciales desde el año 1935, considera que es justamente al contrario: estamos religados al poder de lo real, y después viene una positiva opción por la despreocupación —segunda posibilidad— o bien, no se identifica la voluntad de ser con la voluntad de fundamentalidad, que sería la postura más problemática teóricamente respecto del planteamiento zubiriano.

La respuesta del filósofo vasco demuestra una gran inteligencia. No queremos decir aquí inteligencia en el sentido de agudeza para rebatir un argumento, sino inteligencia en sentido etimológico: una gran capacidad para leer la realidad de un modo profundo. Así, Zubiri habla de “la fe del ateo” como una creencia en la creencia o como una fe en la facticidad que deriva, al final, en una afirmación de sí mismo: “el ateo se entrega personalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera”<sup>648</sup> —fe era la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera, como habíamos visto—, pero con ello reconoce que la posición inicial del hombre es la de estar religado en modo problemático al poder de lo real, también la del ateo.

---

<sup>648</sup> HD 297 [284]. La redacción en la edición de 1984 es ligeramente distinta, pero sustancialmente idéntica, aunque creemos que existe un error: allí se dice “el ateo se entrega *formalmente* a su propia realidad formal [...]”. Es cierto que la fe es “entrega formal a una persona en cuanto verdadera”, pero, en este caso, creemos que la nueva edición acierta sustituyendo «formalmente» por «personalmente». El mismo editor señala a pie de página, citando un añadido a mano de Zubiri, que “donde dice «personal» o «personalmente» podría decir «formal» o «formalmente»” (HD 297, nota 131). Sin embargo, Zubiri hace hincapié con más frecuencia en la dimensión de la fe como “entrega personal” que como “entrega formal”.

Además, es interesante notar con la relación con el escrito de 1935 *En torno al problema de Dios* donde se afirmaba que el ateísmo es “el pecado capital entre los capitales” (NHD 449 [ETPD]) relacionándolo con la soberbia es más que evidente, aunque es posible comprobar cómo ha suavizado las formas, a pesar de decir ya entonces que no le interesaba hablar de culpabilidad moral.

Así, y con esto llegamos a la identificación concreta del problema y de su solución, “el problematismo del poder de lo real es *eo ipso* el problematismo de mi propio ser personal”<sup>649</sup>, porque hacemos religadamente nuestro Yo, nuestro relativo ser absoluto, de un modo problemático y por esto mismo la voluntad de fundamentalidad es siempre voluntad de entrega razonable. Aquí encontramos expresada por fin de un modo sintético la unidad de inteligencia y fe. Y a partir de esta entrega, podemos hablar con Zubiri de *transcendencia*. El fundamento, dice Zubiri, no es trascendente *a* la persona, sino *en* la persona.

De esta entrega hay dos aspectos: el estar poniendo en marcha la intelección hacia el fundamento —a lo que Zubiri llama dar razones— y la opción personal como físicamente necesaria, que se expresa en una autosuficiencia de la facticidad —primera posibilidad—, una despreocupación del problema —segunda posibilidad— o, por el contrario, la única opción razonable: la entrega a la realidad personal de Dios. Estos dos aspectos unidos suponen la unidad de inteligencia y fe. Esta entrega solo se puede realizar cuando no vamos fuera de las cosas reales y de nosotros mismos: más aún, se trata “de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad”<sup>650</sup>.

c) Concreción de la fe

La fe es absolutamente concreta cuando es «mi» fe y no «la» fe. Esto significa que precisamente porque se trata de una entrega total y radical de mi persona y no la simple afirmación de una serie de verdades, la fe es irreductiblemente «mía», porque

---

<sup>649</sup> HD 304 [292].

<sup>650</sup> HD 308 [295].

“los modos de ser persona no solo «acompañan» a la fe sino que son un momento *intrínseco* de su constitución: son justo su positiva y intrínseca concreción”<sup>651</sup>.

Zubiri dice que “la volición no es «un» acto de la persona, sino que es «el» acto mismo de realizarse como persona”<sup>652</sup>. Solo hay un acto unitario: apropiación y entrega son coincidentes aunque distinguibles. A raíz de eso, Zubiri puede decir que no solo es que haya un acto unitario, sino que “la persona no es sólo sujeto de la volición (primer aspecto) y objeto de ella (segundo aspecto), sino que es idénticamente tanto lo uno como lo otro”<sup>653</sup>. ¿Qué tiene que ver esto con la fe? La fe es un acto de entrega mediante el cual, al mismo tiempo, me quiero a mí de un determinado modo: la fe es entrega y apropiación. Y esto es justo lo que permite que mi fe sea precisa y concretamente «mía».

Esta concreción de la fe reviste varios aspectos: es fe de mi persona, y de mi personalidad. También es determinada por mis circunstancias históricas, sociales, etc. No solo eso, sino que la fe se concreta por el modo de entrega absoluta y singularmente personal. Por último, dice Zubiri, la fe es mía en razón de la *idea* de Dios de cada persona. De ahí que “Dios no es solamente Dios, sino que es mi Dios”<sup>654</sup>.

Si el encuentro del hombre con Dios, a partir de la accesibilidad de Dios al hombre, se funda en el hecho de la religación, fundamento de mi ser personal y si la persona es esencialmente concreta, el encuentro efectivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre, la entrega del hombre a Dios como verdad no puede menos de ser concreta.

---

<sup>651</sup> HD 311 [299].

<sup>652</sup> HD 309 [297].

<sup>653</sup> HD 309 [297].

<sup>654</sup> HD [303]. En la edición de Vargas Abarzúa no se incluye este final de la segunda parte, pero aparece recogido en el curso de Roma —de donde lo extrae, con casi total seguridad, Ellacuría—. Lo encontramos en HD 508: “Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios. Uno ve a Dios desde el punto de vista de su verdad personal, pero referido esencialmente (si no, no habría diversidad) a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí”.

Ahí radica la concreción de la fe, modulada tanto por la dimensión individual del hombre como por su dimensión social y su dimensión histórica<sup>655</sup>.

Así concluye Zubiri el apartado dedicado a la concreción de la fe, y así termina también la segunda parte de HD, titulada “La realidad divina”.

El análisis de la última parte de HD no nos corresponde, ya que introduce factores que sobrepasan nuestro tema. La vía de la religación y su naturaleza se detallan fundamentalmente en el final de la primera parte y en el inicio de la segunda parte, aunque evidentemente el camino no estará completo totalmente. Por ello haremos mención de la tercera parte de HD cuando convenga, sin necesidad de una introducción previa, sobre todo en la comparación con algunos pasajes de la obra de Giussani, donde el paralelismo es especialmente obvio.

---

<sup>655</sup> HD [304]. Parece que la redacción de este párrafo, que cierra la segunda parte, es de Ellacuría. No encontramos paralelo ni en la redacción de Zubiri —que termina aquí en la nueva edición de HD— ni en el curso de Roma. También falta la culminación de la concreción de la fe, que Zubiri deja esbozada en cuatro puntos. Para saber más, ver HD 313, notas 134 y 135.





**EL ITINERARIO DEL SENTIDO  
RELIGIOSO EN LUIGI GIUSSANI**



## Capítulo I      Introducción

En esta segunda parte de nuestro trabajo pretendemos aportar una nueva luz sobre el concepto de «religación» a partir de la célebre categoría de «sentido religioso» en la formulación del teólogo italiano Luigi Giussani. Como ya hemos advertido en la introducción a esta tesis, existen varios límites, el principal de los cuales reside en la obra misma de Giussani, quien no escribe en forma académica, sino más bien divulgativa y con un fin muy determinado: replantear los aspectos fundamentales de la fe cristiana de tal manera que su razonabilidad sea más clara.

Evidentemente, existe a simple vista un contraste entre Zubiri y Giussani. Sin embargo, creemos poder tejer adecuadamente un nexo entre ambos autores que abarque varios puntos, el fundamental de los cuales es la analogía entre los términos «religación» y «sentido religioso» —y entre lo que el primero llama «vía de la religación» y el segundo denomina «itinerario del sentido religioso»— e incluyendo otros referentes a la antropología, la razón, la consideración del ateísmo y el agnosticismo como actitudes positivas, esto es, como tomas de postura explícitas frente a la cuestión de Dios, la importancia superlativa del «problema teologal», la importancia de la realidad en la construcción del ser personal, la centralidad del concepto de experiencia, etc.

La consideración de Zubiri como, digámoslo así, referente principal de la investigación, se debe precisamente a su capacidad de sistematicidad y al carácter marcadamente académico de sus escritos, con una precisión y una exactitud en el

lenguaje que permite una base óptima sobre la cual apoyarse para construir. Giussani, en este momento, nos ayuda por su originalidad y su frescura en el modo de hacerse las preguntas y también de responderlas, con abundantes ejemplos tomados de la tradición cultural sobre todo de Occidente. El teólogo italiano nos puede ayudar a plantear a Zubiri cuestiones que sin él no podríamos hacerle, simplemente porque no se nos ocurrirían, pero que al mismo tiempo consideramos de una importancia capital. Al fin y al cabo, en los dos autores se percibe un interés fundamental —en el sentido literal— por la vida del hombre y por la construcción del yo. Pero el estudio de Zubiri tiene un riesgo, del cual no podemos culpar ciertamente al autor: el de quedarse en la erudición de los textos asombrados por el orden y la lógica con que los temas son expuestos. Giussani viene en nuestra ayuda en ese sentido: su orientación nos permite estar atentos a lo verdaderamente fundamental. Descubriremos a lo largo de estas páginas cómo esta orientación era realmente importante para Zubiri, y también cómo no pocos estudiosos del filósofo vasco la han pasado por alto centrándose en cuestiones que, para él, tenían una importancia menor en nuestra opinión.

Hay que tener también en cuenta las fuentes principales de las cuales bebe cada uno para percatarnos de cómo puede aportar luz Giussani a Zubiri. El filósofo vasco parte principalmente de la fenomenología de Husserl leída a través de Heidegger y del concepto de «apertura», como ya hemos visto, para desarrollar la vía de la religión. Pero no exclusivamente: tiene en cuenta también el ambiente de la filosofía española y algunos fenomenólogos de la religión, en especial Mircea Eliade y Rudolf Otto. No obstante, con el tiempo, desarrolla una filosofía propia realmente original.

Giussani desarrolla su pensamiento teológico a partir de la noción de «senso religioso», que toma directamente de una carta pastoral del arzobispo Montini de 1957<sup>656</sup>. Toma como punto de partida el concepto de sentido religioso como «síntesis

---

<sup>656</sup> GIOVANNI BATTISTA MONTINI, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*. La edición crítica de este texto está publicada en GIOVANNI

del espíritu» de Montini para elaborar un primer ensayo<sup>657</sup> que le acompañará en sus primeros años de docencia en el Liceo Berchet de Milán. Más tarde Jaca Book ordenará los apuntes de sus clases en el Berchet entre 1954 y 1960 y, revisados por Giussani, los publicará como una nueva edición en 1966 que retoma la temática de aquel primer ensayo<sup>658</sup>. El teólogo italiano seguirá trabajando en este tema durante dos décadas hasta que, finalmente, Jaca Book publica en 1986 el primer volumen del *PerCorso, Il senso religioso*.

Además de la influencia decisiva de Montini, Giussani ha leído a los grandes protagonistas de la teología católica del s. XX como Henri de Lubac, Jean Daniélou y Hans Urs von Balthasar entre otros. Comparte con Zubiri su interés por la obra enciclopédica de Eliade y por la fenomenología de la religión. E incluye, además, a grandes figuras de la literatura universal e italiana: T. S. Eliot, Shakespeare, Dostoievski, Pavese, Rebora, Evtuchenko, etc. Giussani utiliza todo su genio y la cultura universal con la intención de que el lector pueda reconocer de un modo más sencillo aquello que pretende mostrar.

---

BATTISTA MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Istituto Paolo VI, Brescia 1997, 1212-1234. Hay una primera edición española del texto de Montini: *El sentido religioso*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1962. La edición italiana que citamos es la siguiente: GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sul senso religioso*, Rizzoli, Milano 2009 (en adelante SSR), que incluye tanto la carta pastoral del arzobispo Montini como el primer ensayo de Giussani que retoma la temática y que data de 1958, además de una introducción de Massimo Borghesi a la que haremos referencia en varias ocasiones por la conveniencia que tiene para nuestro estudio. Esta edición está íntegramente traducida, incluyendo la introducción de Borghesi, en GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sobre el sentido religioso*, traducción de Carmen Giussani y Roberto J. González Raeta, Ediciones Encuentro, Madrid 2009 (la carta pastoral de Montini se encuentra en las páginas 67-115).

<sup>657</sup> LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, GIAC [diciembre de 1957], en SSR 45-127. Este “primer ensayo” está dirigido a los miembros adultos de la Juventud Italiana de Acción Católica (GIAC) de Milán y consiste fundamentalmente en una profundización en la carta pastoral de Montini ya citada.

<sup>658</sup> LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milán 1966. Hoy publicado en LUIGI GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno: La “questione umana” e la novità del Cristianesimo*, BUR Rizzoli, Milán 2010, 7-75.

La aportación de Giussani es, en realidad, una síntesis de todo el genio de Occidente llevada a cabo magistralmente y con una mirada original orientada a dar un inicio de respuesta a los grandes interrogantes del hombre —que son los mismos de siempre, en opinión del autor italiano— tal y como son expresados por el hombre de su tiempo —que plantean una urgencia de un tipo diferente—. En esta intuición también coinciden los dos protagonistas de nuestro estudio: vivimos un tiempo en el que el problema no es directamente el ateísmo, sino la ausencia de la cuestión por un problema que ambos consideran el problema fundamental del hombre y que Zubiri llama el «problema teologal». El *indiferentismo* es la expresión más aguda de la crisis antropológica y, por consiguiente, social y cultural de nuestro tiempo.

Esta intuición y la voluntad de despertar la pregunta con la síntesis genial a la que hacíamos mención más arriba hacen al cardenal Angelo Scola afirmar que el de Giussani es un pensamiento original<sup>659</sup>. Tendremos ocasión de explicitarlo más adecuadamente según avance el estudio.

Pero antes de iniciar esta búsqueda de puntos de unión entre ambos autores, que ya se nos antoja apasionante, debemos detenernos en estudiar qué sea el «sentido religioso» para solo después desentrañar los puntos en común, las luces y sombras y las diferencias de ambas posiciones.

El recorrido que haremos en esta segunda parte de nuestra investigación se detendrá primero en la pregunta por la naturaleza del «sentido religioso», con una irrenunciable historia del término aunque reducida a la expresión moderna. Con este fin acudiremos a algunos términos análogos —religiosidad, *religio naturalis*, etc. — para así poder percibir su originalidad, y al planteamiento de algunos autores fundamentales

---

<sup>659</sup> ANGELO SCOLA, *Un pensiero sorgivo*, Marietti 1820, Genova-Milano 2004 (traducción española: *Luigi Giussani: un pensamiento original. Epílogo de Joseph Ratzinger*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006).

que tratan este tema en sintonía con Giussani y de otros que lo tratan de diferente modo. Todo ello de un modo evidentemente somero.

A continuación estaremos en disposición de analizar la carta pastoral de Montini para la Cuaresma de 1957 donde define el sentido religioso como «síntesis del espíritu» y cómo la retoma Giussani en un texto del mismo año —aunque publicado en 1958— que supone una primerísima edición, todavía muy distante de la definitiva en forma y fondo, pero que contiene ya la misma intuición, de *Il senso religioso*. Solo entonces podremos acudir al texto como tal, en sus diferentes ediciones, para penetrar efectivamente el significado y la importancia de esta nueva categoría y explicitar lo que el autor ha denominado el itinerario del sentido religioso. Con el análisis del texto fundamental acerca del sentido religioso en Giussani concluirá esta segunda parte del estudio.



## Capítulo II La historia y los antecedentes

### 1. Introducción

Giussani, en la expresión más madura sobre el sentido religioso, afirma que este “è la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell’interrogativo ultimo, è il «locus» della coscienza che l’uomo ha dell’esistenza”<sup>660</sup> y que “tale domanda inevitabile è in ogni individuo, e dentro il suo sguardo a tutte le cose”<sup>661</sup>. Así pues, el sentido religioso tiene en primer lugar que ver con la razón: es una capacidad de nuestra racionalidad. Pero una capacidad muy concreta: la de la atención al interrogante último, lo que Giussani llamará más adelante «corazón». Qué sea el corazón según la concepción del autor italiano lo veremos inevitablemente conforme avancemos en nuestro recorrido, pero decimos de antemano que es un concepto sin el cual el sentido religioso no se puede comprender.

El sentido religioso es, en definitiva, una capacidad inextirpable de cada hombre, de su naturaleza, podríamos decir, que le mueve a exigir una respuesta total a aquellos interrogantes. Por eso Giussani dice que el sentido religioso se encuentra al nivel de esas preguntas y tiene que ver con unos adjetivos y unos adverbios muy concretos:

---

<sup>660</sup> ISR 72. “[El sentido religioso] es la capacidad que la razón tiene de expresar su propia naturaleza profunda en el interrogativo último, es el «lugar» de la conciencia que el hombre tiene de la existencia”.

<sup>661</sup> ISR 72. “Tal pregunta inevitable está en cada individuo, y dentro de su mirada a todas las cosas”.

In quelle domande l'aspetto decisivo è offerto dagli aggettivi e dagli avverbi: qual è il senso *ultimo* della vita, *in fondo in fondo* di che cosa è fatta la realtà? Per che cosa vale *veramente* la pena che io sia, che la realtà sia?

Sono domande che esauriscono l'energia, tutta l'energia di ricerca della ragione. Sono domande che esigono una risposta totale che copra l'intero orizzonte della ragione, esaurendo tutta la «categoria della possibilità» C'è una coerenza della ragione infatti che non si arresta, se non arrivando a una esaurienza totale<sup>662</sup>.

Esta “coerenza della ragione” que exige una respuesta total y exhaustiva es precisamente el sentido religioso: “[...]” ciò che il senso religioso sia in noi, come emerge alla nostra coscienza: *domanda di totalità costitutiva* della nostra ragione, cioè della capacità che l'uomo ha di conoscenza, della sua apertura a inoltrarsi e ad abbracciare sempre più la realtà<sup>663</sup>.

A estas preguntas es imposible no responder. Cada cosa que se hace en la vida y cada espacio de tiempo que se vive es la afirmación de hecho de una respuesta, es un valor infinito el que se afirma. Giussani dice que esta respuesta puede ser consciente y explícita o práctica e inconsciente, pero siempre absolutamente necesaria. Como en la vía de la religación, vemos que existe un hecho anterior a una toma de postura del hombre, y percibimos también una cierta dificultad para comprender qué sea el ateísmo.

---

<sup>662</sup> ISR 61. “En aquellas preguntas [las preguntas y las exigencias inextirpables] el aspecto decisivo viene dado por los adjetivos y los adverbios: ¿cuál es el sentido *último* de la vida? ¿En *el fondo*, de qué está hecha la realidad? ¿Por qué vale *realmente* la pena que yo exista, que la realidad existan? Son preguntas que agotan la energía investigadora de la razón. Son preguntas que exigen una respuesta total que sobrepasa el horizonte completo de la razón, que agotan toda la «categoría de la posibilidad». Existe de hecho una coherencia de la razón que no se detiene si no llega a la explicación total y exhaustiva”.

<sup>663</sup> ISR 76. “[...]” aquello que el sentido religioso sea en nosotros, como emerge ante nuestra conciencia: *exigencia de totalidad constitutiva* de la razón, es decir, de la capacidad que el hombre tiene de conocimiento, de su apertura a salir de sí mismo y abrazar siempre más la realidad”.

Varios términos llaman aquí la atención, por su analogía con algunos términos que también utiliza Zubiri: apertura —apertura como sinónimo de religación en algunos textos— y «abrazar siempre más la realidad».

Giussani, poco más adelante, afirma que existe algo último por lo cual se vive, se sepa o no, se quiera o no: la razón siempre, precisamente porque su dinámica le impide actuar de otra manera, afirma algo «último». Está diciendo, al fin y al cabo, que existe una respuesta implicada en el hecho mismo de la pregunta.

El itinerario del sentido religioso, y las implicaciones mutuas de este itinerario y la vía de la religación que, como hemos visto, no son dos realidades tan lejanas como pudiera parecer a partir de una lectura superficial, lo recorreremos más adelante. Ahora nos detenemos en la reconstrucción del término «sentido religioso» como primer paso de nuestra investigación, del mismo modo que ya hiciéramos con la «religación». Solo después podremos percibir si efectivamente, como pensamos, la categoría de sentido religioso añade algo a la religación y qué sea eso que añade.

## **2. La historia moderna del término**

Si bien la presencia de los términos «religión natural» y «dimensión religiosa» del hombre, entre otros muchos términos análogos —entre los cuales se incluye el término «sentido religioso»— pueden documentarse en la historia del pensamiento con una presencia constante, nos interesa acudir directamente a la gestación, por así decir, del término moderno. Trazas de lo que Giussani y antes Montini entienden por «sentido religioso» se descubren con claridad en toda la tradición filosófica y teológica, sobre todo occidental.

A continuación veremos a grandes rasgos cómo, a pesar de la sospecha de modernismo que en la Iglesia y en los ámbitos teológicos de la primera mitad del s. XX suscitaban estas reflexiones, hay una creciente inclinación a tratar estos temas.

## **2.1. Antecedentes próximos**

Es la situación de la Europa de los años 50, tras la Segunda Guerra Mundial y la presencia del marxismo, la que constituye una tierra especialmente fecunda para esta reflexión acerca del sentido religioso, la religión natural y la religiosidad del hombre. Muchas son las razones que lo permiten e incluso lo promueven, entre ellas la sensación de pérdida de sentido y de orientación de la Europa de las dos guerras mundiales, la secularización y el ateísmo instaurado en la reflexión filosófica desde hacía algún tiempo, especialmente el existencialismo y el humanismo ateo, junto con los maestros de la sospecha —principalmente Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud— y las interpretaciones, a menudo sesgadas, de los historiadores y fenomenólogos de la religión de finales del s. XIX.

### **2.1.1. El clima general**

No es descabellado pensar que la Segunda Guerra Mundial y el horror del holocausto destruyen casi por completo las esperanzas de una Europa que se había repuesto con optimismo de la gran guerra de inicios del siglo XX. La simple posibilidad de que un pueblo sea exterminado por el odio con la connivencia de muchos hombres de a pie e incluso con una justificación filosófica y científica horroriza a occidente. La tendencia a la rendición ante el mal es casi irresistible. Pero el nazismo y la Shoà son, en el fondo, una consecuencia, no una causa. Pero una consecuencia, ¿de qué?

El Viejo Mundo venía experimentando una secularización desde hacía ya muchos años. Las motivaciones son difíciles de advertir, y hay lecturas para todos los gustos. Los hay que se remontan hasta Descartes e incluso a Ockham. Existen también quienes ven en la Reforma luterana una primera pérdida de conciencia de lo que significa el cristianismo. Las mal llamadas «guerras de religión», el antropocentrismo renacentista —que, según quién no es tal antropocentrismo—, el auge de la nueva

ciencia que acabará por desterrar a la filosofía y a la teología de las facultades universitarias en favor de las ciencias empíricas —y aquí siempre se cita a Kant—. Parece que no exista un momento concreto en el que esta secularización haya comenzado: un cúmulo de factores diversos habrían propiciado un clima en el cual el hombre se puede considerar a sí mismo independiente y autónomo. En definitiva, «adulto» y, por lo tanto, emancipado. Aquí emancipado significa evidentemente emancipado de la referencia y la dependencia de la divinidad y de la religión, que en este caso —y es único en la historia de la humanidad, hasta donde nosotros sabemos— coincide con una emancipación del Dios judeocristiano y, por consiguiente, de todas sus categorías. De la gran tradición occidental, en definitiva, que entroncaba también con la raíz griega.

Dejamos a un lado la cuestión, por otro lado interesantísima, que entiende que esta emancipación es únicamente posible precisamente a partir de las categorías judeocristianas: “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Lc 20, 25). La tan manida «separación Iglesia-Estado» es un invento cristiano —ni tan siquiera judeocristiano—. Por eso decíamos antes que se trata de un caso único en la historia. Sin embargo, el nacimiento del estado moderno —ilustración francesa, ilustración alemana, revolución francesa, independencia de los Estados Unidos—, como bien nos recuerdan los teólogos del movimiento llamado “Radical Orthodoxy”<sup>664</sup> supone en

---

<sup>664</sup> Dentro del círculo de la Radical Orthodoxy y respecto de esta cuestión concreta pueden resultar especialmente iluminadores dos estudios: WILLIAM T. CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination*, T&T Clark, New York 2003 (versión española: *Imaginación Teopolítica*, traducción de Manuel Salido Reguera, Nuevo Inicio, Granada 2007) y, del mismo autor, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press, Oxford 2009 (edición en español: *El mito de la violencia religiosa*, traducción de Sebastián Montiel, Nuevo Inicio, Granada 2010).

Puede ser interesante acudir también a algún otro texto como por ejemplo JOHN MILBANK, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley Blackwell Publishing, New Jersey 2014; CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 2007; WILLIAM T. CAVANAUGH, *Migrations of the Holy*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2011 entre otros.

realidad una reinterpretación, quizá en clave inmanente, de la cristiandad. La clave de esta lectura, en la que no nos vamos a detener, supone el concepto de sentido religioso: el hombre necesita una salvación del mal, del dolor y de la muerte. Esta redención o la da Dios o la da el Estado, que es, en el fondo, la nueva divinidad a la cual hay que rendir culto y ofrecer sacrificios. Y si no es el Estado serán la ciencia, la raza, el trabajo, etc. En el fondo, la secularización del s. XX no es tal: es una vuelta al paganismo y a una multiplicidad de ídolos. La exigencia de totalidad del hombre y su deseo inextinguible permanecen intactos.

Borghesi escribe que “la fine della seconda guerra mondiale segna, in Europa, il declino della fase «calda» dell’era della secolarizzazione, quella contrassegnata dalla mistica del popolo, del sangue, della razza, dello Stato, della nazione. È la mistica «sacrificiale» del neopaganesimo nazista e anche del fascismo, per la quale la persona singola doveva immolarsi per il tutto sociale e politico, senza riserve”<sup>665</sup>. En la misma línea, Steiner<sup>666</sup> reconoce con genialidad la necesidad de una suerte de «pecado

---

<sup>665</sup> MASSIMO BORGHESI, “Introduzione. Il senso religioso come sintesi dello spirito”, en SSR 7-43, 7. En adelante, para citar esta Introducción citamos solo el nombre del autor seguido de SSR y la paginación (ver nota 656). Después de la traducción incluimos la paginación de la edición española. “El final de la Segunda Guerra Mundial coincide con el declive de la fase «álida» de la secularización en Europa, una era marcada por la mística del pueblo, la sangre, la raza, el Estado y la nación. Se trata de la mística «del sacrificio» del neo paganismo nazi y también del fascismo, según la cual la persona singular debía inmolarse absolutamente y sin reservas en beneficio del todo, social y político” (7).

<sup>666</sup> Nos referimos aquí a una serie de conferencias de George Steiner emitidas por la radio canadiense en los años setenta y que se han recogido en el volumen *Nostalgia for the Absolute* [House of Anansi Press, Toronto 1997<sup>2</sup> (primera edición en 1974)]. Allí el autor francés hijo de judíos austriacos analiza las tres grandes cosmovisiones modernas: el marxismo, el psicoanálisis freudiano y la antropología de Lévi-Strauss, a las que denomina mitologías sustitutivas. Steiner piensa que tras la caída del paradigma de la Iglesia es necesario llenar ese vacío, pero que “esos grandes movimientos, esos grandes gestos de la imaginación que en Occidente han tratado de sustituir a la religión, y al cristianismo en particular, son muy semejantes a las iglesias, muy semejantes a la teología que pretenden reemplazar. Quizá podríamos decir que en toda gran batalla uno empieza a hacerse semejante a su oponente”, citamos la edición española: *Nostalgia del Absoluto*, traducción de María Tabuyo y Agustín López, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid 2001, 20.

original» en las concepciones ateas y científicas de la primera mitad del s. XX, sobre todo del psicologismo freudiano y de la teoría marxista, para justificar todo su sistema. Y al mismo tiempo, extrae también las promesas de una salvación y de un estado de paz que siempre se dan en el futuro.

Las consecuencias de este nuevo paganismo que se extiende por Europa y por todo el mundo occidental son dramáticas. De Lubac las recoge magníficamente en *El drama del humanismo ateo*<sup>667</sup>, pero son muchos los que comienzan a percibirlo ya desde muy pronto.

Es en esta Europa —y son estos autores que con genialidad perciben la dramaticidad de esta situación— donde se produce una vuelta a esta dimensión del hombre que se ha dado en llamar «sentido religioso». No es que estuviera olvidada como categoría, es que de algún modo no se percibía como necesaria. Todavía en esa época, gran parte de la Iglesia seguía empeñada en oponerse dogmáticamente a unas posiciones ciertamente dramáticas, como si la condena de la tesis existencialistas y ateas constituyera una diferencia significativa en la deriva de la secularización. En una Europa que en realidad no era ya cristiana, la afirmación del dogma hasta la extenuación<sup>668</sup> no hizo más que acelerar el proceso. Es la recuperación de la religiosidad original del hombre como una dimensión propia de su naturaleza lo que puede oponer resistencia seria a la reinterpretación de lo religioso desde perspectivas científicas y ateas.

---

<sup>667</sup> HENRI DE LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée*, Éditions du Cerf, París 1998 (primera edición en Spes, 1944). Hay traducción española: *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.

<sup>668</sup> No queremos decir en ningún caso que la Iglesia hubiera debido renunciar al dogma. Simplemente pretendemos constatar, junto con Borghesi y otros autores, cómo la insistencia en este aspecto —y casi únicamente— no tuvo más efecto que el contrario al deseado, suponemos, por la jerarquía eclesial.

### 2.1.2. Cornelio Fabro

Zubiri comienza a hablar de religación en 1935, como ya hemos visto, y ya existe una reflexión sobre el problema del ateísmo y el indiferentismo religioso. Jean Daniélou, Romano Guardini, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar, por citar a los que consideramos más importantes, inician también la recuperación de esta categoría olvidada. Pero el que con más acierto la repropone antes de Giussani es, nos parece, Cornelio Fabro. Dice Borghesi que “Cornelio Fabro [...] si interrogava sulla dimensione religiosa come dimensione pre-filosofica, originaria, dell’uomo. Questa «esigenza metafísica» non è semplicemente l’esito di una crisi, la paura della morte, ma è il risultato, positivo, della trascendenza dello spirito rispetto alla natura”<sup>669</sup>.

Se percibe con claridad cómo Fabro está intentando responder a aquellos autores, sobre todo de la rama de la psicología, que entienden que la religión no es algo originario del hombre sino la respuesta ante el miedo a la muerte o a la injusticia, o al marxismo, para el cual la religión es “el opio del pueblo”, es decir, algo que alivia el dolor —y que por tanto, nace de la experiencia del mal— pero que no lo cura. No entramos con más detalle en estas posiciones porque lo que nos interesa subrayar es la condición de “pre-filosófica” y “originaria”. El hombre es religioso por naturaleza.

Hablando sobre experiencia religiosa, Fabro dice que se trata de lo más profundo del hombre, una “situación general”:

L’esperienza religiosa costituisce l’orientamento più profondo dell’umana coscienza nel conoscere come nell’agire: più ancora della coscienza morale, la esperienza religiosa tende ad abbracciare la totalità della coscienza in quanto l’uomo religioso è concepibile appunto come colui che tutto pensa e fa in ordine all’Assoluto che è Dio. [...] La si

---

<sup>669</sup> MASSIMO BORGHESI, SSR 10. “Cornelio Fabro [...] se interrogava sobre la dimensión religiosa como dimensión pre-filosófica, originaria del hombre. Esta «exigencia metafísica» no es simplemente el resultado de una crisis, el miedo a la muerte, sino el resultado positivo de la transcendencia del espíritu respecto de la naturaleza” (12-13). Ver nota 621.

considera [l'esperienza religiosa] como una «situazione generale» delle attività superiori della coscienza, prese sia singolarmente sia nei loro mutui rapporti e influssi. Se la religiosità costituisce, como sembra, una propiedad inscindibile dell'umana natura, l'esperienza religiosa ne forma la realtà concreta più evidente e ne actúa dal punto di vista più alto la storia<sup>670</sup>.

Como veremos, se trata de una postura en muchos puntos similar a la que mantendrá después Giussani, y no solo él, sino otros estudiosos de diversos campos. La idea que subyace afirma que el hombre vive y actúa en orden al “Absoluto que es Dios”, pero que no tiene por qué estar siempre explícito, ni que ser un dios concreto o determinado. O, mejor dicho, que es siempre el Absoluto divino aunque a veces reducido. Esta idea tiene que ver con los ídolos y con la necesidad de afirmar algo por lo cual merece la pena vivir en cada instante de su existencia: es imposible que el actuar del hombre no tenga un fin último, tematizado o no.

Del párrafo que acabamos de citar nos interesa sobre todo la última parte, cuando Fabro habla de «religiosidad». Esta religiosidad es posible entenderla como un término análogo al de «sentido religioso», aunque es posible, ciertamente, establecer diferencias. Sin embargo, no parece descabellado afirmar que «religiosidad» y «sentido religioso» tienen, al menos en el texto de Fabro, un punto de partida común que es interesante detectar, y a lo cual nos dedicaremos más adelante: tanto en el caso de la

---

<sup>670</sup> CORNELIO FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico*, en *Opere*, volumen 10, EDIVI, Roma 2007, 60. “La experiencia religiosa constituye la orientación más profunda de la conciencia humana tanto en el conocer como en el actuar: más todavía que la conciencia moral, la experiencia religiosa tiende a abrazar la totalidad de la conciencia en cuanto que el hombre religioso se puede concebir precisamente como aquél que todo lo piensa y hace en orden al Absoluto que es Dios. [...]. Se la considera [a la experiencia religiosa] como una «situación general» de las actividades superiores de la conciencia, consideradas tanto singularmente como en sus relaciones e influencias mutuas. Si la religiosidad constituye, como parece, una propiedad inscindible de la naturaleza humana, la experiencia religiosa forma la realidad concreta más evidente y actúa del punto de vista más alto la historia”.

religiosidad como en el del sentido religioso —y, de algún modo, también en la «religación»—, se trata de una “propiedad inescindible de la naturaleza humana”.

En este sentido, podemos decir con Fabro que la religiosidad es algo propio de cada uno de los hombres, entendiendo religiosidad como orientación última de la vida del hombre. Pero religiosidad no es sentido religioso ni experiencia religiosa —tal como la entiende Fabro—: la religiosidad sería en este caso la expresión de la experiencia religiosa, que constituye la orientación más profunda del hombre, algo inescindible e inextirpable.

Tal y como habla Fabro de experiencia religiosa, no entiende experiencia en el sentido psicologista o analítico, como una vivencia, sino más bien como después Giussani entenderá sentido religioso: algo estructural en el hombre, un conjunto de exigencias y de preguntas de su corazón —por lo tanto, también de la razón— que hacen al hombre encontrarse insatisfecho con cualquier respuesta o cumplimiento que no sea total. Por eso también Fabro entiende la experiencia religiosa como una tendencia. La religiosidad no es, como tienden a pensar los modernistas, una vuelta hacia Dios en el hombre por una crisis —entiéndase por crisis algo puntual o un estado permanente del hombre, como su limitación—, sino una tendencia permanente en el hombre: la necesidad de la transcendencia.

### **2.1.3. Henri de Lubac**

Henri de Lubac (1896-1991) es uno de los teólogos más autorizados del s. XX. Sus obras<sup>671</sup> tuvieron una gran influencia en la reflexión posterior sobre algunos temas

---

<sup>671</sup> Entre sus obras más importantes en relación con nuestro estudio destacan, entre otras muchas —anotamos la fecha de la primera edición—: *Le mystère du Surnaturel*, Aubier-Montaigne, París 1965; *Méditation sur l'Église*, Éditions du Cerf, París 1953; *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Éditions du Cerf, París 1938; *Le Drame de l'humanisme athée, op. cit.*; y *Surnaturel. Études historiques*, Aubier-Montaigne, París 1946.

fundamentales para el devenir de la teología. Junto a él surgieron otras grandes figuras como Blondel o Teilhard de Chardin, gran amigo del cardenal francés.

El enfoque del cardenal de Lubac sobre la cuestión de la religiosidad natural es fundamentalmente antropocéntrico y es reacio a hacer una distinción neta entre la gracia universal concedida en la creación y la gracia específicamente cristiana<sup>672</sup>. Esto quiere decir que hay una solidaridad universal que se encuentra originalmente en el ser humano en virtud de su creación a imagen y semejanza de Dios y que consiste en un destino sobrenatural. Este destino solo será cumplido por la revelación cristiana, que es la plena realización de todas las religiones, aún cuando estas presentan elementos salvíficos.

Algunos neo-tomistas opusieron una cierta resistencia a de Lubac en el que entendían una destrucción de la distinción entre el orden de lo natural y el orden de lo sobrenatural. Muchos de estos neo-tomistas entendían que hay dos fines de la naturaleza humana: uno natural —como fin último— y otro sobrenatural: el deseo de ver a Dios, que era concedido extrínsecamente por la gracia. De Lubac argumenta que el término *natura* tal y como lo usa Santo Tomás está tomado de Aristóteles. Como dice Hans Boersma:

As a meticulous historian of doctrine, de Lubac carefully traced the rise of the neo-Thomist extrinsicist patterns. He concluded that St. Thomas had already relied too much on Aristotelian philosophy. [...]. De Lubac argued that Thomas's understanding of 'nature' as a distinct domain, unrelated to any supernatural end, had been too Aristotelian and had constituted a deviation from the theology of the Church Fathers<sup>673</sup>.

---

<sup>672</sup> Cfr. JOSÉ MORALES, La reflexión sobre las religiones en el s. XX, en *Anuario de Historia de la Iglesia* (AHig) 9 (2000), Universidad de Navarra, 277-294, 278.

<sup>673</sup> HANS BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, New York 2009, 92. La interpretación que de Lubac hace de los términos

Para de Lubac el ser humano tiene un deseo natural de ver a Dios, fin último de todos los hombres. Que el hombre es *capax Dei* es una afirmación doctrinal que parte de la creación a imagen y semejanza de Dios. Pero esta capacidad se ve animada por una tendencia positiva. El deseo natural de ver a Dios constituye entonces el nexo de unión entre el orden del deseo consciente de conocer al Dios de la revelación y el deseo natural de felicidad. Así lo cree al menos Guy Mansini, OSB:

For de Lubac, the natural desire to see God is no mere obediential potency, but something more positive. It bespeaks the fundamental structure of human spirit, the basic ordination of created spirit to God, a relation to God such that, short of the possession of God, finite spirit is not as actualized as it could be. It does not name a conscious desire, but rather the orientation of created spirit such that, once the existence of God is known, there is elicited the conscious desire to know what He is. This conscious desire is the effect, and so the sign, of the natural desire. [...]. The assertion of the natural desire, therefore, is the location of the linchpin of the connection of the two orders<sup>674</sup>.

El ser humano es, por tanto, *homo religiosus*, usando una expresión que ha hecho fortuna de Julien Ries<sup>675</sup>. No en el sentido de que el hombre «tenga» religión o se

---

*natura* y del estado de *pura natura* sigue estando en discusión y es fuente de desacuerdo entre teólogos. Sobre la relación natural-sobrenatural han corrido ríos de tinta en la teología del s. XX.

<sup>674</sup> GUY MANSINI, Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature, *Gregorianum* Vol. 83, n. 1 (2002), Gregorian Biblical Press, Roma 2002, 89-109, 93.

<sup>675</sup> Julien Ries inaugura, podría decirse, un nuevo campo de estudio: la antropología religiosa fundamental tal y como se ha dado en llamar. Sus estudios aúnan la historia de las religiones, la antropología, la arqueología y el estudio de la prehistoria —paleoantropología— entre otras disciplinas. Las constantes que encuentra en el estudio del hombre antiguo son el mito, el símbolo y el rito. Estas tres constantes le hacen hablar de *homo religiosus*. Una de las formulaciones más maduras y, al mismo tiempo, más sintéticas de esta cuestión en relación con el desarrollo de la antropología de la religión puede verse en JULIEN RIES, *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, en JULIEN RIES (coord.), *Trattato di antropologia del sacro*, Vol. 1, *L'origine e il problema dell'uomo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989 (traducción española: *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico*, en JULIEN RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol.1, *Los orígenes del "homo religiosus"*, Editorial Trotta, Madrid 1995, 25-54). Los diez volúmenes de la obra *Trattato di antropologia del sacro*, dirigida por

manifieste ritualmente. Estos hechos externos reclaman precisamente una tensión que es constitutiva y natural y que se manifiesta en determinados signos.

#### **2.1.4. Jean Daniélou**

El teólogo francés Jean Daniélou posee también una gran importancia en el desarrollo de la reflexión acerca de la cuestión que nos ocupa. La reflexión de Daniélou tiene muchos puntos de unión con la teología natural de De Lubac y, al mismo tiempo, una gran diferencia: si para el segundo todas las religiones tenían elementos salvíficos, para el primero poseen aspectos positivos pero sin la revelación cristiana son piedras de tropiezo.

Daniélou entiende que todas las manifestaciones religiosas se enmarcan en la alianza entre Dios y Noé y, por tanto, están inscritas en la historia de la salvación. Pero no hay sacramentalidad, es decir, no hay verdadera efectividad de la gracia sino únicamente prefiguraciones de Cristo, signos que no realizan lo que significan. La encarnación del Verbo es no solo la plenitud sino también la superación de las religiones no cristianas: “la Révélation ne détruit pas, mais assume, purifie et transfigure l’homme religieux”<sup>676</sup>.

Para Daniélou el hombre es, como primer rasgo, un ser religioso. El ser humano ha sido creado para adorar a Dios y el ateísmo es una posición antinatural<sup>677</sup>. La relación

---

el propio Ries, son un compendio de estudios desde diferentes métodos y llevados a cabo por multitud de expertos sobre la cuestión de la antropología de lo sagrado. La otra obra fundamental del autor acerca de esta cuestión es *L’uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, en *Opera Omnia, Volume III*, Jaca Book, Milano 2007.

<sup>676</sup> Cfr. JEAN DANIELOU, “Ce qui me rapproche des non-chrétiens”, *Axes* 12 (número especial: JEAN DANIELOU, “Christianisme et religions non chrétiennes”), oct. 1979-marzo 1980, 34-35.

<sup>677</sup> JEAN DANIELOU, *Le Mystère du salut des nations*, París 1946; *Le Mystère de l’Avent*, París 1948; *Au commencement. Genèse 1-11*, París 1963. Versión castellana de Margarita Valverde Caballero: *Trilogía de la Salvación*, Guadarrama, Madrid 1964, 17: “El hombre fue creado por Dios

del ser humano con la divinidad es vinculante y anterior a toda negación de la divinidad.

El ser humano es naturalmente pagano:

En effet, les diverses religions, son essentiellement des structures secondaires d'un fait qui, lui, est d'essence primaire: à savoir la dimension religieuse constitutive de l'homme. Le fonds premier en tant que telle. On n'est ni athée, ni chrétien par nature: on est païen<sup>678</sup>.

En Daniélou es aún más claro que en de Lubac que existe un deseo natural de ver a Dios, de conocerle y adorarlo. Recuperando la teología de los Padres de la Iglesia, el teólogo francés realiza además un recorrido por las diferentes etapas de la humanidad y muestra una gran inquietud intelectual y teológica por las religiones no cristianas. En ellas distingue con claridad entre las religiones cósmicas y las religiones que tienen su origen en la revelación divina, como el judaísmo o el Islam. Las primeras son la expresión clara del paganismo al que hacíamos referencia. Estas manifestaciones religiosas cósmicas son purificadas por la revelación cristiana. Podríamos decir entonces, con Joaquín Ferrer, que para Daniélou “la religión es natural, el cristianismo sobrenatural y el ateísmo antinatural”<sup>679</sup>.

### 2.1.5. Hans Urs von Balthasar

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar es, si no el mayor, uno de los más grandes exponentes del pensamiento y de la teología católicos del s. XX. No solo en el ámbito intelectual, sino que su importancia se extiende a toda la vida de la Iglesia. Von Balthasar no participó en el Concilio Vaticano II, al que no fue invitado. Fue amigo

---

a su imagen para dominar el mundo, por una parte, y, por otra, para alabar a Dios; y que el hombre que no cumpla estas condiciones no es un hombre”.

<sup>678</sup> JEAN DANIELLOU, *Ce qui me rapproche des non chretiens*, op. cit., 27.

<sup>679</sup> JOAQUÍN FERRER, *Filosofía y fenomenología de la religión: cristianismo y religiones*, Palabra, Madrid 2013, 3.

personal de San Juan Pablo II, del cardenal Joseph Ratzinger —después Papa Benedicto XVI— y de monseñor Luigi Giussani.

Discípulo de otro de los grandes nombres de la teología católica contemporánea, Romano Guardini, pronto se despertó su interés por la obra de Kierkegaard y centró sus estudios en la escatología. Sus afirmaciones eran en demasiadas ocasiones mal interpretadas por la Iglesia de los años 40 y hasta que no recibió un reconocimiento público —tras el Concilio Vaticano II— su obra era poco conocida. Es fundador de la revista *Communio* junto a Ratzinger y de Lubac, una de las revistas teológicas más prestigiosas.

Su recorrido teológico queda recogido en su obra fundamental: *Herrlichkeit*<sup>680</sup>, que forma parte de una gran trilogía junto con *Theodramatik*<sup>681</sup> y *Theologik*<sup>682</sup> a las que se une, a modo de cierre, *Epilog*<sup>683</sup>.

---

<sup>680</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (7 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1961-1969 (traducción española a cargo de Emilio Saura, José Luis Albizu Salegui (O.F.M.), Gonzalo Gironés y Vicente Martín Pindado: *Gloria. Una estética teológica* (7 vols.), Ediciones Encuentro, Madrid 1985-1989).

<sup>681</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Theodramatik* (4 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1973-1983 (traducción española a cargo de Eloy Bueno de la Fuente y Abelardo Martínez de Lopera: *Teodramática* (5 vols.), Ediciones Encuentro, Madrid 1990-1997).

<sup>682</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Theologik* (3 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1985-1987 (traducción española a cargo de Lucía Piossek y José Pedro Tosaus Abadía: *Teológica* (3 vols.), Ediciones Encuentro, Madrid 1997-1998).

<sup>683</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987 (traducción española a cargo de Ildefonso Murillo: *Epílogo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998).

El teólogo suizo había hablado acerca de sus planes de trabajo en varias ocasiones. El plan de la gran obra teológica de von Balthasar es monumental y teológicamente original. Pretende una “estética teológica” referida a la Gloria para después acudir a la acción salvadora de Dios en *Teodramática* y, por último, realizar el recorrido por la *Teológica*. Para conocer más acerca de este autor y de la Trilogía recomendamos la siguiente lectura, breve pero clara y ordenada: OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Historia, Hombres, Dios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 331-370. En esas páginas el teólogo español hace una semblanza de von Balthasar donde quedan recogidos tanto sus influencias como el plan de su obra y una exposición de sus ideas fundamentales así como de algunas problemáticas que surgieron en el decurso de su vida.

En octubre de 1986 von Balthasar interviene en una jornada de oración interreligiosa en Asís, la “Giornata mondiale di preghiera per la pace”<sup>684</sup>. Allí el teólogo suizo afirma que “esiste nell’uomo un «senso religioso unico», nonostante non esista «un’unica religione»”<sup>685</sup>. En este discurso el término «sentido religioso» ya tiene un recorrido claro, y es muy difícil separar el uso que de él hace von Balthasar del desarrollo de Giussani, a quien le unían lazos de amistad y de interés teológico y cultural.

El sentido religioso es lo que une a toda la humanidad en unas mismas preguntas acerca del destino de la vida y del sentido de la existencia. Es, por tanto, el lugar de encuentro por excelencia entre los hombres. Continúa von Balthasar:

Un senso religioso che vuole e deve esprimersi necessariamente in una forma di preghiera, di riconoscimento della Potenza suprema, o della Bontà, sopra tutti noi. E che questa unità, che comprende tutte le singole religioni, del «senso religioso» è, ad un tempo, anche il luogo dell’incontro, dell’accordo di tutti nella medesima natura umana, la profondità del mare, alla quale le tempeste, le inimicizie e le guerre che avvengono alla superficie non scendono. In questa profondità domina, dunque, una pace che tutti unisce<sup>686</sup>.

El ser humano ha sido creado para adorar a Dios y la manifestación primera de este deseo natural es la necesidad de dirigirnos en la oración a la “Potencia suprema” o a

---

<sup>684</sup> No hemos encontrado un lugar que recoja todas las intervenciones de aquella jornada. Algunas pueden encontrarse con facilidad en línea, especialmente la de Juan Pablo II ([vatican.va](http://vatican.va)). La intervención completa de Von Balthasar tampoco hemos podido encontrarla.

<sup>685</sup> HANS URS VON BALTHASAR, discurso en la jornada mundial de oración por la paz, Asís 1986; citado por PIETRO MESSA, “Hans Urs von Balthasar e lo spirito di Assisi”, en *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* n. 203-204, septiembre-diciembre 2005 (número especial dedicado a Hans Urs von Balthasar a los cien años de su nacimiento), 207-219, 216.

<sup>686</sup> HANS URS VON BALTHASAR, discurso en la jornada mundial de oración por la paz, Asís 1986; en PIETRO MESSA, “Hans Urs von Balthasar e lo spirito di Assisi”, *op. cit.*, 217.

“la Bondad”, con mayúscula. Antes, mucho antes que un desarrollo intelectual, el deseo se manifiesta en súplica y adoración, en reconocimiento.

Como vemos, el desarrollo de von Balthasar sobre esta cuestión está en cierta continuidad con de Lubac y Daniélou pero es sin duda el más cercano al pensamiento que desarrollará Giussani, quizá debido a las interrelaciones mutuas entre ambos.

## **2.2. La carta pastoral de Montini**

La intuición y la propuesta del sentido religioso como tal nace en una carta pastoral escrita por el entonces arzobispo de Milán monseñor Giovanni Battista Montini, quien escribe a sus fieles con motivo de la Cuaresma de 1957<sup>687</sup>. Hay que tener en cuenta que se trata de un prelado y que escribe con una intención muy precisa: instruir a los fieles e invitarles a realizar un camino espiritual en la Cuaresma que estaba por comenzar.

Por supuesto, eso no quiere decir que lo que diga Montini no tenga valor filosófico ni indique que no sea preciso estudiarlo aquí. Creemos, por el contrario, que su aportación sobre el sentido religioso es de un gran interés. Y no solamente porque sirva de inspiración primera a Giussani, sino por su propio valor.

Hay otras consideraciones que parece necesario hacer antes de comenzar, la fundamental de las cuales se refiere a la sospecha de modernismo que pesaba sobre todo lo que sonara a sentido religioso. El mismo Montini, al inicio de la carta pastoral, aclara que hay un modo “abusivo” de entender el sentido religioso: aquella tesis modernista

---

<sup>687</sup> GIOVANNI BATTISTA MONTINI, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*, en *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, op. cit., 1212-1234. Nosotros citamos GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sul senso religioso [SSR]*, introduzione di MASSIMO BORGHESI, BUR, Milano 2009.

condenada en la *Pascendi* de 1907 que entendía el sentido religioso como algo inmanente<sup>688</sup>. Lo explica así Montini:

Quella [interpretazione del senso religioso] del modernismo, il quale, partendo da premesse agnostiche, ha dato un'interpretazione immanentistica al senso religioso, e lo ha fatto scaturire dalle penombre della subcoscienza, quasi un bisogno del divino che va creandosi il suo termine, e che diventando così cosciente e combinandosi con qualche dato storico e sensibile, si afferma come fede e religione<sup>689</sup>.

La proposición condenada y que Montini descarta en primer lugar, antes de decir positivamente de qué se trata, se refiere por tanto a una necesidad psicológica nuestra, innata e inmanente, y que, en la interpretación de los modernistas, poco tiene que ver con la realidad. Las religiones positivas serían expresión en la realidad de la necesidad que ya tenemos. A continuación, explicita lo que él considera propiamente el sentido religioso:

Noi diremmo piuttosto che il senso religioso è un'attitudine naturale dell'essere umano a percepire qualche nostra relazione con la divinità<sup>690</sup>.

Lo que se extrae inmediatamente de esta cita es que nosotros existimos en relación con la divinidad, y que el sentido religioso es una disposición a percatarnos de ella. La posición es, de entrada, interesante, pero necesitamos avanzar aún más para

---

<sup>688</sup> Pío X, Carta Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, 5. Allí afirma Pío X que los modernistas llaman fe a un mero sentimiento del hombre tras haber cerrado la posibilidad a toda revelación positiva. La fe sería un “sentimiento de indigencia de lo divino”, como aspecto positivo.

<sup>689</sup> SSR 49. “Aquella [interpretación del sentido religioso] del modernismo que, partiendo de premisas agnósticas, ha dado una interpretación inmanentista del sentido religioso, haciéndolo proceder de la penumbra del subconsciente: casi como una necesidad de lo divino que va creando su límite y que, tornándose consciente y combinado con algún dato histórico y sensible, se afirma como fe y religión” (página 72 de la traducción española: GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sobre el sentido religioso, op. cit.*). En adelante, de la traducción únicamente anotamos la página entre paréntesis.

<sup>690</sup> SSR 49. “Nosotros diremos más bien que el sentido religioso es una disposición natural del ser humano para percibir de alguna manera nuestra relación con la divinidad” (72).

entender adecuadamente a qué se refiere. Son variadas las definiciones que, a lo largo del escrito, refiere sobre el sentido religioso. Él mismo reconoce que se trata de una expresión vaga, de difícil comprensión.

Para Montini, el sentido religioso es un punto del “arco misterioso che congiunge terra e cielo”<sup>691</sup> —la historia de la salvación—. Y este punto es “quello a noi vicino, quello che da noi parte e di cui noi abbiamo qualche naturale esperienza [...]; vogliamo dire la nostra umana attitudine alla vita religiosa”<sup>692</sup>. Pero es también:

L’apertura dell’uomo verso Dio, l’inclinazione dell’uomo verso il suo principio e verso il suo ultimo destino; l’avvertenza indistinta, balenata intuitivamente alla sua coscienza, del proprio essere dipendente e responsabile; il pronunciamento informe e naturale dell’anima circa il proprio arcano rapporto verso l’Essere supremo; il nativo gesto della natura umana in atteggiamento di adorazione e di supplica; l’esigenza dello spirito verso un Infinito personale, come dell’occhio verso la luce, del fiore verso il sole<sup>693</sup>.

Esta orientación en el hombre “deriva dalla sua intrinseca ed essenziale struttura”<sup>694</sup> y se trata de un “orientamento —instintivo, cosciente, razionale e morale, sia naturale, che soprannaturale— della vita umana verso Dio”<sup>695</sup>, que no es todavía religión, pero “ne costituisce tuttavia la base soggettiva”<sup>696</sup>. El sentido religioso, es, en

---

<sup>691</sup> SSR 47. “Arco misterioso que une el cielo con la tierra” (69).

<sup>692</sup> SSR 47. “El más cercano a nosotros, aquel que parte de nosotros y del que tenemos alguna natural experiencia [...]: nuestra humana aptitud para la vida religiosa” (70).

<sup>693</sup> SSR 51. “La apertura del hombre hacia Dios, la inclinación del hombre hacia su principio y su destino último; una indefinida percepción, que brilla intuitivamente en su conciencia, del propio ser dependiente y responsable; la comprensión informe y natural del alma acerca de la propia y arcana relación con el Ser supremo; el gesto original de la naturaleza humana en actitud de adoración y súplica; la exigencia del espíritu hacia un Infinito personal, como del ojo hacia la luz o de la flor hacia el sol” (76).

<sup>694</sup> SSR 51. “Deriva de su intrínseca y esencial estructura” (75).

<sup>695</sup> SSR 52. “[...] orientación —instintiva, consciente, racional y moral, tanto natural como sobrenatural— de la vida humana hacia Dios” (77-78).

<sup>696</sup> SSR 55. “Constituye sin embargo su base subjetiva” (81).

definitiva, “sintesi dello spirito”<sup>697</sup>. Es fácil observar cómo, en efecto, se trata de un concepto cuya definición no es unívoca, y que hace referencia a multitud de cuestiones diversas.

En definitiva, podemos decir que el cardenal Montini entiende el sentido religioso o la religión en este sentido primario y fundamental como algo estructuralmente natural en el hombre, una dimensión que le es propia y pertenece a su misma esencia<sup>698</sup>, y que es, de algún modo, pre-racional. Aquí entra la relación con el sentido común que Montini reconoce sobre todo con la obra del padre Garrigou Lagrange:

Maestri attendibili classificano il senso religioso nel senso comune, e questo dimostrano essere la riserva delle certezze primordiali e fondamentali, proprie della ragione natural spontanea, che ha l'intuizione dei primi principi e che ha nell'essere il suo oggetto formale<sup>699</sup>.

Es interesante ver cómo Montini utiliza como fuentes fundamentales a tres autores tomistas: Spiazzi, Maritain y el ya referido Garrigou Lagrange. No obstante, como reconoce Borghesi en la introducción, la fundamentación del sentido religioso no es suficiente a partir de esta triple referencia, por ser demasiado limitado su horizonte. Se ve claramente cómo la perspectiva de Montini es de una apertura mayor, con una

---

<sup>697</sup> SSR 55. “Síntesis del espíritu” (82).

<sup>698</sup> Cfr. SSR 51.

<sup>699</sup> SSR 52. “Maestros de referencia incluyen el sentido religioso en el ámbito del sentido común, mostrando que éste es el espacio de las certezas primordiales y fundamentales, propias de la razón natural espontánea, que tiene la intuición de los primeros principios y que tiene en el ser su objeto formal” (77).

En la edición italiana afirma el editor, en nota a pie, que existe aquí una probable referencia a RÉGINALD GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, Son existence, sa nature*, Beauchesne, París 1923. Borghesi, sin embargo, en la introducción (SSR 23) afirma con rotundidad que la referencia es a *Le sens commun. La philosophie de l'Être et les Formules Dogmatiques*, Nouvelle Librairie Nationale, París 1922.

más que posible analogía a los estudios de Fabro, que hemos recogido más arriba. Borghesi habla de un “tomismo agustiniano, aperto all’incontro con il soprannaturale”<sup>700</sup> en Montini. Lo explica del siguiente modo:

Il riferimento ai tre autori sopra indicati, se consentiva di prendere le distanze dal soggettivismo religioso del modernismo e di chiarire la differenza tra naturale e soprannaturale, non offriva però sufficiente rilievo alla tematica del «cuore inquieto», metro della cor-rispondenza dello spirito al contenuto della fede<sup>701</sup>.

En términos generales, podemos considerar la Carta Pastoral de Montini *Sul Senso Religioso* una fuente y un motor de la reflexión de Giussani sobre el concepto. El valor que el escrito tiene en sí mismo se basa sobre todo en la intuición genial de la necesidad de una rehabilitación del sentido religioso en clave racional —“occorre, inanzi tutto, una riabilitazione razionale del senso religioso”<sup>702</sup>—; intuición que requiere, al mismo tiempo, una gran valentía. Sin embargo, él mismo reconoce que es una tarea que deben llevar a cabo los académicos: “tocca principalmente agli apologisti e agli uomini di pensiero far questo”<sup>703</sup>. De entre ellos, el que con más fuerza y con más genialidad asume el testigo de esta rehabilitación es el sacerdote italiano Luigi Giussani.

---

<sup>700</sup> MASSIMO BORGHESI, SSR 24. “Un tomismo agustiniano, abierto al encuentro con lo sobrenatural” (34).

<sup>701</sup> SSR 24. “La referencia a los tres autores antes señalados, si, por una parte, le permitía tomar distancia del subjetivismo religioso del modernismo y aclarar la diferencia entre natural y sobrenatural, por otra, no daba suficiente relieve a la temática del «corazón inquieto», medida de la correspondencia del espíritu con el contenido de la fe” (34).

<sup>702</sup> SSR 61. “Es necesaria, sobre todo, una rehabilitación racional del sentido religioso” (90).

<sup>703</sup> SSR 61. “Corresponde principalmente a los apologistas y a los hombres de pensamiento hacer esto” (91).

### 2.3. *Il senso religioso de Luigi Giussani de 1958*

Giussani retoma el escrito de Montini y escribe para la Juventud de la Acción Católica Italiana —G. I. A. C. por sus siglas en italiano— este pequeño ensayo en el año 1958. La estructura tripartita que apreciamos es ya similar a la del *PerCorso*<sup>704</sup>: sentido religioso, revelación cristiana e Iglesia como permanencia de la pretensión de Cristo en la historia. Sin embargo, hay algunas notables diferencias: la parte dedicada al sentido religioso es, sin duda, la más amplia: de los diez capítulos que constituyen el escrito, los cinco primeros son dedicados enteramente a la cuestión de *Il senso religioso*, el sexto y el séptimo serían el equivalente a la segunda parte, *All'origine della pretesa cristiana*<sup>705</sup>, el octavo y el noveno a los dos volúmenes de *Perché la Chiesa*<sup>706</sup>, y el último una suerte de apéndice sobre el testimonio y la Acción Católica.

Hay otras diferencias además de esa, la mayoría de las cuales se refieren al estilo, definido sin duda por la motivación concreta y por los receptores del escrito. Pero es posible apreciar que todavía no había desarrollado la cuestión con la profundidad que mostrará después, ya a partir del escrito de 1966. El recorrido que aquí realiza lo sintetiza al final:

La storia del senso religioso può essere riassunta così:

---

<sup>704</sup> *PerCorso* es el nombre que recibirá el *Curso Básico de Cristianismo* en italiano, la obra fundamental de Giussani en la que se incluye ISR. El nombre es un juego de palabras entre *percorso*, recorrido, y *corso*, curso.

<sup>705</sup> LUIGI GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso* (en adelante AOPC), Rizzoli, Milán 1999 (BUR Saggi, Milán 2012<sup>4</sup>).

<sup>706</sup> LUIGI GIUSSANI, *Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso*, Rizzoli, Milán 2003 (BUR Saggi, Milán 2005). Esta nueva edición de Rizzoli —también la de BUR— recogen en un único tomo los dos volúmenes publicados anteriormente por Jaca Book: *Perché la Chiesa: Tomo 1: La pretesa permane*, 1990; *Perché la Chiesa: Tomo 2: Il segno efficace del divino nella storia*, 1992. En la nueva edición en un único volumen se divide el texto en dos grandes partes respetando la división original.

- Risalendo a Lui dalle realtà create Dio è conosciuto attraverso il *simbolo*; l'uomo Lo adora con il *rito*, cioè una manifestazione *esterna* di ossequio;
- Dio è conosciuto attraverso la *parola* nella religione ebraica, cui corrisponde da parte dell'uomo l'*obbedienza*, cioè una manifestazione *interna* di ossequio;
- finalmente nella religione di Cristo, definitiva e universale, Dio è conosciuto nella *Comunicazione* che Egli fa di Sé: la nuova esigenza è l'amore, che implica un'adesione *totale* a Lui.

Questa è la vocazione di noi che viviamo dopo la Sua Croce.

Questo è l'impegno supremo cui è chiamato il nostro senso religioso naturale, esaltato dal tocco dello Spirito<sup>707</sup>.

Es interesante percibir cómo el esquema es tremendamente claro en este momento. En los escritos posteriores —ya a partir del de 1966 pero sobre todo de la edición definitiva de *Il senso religioso*— matizará muchos puntos de este primer acercamiento a la cuestión, que presenta algún reduccionismo. De todos modos, para ser completamente justos con el autor, conviene atender al escrito entero y no solo al resumen, que pretende aclarar a grandes rasgos lo que ha dicho dejando, evidentemente, muchas cuestiones en el tintero.

---

<sup>707</sup> SSR 127. “La historia del sentido religioso se puede resumir de esta manera: —La realidad creada es como un símbolo, que remite a Dios y permite al hombre conocer su existencia; así, el hombre lo adora con el rito, es decir, con una manifestación externa de obsequio; —el hombre conoce a Dios mediante la palabra en la religión judía, a la que corresponde por parte del hombre la obediencia, una manifestación interna de obsequio; —finalmente, en la religión de Cristo, definitiva y universal, Dios se conoce porque Él mismo se comunica: nace una nueva exigencia, la de corresponderle con el amor, que implica una adhesión total a Él. Esta es la vocación de los que vivimos después de su Cruz. Este es el compromiso supremo al que está llamado nuestro sentido religioso natural, exaltado por el toque del Espíritu (188).

### 2.3.1. Qué es el sentido religioso

En el primer capítulo, el autor analiza el origen del sentido religioso. Allí da la primera definición, diciendo que es la “capacità di entrare in rapporto con Dio”<sup>708</sup> y que es, de entre todas las capacidades que tiene el hombre, la más importante, ya que se refiere al fin último y no a los parciales. Por esto Montini había llamado al sentido religioso “síntesis del espíritu”. Giussani explica que el sentido religioso es una “dote caratteristica della nostra natura, che dispone l’anima ad aspirare verso Dio, quasi la protende nel tentativo di afferrare Dio, in qualche modo”<sup>709</sup>.

A continuación da un paso importante, que ya recoge fundamentalmente lo que después denominará «corazón», afirmando que el sentido religioso es una capacidad que no generamos nosotros, sino que encontramos:

Evidentemente la capacità del senso religioso non ce la formiamo da soli, ce la *troviamo* dentro la nostra natura.

Questa nativa aspirazione è come suscitata, destata in noi da un potere superiore a noi; essa è come provocata indipendentemente dalla nostra volontà, prima ancora che intervenga il nostro parere.

Noi siamo come di fronte a una voce che chiama. Potremo rispondervi o no, ma non possiamo impedire che essa chiami<sup>710</sup>.

---

<sup>708</sup> SSR 80. “Capacidad para entrar en relación con Dios” (123).

<sup>709</sup> SSR 80. [El sentido religioso es] “una característica de nuestra naturaleza, que predispone al alma a tender hacia Dios y, en cierto modo, casi la inclina a que intente aferrarle” (123).

<sup>710</sup> SSR 81. “Evidentemente, la capacidad del sentido religioso no la generamos nosotros mismos, sino que la *encontramos* en nuestra propia naturaleza. Esta aspiración innata es como despertada en nosotros y avivada por un poder que nos es superior; de alguna manera, es provocada independientemente de nuestra voluntad, antes de que pueda intervenir nuestro parecer. Estamos como ante una voz que nos llama. Podemos responderle o no; pero no podemos impedir que llame (123).

Esta inspiración nos parece lo que después llamará «corazón»: el conjunto de exigencias y deseos que todo hombre encuentra dentro de sí y que le constituyen, y que es absolutamente irrenunciable. Son las exigencias de verdad, de bien, de bondad, de justicia y de belleza. Aquí nos ha dicho de antemano que estas exigencias están directamente puestas por Dios y, por tanto, que el sentido religioso es ya una llamada de Dios a buscarlo: “il senso religioso è *l’iniziativa di Dio che ci crea*”<sup>711</sup>.

### 2.3.2. Cómo se percibe y se realiza el sentido religioso

En el segundo capítulo Giussani comienza estudiando cómo es posible percibir y desarrollar el sentido religioso dentro de nosotros. Parte del sentido religioso como una capacidad que no generamos nosotros mismos —que retoma del capítulo anterior<sup>712</sup>—, llega a la conclusión de que “in tutti i sensi noi uomini siamo esseri *dipendenti*”<sup>713</sup>.

La dependencia, que después llamará original, será uno de los pilares de la reflexión de Giussani sobre el sentido religioso. En el origen de nuestro ser se encuentra algo que no está puesto por nosotros, que pone en movimiento todo lo humano: “ogni capacità umana, in una parola, deve essere *provocata, sollecitata* per mettersi in azione”<sup>714</sup>. Este reclamo es siempre exterior. El sentido religioso es una capacidad que pertenece a nuestro ser más íntimo, es la capacidad fundamental del ser humano, pero depende de algo extrínseco<sup>715</sup>. Así, dice Giussani:

---

<sup>711</sup> SSR 81. “El sentido religioso es *la iniciativa de Dios que nos crea*” (124).

<sup>712</sup> Cfr. SSR 81.

<sup>713</sup> SSR 82. “Los hombres somos, en todos los sentidos, seres dependientes” (125).

<sup>714</sup> SSR 82. “Toda capacidad humana debe ser *provocada y estimulada* para ponerse en acción” (125).

<sup>715</sup> Es justamente en este punto donde elimina todo posible acercamiento al modernismo y al ontologismo de un modo explícito. Los modernistas son definidos por Giussani como “tutti coloro che interpretano la religiosità come una impressionabilità particolare di certi individui, espressa in timori o in desideri, senza che vi corrisponda necessariamente qualche realtà oggettiva” (SSR 82-83)

Il richiamo che mette in moto il senso religioso dello spirito umano viene da Dio *attraverso la realtà creata*. Dio attua ogni vocazione originale continuandola attraverso il mondo<sup>716</sup>.

Giussani dedica una serie de puntos a analizar la revelación natural de Dios al hombre a través de la realidad creada, y cómo esta se produce gradualmente. Los pasos son los siguientes: a) “L’*esistenza stessa delle cose*”<sup>717</sup> que revela “quel primo fondamentale senso dell’*essere*” que supera al hombre; b) la grandeza y la belleza del cosmos; c) el orden y el movimiento del cosmos, que es un “un segno ancora più elocuente”<sup>718</sup> que el de la belleza para Giussani; d) “il movimento degli uomini, popoli e nazioni”<sup>719</sup>; e) el signo más íntimo, sin embargo, es el yo y el descubrimiento de la propia existencia puesto que “quando dico «io», dico un rapporto, perché «io» è uguale a «sono fatto»<sup>720</sup>; por último, f) el significado más vital e inmediato del yo: la conciencia del bien y del mal. Este recorrido que propone Giussani parte de la experiencia cotidiana de la existencia de las cosas y del asombro que ese hecho provoca en nosotros, y desde ahí continúa desarrollando una serie de pasos con la pretensión de

---

[“todos aquellos que interpretan la religiosidad como una sensibilidad particular de algunos individuos, que se expresa en temores y deseos, sin que a ello le corresponde necesariamente ninguna realidad objetiva” (126)]. Hablar, en los años 50, de sentido religioso, equivalía a ser sospechoso de tender puentes con el modernismo. Es por ello, además de por la voluntad de instruir y querer evitar el error de los lectores, que Giussani explícitamente evita esta postura. Pero sucede lo mismo con el ontologismo, para el cual “questo richiamo viene fatto *direttamente* da Dio, [...], quasi che lo spirito umano intuisca Dio come l’occhio vede le cose, sia pur più confusamente” (SSR 83) [“el reclamo viene *directamente* de Dios, [...]; como si el espíritu humano intuyera a Dios, aunque fuera confusamente, como el ojo ve las cosas” (126)]. Ni modernismo ni ontologismo, por tanto.

<sup>716</sup> SSR 83. “El impulso que pone en movimiento el sentido religioso del espíritu humano proviene de Dios *mediante la realidad creada*. Dios actualiza la vocación original continuándola por medio del mundo” (126).

<sup>717</sup> SSR 83. “La existencia misma de las cosas”.

<sup>718</sup> SSR 85. “Un signo todavía más elocuente”.

<sup>719</sup> SSR 85. “El movimiento de los hombres, los pueblos y las naciones” (130).

<sup>720</sup> SSR 86. “Cuando digo «Yo» digo una relación, porque «Yo» es igual a «soy hecho» (131).

mostrar la razonabilidad de este proceso, que desemboca en el signo más íntimo y también más potente: la conciencia del bien y del mal.

### 2.3.3. La realidad como signo

Giussani retoma todos los puntos que acaba de indicar para afirmar que “il mondo è *segno* di Dio”<sup>721</sup>. Lo que el sacerdote italiano pone delante de nosotros es la necesidad de una interpretación. Si la realidad constituye un signo, es decir, algo que no se explica desde sí mismo, el hombre, con su razón, debe atender a aquello que está detrás de la realidad, que la trasciende. Trae, a este efecto, una cita de Jolivet que reproducimos a continuación:

Istinto religioso e cuore sono soltanto i nomi diversi di una sola e medesima ragione in cerca di una spiegazione intelligibile dell’uomo e del cosmo<sup>722</sup>.

Todo el recorrido de Giussani en estas páginas trata de mostrar la necesidad de la interpretación delante del signo que es la realidad. Pero, si el mundo es revelación de Dios, ¿por qué sería necesaria la interpretación? El signo que es la realidad, al mismo tiempo que muestra y «da testimonio» del creador, lo esconde tras la apariencia. Es como un velo. Así, la evidencia de Dios no es inmediata, y es necesaria la libertad del hombre: “ecco la realtà personale, ecco l’intimità umana che Dio intende salvare, presentandosi sotto il segno del mondo”<sup>723</sup>. La discreción y la prudencia de Dios al revelarse se ordenan al respeto de la libertad del hombre, uno de los signos más potentes, paradójicamente, a través de los cuales se muestra el Misterio:

---

<sup>721</sup> SSR 87. “El mundo es signo de Dios” (133).

<sup>722</sup> RÉGIS JOLIVET, *Il Dio dei filosofi e degli scenziati*, Edizioni Paoline, Catania 1957, 17; citado en SSR 87. “Instinto religioso y corazón son tan sólo nombres distintos de una misma razón que busca una explicación inteligible del hombre y del cosmos” (133).

<sup>723</sup> SSR 88. “He aquí la realidad personal, la intimidad humana que Dios salva presentándose bajo el signo del mundo” (135).

Dio è il destino, il senso —Dio è il fine dell'uomo. L'uomo deve essere libero di fronte a esso, perché libertà significa responsabilità nel fare se stessi, nel realizzarsi, cioè nel raggiungere il proprio fine.

Tale libertà trova campo di azione già nel primo passo verso Dio: il riconoscerlo, lo scoprireLo.

E questo avviene proprio nell'*interpretazione* del segno del mondo<sup>724</sup>.

La interpretación debe partir de la educación en el sentido de dependencia. Es necesario educar porque es necesario aprender un lenguaje nuevo y también un modo de mirar las cosas distinto. Giussani insistirá sobre este punto durante toda su vida. Junto al sentido religioso, la educación es el punto fundamental y más original de la propuesta del autor italiano. Y, en realidad, no se trata de dos cuestiones que no tengan nada que ver. Más bien, en la concepción de educar que tiene Giussani, están íntimamente relacionadas. Educar es introducir a la totalidad de la realidad<sup>725</sup> con una mirada nueva que tenga en cuenta todos los factores. Y el factor fundamental es el sentido religioso y la dependencia.

Nos percatábamos, cuando dábamos cuenta del clima general, de que para el humanismo ateo, bajo la premisa de la madurez, el hombre estaba llamado de algún modo a romper los vínculos con la tradición y con todo aquello que supusiera cualquier tipo de dependencia. El objetivo era la autonomía del ser humano, la independencia de todo aquello que le impidiera hacerse a sí mismo. Giussani reclama, por el contrario,

---

<sup>724</sup> SSR 89. “Dios es el destino, el sentido. Dios es el fin del hombre. El hombre debe ser libre ante Él, ya que libertad significa responsabilidad de hacerse a sí mismo, de realizarse, de alcanzar el propio fin. Tal libertad se ejercita desde el primer paso hacia Dios: reconocerle, descubrirle. Y este primer paso se da exactamente con la *interpretación* de ese signo que es el mundo” (135-136).

<sup>725</sup> Educar es “introdurre alla realtà nella sua totalità” (LUIGI GIUSSANI, “Quaderni di Tracce”, n. 2, febbraio 2006, 4. Ver especialmente, sobre educación en Giussani, *Il rischio educativo*, SEI, Torino 1995.

una educación precisamente en el sentido de dependencia, sin el cual es imposible rescatar el sentido religioso presente en el hombre.

El reconocimiento de las cosas tal y como son, que en la edición definitiva de *Il senso religioso* aparece como una premisa metodológica —el realismo—, es fundamental primero de todo para percibir cómo el mundo es un signo de algo que está más allá de él y cómo el yo del hombre, parte de este mundo, es dependiente. Según Giussani, este sentido de dependencia implica un doble hábito: atención y aceptación<sup>726</sup>.

Nos parece que la propuesta de Giussani, que aquí se ve quizás todavía algo ingenua y sin fundamento teórico, revela una mirada más verdadera sobre lo que es y cómo es el hombre y desenmascara los prejuicios de la modernidad, que interpreta y reconstruye la realidad a la medida de la razón. El interés de Giussani es precisamente el inverso que el del humanismo ateo<sup>727</sup>. El lema y el centro de todo el itinerario del sentido religioso será explícitamente a partir de 1966 pero ya desde aquí: “vivir intensamente lo real”, que para el teólogo italiano coincide con la atención a la realidad, el juicio —es decir, la comparación de lo vivido con las exigencias originales del hombre— y la aceptación.

---

<sup>726</sup> Cfr. SSR 89-90: “Tale senso di dipendenza implica una duplice abitudine (*habitus*, virtù): a) l’*attenzione*. Il mondo è un dato su cui occorre portare uno sguardo leale e fedele. E non potrà essere che attenzione stupita, meravigliata, entusiasta. b) L’*accettazione*. Se il mondo è un dato, occorre riceverlo come un *dono*, senza pretese, senza presuntuosa critica, senza velleità d’indipendenza —ma piuttosto con semplicità e devozione”.

<sup>727</sup> Usamos continuamente la expresión «humanismo ateo» a partir de aquella que hizo fortuna con De Lubac y su libro *El drama del humanismo ateo*. No obstante, nos inclinamos a pensar que la tentación de hacer el mundo a la medida de la razón es la tentación constante de todos los hombres de todas las épocas: la imagen de la independencia y la justificación para la autosalvación. En este sentido, estamos convencidos de que una lectura en esta clave de las palabras evangélicas que presentan a los niños como la estatura máxima del hombre o del reclamo a la pobreza de espíritu aclaran sobremanera qué significa este sentido de dependencia expresado en atención y aceptación del que habla Giussani. Él mismo cierra el capítulo tercero con una referencia a estos dos pasajes evangélicos (cfr. SSR 90).

#### 2.3.4. Lo positivo y lo negativo en la historia del sentido religioso

Los términos positivo y negativo aplicados al sentido religioso quieren hacernos ver cómo es posible atender al signo misterioso que es la realidad para llegar a afirmar la divinidad —lo positivo— y cómo es posible, al mismo tiempo, desnaturalizar ese signo reduciéndolo —lo negativo—.

¿Qué constituye lo positivo? El signo que es la realidad se expresa en las religiones naturales, es decir, aquellas que no parten de la revelación, sino de la majestad y la belleza —a veces manifestada de modo terrible— del cosmos, principalmente mediante el simbolismo. A través de una mirada adecuada de estos símbolos se puede alcanzar un cierto conocimiento de la divinidad. Giussani cree que a través del simbolismo característico de estas religiones algunos “*veri valori religiosi sono stati così raggiunti*”<sup>728</sup>. Para estas religiones, los fenómenos de la naturaleza son manifestaciones de lo sagrado; Giussani utiliza el término «hierofanía»<sup>729</sup>:

Gli studi di storia delle religioni hanno messo in rilievo come nelle religioni pagane i fenomeni naturali siano considerati delle «ierofanie», cioè manifestazioni della divinità. È un altissimo concetto del sacro che viene espresso attraverso un linguaggio concreto, immaginoso, tratto dalle più imponenti e più belle manifestazioni della natura<sup>730</sup>.

---

<sup>728</sup> SSR 91. “Se alcanzan algunos *verdaderos valores religiosos*” (138).

<sup>729</sup> El término «hierofanía» significa literalmente “manifestación de lo sagrado”, del griego *híeros* (sagrado) y *faínein* (manifestar). Para más profundidad, ver MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2009. En esta obra, sobre todo en la introducción, introduce el término hierofanía y su significado; ver también MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2012<sup>7</sup>, entre otras obras del autor.

<sup>730</sup> SSR 91-92. “[...] en las religiones paganas los fenómenos naturales se consideran «hierofanías», es decir, manifestaciones de la divinidad. Es un altísimo concepto de lo sagrado que se expresa mediante un lenguaje concreto, repleto de imágenes tomadas de las manifestaciones más imponentes y bellas de la naturaleza” (139).

¿Qué caracteriza lo positivo, entonces, en estas religiones cósmicas o naturales? Una de sus principales características, según Giussani, reside en que junto a esta altísima concepción de la divinidad, reconocida en ritos, plegarias y creencias, se constata una cierta incapacidad para entrar en relación con la divinidad y la casi total ausencia de experiencias religiosas de tipo personal:

Accanto a un'idea molto alta di Dio, esista una incapacità quasi totale a entrare in rapporto con Lui. [...]. Un índice della limitazione della religione pagana è anche nella mancanza quasi totale di esperienze religiose individuali (anche se con eccezioni notevoli: Socrate, Platone...) <sup>731</sup>.

El motivo de esto es, según Giussani, que “la conoscenza cosmica è soltanto negativa” <sup>732</sup>: la razón del hombre es incapaz de decir quién es Dios en sí mismo. Aquí radica la diferencia entre las religiones paganas o cósmicas y las religiones reveladas: las religiones reveladas no dicen de la divinidad, entendiendo esto como principio hermenéutico, más que lo que la divinidad dice de sí misma. La razón, delante del signo

---

<sup>731</sup> SSR 93. “Junto a una idea muy alta de Dios existe una incapacidad casi total para entrar en relación con Él. [...]. Un índice de la limitación de la religión pagana es la falta casi absoluta de experiencias religiosas individuales” (141). Las afirmaciones de Giussani en este punto adolecen de una falta de referencia, debido a que el texto no pretende ser un estudio sobre la historia de las religiones. En este momento está acudiendo a Delafosse y sus conclusiones tras un estudio sobre las religiones primitivas africanas, aunque no existe la referencia concreta al estudio en SSR.

Las experiencias religiosas individuales no son algo aislado y exclusivo de las religiones reveladas, como pudiera parecer a partir de las palabras del autor. Si se acude a los volúmenes de Historia de las religiones de Eliade y a los estudios de gran parte de los antropólogos de la religión, es posible ver cómo se recogen algunas manifestaciones de la divinidad a personajes históricos concretos, algunos de ellos contados por los mismos protagonistas a los investigadores. Al margen de esto, es evidente que, atendiendo a la historia y a los textos sagrados, es el Antiguo Testamento el que comienza a evidenciar la posibilidad real de una relación personal con la divinidad: la llamada a Abraham, la relación de Moisés con el Dios hebreo, etc. No se quiere decir que no existan casos fuera de las denominadas religiones reveladas, sino que la diferencia es substancial.

<sup>732</sup> SSR 93. “El conocimiento cósmico es sólo negativo” (141).

cósmico, “e obbligata ad affermarlo per essere fedele a se stessa; ma con questa affermazione stessa riconosce i suoi limiti”<sup>733</sup>.

Aparece ya aquí la razón en su grandeza y al mismo tiempo en su pequeñez: una razón que tiende a penetrar en lo infinito, pero que al mismo tiempo reconoce su gran limitación. Esta limitación es el gran escándalo para el hombre moderno, “adulto”: la incapacidad de conocerlo todo. Por esto Giussani retoma justo aquí el sentido de la dependencia como el gran valor a recuperar: y esto constituye de hecho el inicio del capítulo dedicado a lo negativo de la historia del sentido religioso. La renuncia voluntaria a la dependencia constituye el inicio de la idolatría<sup>734</sup>, esto es, de la reducción de la divinidad a nuestras propias categorías:

Il senso di dipendenza da Dio, che è la condizione fondamentale di ogni religione, esige una rinuncia totale alla propria *autosufficienza*. Condizione bruciante per l'uomo, dopo il peccato originale! [...]. La trascendenza e la santità di Dio profanata dagli uomini, che lo fanno a loro immagine (antropomorfismo), che pretendono di attribuirgli le loro meschine dimensioni. Lo spirito umano si erge a misura di Dio, dell'immisurabile, di Colui che per essenza è oltre ogni limite!<sup>735</sup>

---

<sup>733</sup> SSR 93. “para mantenerse fiel a sí misma, [...], se ve obligada a afirmarlo, pero en esta misma afirmación la razón reconoce sus límites” (143). Aunque no aparece ni en la edición española ni en la italiana, Giussani está citando a Daniélou. La traducción española de la gran obra del teólogo francés dice así: “Dicho de otro modo, la razón puede conocer a Dios, y allí reside su inmensa grandeza; pero sólo puede conocerlo desde afuera, y allí reside su infinita pequeñez. Está obligada a afirmarlo para ser fiel a sí misma; y por medio de esa misma afirmación, reconoce sus propios límites” (JEAN DANIELOU, *Dios y nosotros*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 80).

<sup>734</sup> Quizá el inicio de la idolatría es todavía anterior: existe una idolatría antigua, que es propia —y quizá es a la que vuelven los ilustrados— de la búsqueda en el mundo de un sentido distinto del verdadero.

<sup>735</sup> SSR 95. “El sentido de dependencia de Dios, que es la condición indispensable de cualquier religión, exige una renuncia total a la propia autosuficiencia. Para el hombre, se trata de una condición candente después del pecado original. [...]. La trascendencia y la santidad de Dios es profanada por los hombres, que lo encierran en sus imágenes (antropomorfismo) y pretenden atribuirle sus mezquinas dimensiones. El espíritu humano pretende determinar con su medida lo que es Dios, el inconmensurable, ¡Aquel que por esencia está más allá de cualquier límite! (143).

Es la eliminación de cualquier tipo de misterio —y, en realidad, de cualquier forma de limitación— lo que caracteriza propiamente a este nuevo paganismo negativo, que resurge en nuestra sociedad actual, según Giussani. Entiende que hay tres formas de llevar a cabo esta reducción: la idolatría —espiritismo, adoración del espíritu humano y gnosticismo—, el laicismo, que afirma un «Ser supremo» separado de los hombres y la duda y el ateísmo. Más que formas de producir esta reducción, se trata de consecuencias diversas de una sola actitud: la renuncia a la dependencia y la afirmación de la autosuficiencia.

La segunda característica de lo negativo, tal como lo entiende Giussani, es la dificultad de esta búsqueda cuando el hombre se apoya únicamente en sus fuerzas y las altas posibilidades que tiene de extraviarse en este viaje. Es un lugar común recordar a Santo Tomás en este punto, y así lo hace también Giussani citando la cuestión sobre la necesidad de la divina revelación<sup>736</sup>: muy pocos, con mucho esfuerzo y con no pocos errores son los que han llegado a conocer algo verdadero acerca de la divinidad. Tampoco sorprende la cita del Fedón: “a menos que uno pueda hacer la travesía, de un modo más seguro y con menor riesgo, con un navío más firme, o con una revelación divina”<sup>737</sup>.

Son dos citas que reclaman la necesidad de la revelación y que no reducen el espesor de misterio de la realidad. Giussani las aprovecha para dar por terminado el

---

<sup>736</sup> “Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: acius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur” (*S. Th.*, I, q. 1, art. 1). “Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores”.

<sup>737</sup> PLATÓN, *Fedón*, 85, c-d, versión de ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO, CSIC, Madrid 2002, 145.

recorrido por la religiosidad natural que parte del sentido religioso y para comenzar un nuevo capítulo.

### **2.3.5. La iniciativa divina**

Aquí comienza ya lo que, en el *PerCorso*, constituiría el segundo volumen: *All'origine della pretesa cristiana*. Si bien es verdad que el último capítulo de la edición definitiva de ISR se pregunta ya por la posibilidad de la revelación y por los criterios que habría de tener para que esta fuese aceptable, la iniciativa divina es algo que aborda propiamente AOPC.

En primer lugar, retomando el más que posible extravío que el hombre experimenta al intentar penetrar en la cuestión de Dios, y la incapacidad de una certeza fundada acerca de las cuestiones a las que hace frente —que por otro lado son las más importantes— Giussani establece una premisa:

Il «segno» della realtà naturale viene travisato dall'uomo, che interpreta male il rapporto con Dio, o lo nega<sup>738</sup>.

Es por ello, concluye el autor italiano, que Dios decide intervenir en la historia directamente, sin la mediación del signo de la realidad<sup>739</sup>. Las conclusiones que extrae tras citar la llamada a Abraham en el Antiguo Testamento son dos<sup>740</sup>: a) Dios, al revelarse, se preocupa de ser entendido por los hombres, por lo que usa su lenguaje; b) incluso tratándose de una revelación directa, sin la mediación de la naturaleza, de Dios

---

<sup>738</sup> SSR 99. “El hombre desnaturaliza el «signo» de la realidad natural, porque interpreta mal su relación con Dios, o la niega” (148).

<sup>739</sup> Conviene recordar aquí la naturaleza de este texto, ya que en este momento puede resultar abrupta una conclusión de tal envergadura. Este texto está escrito para la GIAC, y pretende ser un texto de formación cristiana y meditación. Por eso, en algunas ocasiones, como es esta, tiende a dar por hecho cosas que no son concluyentes sin más, y que incluso en ocasiones adolezcan aparentemente de sentido lógico.

<sup>740</sup> *Cfr.* SSR 100.

hay algo que permanece siempre misterioso. Atendiendo al texto de Abraham y al modo que Dios tiene de mostrarse a los hombres, resulta claro todavía el exceso que supone Dios: “il divino non può essere ridotto per intero al livello dell’uomo, pena il suo annullamento”<sup>741</sup>.

El otro gran hito es el de la revelación de un Dios que es personal, y con el que se puede entablar una relación. De hecho, la forma en que esta relación se constituye formalmente entre Dios y el pueblo de Israel es una Alianza, un pacto. Dios deja entonces de ser una cosa, un objeto, sobre todo desde que revela su nombre a Moisés: Dios tiene conciencia de sí mismo y quiere ser llamado por su nombre.

Esta posibilidad de entablar una relación con la divinidad supone una gran diferencia entre las religiones naturales o cósmicas y la religión revelada. No muchas páginas atrás, Giussani decía que “accanto a un’idea molto alta di Dio, esiste una incapacità quasi totale a entrare in rapporto con Lui”<sup>742</sup>. ¿Cómo se manifiesta este Dios con el cual es posible tratar? Como una persona “*totalmente libera* nella sua azione, *sovrana* nella sua iniziativa”<sup>743</sup>, para el cual el pueblo de Israel es una propiedad a través del Testamento, la palabra griega y latina para Alianza. Él se muestra también como Único y como el Santo. Este último adjetivo hace referencia a su transcendencia:

«Santo» è Colui che è radicalmente diverso da noi. «<<Santo>> è Colui che ha in sé la pienezza dell’Essere, tutta la Sua intensità, tutta la Sua potenza<sup>744</sup>.

Pero, dando un paso más, Giussani nos dice que “Dio, con la Sua rivelazione, educa il Suo popolo a un nuovo senso religioso. Due virtù intende inculcare questa

---

<sup>741</sup> SSR 100. “Lo divino no puede ser reducido al nivel del hombre” (150).

<sup>742</sup> SSR 93. “Junto a una idea muy alta de Dios existe una incapacidad casi total para entrar en relación con Él” (141).

<sup>743</sup> SSR 101. “*Absolutamente libre* al obrar, *soberano* en su iniciativa” (151).

<sup>744</sup> SSR 102. “«Santo» es Aquel que es radicalmente distinto de nosotros. «Santo» es Aquel que posee la plenitud del Ser, toda Su intensidad y poderío” (153).

pedagogía divina: le capacità di *ascoltare* e di *credere*<sup>745</sup>. Vuelve siempre la cuestión de la dependencia: escuchar y creer es un tipo de dependencia que se expresa con la palabra fe, porque “sempre il senso di dipendenza è condizione del senso religioso”<sup>746</sup>. La fe, tras la revelación, supone la posibilidad de alcanzar la única posición verdaderamente justa para el hombre. Esta es, según Giussani, “*la disponibilità assoluta*”<sup>747</sup>.

En las expresiones de la religiosidad natural, el hombre constantemente reduce a Dios a su propia medida. Está, digámoslo así, *obligado*, a identificar el Misterio con algo conocido, con una imagen propia. También en las religiones místicas y no solo en las telúricas, pues aunque siempre permanezca algo ignoto y desconocido, el hombre cree conocer qué debe hacer en cada momento. El problema de la reducción, es cierto, es mayor en las religiones naturales en las cuales Dios es identificado con algún fenómeno natural y no solo cuando se manifiesta a través del signo que es el cosmos<sup>748</sup>, pero parece ser una tendencia de todos los hombres, también después de la revelación, la de querer aferrar racionalmente aquello que tenemos delante.

¿Según esto, es entonces falso que el inicio de la religión sea precisamente aquél del miedo irracional a lo desconocido? A esta cuestión se pueden dar dos respuestas: el

---

<sup>745</sup> SSR 103. “Dios, con su revelación, educa a su pueblo en un nuevo sentido religioso. Esta pedagogía pretende inculcar en el hombre dos virtudes: la capacidad de *escuchar* y la de *creer*” (154).

<sup>746</sup> SSR 103. “El sentido de dependencia es siempre condición del sentido religioso” (155).

<sup>747</sup> SSR 105. “La disponibilidad absoluta” (157).

<sup>748</sup> De aquí la posibilidad, llevada a cabo por la antropología de la religión, de realizar una suerte de clasificación de las religiones. Uno de los ejemplos claros es la teoría de los tres estadios de August Comte, que, aunque pobre en profundidad y reduccionista en sus conclusiones, sirve para ejemplificar lo que queremos decir. Dentro del primer estadio, el estadio teológico o ficticio, establece un orden de menor a mayor madurez: fetichismo, politeísmo y monoteísmo, siendo esta última la fórmula más madura de vivencia religiosa. Ver AUGUSTO COMTE, *Curso de Filosofía positiva*, Editorial Magisterio Español, Madrid 1987; A. COMTE, *Filosofía positiva*, Ed. Porrúa, México 2006. En general, los antropólogos, historiadores o fenomenólogos de la religión tienden también a hacer esta distinción.

hombre quiere aferrar lo misterioso y penetrar en lo desconocido, digámoslo de un modo meramente descriptivo, porque encuentra dentro de sí una especie de fuerza que le mueve en esa dirección. La categoría de misterio, de desconocido o ignoto, es algo fundamental a lo religioso, pero es necesario distinguir aquí la religión como institución o como algo que el hombre realiza —ritos, normas, etc.— de la religión como una dimensión del hombre. Distinguir no significa separar: una cosa no se da sin la otra, y podemos afirmar que la religión *institucional* es la expresión social e histórica de la dimensión religiosa propia de todos los hombres. Esta dimensión se expresa también en un cierto temor a aquello que escapa a su control o posibilidad de comprensión, pero no exclusivamente y no de un modo primario. Esta sería una primera respuesta.

Sin embargo, y entramos ahora en una cuestión que para Giussani reviste una importancia fundamental, no es esta la posición original del hombre frente al misterio, ni considerado individualmente ni mirado desde un punto de vista social o histórico. La primera posición —y la más justa— es la de la confianza en la dependencia.

Visto así, la revelación tal y como se muestra en la historia, viene a ayudar y sustentar este sentimiento de dependencia, más correspondiente con la estructura original del hombre. A esto nos referimos con la diferencia entre las religiones reveladas y las religiones cósmicas o naturales, y creemos que Giussani entiende esto mismo cuando dice que “nella religione che non è illuminata dalla Rivelazione l’uomo tende ad attribuire a Dio la sua misura, a concepirlo come realizzazione dei suoi valori”<sup>749</sup>. La revelación supone, contrariamente, un abandono, una cierta desafección de uno mismo y de su propia medida:

Sempre il senso di dipendenza è condizione del senso religioso: ma ora è un senso di dipendenza terribilmente più impegnativo, che diventa rinuncia vissuta di sé, dono di sé

---

<sup>749</sup> SSR 103. “En la religión que no está iluminada por la Revelación el hombre tiende a atribuir a Dios su propia medida, tiende a concebirlo como la realización de sus valores” (154).

nell'abbandono. *Il mistero non è evidente*: accettarlo vuol dire per l'uomo uscire da sé, abbandonare se stesso come criterio di giudizio, per essere alla mercé di un Altro<sup>750</sup>.

Para ilustrar lo que quiere decir, Giussani propone el episodio bíblico del sacrificio de Isaac. Una prueba que nos parece muy reveladora de cómo este sentido de dependencia se ha perdido casi totalmente, es que muy pocos entienden qué significa este gesto de Dios: es considerado como contrario a la razón y, por ello mismo, absurdo. Se extraen de aquí, tal y como lo entendemos, dos conclusiones. La primera es precisamente la que veníamos comentando: el hombre está de tal modo convencido de la potencia de sí mismo, de sus propias posibilidades y de su auto-salvación, que le resulta repugnante la sencilla idea de confiar en otro hasta el punto de entregárselo todo; la segunda conclusión a la que llegamos es que el concepto de razón y racionalidad es harto reducido<sup>751</sup>.

### 2.3.6. Dios con nosotros

El siguiente paso resulta evidente: Jesús como plenitud de esta revelación y esta pedagogía. La Teología clásica católica habla de una revelación progresiva de Dios en la historia, y estamos asistiendo como sin percatarnos a un resumen de los hitos fundamentales de ella. La revelación natural a través del signo de la creación, que va creciendo en intensidad según el hombre va 'elevándose' de lo telúrico y natural o lo místico; la revelación de Dios como Señor en el Antiguo Testamento —dentro del cual es también posible entrever una progresión— sobre todo a través de Abraham y

---

<sup>750</sup> SSR 103-104. "El sentido de dependencia es siempre condición del sentido religioso. Pero ahora es un sentido terriblemente más comprometido, que llega a ser renuncia a uno mismo y entrega de sí mismo a otro, abandono a otro. *El misterio no es evidente*: para el hombre aceptarlo significa abandonarse a sí mismo como criterio de juicio, y estar a merced de Otro" (155).

<sup>751</sup> Esto significa fundamentalmente que se reduce lo razonable al ámbito de lo lógico. Giussani lo explicará mejor en las premisas metodológicas al inicio de la edición definitiva de *Il senso religioso*. Necesariamente volveremos sobre ello, por lo que nuestro tratamiento aquí ha de ser por fuerza sucinto y falto de fundamento suficiente.

Moisés hasta llegar a los grandes profetas y al rabinismo. En las primeras, podríamos decir muy resumidamente, hay algunos cuyo genio religioso parece más desarrollado y descubren una vía o un camino para alcanzar la divinidad, la iluminación, etc. En el Antiguo Testamento, sin embargo, hay un cambio de coordenada: es Dios mismo quien elige a algunos para hablar a las personas. Es Dios mismo el que señala la vía<sup>752</sup>.

En un momento determinado de la historia, sin embargo, hay un hombre que tiene una pretensión inaudita: Jesús se señala a sí mismo como la vía y como el destino de los hombres. No revela nada, en el sentido de un contenido concreto, sino que se identifica él mismo con la Revelación. Giussani señala dos aspectos fundamentales: máximo de comunicación y máximo de libertad soberana, que se dan precisamente al revelarse Dios como amor. Es un nuevo nivel en la concepción de la dependencia:

La dipendenza totale è solo nell'Amore. Nel rapporto di amore la volontà dell'altro non mi viene dettata, ma è come se fosse mia: la volontà dell'altro è mia volontà. L'amore soltanto realizza quindi quella pienezza di dipendenza che raggiunge fin alle sue sorgenti la mia personalità, e dà a essa il volto stesso della persona amata<sup>753</sup>.

La revelación de Dios como amor es por tanto la plenitud del sentido religioso. Si Dios es amor significa que esta relación de la que hemos hablado antes entre Dios y el hombre es una relación de entrega mutua y de dependencia absoluta, lo cual supone

---

<sup>752</sup> Es evidente que el profetismo no es una realidad aislada en la religión que nace con Abraham, pero la intensidad y la conciencia de un Dios vecino al pueblo que lo acompaña en sus vicisitudes y su dimensión histórica precisamente a través del estar cercano y de la relación, permaneciendo al mismo tiempo lo absolutamente Otro es mucho más fuerte en Israel que en ninguna otra religión precedente. No nos limitamos a decir esto, sino que estamos además convencidos de que supone una novedad radical, algo distinto, no simplemente una conciencia más desarrollada. Precisamente por esto es complicado hablar incluso de analogía entre lo chamánico y brahmánico —o cualquier otra forma de profetismo religioso— y los profetas de Israel.

<sup>753</sup> SSR 108. “La *dependencia* total se da sólo en el *Amor*. En la relación de amor, la voluntad del otro no me es impuesta, al contrario, es como si fuese mía: la voluntad del otro es mi voluntad. Por consiguiente, tan sólo el amor realiza esa plenitud de dependencia que llega hasta los orígenes de mi personalidad y le ofrece el rostro mismo de la persona amada” (161).

un “stupendo paradosso”<sup>754</sup> que ya intuíamos desde hace tiempo pero que hace que se nos muestra con una fuerza innegable: la plena libertad del hombre no se da en la liberación absoluta de todo referente, sino precisamente al contrario, en la plena dependencia reconocida y vivida. “Massima dell’unità tra Dio e la creatura. Massimo di dipendenza dell’io da Dio”<sup>755</sup>. La revelación cristiana muestra que, en consecuencia:

Non più l’incerta ed errante ricerca. Non più il rapporto del servitore col padrone, che lo tiene ai margini della sua vita. Ma l’adesione intima e totale dell’amore. Questo è il culmine dell’attuazione del senso religioso<sup>756</sup>.

Giussani entiende que todas las manifestaciones del sentido religioso son como una preparación para esta *plenitud* de la revelación, en una página algo políticamente incorrecta:

Ricerca a tastoni, dipendenza del servo, amore filiale sono i tre momento possibili del senso religioso nella storia umana e nella storia individuale. Sono le tre tappe fondamentali del cammino verso il Fine. Ma soltanto l’ultimo modo è quello che Dio — oggi— desidera: quello per cui è venuto il Cristo.

[...] Gli altri gradi del senso religioso debbono preparare al senso di Cristo<sup>757</sup>.

---

<sup>754</sup> SSR 109. “Admirable paradoja” (162).

<sup>755</sup> SSR 109. “Unidad máxima entre Dios y la criatura. Dependencia máxima del yo respecto a Dios” (162).

<sup>756</sup> SSR 110. “Se acabó la búsqueda incierta y errante. Ya no hay más relación de siervo con amo, que mantiene a aquél al margen de su vida. Sino la adhesión íntima y total del amor. Es el culmen de la puesta en acto del sentido religioso” (164).

<sup>757</sup> SSR 111. “Búsqueda a tientas, dependencia servil y amor filial son los tres momentos posibles del sentido religioso en la historia de la humanidad y en la historia de cada individuo. Son las tres etapas fundamentales en su camino hacia el Fin. Sin embargo, sólo el último modo es históricamente definitivo; para esto ha venido Cristo. [...] Los demás momentos del sentido religioso deben preparar el sentido de Cristo” (165). Justo a continuación introduce una cita reveladora de Daniélou: “Budda, Zoroastro, Confucio possono essere considerati come precursori di Cristo. Ma la caratteristica del precursore... è di cancellarsi quando appare chi egli ha la missione di introdurre.

La cita es muy rica y abre una serie de preguntas: ¿la búsqueda se da solo en el paganismo o también en el ateísmo? ¿La dependencia servil se corresponde con el paganismo o también con el judaísmo? ¿Es el judaísmo un momento de transición entre esa dependencia y el amor filial? ¿Existe el amor filial en el judaísmo o es exclusivo de la fe cristiana? ¿No es el “moralismo cristiano” una regresión a la dependencia servil? ¿Son etapas claramente distintas o la transición de una a otra es gradual? ¿Cómo y en qué medida los dos primeros momentos preparan el tercero?

### **2.3.7. La Iglesia. El lugar donde permanece la pretensión de Cristo**

A partir de este momento inicia lo que en el *PerCorso* supone el tercer volumen, *Perché la Chiesa? La pretessa rimane*. La lógica y la coherencia interna de los pasos que da Giussani es evidente. Tras mostrar cómo entre religiones naturales y religiones reveladas existe una diferencia fundamental, muestra cómo dentro de estas últimas, la pretensión de Cristo es aquella más potente: no es que Dios hable el lenguaje de los hombres y establezca una relación con el hombre, es que se hace uno de nosotros y muestra una pretensión inaudita. El siguiente paso es la pregunta por el lugar y el modo de encontrar a Cristo hoy:

«Nessuno può andaré al Padre, se non per mezzo mio» (Gv 14, 6). Questo dice con fermezza Gesù. Egli è la via che conduce a Dio —l’única via, di fatto, oggi, aperta agli uomini. Ma come percorrerla? Come ritrovare il Cristo che duemila anni fa camminava sulle strade della Galilea e della Giudea?<sup>758</sup>

---

Che se non lo fa, diventa avversario” (JEAN DANIELOU, *Dio e noi*, Edizioni Paoline, Alva 1956, 21; citado en SSR 111).

<sup>758</sup> SSR 112. “«Nadie va al Padre, sino por mí» (Jn 14, 6). Jesús lo dice con firmeza. Él es el camino que conduce a Dios. El único camino, de hecho, abierto hoy para los hombres. ¿Cómo recorrerlo? ¿Cómo encontrar a Cristo que hace dos mil años andaba por los caminos de Galilea y Judea?” (166).

Este lugar es la Iglesia, el modo mediante el cual Cristo mismo ha querido permanecer en la historia, para que la salvación que trae sea accesible a los hombres. Si esto es así, piensa Giussani, significa que el hombre está hecho para pertenecer a la Iglesia, y que por consiguiente ser cristiano es la estatura más alta que puede alcanzar: “*appartenere alla Chiesa, essere cristiani è la funzione suprema che un uomo è chiamato a svolgere al mondo*”<sup>759</sup>.

¿Qué es la Iglesia en relación con el sentido religioso? Quizá esta pregunta es la que más pueda interesar a nuestro estudio. Nos percatamos de cómo, por más que en el *PerCorso* constituyan volúmenes separados, el desafío último de este pequeño escrito está todo recorrido por el sentido religioso. Es un punto a nuestro favor, ya que después no será igualmente evidente. Así, Giussani es capaz de responder de un modo sintético y al mismo tiempo muy claro sobre la pregunta que nos hacemos:

Se la Chiesa è la continuità di Cristo nel tempo e nello spazio, essa è per il senso religioso di ogni uomo quello che è Cristo.

[...]. Con Cristo la Rivelazione del Mistero si compie. [...]. Cristo è così la verità. Il senso religioso ha definitivamente trovato la sua *certeza* —nella fede in Lui. Cristo è quindi come il pilastro fondamentale della vita del senso religioso —Egli è la «pietra d'angolo»<sup>760</sup>.

Es en la Iglesia donde el sentido religioso alcanza su pleno cumplimiento: la fe en Cristo, Dios hecho carne. La relación con Dios a través de la mediación de la Iglesia se hace posible no ya por medio del cumplimiento de una serie de ritos o de la fidelidad

---

<sup>759</sup> SSR 113. “Perteneer a la Iglesia, *ser cristianos* es la función suprema que un hombre está llamado a desarrollar en el mundo” (169).

<sup>760</sup> SSR 115. “Si la Iglesia es la continuidad de Cristo en el tiempo y en el espacio, ella es para el sentido religioso de cada hombre aquello que es Cristo. [...]. Con Cristo la Revelación del Mistero se cumple. [...]. Cristo es así *la verdad*. El sentido religioso ha encontrado definitivamente su certeza en la fe en Él. Cristo es, por tanto, como la columna fundamental de la vida del sentido religioso: Él es la «piedra angular»” (171).

a Ley: es la Nueva Alianza sellada por el último y definitivo sacrificio, la muerte y resurrección de Jesús.

La pertenencia a este nuevo pueblo de Dios tiene que ver únicamente con la gracia dada a través del sacramento del bautismo, ofrecido a todos los hombres. Sacramento traduce el griego *mysterion* y significa “instrumento o medio a través del cual se santifica algo o se hace sagrado”. Se define como un signo eficaz en el sentido de que realiza realmente aquello que indica. Es posible percatarse de cómo Dios, cuando ha inaugurado la vía definitiva para acceder a Él, no lo ha hecho dejando de lado la naturaleza del hombre, sino precisamente al contrario: respetando hasta el final la libertad del hombre y su modo de entender la realidad. Por esto, incluso después de la plenitud de la revelación, respeta la pedagogía del signo, y habla a través de palabras que podemos comprender.

No obstante, nuestro trabajo no consiste en una investigación sobre eclesiología o teología de los sacramentos, sino que se sitúa más bien en el ámbito de los *preambula fidei*. Hemos respetado la unidad intrínseca del escrito de Giussani aclarando su temática y su fin último, pero hemos tratado más sucintamente esta última parte dedicada a la revelación y a la permanencia de la pretensión de Cristo en la historia, tratando de mostrar también la unidad lógica que guarda con la primera parte, aquella del sentido religioso.

## **2.4. *Il senso religioso* de Luigi Giussani de 1966**

### **2.4.1. Génesis y estructura**

El escrito de 1957 de Giussani titulado *Sul senso religioso*, animado por la carta pastoral de Montini, se convertirá para don Giussani en la obra de su vida. Giussani

mantendrá la reflexión sobre el sentido religioso como una constante durante toda su vida y atravesará todo su pensamiento de un modo profundo.

El interés de don Giussani por la educación de los jóvenes y por el diálogo con la cultura de su tiempo encontrará en la categoría de «sentido religioso» la posibilidad de un acercamiento y de unas bases comunes para el encuentro. La potencia de esta intuición permite a don Giussani situarse en un plano común a todos los hombres de todos los tiempos, y el apoyo que encuentra en la cultura y en la sensibilidad de la modernidad le aporta un atractivo aún mayor:

Qui [nella tematica del senso religioso] l'autore troverà la possibilità di dialogo con il cuore umano, *con la sensibilità moderna in particolare*, dialogo intessuto di una miriade di citazioni letterarie nel quale era impagabile maestro. *Il senso religioso* diviene, in tal modo, un *work in progress* che occuperà l'autore per tutta la sua vita, con poche analogie nel panorama teologico e filosofico italiano<sup>761</sup>.

En el año 1954, como hemos visto en la referencia biográfica, Giussani abandona la enseñanza en el seminario de Venegono para dar clase a jóvenes en el Liceo Berchet de Milán. Fruto de las clases durante esta etapa se publica, en el 1966, esta nueva edición de *Il senso religioso*.

En su mayor parte, es una reedición del escrito del 1957 con algunos cambios. No demasiados, pero algunos de ellos fundamentales. El mayor de ellos está al inicio, en el primer capítulo, donde muestra una visión más profunda y más definida del sentido religioso al situarlo en el nivel de las preguntas últimas del hombre.

---

<sup>761</sup> MASSIMO BORGHESI, SSR 33-34. “Aquí [en la categoría del sentido religioso] el autor encontrará posibilidad de diálogo con el corazón humano, *con la sensibilidad moderna en particular*, diálogo entretejido con una multitud de citas literarias en las cuales era un maestro impagable. *El sentido religioso* se convierte así en un *work in progress* que ocupará al autor durante toda su vida, con pocas analogías en el panorama teológico y filosófico italiano”.

En cuanto a la estructura, es posible apreciar ahora más claramente una división tripartita si lo consideramos como un todo, con una gran introducción a toda la cuestión. La estructura en detalle es la siguiente:

- I. Il fondo della questione
- II. Conoscenza e mistero
  - 1. Senso religioso e realtà
  - 2. Il segno
  - 3. Il Dio nascosto
  - 4. L'idolo
- III. Rivelazione
  - 1. Abramo
  - 2. Gesù
- IV. Presenza e storia
  - 1. Chiesa: presenza di Cristo
  - 2. Chiesa: opera di redenzione

La primera parte, sin división en capítulos, hace de obertura. Equivale de algún modo al capítulo *Origine del senso religioso* de la edición de 1957: los últimos párrafos de esta primera parte están exactamente igual, los primeros son nuevos, y una parte de aquel primer capítulo no está presente.

#### **2.4.2. El nivel de ciertas preguntas**

La gran novedad de este escrito reside en esta primera parte. Se ve cómo, tras los años de enseñanza en el Liceo Berchet y la primera experiencia con algunos jóvenes en *Giuventù Studentesca* ha conseguido identificar de un modo más preciso qué entiende por sentido religioso y ha podido además rastrearlo en algunas expresiones literarias y culturales en general. Todo esto es posible verlo en estos primeros párrafos.

El comienzo lo hemos citado en más ocasiones, debido a que aparece también en la edición definitiva de 1986, pero merece la pena traerlo aquí ahora, junto con el poema que lo acompaña:

A che livello della nostra dinamica interiore, a che livello del nostro sentimento e pensiero si colloca il senso religioso?

Ci sono domande che s'attaccano alla radice stessa del nostro moto umano: per che cosa vale la pena che io viva? Quale è il significato della realtà? Che senso ha l'esistenza?

Leopardi ha creato un simbolo di questo strato profondo della nostra vitalità nella figura del «pastore errante» che parla alla «luna»:

«Spesso quand'io ti miro  
star così muta in sul deserto piano,  
che, in suo giro lontano, al ciel confina;  
ovver con la mia greggia  
seguirmi viaggiando a mano a mano;  
e quando miro in cielo arder le stelle;  
dico fra me pensando:  
a che tante facelle?  
Che fa l'aria infinita, e quel profondo  
infinito seren? Che vuol dir questa  
solitudine immensa? Ed io che sono?  
Così meco ragiono...»<sup>762</sup>.

Il senso religioso è esattamente al livello di quelle domande<sup>763</sup>.

---

<sup>762</sup> GIACOMO LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante nell'Asia*, en *Canti*, BUR Rizzoli, Milán 1998, XXIII (extracto). “A menudo, mirándote / tan silenciosa sobre el yermo llano, / que, en su lejano giro, al cielo toca; / o bien con mi rebaño / siguiendo mano a mano mi viaje; / o viendo arder los astros en el cielo / me digo pensativo: / ¿para qué tantas luces? / ¿qué hace el aire infinito, y la profunda / calma infinita? ¿qué nos dice esta / inmensa soledad? ¿y yo quién soy?”

La poesía de Leopardi expresa la necesidad urgente y dramática de una respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia. Es evidente que esta urgencia no es igual para todos: hay algunos hombres que son más conscientes de ella. Y, más aún, hay algunos que, debido a una mayor sensibilidad expresan el drama de su existencia de un modo más completo y verdadero.

El drama se da siempre en lo que Giussani llama “desproporción estructural”. Esta consiste simplemente en la gran paradoja que Giussani desarrolla en ISR: el deseo y la necesidad de una respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia —pero una respuesta satisfactoria, y por tanto, dice Giussani, nunca una respuesta meramente intelectual o ética— y, al mismo tiempo, la absoluta incapacidad humana por encontrar esa respuesta. Sin esta desproporción estructural, dice Alberto Savorana<sup>764</sup>, Giussani es, o bien un racionalista por el modo de insistir en la pregunta y el método para buscar la respuesta, o por el contrario un fideísta por la certeza absoluta de la respuesta, siendo esta imposible de alcanzar para el hombre. Giussani es, podríamos decir, incluso biográficamente, esta tensión, este deseo de infinito.

Por eso, para el teólogo italiano, el sentido religioso surge sobre todo con los adjetivos que, en aquellas preguntas, expresan una urgencia mayor: “qual è il senso esauriente dell’esistenza? Qual è il significato *ultimo* della realtà? Per che cosa *in fondo* vale la pena vivere?”<sup>765</sup>. Los adjetivos añaden una nota aún más dramática y urgente a la emergencia que suponen las preguntas en sí mismas. Giussani hace notar, además, que

---

<sup>763</sup> LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*; en *Opere*, I, 625. En adelante, en este apartado, citaremos siempre esta edición de ISR únicamente desde la edición de las obras completas.

<sup>764</sup> Tuve la oportunidad de asistir a la presentación del libro *Vita di don Giussani*, de ALBERTO SAVORANA (BUR Rizzoli, Milán 2013) en el ObiHall de Florencia el día 20 de mayo del año 2014. Allí el autor comentó algunos pasajes de la vida del sacerdote italiano que ayudaron a comprender mejor algunas de sus expresiones. Es más fácil comprender qué significa para Giussani *sproporzione strutturale* atendiendo a su propia vida, que estaba atravesada por esta tensión.

<sup>765</sup> *Opere*, I, 626. “¿Cuál es el sentido *total* de la existencia? ¿Cuál es el significado *último* de la realidad? ¿Por qué, *en el fondo*, vale la pena vivir?”.

el sentido religioso coincide con estas preguntas y con cualquier tipo de respuesta que se les dé; lo cual, en el fondo, viene de algún modo a redefinir lo que comúnmente entendemos por religioso, ampliándolo a todos los ámbitos de la vida y todas las expresiones humanas en cuanto tal. Todo gesto que un hombre realiza es religioso y la divinidad coincide con aquello que se afirma:

Qualunque principio o valore si ponga come risposta a quelle domande, è una religiosità che si esprime ed è un *dio* che si afferma: e infatti a quel principio, qualunque esso sia, l'uomo dà *incondizionata devozione*. E non c'è assolutamente bisogno che sia teorizzato, non c'è assolutamente bisogno che sia espresso in sistema mentale: può essere una implicazione in una banalissima pratica di vita. [...]. Qualunque sia l'implicazione ultima che lo coscienza umana realizza di fatto vivendo, è una religiosità che si esprimer e un *dio* che si afferma. Magari il *dio* di un istante, di una ora, di un periodo.

[...].

Proprio per sua natura il senso religioso è un fattore ineliminabile, è —come si suol dire— *dimensione* di ogni gesto, di ogni minuto di esistenza. Se qualcosa sfuggisse a quello che noi identifichiamo col *dio* —comunque lo si intenda, come il Partito guida o il Progresso della Scienza oppure il Dio cristiano— non sarebbe più *dio*, perchè ci sarebbe qualcosa di più profondo di esso implicato da noi, intrinseco al nostro modo di agire. Il senso religioso quindi coincide con quel senso di *originale, totale dipendenza* che è l'evidenza più grande e suggestiva per l'uomo di tutti i tempi<sup>766</sup>.

---

<sup>766</sup> *Opere*, I, 626-627. “Cualquier principio o valor que se ponga como respuesta a aquellas preguntas, es una religiosidad la que se expresa y un *dios* lo que se afirma: y, de hecho, a aquel principio, sea el que sea, el hombre ofrece devoción incondicional. Y no existe en absoluto necesidad de que sea teorizado, no existe en absoluto necesidad de expresarlo como sistema mental: puede ser una implicación en una banalísima práctica de vida. [...]. Cualquiera que sea la implicación última que la conciencia humana realiza de hecho viviendo, es una religiosidad lo que se expresa y un *dios* lo que se afirma. Quizá solo el *dios* de un instante, de una hora o de un periodo. [...]. Precisamente por su propia naturaleza, el sentido religioso es un factor que no se puede eliminar, es —como se suele decir—, *dimensión* de cada gesto, de cada minuto de existencia. Si algo

El sentido religioso, por tanto, es una disposición que el hombre encuentra dentro de sí —y que, por tanto, no pone él, como decía ya en el escrito del 57— y que coincide con una serie de preguntas fundamentales acerca de sí mismo, de su existencia, y de la relación con el todo. La palabra disposición, usada por el mismo Luigi Giussani<sup>767</sup>, indica un hacia, un fin: las preguntas apuntan a una respuesta. Lo que afirma el autor es, además, que es imposible para el hombre vivir sin una respuesta, por más inconsciente o temporal que esta sea. En cada momento de nuestra existencia, en cada acto que el hombre realiza, está afirmando algo por lo cual merece la pena vivir. Aunque solo sea durante ese instante, aquello que se afirma tiene un valor absoluto y, por tanto, es *Dios*, es lo divino para el hombre concreto, aquello que responde a las cuestiones fundamentales.

Como veremos más adelante, sobre todo cuando nos metamos de lleno en la edición definitiva de *ISR*, la cuestión no es tan sencilla como a primera vista pudiera parecer. No está sin más resulta y basta. Y no nos referimos ahora simplemente a la búsqueda de una respuesta realmente satisfactoria; hay quienes, de hecho, niegan la pertinencia de las preguntas. Y esto de diversos modos: teóricamente y vitalmente. Hay también quienes entienden que ocuparse de estas cuestiones es de hecho una pérdida de tiempo, precisamente porque la respuesta está siempre más allá de nuestro alcance. O quienes simplemente dicen que es una cuestión poco seria: los educadores y los

---

escapara de aquello que nosotros identificamos con *dios* —entiéndase como se entienda, como el Partido o el Progreso de la Ciencia o el Dios cristiano— no sería entonces *dios*, porque habría algo más profundo que aquello implicado dentro de nosotros, intrínseco a nuestro modo de actuar. El sentido religioso, por tanto, coincide con aquel sentido de *original, total dependencia* que es la evidencia mayor y más sugestiva para el hombre de todos los tiempos”.

Entre estos párrafos Giussani desarrolla el sentido del pecado como algo que va siempre de la mano con el sentido religioso: pecado es cualquier desviación en la afirmación de aquel principio fundamental que el hombre identifica con lo divino.

<sup>767</sup> “Il senso religioso è quindi una dote caratteristica della nostra natura, che *dispone* l’anima ad aspirare verso Dio” (*Opere*, I, 628; la cursiva es nuestra). “El sentido religioso es, por tanto, una dote característica de nuestra naturaleza que *dispone* al alma a aspirar a Dios”.

pensadores no se deberían ocupar de ella. Giussani, por el contrario, entiende que sin estas preguntas, el hombre no es realmente hombre. De algún modo implica que lo que nos hace humanos, lo que nos distingue del resto de criaturas es precisamente esta capacidad llamada sentido religioso. Y es por ello lo más urgente, en todos los sentidos —también en el teórico— para el hombre. De estas consideraciones que, de algún modo, niegan la pregunta, se ocupará sobre todo en los capítulos acerca de las actitudes irracionales frente al interrogante último: uno sobre reducir la pregunta y otro sobre vaciar la pregunta<sup>768</sup>, y un último sobre las consecuencias. A nosotros por el momento solo nos interesa hacerlo notar.

Lo que sí nos interesa, sin embargo, es cómo para don Giussani la verdadera estatura de lo humano reside precisamente en la seriedad de frente al interrogante último. Y una seriedad que abarca, además, todos los ámbitos de la vida. Que no se reduce a lo religioso —entendiendo ahora religioso en sentido reductivo, de práctica o de creencia—, a lo ético o a lo teórico. La vida del hombre está toda ella atravesada de esta exigencia total que, además, añade un factor de intranquilidad a la vida del hombre. Por eso, en una frase que se ha hecho célebre, Giussani deseaba a sus oyentes al final de un encuentro precisamente esta incomodidad que despiertan las preguntas: “Io auguro a me e a voi di non stare mai tranquilli, mai più tranquilli”<sup>769</sup>.

---

<sup>768</sup> Estos dos capítulos se encuentran en la edición definitiva de ISR de 1986, pero no en las ediciones anteriores que estamos estudiando ahora. Son el capítulo sexto (*Atteggiamenti irragionevoli di fronte all'interrogativo ultimo: svuotamento della domanda*) y séptimo (*Atteggiamenti irragionevoli di fronte all'interrogativo ultimo: riduzione della domanda*) (ISR 79-107; también en *Opere*, I, 77-102). El capítulo octavo hace notar las consecuencias de estas actitudes irracionales frente al interrogante último. La propuesta es fascinante porque Giussani establece una asociación, para nada evidente en el panorama actual, entre irracional e inhumano, al mismo tiempo que lleva a la razón a una altura desconocida para ella desde el inicio de la modernidad. También lo hará más adelante, como veremos, en el inicio del capítulo titulado *Il segno*.

<sup>769</sup> LUIGI GIUSSANI, “Dio ha bisogno degli uomini”, discurso pronunciado el 28 de agosto de 1985 en el marco del Meeting per la Amicizia fra i Popoli, en *Litterae Communionis*, Octubre 1985. “Deseo para mí y para vosotros que no estemos tranquilos, que nunca estemos tranquilos”. Ver también ALBERTO SAVORANA, *Vita di don Giussani, op. cit.*, cuyo capítulo 24 se titula precisamente

### 2.4.3. Sentido religioso y realidad

El primer capítulo de la segunda parte, titulado *Senso religioso e realtà*, está compuesto casi en su totalidad del capítulo segundo del escrito de 1958. Lo único novedoso son los dos últimos párrafos, que en gran medida no hacen más que profundizar lo que llevamos dicho hasta ahora sobre la cuestión del interrogante último:

Quanto più uno vive questi livelli di coscienza nel suo rapporto con il reale, tanto più veramente conosce qualcosa del mistero. Perciò è il segno degli spiriti grandi e degli uomini vivi l'ansia della ricerca attraverso l'impegno con la realtà della loro esistenza.

Queste osservazioni si riconducono in fondo al principio filosófico per cui «dall'effetto si conosce la causa», o al principio della *analogía* (il mondo è come una parola —o *logos*— che rinvia, richiama ad altro, oltre sé, più in su —ana—)<sup>770</sup>.

Tengamos en cuenta que lo que ha hecho en este capítulo son los modos mediante los cuales la realidad es signo de otra cosa. Partiendo de la afirmación de que el sentido religioso es puesto en marcha por otra cosa, concluye que el mundo, la realidad, es signo de otra cosa. Así explicita que la revelación natural, como veíamos en el escrito del 58, se da a través de varios niveles: a) la existencia misma de las cosas que nos hace acudir al sentido fundamental del ser; b) la grandiosidad y la belleza del cosmos; c) el orden del cosmos; d) el movimiento de los hombres; e) el yo del hombre y f) la conciencia del bien y del mal.

---

“«Auguro a me e a voi di non stare mai tranquilli». La seconda metà degli anni Ottanta”, en referencia a esta conferencia del fundador de Comunión y Liberación en el Meeting de 1985.

<sup>770</sup> *Opere*, I, 635. “Cuanto más uno vive estos niveles de conciencia en su relación con lo real —la realidad—, más conoce también algo del misterio. Es por esto por lo que el signo de los grandes espíritus y de los hombres vivos es el ansia de la búsqueda a través del empeño con la realidad de su propia existencia. Estas observaciones se reconducen, en el fondo, al principio filosófico por el cual «del efecto se conoce la causa», o al principio de la *analogía* (el mundo es como una palabra —o *logos*— que envía, reclama otra cosa, más allá de sí, más arriba —ana—)”.

Los párrafos que acabamos de citar son un añadido muy interesante al escrito del 58. Podemos percatarnos también aquí, no solo en el primer capítulo, de cómo Giussani es ahora más consciente de la importancia de las preguntas. Es posible que esta mayor conciencia derive del encuentro con los jóvenes en las aulas del Liceo Berchet, y con aquel muchacho que se fue a confesar por obligación de su madre y le dijo a don Giussani que la mayor estatura humana le parecía el Capaneo dantesco<sup>771</sup>. La respuesta de Giussani es una pregunta, que lacerará a aquel joven durante todo el verano: “ma non è più grande ancora amare l'infinito?”<sup>772</sup>. Don Giussani sabía bien que el hombre está hecho para amar, no para odiar, y que el amor tiene mucho que ver con la exigencia última del corazón humano. Pero también la libertad: por eso no da una explicación abstracta ni se escandaliza: sitúa a su interlocutor en una posición tan comprometida que debe emerger su libertad, tiene que elegir.

El primer párrafo de los citados se refiere directamente a los “niveles de conciencia”, es decir, la conciencia de la realidad a través de la cual se revela Dios en la religiosidad natural, según Giussani. Cuanto más profundamente se vive esta conciencia del mundo y del yo, “tanto más se conoce algo del misterio”. Lo que caracteriza, por tanto, a los grandes espíritus de la historia no es apartarse del mundo, sino, por el contrario, vivir con más intensidad la relación con todo lo que sucede y con lo real<sup>773</sup>.

---

<sup>771</sup> Dante, *La Divina Commedia*, Inferno, canto XIV.

<sup>772</sup> La historia de aquel muchacho, Luigi, y don Giussani podemos encontrarla en ALBERTO SAVORANA, *Vita di don Giussani*, op. cit., 130. Reproducimos a continuación un pequeño pasaje: “Allora attaccano il discorso. A un certo punto, di fronte alla valanga dei ragionamenti di Giussani, ridendo [Luigi] gli dice: «Guardi, tutto ciò che lei si affatica a espormi non vale quanto sto per dirle. Lei non può negare che la vera statura dell'uomo è quella del Capaneo dantesco, questo gigante incatenato da Dio all'inferno, ma che a Dio grida: "Io non posso liberarmi da queste catene perchè tu mi inchiodi qui. Non puoi però impedirmi di bestemmiarti, e io ti bestemmio". Questa è la natura vera dell'uomo». Dopo qualche secondo di impaccio Giussani gli dice con calma: «Ma non è più grande ancora amare l'infinito?». Il ragazzo se ne va, ma "dopo quattro mesi è tornato a dirmi che da due settimane frequentava i sacramenti perchè era stato "roso da un tarlo" per tutta l'estate da quella mia frase”.

<sup>773</sup> Zubiri tiene multitud de citas similares en HD.

Lo expresará más adelante, en el 86, diciendo que “la fórmula dell’itinerario al significato ultimo della realtà qual è? Vivere il reale”<sup>774</sup>.

#### 2.4.4. La naturaleza del signo

En el capítulo anterior había ya introducido como la realidad es signo del misterio: “il mondo rende testimonianza a Chi lo crea”<sup>775</sup>, dice, para hacer después el elenco progresivo de los signos naturales de menos a más evidente naturales. En este capítulo se dedica propiamente al signo: qué es, cuál es su estructura, cuáles son sus consecuencias y qué aporta su consideración al desenlace de la cuestión sobre el sentido religioso.

Se trata de una orientación que no resultaba en absoluto tan clara en el escrito del 58, donde no había propiamente una reflexión acerca de la naturaleza del signo, sino de la realidad como signo en todo caso. A pesar de haber introducido una equivalencia entre este capítulo y el de *La realtà come segno* del 58, hay algunos añadidos sobre este punto muy interesantes. Tras un párrafo donde afirma que la relación entre el mundo y Dios es que el mundo es signo de Dios<sup>776</sup>, Giussani define signo tal y como él lo entiende:

Si dice *segno* una cosa il cui senso è un’altra cosa. Segno è dunque una realtà che non avrebbe spiegazioni se non implicando l’esistenza di un’altra realtà; senza quest’altra

---

<sup>774</sup> ISR 150. “La fórmula del itinerario al significado último de la realidad, ¿cuál es? Vivir la realidad”.

<sup>775</sup> *Opere*, I, 632.

<sup>776</sup> “Se volessimo in una parola riassumere il rapporto che passa tra il mondo e Dio, così come ce lo hanno indicato le precedenti riflessioni, dovremmo dire che il mondo è *segno* di Dio” (*Opere*, I, 637). “Si quisiéramos resumir en una palabra la relación que existe entre el mundo y Dios, tal y como nos lo han mostrado las reflexiones precedentes, diremos que el mundo es *signo* de Dios”.

realtà non sarebbe uno sguardo integralmente umano quello portato sulla prima, o non si esaurirebbe la considerazione della prima realtà senza l'ammisione della seconda<sup>777</sup>.

La definición es clara: signo es cualquier cosa cuya explicación no se encuentre en sí misma, sino en otra realidad. Un signo es siempre una realidad que indica hacia otra parte, que remite a una realidad distinta. El ejemplo que usa para explicarlo es iluminador y supone al mismo tiempo una crítica aguda a una cierta corriente filosófica y al cientificismo: al sentir, en un lugar desierto, un grito pidiendo ayuda, sería absolutamente irracional limitarse a constatar cómo cierto tipo de vibraciones, en contacto con el sentido del oído humano y con la interpretación que, por convenio, damos a ciertos sonidos, formase una determinada palabra. Aquel sonido es signo, es decir, indica que hay un hombre en peligro, es decir, algo evidentemente más grande que el sonido en sí mismo, y si no hubiera nadie en cien kilómetros a la redonda, el sonido de hecho no tendría ningún sentido: “non sarebbe *ragionevole*, non sarebbe *umano* esaurire l'esperienza di quel grido interpretandolo soltanto nel suo aspetto percettivamente immediato”<sup>778</sup>.

Giussani quiere huir del idealismo y de la consideración de lo real como algo meramente abstracto o intelectual, precisamente para valorar la inteligencia humana en todas sus dimensiones. Nuestra relación con la realidad requiere de nuestra inteligencia, de nuestra capacidad de interpretación de los signos que la conforman. Así, el mundo entero y todo lo que sucede se convierte en un mensaje al hombre. Dentro de todos estos signos y de la experiencia que el hombre hace de ellos, Giussani destaca una dimensión y un aspecto concreto:

---

<sup>777</sup> *Opere*, I, 637. “Se llama *signo* a una cosa cuyo sentido [significado] es otra cosa. Signo es, por tanto, una realidad que no tendría explicación si no implicara la existencia de otra realidad; sin esta realidad no existiría una mirada humana integral sobre la primera, o no se explicaría exhaustivamente la primera realidad sin la admisión de la segunda”.

<sup>778</sup> *Opere*, I, 637. “No sería *razonable*, no sería *humano* explicar la experiencia de aquel grito interpretándolo únicamente en su aspecto percettivamente inmediato”.

L'aspetto dell'esperienza che meglio indica questo sta nel fenomeno delle umane esigenze, inestirpabili sia come ricerca e affermazione del perché intellettuale ultimo (che senso ha il mondo? qual è il destino dell'uomo e di tutto?), sia como urgencia existencial (amor, giustizia, felicità). Se Dio non ci fosse, la traiettoria di queste esigenze verrebbe innaturalmente bloccata<sup>779</sup>.

Puede sorprender quizá la conclusión que extrae, aparentemente sin una base suficiente, de este párrafo: si no existiera Dios, no habría respuesta adecuada a la exigencia última. Nos parece, de todos modos, que Giussani entiende esto no como una forma, quizá velada, de prueba de la existencia de Dios —como de hecho es posible leerlo— sino como la constatación de la desproporción estructural de la que hablábamos antes: si no existe el absoluto que sea la respuesta al interrogante último del hombre, este permanece sin respuesta por la sencilla razón de que está más allá de su alcance. Entonces lo que hemos entendido antes como signo no tendría sentido, precisamente porque la realidad a la que remite no existe, y sin aquella segunda realidad, el signo no tiene razón de ser. Esta lectura está apoyada por la cita de Shakespeare que Giussani propone justo a continuación: si Dios no existe “la vita sarebbe secondo il famoso detto di Shakespeare, «una favola raccontata da un idiota in un acceso di furore»”<sup>780</sup>.

---

<sup>779</sup> *Opere*, I, 638. “La dimensión, el aspecto de la experiencia que mejor indica esto se encuentra en el fenómeno de las exigencias humanas, inextirpables sea como búsqueda y afirmación del porqué intelectual último (¿qué sentido tiene el mundo?, ¿cuál es el destino del hombre y de todas las cosas?), sea como urgencia existencial (amor, justicia, felicidad). Si Dios no existiera, la trayectoria de estas exigencias vendría bloqueada antinaturalmente”.

Un aspecto interesante de notar, a raíz del texto, pero no del sentido que queremos destacar en estas líneas, es cómo el concepto de experiencia todavía no supone la novedad en el modo de concebirlo que Giussani tendrá después: como juicio de aquello que se ha probado tras compararlo con las exigencias últimas, con el «corazón». Aquí, en las pocas veces —tres, en concreto— que ha aparecido el concepto, puede ser sustituido por ‘percepción’ o el significado banal y común de ‘percatarse’ o ‘notar’. Cabe destacar aquí, además, cómo se transparenta aquí la tesis tomista del *desiderium naturale* y el método de las vías tomistas.

<sup>780</sup> *Opere*, I, 638. “La vida sería, según el famoso dicho de Shakespeare, «una historia contada por un idiota en un acceso de ira”. La cita completa que refiere Giussani es de Macbeth, acto

Giussani quiere poner delante de nuestra inteligencia y de nuestra razón, para nuestra posibilidad de interpretación, toda la amplitud de la cuestión. Provoca a sus interlocutores, les empuja a cuestionarse su concepción de lo razonable. Si de antemano se dejan de lado algunos factores —mucho más cuando se trata de la cuestión del interrogante último—, podremos acceder sin duda a una explicación completa en sí misma pero no razonable precisamente porque deja de lado una cuestión fundamental. La exigencia de una respuesta última es algo profundamente humano. Para Giussani es, además, la expresión más profunda y verdadera de la razón. Apartar la búsqueda de la respuesta o negarla de antemano es, por tanto, inhumano, precisamente porque no es razonable, como veíamos en el ejemplo anterior de la petición de socorro, donde *irragionevole* y *non umano* son sinónimos.

Al mismo tiempo Giussani nos recuerda que, precisamente porque es signo, la realidad no revela directamente, como si se tratase de una evidencia inmediata, la respuesta al interrogante último. El signo es algo, al mismo tiempo que muestra algo que está más allá, de algún modo la oculta:

Proprio perché il mondo è *segno* di Dio, attraverso il mondo Dio non si rende evidente nel senso immediato del termine. Se questa evidenza ci fosse, nessuno più potrebbe negarlo. Ogni uomo sarebbe costretto ad affermarlo irresistibilmente. Invece, rendendosi presente attraverso un segno, Dio non si impone a noi<sup>781</sup>.

Es la afirmación de la libertad del hombre. Delante del signo, el hombre está llamado no solo a interpretar, sino a tomar una decisión libre. La primera acción por la que el hombre debe decidirse es, efectivamente, la de lanzarse a la aventura de la

---

5, escena 5: “life’s but a walking shadow, a poor player that struts and frets his hour upon the stage and then is heard no more. It is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing”.

<sup>781</sup> *Opere*, I, 638. “Precisamente porque el mundo es *segno* de Dios, a través del mundo Dios no se hace evidente en el sentido inmediato del término. Si Dios fuera evidente de este modo, ninguno podría negarlo. Cada hombre estaría obligado a afirmarlo irresistiblemente. Sin embargo, haciéndose presente a través de un signo, Dios no se nos impone”.

interpretación, a la búsqueda de la respuesta. La segunda, y es igual o más irrenunciable que la primera, lo parezca o no, es la de renunciar a sí mismo como criterio. Y esto precisamente por lo que llevamos dicho: por la desproporción estructural. Si el hombre no es capaz de alcanzar por sí mismo la respuesta ni de cumplir sus exigencias de felicidad, justicia y verdad, debe aceptar precisamente eso, que no se basta a sí mismo.

Este párrafo que acabamos de citar estaba presente ya en 1958. Pero al final del capítulo, Giussani introduce dos páginas que completan y dan una visión más amplia. Resulta interesante, entre otras muchas razones, porque explica más claramente el comportamiento humano, aporta ejemplos que profundizan la cuestión y porque introduce el concepto de riesgo, un término fundamental sin el cual no se puede entender la experiencia educativa de don Giussani, ni lo que entiende por libertad.

En primer lugar referimos un texto que completa la idea de que el signo, al mismo tiempo que revela, vela. Casi como si estuviera escrito a continuación de la última línea del párrafo referido algo más arriba, escribe Luigi Giussani:

Tutto questo spiega come mai per gli uni l'esistenza possa essere carica di indizi del divino, per gli altri la scoperta sia faticosa, per gli altri ancora la voce della presenza divina sembri tacere<sup>782</sup>.

Y lo completa utilizando las palabras de Jesús al final de una de las parábolas que refieren los evangelios: “el que tenga oídos para oír, que oiga”, entendiendo oír como entender, es decir, el que quiera, que entienda<sup>783</sup>. Se pone de manifiesto cómo el

---

<sup>782</sup> *Opere*, I, 640. “Todo esto explica cómo para unos la existencia pueda estar cargada de indicios de lo divino, para otros el descubrimiento sea fatigoso, y aún para otros la voz de la presencia divina parezca enmudecer”.

<sup>783</sup> “L'esistenza è come una immensa parabola: chi ha orecchie per intendere intenda (cioè: chi vuole capisca)” (*Opere*, I, 640). “La existencia es como una inmensa parábola: quien tenga oídos para entender, entienda (es decir: quien quiera comprenda)”

mundo es un signo de Dios que muestra indicios, pero que no conduce a una evidencia inmediata, y que, por tanto, se requiere la interpretación y la voluntad.

De ahí la reflexión sobre el riesgo, que con el tiempo se convertirá en un concepto fundamental en los escritos de Giussani, sobre todo en los de temática educativa. Al riesgo, del cual no había hablado en el escrito del 58, Giussani dedica el final de este capítulo. La cuestión acerca del interrogante último es, según Giussani, un problema afectivo en último término:

Esso [il rischio] non è assenza di ragioni: esso permane anche di fronte alle più stringenti e pure ragioni. Il rischio perciò non è un problema di intelligenza, è un problema affettivo (nel senso di volontà): esso si manifesta come senso di vuoto da superare, come uno iato tra la propria posizione attuale e quella cui la ragione chiama, un tremore ineliminabile, una *paura di affermare l'essere*, strana.

Il senso del rischio si risolverebbe unicamente con la volontà, con l'attuazione di quella energica capacità di aderire all'essere che è la libertà<sup>784</sup>.

Problema afectivo quiere decir, por tanto, problema de la voluntad y por ende de libertad. El riesgo no se debe, entiende Giussani, a la ausencia de razones fundadas acerca de la cuestión, sino más bien a que adherirse a aquello que las razones muestran —más o menos claramente— implica siempre un salto. El autor identifica un “miedo de afirmar el ser”, principalmente, entendemos, porque se trata de algún modo de una renuncia al propio criterio. El lugar, dice Giussani, donde se hace posible este salto es en la comunidad, y de ahí que históricamente lo religioso haya siempre estado unido a

---

<sup>784</sup> *Opere*, I, 640-641. “Aquello [el riesgo] no es ausencia de razones: permanece también delante de las más rigurosas y puras razones. El riesgo, sin embargo, no es un problema de inteligencia, es un problema afectivo (en el sentido de voluntad): se manifiesta como un sentimiento de vacío que debemos superar, como un salto entre la propia posición y aquella a la que llama la razón, un temblor que no se puede eliminar, un *miedo de afirmar el ser* que resulta extraño. El sentido del riesgo solo se puede resolver con la voluntad, poniendo en acto aquella energía capaz de adherirse al ser que es la *libertad*”.

lo social y comunitario<sup>785</sup>: “è inevitabile, storicamente, la connessione fra permanenza dell’idea religiosa e vita comune religiosa. L’uomo solitario normalmente non può resistere al vuoto del rischio”<sup>786</sup>. La comunidad, la vida común y la compañía humana, hace posible el salto al vacío del riesgo.

Es sumamente interesante la cuestión de cómo la resistencia en la afirmación del ser es superada solamente en ese lugar que permite la energía de la libertad para dar ese “salto al vacío”: la comunidad. Y ha sido así históricamente en el recorrido de la humanidad.

#### **2.4.5. El Dios escondido**

Toda la realidad es, por tanto, signo que manifiesta el misterio. Giussani se apoya en la idea ya referida de que el mundo, al mismo tiempo que revela, vela. En este breve capítulo Giussani introduce algunos párrafos nuevos con respecto al escrito del 58: los referidos al concepto de misterio y a cómo el ser humano entra en el conocimiento de la divinidad. En ellos se hace hincapié en el concepto de misterio como el concepto más lejano y más alto al que la razón humana puede llegar:

La ragione è consapevolezza dell’esistenza fino alla affermazione dell’esauriente perché di essa. Ora, caratteristica fondamentale dell’esistenza è —come abbiamo visto— quella di essere gravida di esigenze che non sono soddisfacibili nell’ambito dell’esistenza stessa: i «perché» più decisivi (quelli che riguardano la verità, la felicità, la giustizia, l’amore) non sono certo risolti dal tempo, il quale anzi li complica e aumenta.

Perciò proprio per essere coerente alla sua natura, e comprendere quindi l’esistenza, la ragione è costretta ad ammettere l’esistenza di un incomprensibile: la stessa esigenza di

---

<sup>785</sup> *Cfr. Opere*, I, 641.

<sup>786</sup> *Opere*, I, 641. “Es inevitable, por tanto, históricamente, la conexión entre permanencia de la idea religiosa y vida común religiosa. El hombre solitario normalmente no puede resistir al vacío del riesgo”.

spiegazione esauriente che costituisce la ragione porta lo spirito dell'uomo a intuire la risposta in un *quid* existente *al di là* della propria esperienza, un *quid* costituzionalmente *oltre* la possibilità di comprensión, incommensurable con la mente umana<sup>787</sup>.

Se trata de un paso que en esta obra realiza apresuradamente, pero a la que dedicará mucho más espacio y concreción en la edición definitiva. Sin embargo, a pesar de la brevedad, la exposición de la idea resulta clara. Si la razón es conciencia de sí hasta el final, hasta la explicación exhaustiva de sí misma, y al mismo tiempo existen dentro de nosotros exigencias que no podemos satisfacer, la razón se ve forzada a admitir la existencia de algo misterioso que ella no puede comprender ni explicar, pero sin lo cual, paradójicamente, no habría explicación a la existencia.

Por tanto, como ya hemos visto en la edición del 58, “l'umana situazione porta ad intuire l'esistenza del divino”<sup>788</sup>, pero el hombre no puede decir qué sea en sí mismo. Solamente puede utilizar términos negativos para definirlo: *Inmenso*, *Infinito*, *Inconmesurable*, o términos absolutos: omnipresente, omnisciente, etc. La divinidad permanece totalmente desconocida para nosotros.

#### 2.4.6. El ídolo

Siendo esto así, las urgentes exigencias del hombre le hacen muy difícil permanecer en esta paradoja. La tendencia del hombre a aferrar las cosas y ponerles

---

<sup>787</sup> *Opere*, I, 644. “La razón es conciencia de la existencia hasta la afirmación del porqué exhaustivo de ella. Ahora bien, característica fundamental de la existencia es —como hemos visto— aquella de estar preñada de exigencias que no se pueden satisfacer en el ámbito de la existencia misma: los «porqués» más decisivos (aquellos que tocan la verdad, la felicidad, la justicia, el amor) no son resueltos por el tiempo. Más bien, el tiempo los complica y aumenta. Justamente por esto, para ser coherente con su naturaleza y comprender así la existencia, la razón está obligada a admitir la existencia de algo incomprensible: la misma exigencia de explicación exhaustiva que constituye la razón lleva al espíritu humano a intuir la respuesta en un *quid* que existe *más allá* de la experiencia propia, un *quid* constitucionalmente *detrás* de la posibilidad de comprensión, inconmensurable para la mente humana”.

<sup>788</sup> *Opere*, I, 644. “La situación humana lleva a intuir la existencia de la divinidad”.

nombre, a dominar con su razón, le empujan a introducirse cada vez más en lo desconocido. No solo con respecto a Dios, sino también en lo referente a la cuestión última de la existencia humana y a los niveles más profundos de la esencia de las cosas. En el fondo, se trata de cuestiones íntimamente conectadas. La razón del hombre está intranquila delante de algo que se le escapa, que no puede conocer exhaustivamente, precisamente porque la razón es exigencia de explicación. Giussani llama a esta situación *vértigo*: “tale situazione fa essere la coscienza dell’uomo come sulla soglia di un abisso, per cui diventa naturale sentirne la vertigine”<sup>789</sup>.

En este capítulo Giussani habla de la corrupción del sentido religioso, que coincide siempre con la identificación del factor último de la existencia, aquello que habíamos llamado misterio, con aspecto concreto y conocido de la experiencia del hombre. El autor italiano identifica este fenómeno con lo que en la Biblia se llama idolatría, que es lo que realmente se contrapone a la religiosidad verdadera. La Biblia, nos recuerda Giussani, siempre denuncia a los ídolos de prometer una respuesta total y satisfactoria que, a la larga, nunca cumple: “tienen boca y no hablan; tienen ojos y no ven; tienen orejas y no oyen”<sup>790</sup>.

La idolatría es, en fin, un modo de ideología es decir, de explicar la totalidad a partir de algo parcial. Y es exactamente así: absolutizar lo no absoluto. Intentar una explicación exhaustiva de la realidad olvidando el factor principal: que nuestra naturaleza es incapaz de una explicación total y que, paradójicamente, es lo que con más ansia desea. Giussani afirma que la idolatría es una tentación común a todos los hombres, precisamente por ese deseo irrenunciable y por una enorme dificultad de permanecer en la incertidumbre:

---

<sup>789</sup> *Opere*, I, 648. “Esa situación hace que la conciencia del hombre se encuentre como en el borde de un abismo, por lo que el vértigo se convierte en algo natural”.

<sup>790</sup> Sal 135, 16-17a.

Storicamente l'uomo è caduto in questa tentazione continuamente, e la storia delle filosofie e delle religioni offre vasta documentazione di questa corruzione del senso religioso che è l'idolatria.

È da notare come l'uomo tenderà sempre a identificare idolatricamente il Dio con l'elemento della sua esperienza più clamoroso e più impressionante per lui; così, a seconda dello stadio evolutivo, tenderà primitivamente a identificare il Dio col principio generatore della realtà sociale (antenati, tribù, nazione, stato); o razionalisticamente a identificare il Dio con qualcosa di più immanente all'io (dall'esperienza panteistica al progressismo scienziata).

[...]. Comunque, dalle forme più primitive a quelle più evolute, l'atteggiamento idolatrico è fondamentalmente identico: la pretesa di definire Dio —cioè l'ultimo valore— con qualcosa di comprensibile, e perciò con un valore non «ultimo», non totalmente comprensivo<sup>791</sup>.

Giussani hace notar cómo el hombre tiende a equiparar aquello más grande con lo que se encuentra con la divinidad, con el factor y valor último de la existencia humana, pero siempre con algo que de algún modo pueda entrar en sus esquemas. Esto, de todos modos, no es en todos los casos igual de evidente. Curiosamente, parece que coincide con la supuesta madurez del ser humano una variedad de explicaciones de la existencia más sencillas y burdas. Para los hombres primitivos, era quizá más sencillamente evidente que existía algo que escapa a nuestra comprensión y capacidad y

---

<sup>791</sup> *Opere*, I, 650. “Históricamente, el hombre ha caído en esta tentación continuamente, y la historia de las filosofías y de las religiones ofrece una vasta documentación de esta corrupción del sentido religioso que es la idolatría. Debemos notar como el hombre tenderá siempre a identificar de modo idolátrico a Dios con el elemento de su experiencia más clamoroso e impresionante para él; así, según el estadio evolutivo, tenderá primitivamente a identificar a Dios con el principio generador de la realidad social (antepasados, tribu, nación, estado); o racionalmente identificará a Dios con algo más inmanente al yo (desde la experiencia panteísta al progresismo científico). [...]. Sea como fuere, de las formas más primitivas a aquellas más evolucionadas, la postura idolátrica es fundamentalmente idéntico: la pretensión de definir a Dios —es decir, el valor último— con cualquier cosa comprensible, y por ello con un valor no «último», no totalmente comprensivo”.

que puede cambiar todo en cualquier momento. Pensemos en un volcán, por ejemplo. Divinizar un volcán tiene cierto sentido: es aquello de lo que últimamente, en apariencia, depende la existencia de la tribu en muchos sentidos: el más evidente es que si entra en erupción lo destruye todo, pero además hace las tierras de alrededor más fértiles, e incluso la creencia en el poder divino de aquél fenómeno natural regula el comportamiento moral de la tribu.

Hoy, sin embargo, el hombre está más fuertemente tentado, nos parece, con la ilusión de su supuesta omnipotencia. Lo que hace cien años hubiera supuesto la pérdida de toda una cosecha —una plaga de langostas o la sequía, entre otros muchísimos desastres— hoy, donde hay medios, no tiene ningún poder. La técnica le ha permitido al hombre hacer frente a muchos problemas que no dependen directamente de él. La consecuencia es que la conciencia del hombre moderno cada vez entiende menos que hay algo que escapa a su control. La vida en la ciudad es un claro ejemplo. No queremos con esto denostar la técnica ni los avances científicos. Solo poner de manifiesto cómo para el hombre de no hace tanto tiempo, era sencillo reconocer cómo, a pesar de haber hecho todo correctamente, en la vida existía un factor misterioso del cual dependían en última instancia todas las cosas.

La forma de idolatría moderna, por tanto, enmascarada detrás del cientificismo, es idolatría del progreso, y, en fin, de la capacidad humana. A la par de este progreso, muchos estudiosos han percibido un auge de formas primitivas de religión, basadas en la superstición, y de pseudorreligiones de todo tipo. El horóscopo, el zodiaco, la astrología, la videncia, nuevas formas adaptadas de religiones primitivas y orientales, etc. No vamos a entrar en la valoración de ello, pues hay literatura abundante sobre la cuestión<sup>792</sup>, pero nos parece interesante resaltar cómo, a pesar de tratarse de una

---

<sup>792</sup> Entre ellas destaca el documento de los Consejos Pontificios para la Cultura y para el Diálogo Interreligioso llamado *Jesucristo portador del Agua de la Vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”* disponible online en [vatican.va](http://vatican.va). También es iluminadora una conferencia del Cardenal Poupard titulada “La Iglesia ante las nuevas formas de Religiosidad y el Neopaganismo”

“corrupción del sentido religioso”, en palabras de Guissani, se trata en realidad de una expresión de él. La inquietud religiosa del hombre es insaciable, precisamente porque lo divino permanece siempre en el misterio. Ninguna explicación parcial puede satisfacer plenamente al hombre. Este auge de la superstición, precisamente en un momento en que la ciencia y la técnica han alcanzado unas dimensiones inmensas, parece justamente una reacción a esta nueva idolatría.

### *La hipótesis de la revelación*

Como en el escrito de 1958, Giussani propone, antes de iniciar el capítulo sobre la iniciativa divina como tal —la revelación con Abraham y Jesús—, una reflexión breve acerca de la naturaleza de la revelación en sentido general. Para ello utiliza las mismas citas que en la primera redacción: *S. Th.*, I, q. 1, a. 1 y el capítulo 35 del *Fedón* de Platón. Sin embargo, justo a continuación, de un modo algo más extenso, introduce una serie de novedades respecto del escrito anterior, en el cual más bien había que deducir del texto que se estaba refiriendo a la revelación. Ahora es más explícito, y habla de la necesidad de una revelación que se corresponda con las exigencias de nuestra naturaleza:

È necessario urgere la corrispondenza della ipotesi di una rivelazione con la situazione della nostra natura. Poter dire: «è una ipotesi adatta a noi», è un fatto che crea simpatía, che permette di vedere più facilmente la cosa.

[...]. Ogni atteggiamento che tenda a negare la possibilità di una rivelazione nella storia ricostituisce una vera idolatria: è l'aspetto, se si vuole, più evoluto e scaltro della idolatria, capace di ammantarsi di ideali difese (la salvaguardia della dignità di Dio, della purità dell'Assoluto, della trascendenza, ecc...), mentre in ultima analisi

---

en *Culturas y Fe*, Volumen VI n° 3/1998 (traducción española: de José A. Quarracino). Ver también CÉSAR VIDAL MANZANARES, *Nuevo Diccionario de Sectas y Ocultismo*, Verbo Divino, Madrid 1991; entre otras muchas referencias sobre la cuestión.

rappresenta l'estremo tentativo che la presunzione umana compie di dettare al divino quel che può fare e quel che non può fare<sup>793</sup>.

La perspectiva de Giussani queda clara. Aunque se exprese en poca extensión, es sencillo notar cómo para el autor italiano la hipótesis de la revelación se muestra como lo más razonable. Él mismo lo dice hablando de la espera de lo imprevisto como lo plenamente humano: “la suprema categoria per la vita della ragione è la categoria della possibilità”<sup>794</sup>. Este imprevisto es, evidentemente, la revelación. La postura, tal y como viene presentada y precedida por todo el recorrido que ha hecho, nos parece absolutamente justa. Es cierto que la fundamentación es todavía precaria, pero el recorrido se hace ya claro. La posibilidad de la revelación es lo único plenamente satisfactorio, pues el hombre se encuentra inmerso, sin salida, en aquella paradoja de la que venimos hablando: entre la urgencia de la respuesta y la imposibilidad de alcanzarla.

Es precisamente por ello por lo que afirma que quienes niegan de antemano la posibilidad de la revelación se introducen en la ideología más desarrollada. No solo porque utilizan la dignidad y la transcendencia divina para defender su postura, sino sobre todo porque se niegan a sí mismos la única posibilidad de alcanzar la verdadera estatura de la razón: la de la apertura total<sup>795</sup>. Al fin y al cabo, Giussani entiende esto no

---

<sup>793</sup> *Opere*, I, 651-652. “Es necesario urgir la correspondencia de la hipótesis de una revelación con la situación de nuestra naturaleza. Poder decir: «es una hipótesis hecha para nosotros», es un hecho que crea simpatía, que permite ver la cuestión de un modo más sencillo. [...]. Todas las actitudes que tienden a negar la posibilidad de una revelación en la historia constituyen una verdadera idolatría: es el aspecto, si se quiere, más evolucionado y perspicaz de la idolatría, capaz de esconderse tras ideales difusos (la salvaguarda de la dignidad de Dios, de la pureza del Absoluto, de la transcendencia, etc...), mientras en realidad representa el intento más extremo que la presunción del hombre: dictar a la divinidad aquello que puede y aquello que no puede hacer”.

<sup>794</sup> *Opere*, I, 651. “La categoría suprema para la vida de la razón es la categoría de la posibilidad”.

<sup>795</sup> Cuando en el primer ensayo sobre Dios Xabier Zubiri afirmaba que el ateísmo es el nivel más alto del pecado capital, creemos que está diciendo justamente esto.

como una postura de la razón en sentido exclusivo, sino como una actitud de la persona. Es una decisión moral, positiva, ya que no tiene razones en sí misma para ser defendida. Lo veremos con más detenimiento cuando analicemos las actitudes irracionales ante el interrogante último.

#### **2.4.7. La iniciativa divina**

La tercera parte de esta edición de *Il senso religioso* tiene dos capítulos, Abraham y Jesús, y está dedicada a cómo Dios ha hablado en la historia de los hombres, primero en el pueblo judío y después con Jesús, en lo que para los cristianos constituye la plenitud de la revelación.

Realmente no hay cambios significativos respecto de la edición de 1958. Esta parte, la tercera, y la cuarta, dedicada a cómo la pretensión de Jesús permanece en la historia a través de la Iglesia, constituirán dos volúmenes separados de *Il senso religioso* en el *PerCorso*, mientras que el núcleo fundamental de nuestro estudio se reduce al primero de ellos. Por ello nuestro paso por estas dos últimas partes de *Il senso religioso* en su edición de 1966 van a reducirse a lo que consideramos estrictamente fundamental para la unidad del escrito y para tener una visión global.

La primera parte del primer capítulo nos parece de especial interés. Es nueva con respecto al escrito de 1958, y se centra muy brevemente en la pregunta acerca de la certeza de la revelación. En concreto, la pregunta está formulada en los siguientes términos:

Se vogliamo stare di fronte a ciò che è con libertà di spirito, con l'animo proteso a tutto ciò che può accadere, possiamo chiederci: come sapremo se una ipotesi come quella della rivelazione rimane ipotesi o diventa realtà?<sup>796</sup>.

Es una pregunta justa. Giussani nos hace preguntarnos si existe algún criterio para determinar la *realidad* de la revelación. Aunque enseguida nos daremos cuenta de cómo la palabra veracidad es ambigua, porque no se trata, para el autor italiano, de una cuestión de razonamiento, sino de historicidad:

Nella rivelazione è il mistero di Dio che emerge come umano gesto nella storia: la sua scoperta è quindi la registrazione di un fatto, non un frutto di ragionamento. È accaduto o no? È problema di storia, della storia come arriva a noi e la storia arriva a noi attraverso testimonianze, come annuncio e come notizia. La Bibbia è questa notizia, il testo di una testimonianza a noi<sup>797</sup>.

El problema para Giussani, por tanto, no es la argumentación racional, sino la verificación de un dato histórico: si ha sucedido o no. Y la verificación de aquel hecho es la verificación, dice Giussani, de una serie de testimonios de personas que dicen que han visto y oído. Todo ello está recogido en la Biblia. En la Biblia se narra cómo Dios ha hablado históricamente al hombre rompiendo siempre su medida y manifestándose como persona, no como un ente supremo abstracto y lejano. Desde Abraham, a quien se le pide salir de su tierra hacia un lugar indefinido. Dios reclama para sí la seguridad que el hombre tiende a poner en sí mismo. Reclama siempre a lo que para Giussani es una

---

<sup>796</sup> *Opere*, I, 655. “Si queremos estar frente a todo lo que existe con libertad de espíritu, con el ánimo atento a todo lo que puede suceder, podemos preguntarnos: ¿cómo sabremos si una hipótesis como la de la revelación se queda en hipótesis o se convierte en realidad?”.

<sup>797</sup> *Opere*, I, 655. “En la revelación es el misterio de Dios el que emerge como un gesto humano en la historia: su descubrimiento es, por tanto, la constancia de un hecho, no el fruto de un razonamiento. ¿Ha sucedido o no? Es un problema de historia, de cómo la historia llega hasta nosotros; y la historia llega hasta nosotros a través de testimonios, como anuncio y como noticia. La Biblia es esta noticia, el texto de este testimonio a nosotros”.

de las actitudes fundamentales del hombre religioso: el sentido de dependencia, del que tan largamente hemos hablado.

¿Cómo lo hace? Inculcando en el hombre dos actitudes: la capacidad de escucha y la capacidad de creer<sup>798</sup>.

Además, Dios se manifiesta en la Biblia como una persona. Ya en el Antiguo Testamento “el Señor” se manifiesta como alguien cercano que quiere el bien para su pueblo, pero al mismo tiempo alguien poderoso, ante quien se siente toda la debilidad de la limitación humana.

### *Jesús*

La diferencia entre la revelación en el Antiguo Testamento y la revelación en Jesús es cualitativa, en casi todos los aspectos. El primero que refiere Giussani es la referencia histórica. Inmediatamente después introduce lo que llama el problema cristiano.

¿A qué se refiere Giussani con este término? El problema cristiano es la idea inaudita de que un hombre aparentemente como los demás sea, en realidad, la respuesta a las exigencias de todos los hombres. El problema cristiano nace, por tanto, como un hecho dentro de la historia, no como la idea de un filósofo. Es una persona, que anduvo por el mundo y que fue llamado el Mesías por algunos que lo siguieron.

Es importante notar aquí el salto cualitativo al que hacíamos referencia antes con respecto a la revelación del Antiguo Testamento: la pretensión de Jesús es ser Él mismo la respuesta. Los profetas y los patriarcas hablan en nombre de Dios y muestran al

---

<sup>798</sup> Cfr. *Opere*, I, 658: “L’iniziativa divina intende inculcare nell’uomo due fondamentali atteggiamenti: la capacità di *ascoltare* e quella di *credere*. La posizione più adeguata alla nostra natura è una disponibilità totale, l’abbandono di sé”. “La iniziativa divina pretende inculcar en el hombre dos actitudes fundamentales: la capacidad de *escuchar* y la capacidad de *creer*. La postura más adecuada a nuestra naturaleza es una disponibilidad total, el abandono de sí”.

pueblo el camino que les ha sido revelado. Son como los elegidos para indicar el camino que conduce a la plenitud del deseo de los hombres. Jesús, sin embargo, se presenta a sí mismo como esa plenitud y como el camino mismo. La clave es la relación con una persona.

La primera consecuencia, la más evidente tal y como aparece narrada en los Evangelios, es que ante esta pretensión es imposible quedarse en un punto medio. Ante la potencia de los gestos y las palabras de Jesús todos estaban obligados a dar una respuesta afirmativa o negativa. Y aquí es aún más claro que no se trata de una cuestión de racionalidad —entendiendo razón en modo reductivo— sino de afecto.

Giussani, en un párrafo nuevo que no aparece en el escrito del 58, refiere esto:

Con un simile fatto il senso religioso dell'uomo si incontra con il suo Oggetto con la stessa immediatezza con cui si imbatte l'uomo nell'uomo. Il rapporto cessa di essere interpretazione o impressione evidente di grandi momento, ma diventa abituale *convivenza* in cui l'Oggetto divino indica i termini dei desideri e traccia la fisionomia delle azioni: tutto l'uomo diventa discepolo e tutta la sua espressione diviene imitazione del misterio ultimo, fatto *gesto visibile* al suo fianco<sup>799</sup>.

Recuerda a las últimas palabras del escrito del 58, en las cuales Giussani hacía referencia a Jesús como la plenitud del sentido religioso. En realidad, tal y como la reflexión cristiana lo ha entendido desde el principio hasta nuestros días, en este sentido la revelación cristiana constituye la respuesta más adecuada a las inquietudes del hombre. El cumplimiento es total, y queda resuelto de un modo plenamente satisfactorio el inconveniente de la incapacidad humana de alcanzar las respuestas por sí misma.

---

<sup>799</sup> *Opere*, I, 664. “Con un gesto similar el sentido religioso del hombre se encuentra con su Objeto con la misma inmediatez con la que se encuentra el hombre con el hombre. La relación deja de ser interpretación o impresión evidente de grandes momentos para convertirse en una habitual *convivencia* en la cual el Objeto divino indica los términos de los deseos y traza la fisionomía de las acciones: todo el hombre se convierte en discípulo y toda su expresión se transforma en imitación del misterio último, hecho *gesto visible* a su lado”.

Sin embargo, el problema cristiano, tal como lo expone Giussani, permanece absolutamente intacto, porque no se trata de la razonabilidad de la propuesta, sino de su realidad. Podríamos decir, con muchos apologetas cristianos modernos —como Chesterton o Lewis pasando por el mismo Giussani o incluso Newman— que la relación se da inversamente; es decir, que la pretensión sea razonable no significa que sea verdadera pero, sin embargo, si fuera irracional, podríamos descartarla inmediatamente. La razonabilidad —y la pretensión cristiana lo es ciertamente— no asegura la veracidad, además de que no tiene poder de convicción para mover la vida entera. El problema es, como dice Giussani, un problema de afecto.

Por eso, para Giussani, el concepto de razón no está aislado de lo que él denomina corazón. Es una razón ampliada, alargada, que cuenta con el afecto y con la voluntad. El esplendor racional, exclusivamente racional, no arrastra a toda la persona. Y el problema cristiano, desde el principio, tiene que ver con la “habitual convivencia con el Objeto divino”, con el valor último de la existencia. Es curioso ver que, de hecho, grandes pensadores conversos del siglo XX refieren cómo, a pesar de haber aceptado la verdad del cristianismo de un modo intelectual, encontrando una racionalidad y razonabilidad abrumadora en el cristianismo, no han dado el paso de la conversión real, o lo han dado solo después de lo que han dado en llamar un encuentro personal.

Benedicto XVI lo explica del siguiente modo:

*Nos Dei caritati credidimus — sic praecipuam vitae suae electionem declarare potest christianus. Ad initium, cum quis christianus fit, nulla est ethica voluntas neque magna quaedam opinio, verumtamen congressio datur cum eventu quodam, cum Persona quae novum vitae finem imponit eodemque tempore certam progressionem.*<sup>800</sup>.

---

<sup>800</sup> Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas est*, 1. “Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.

Citamos a Benedicto XVI porque nos parece que sintéticamente explica aquello que queríamos decir. En esta pequeña frase del inicio de su primera encíclica, están presentes todos los elementos que venimos refiriendo: se trata de una cuestión de afecto, es un acontecimiento, es decir, algo que sucede, y no es consecuencia de un razonamiento o una “gran idea”. Los Evangelios no son más que la narración de estos encuentros de Jesús con las personas que comienzan a seguirlo, y que después lo cuentan. Y esto es, en definitiva, lo que Giussani venía a decir al inicio del capítulo sobre Abraham: “è problema di storia, della storia come arriva a noi e la storia arriva a noi attraverso testimonianze, come annuncio e come notizia. La Bibbia è questa notizia, il testo di una testimonianza a noi”<sup>801</sup>.

#### **2.4.8. La pretensión de Jesús permanece en la historia**

Ahora bien, si la cuestión es el encuentro personal con Jesús, tal y como la tradición cristiana ha entendido el problema, ¿cómo es posible que eso suceda? La respuesta la esboza Giussani en la cuarta parte de este escrito, y el inicio de esta constituye además el planteamiento del problema:

È necessario applicare il metodo con cui quel fatto si è palesato: in un incontro presente, esistenziale, in cui si verifici una proposta. Si deve trattare di una esperienza umana, che raggiunge, percuote di dentro, ma in cui si imbatte di fuori, attraverso un fatto, un incontro integralmente umano<sup>802</sup>.

---

<sup>801</sup> *Opere*, I, 655. “Es un problema de historia, de cómo la historia llega hasta nosotros; y la historia llega hasta nosotros a través de testimonios, como anuncio y como noticia. La Biblia es esta noticia, el texto de este testimonio a nosotros”

<sup>802</sup> *Opere*, I, 672. “Es necesario aplicar el método con el que aquel hecho se ha mostrado: en un encuentro presente, existencial, en el cual se verifica una propuesta. Ha de tratarse de una experiencia humana, que alcanza, resuena desde dentro, pero en la cual se golpea hacia afuera, a través de un hecho, un encuentro integralmente humano”.

Es necesario el respeto del método a través del cual Dios se ha revelado en la historia en todas sus etapas, incluida la revelación natural, lo que llamaba la “búsqueda a tientas”. Si existe alguna posibilidad, tiene que ser acorde a las exigencias del hombre, precisamente porque se trata de la plenitud del sentido religioso, en palabras de Giussani. Si Jesús es un hecho del pasado, inalcanzable para nosotros y perdido en el pasado, no cumpliría su promesa. Para Giussani es muy claro: el problema del cristianismo solo tiene una solución posible, que el encuentro con Jesús siga siendo posible hoy. Así lo expresa él mismo:

Non possiamo arrivare a qualcosa di lontano se non partendo del presente: attraverso il momento presente ci si può adentrare nel passato, esplorare lontano, penetrare con anticipo nel futuro. Lo strumento che ci fa capire un passato, una lontananza, deve essere qualcosa di già presente per noi, che ci tocca ora, che ci fa reagire ora.

Cristo è un fatto del passato ed un valore che si presenta come soprannaturale. Non potremmo vagliarlo con sicurezza se non ci fosse *ora* qualcosa che ci permetta di giudicarlo adeguatamente<sup>803</sup>.

Aquí entran casi de improviso otros dos conceptos fundamentales para Giussani: la importancia de la presencia —que incluye el presente pero hace alusión a un tú— y el juicio. Nos detendremos más adelante en ello. Ahora solo queríamos hacer notar cómo el recorrido de Giussani intenta no saltarse ningún paso, aunque sobre algunas cuestiones no realice grandes prospecciones.

El modo, dirá Giussani, es la comunidad de los creyentes, es decir, la Iglesia. Es la cadena de los testigos de Jesús que permanece en la historia. Y esto, dice el autor,

---

<sup>803</sup> *Opere*, I, 673. “No podemos llegar a nada lejano si no es partiendo del presente: a través del momento presente podemos adentrarnos en el pasado, explorar lo lejano, penetrar anticipadamente en el futuro. El instrumento que nos hace comprender el pasado, la lejanía, debe ser algo presente de facto para nosotros, que nos toca ahora, que nos hace reaccionar ahora. Cristo es un hecho del pasado y un valor que se presenta como sobrenatural. No podremos verificarlo con seguridad si no existiese algo *ahora* que nos permita juzgarlo adecuadamente”.

supone un método: “metodologicamente è solo vivendo la comunità cristiana presente che si può acquisire una adeguatezza al problema di Cristo”<sup>804</sup>.

Pero el problema, sin embargo, no acaba ahí. Giussani dedica todavía otro capítulo al modo en el cual la Iglesia es presencia de Cristo en el tiempo y en el espacio.

Giussani afirma que la Iglesia es la encargada de “conservar” la revelación: “la rivelazione non si conserva meccanicamente. Essa è stata affidata alla Chiesa, che è composta di uomini” y que, por tanto, “sul dato rivelato si deve esercitare l’umana intelligenza”<sup>805</sup>. Aquí entra en juego la teología como la razón del hombre, iluminada por la fe, que piensa e interpreta la revelación. La fe, por tanto, no opera aislada de las demás capacidades del hombre, sino que eleva las capacidades naturales. El fruto de esta nueva razón y, en definitiva, de esta nueva humanidad que nace de la fe, es una civilización y una cultura nuevas:

Quanto più lo spirito dell’uomo, guidato dalla Chiesa, si è reso familiare la verità di Cristo, tanto più questa penetra il suo modo di concepire tutte le cose e di impostare tutta l’esistenza. È così che una determinata cultura e quindi una determinata civiltà possono essere investite dallo spirito cristiano; tutti i loro valori e i loro contenuti autenticamente umani vengono assunti in una integrazione profonda, dal principio di vita e di conoscenza cristiano, accade in essi un esaltante compimento [...].

Per quanto il mistero di verità cristiano non istituisca in sé determinata cultura e quindi non istituisca in sé determinata civiltà, quando esso sia vissuto come paradigma ideale e radicalmente influisca sulle preoccupazioni e le impostazioni de un’epoca, allora si può

---

<sup>804</sup> *Opere*, I, 674. “Metodológicamente es solo viviendo la comunidad cristiana presente como se puede adquirir una adecuación al problema de Cristo”.

<sup>805</sup> *Opere*, I, 678. “La revelación no se conserva mecánicamente. Ha sido confiada a la Iglesia, compuesta de hombres. [...]. Sobre el dato revelado se debe ejercitar la inteligencia humana”.

parlare della cultura e della civiltà di quell'epoca o di quell'ambiente come di culture e civiltà cristiane<sup>806</sup>.

Pero, tal y como lo entiende Giussani, esta cultura no se forma al margen de la cultura y del tiempo, sino que asume todo y lo eleva. Podríamos decir que lo que hace la fe con el hombre individual, lo hace también a nivel cultural y de civilización. La fe eleva e ilumina la inteligencia del hombre y de los hombres, y permite una mirada nueva, de ahí que también a nivel social produzca estos frutos.

Por último, Giussani habla de los sacramentos, “gestos de la nueva alianza”, y de la liturgia. En los sacramentos “se realiza la comunión personal con Dios”<sup>807</sup> que se dio en la Última Cena. La liturgia es el modo en que estos sacramentos vienen realizados. En ella, dice Giussani, “il senso religioso può raggiungere il suo Oggetto divino con la massima certezza e sicurezza che possa venir concessa all'uomo in cammino”<sup>808</sup>. La liturgia, además —dice Giussani— es el modo más adecuado para la educación del sentido religioso:

Rinuncia all'affermazione autonoma ed indipendente di se stessi per integrarsi nel tutto organico della comunità; impegno di tutto se stesso, per arricchire la comunità della

---

<sup>806</sup> *Opere*, I, 679-680. “Cuanto más el espíritu del hombre, guiado por la Iglesia, accede a una familiaridad con la verdad de Cristo, tanto más esta penetra su modo de concebir todas las cosas y de transformar toda la existencia. Ocurre así que una determinada cultura y, por tanto, una determinada civilización puede ser investida del espíritu cristiano; todos sus valores y sus contenidos auténticamente humanos son asumidos en una integración profunda, desde el principio de vida y del conocimiento cristiano, y sucede en aquellos un cumplimiento que los exalta. [...]. En cuanto que el misterio de la verdad cristiano no constituye en sí mismo una determinada cultura y por tanto no instituye en sí una civilización en cuanto tal, siempre que sea vivido como paradigma ideal o radicalmente influya en las preocupaciones y las impostaciones de una época, entonces se puede hablar de la cultura y de la civilización de aquella época o de aquel ambiente como de culturas y civilizaciones cristianas”.

<sup>807</sup> *Opere*, I, 681: “Come si realizza questa comunicazione personale di Dio? Essa si è attuata attraverso i *gesti* della nuova alleanza [...]: sono i *sacramenti*”.

<sup>808</sup> *Opere*, I, 681. “[La liturgia es el lugar concreto donde] el sentido religioso puede alcanzar su Objeto divino con la máxima certezza y seguridad que se le puede conceder al hombre en camino”.

propria irripetibile personalità: ecco due fondamentali direttrici educative dello spirito litúrgico<sup>809</sup>.

Para Giussani, por tanto, el sentido religioso obtiene su pleno cumplimiento en la fe en Cristo a través de la Iglesia, que hace presente y actual el encuentro con la divinidad a través de la liturgia y los sacramentos.

Así termina esta edición de *Il senso religioso* de 1966, un escrito valioso que nos sitúa en la perspectiva adecuada para seguirle la pista al itinerario del sentido religioso en su forma más madura, la edición de 1986 ya como primer volumen del *PerCorso*. A ello dedicaremos las siguientes páginas.

---

<sup>809</sup> *Opere*, I, 682. “Renuncia a la afirmación autónoma e independiente de sí mismos para integrarse en el todo orgánico de la comunidad; tarea total de un mismo, para enriquecer la comunidad con la propia e irripetibile personalidad; son dos directrices educativas fundamentales del espíritu de la liturgia”.



## Capítulo III El «sentido religioso» en el horizonte del

### PerCorso

Llegamos por fin al texto fundamental en el cual se centra nuestro estudio sobre el sentido religioso. La primera edición vio la luz en 1986 como el primer volumen de lo que en castellano se dio en llamar *Curso básico de cristianismo*<sup>810</sup>. Giussani no solo mantiene durante el tiempo que pasa entre el primer escrito de 1966 hasta 1986 su interés en la temática, sino que éste se ve ampliado y profundizado, sobre todo a raíz de su enseñanza en el Liceo Classico Berchet y su trabajo con adolescentes y jóvenes. Es posible percatarse de cómo con el tiempo ha ido creciendo la convicción —que ya estaba presente como intuición y que se ha ido desarrollando paulatinamente— de que la educación del sentido religioso es no solo un punto importante, sino el pilar fundamental en el que basar la educación de todo hombre<sup>811</sup>, y que se trataba de un problema grave en su tiempo como lo es ahora también.

---

<sup>810</sup> En español, la primera edición fue publicada por Ediciones Encuentro en 1987, por tanto, solo un año después de la original. Las ediciones sucesivas han incluido revisiones. Si en la traducción que hacemos a pie de página no incluimos la referencia, la traducción es nuestra. Cuando lo hagamos, citaremos la traducción de José Miguel Oriol con la colaboración de Cesare Zaffanella y José Miguel García: L. GIUSSANI, *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005<sup>7</sup>.

<sup>811</sup> Lo demuestran diversas publicaciones de este tiempo de Giussani, como *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Jaca Book, Milán 1985; *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, BUR Rizzoli, Milán 1994 (que contiene una reimpression revisada de *La coscienza religiosa nell'uomo moderno* junto a una reimpression de la edición de 1966 de ISR); *Alla ricerca del volto umano. Prefazione di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milán 1984. Este último fue reimpresso en 1995 por Rizzoli y contiene *Alla ricerca del volto umano* bajo un nuevo título: *Percorso drammatico*, y otros textos anteriores publicados por Jaca Book: *Decisione per l'esistenza* del 1978, *Moralità*:

Es unánime entre los estudiosos la convicción de que el *PerCorso* constituye el centro de la producción literaria de Giussani. De las tres partes del curso, *Il senso religioso* es la obra más original y acabada para muchos seguidores de Giussani. Cuanto menos es su obra más famosa y citada. En las dos ediciones anteriores, la parte dedicada a lo que ahora constituye el primer volumen es más amplia; e *ISR* es la obra de Giussani con más traducciones a lenguas extranjeras. Todo ello no hace más que confirmar la intuición de Giussani: antes de hacer una propuesta concreta —en este caso, la propuesta cristiana— o de atender a la razonabilidad del cristianismo o incluso de la religión en general, se requiere, más aún en nuestro tiempo, un despertar del sentido religioso.

La genialidad de don Giussani no reside solamente ni principalmente en percibir esta necesidad. De hecho, otros también han percibido esta demanda. Luigi Giussani se hace eco de ello y, además, lo experimenta. Pero su agudeza le lleva a no quedarse en una mera constatación del problema, sino a, habiendo detectado la raíz, proponer un método nuevo: la comparación de todo lo que sucede con las exigencias propias que cada ser humano encuentra dentro de sí mismo.

Esta fue siempre su intención y, en el fondo, su visión de lo que el cristianismo había traído de novedoso al mundo. Giussani entiende que su única aportación al mundo consiste en fomentar una seriedad frente a todas las cosas de tal modo que el hombre sea capaz de comparar lo que sucede con las exigencias del corazón. No quiere dar por supuesto absolutamente nada y al mismo tiempo no da nada por perdido: está absolutamente convencido de que la libertad del hombre está a disposición del bien, la verdad y la belleza, de las cuales existe una huella dentro del hombre. A esto lo llama

---

*memoria e desiderio* del 1980 y *La Chiesa come luogo di moralità* del año 1977 publicado originalmente en la revista *Communio*. El prefacio original de von Balthasar no aparece y en su lugar encontramos una presentación escrita por don Giussani en 1995 para esta edición.

corazón. El hombre tiene, dentro de sí pero no puesta por él mismo, la capacidad de hacer un juicio sobre la experiencia.

En este brevísimo resumen han aparecido ya los conceptos y las directrices clave del recorrido que se realizará a lo largo de ISR, donde no se limita —y en esto es para algunos poco académico y para otros, sin embargo, todo lo contrario— a definir el sentido religioso fenomenológicamente o a repasar cómo se ha manifestado históricamente en las concreciones religiosas y culturales, sino que propone de hecho un método y una vía para despertar el interrogante último y, en definitiva, para alcanzarlo: el itinerario del sentido religioso.

No nos engañemos: Giussani no es neutral. Giussani tiene algo que decir, una propuesta que hacer. Y esta coincide con algo muy concreto: una persona histórica con una pretensión inaudita: ser la explicación definitiva y el cumplimiento de los deseos del hombre. Al mismo tiempo, nos encontramos con alguien que confía de un modo absoluto en la libertad del hombre y por ello su propuesta resulta más que interesante. Con todo ello, a lo que reclama el autor en estas páginas es a la seriedad y a una humanidad comprometida con sí misma, que no dé nada por supuesto y que esté dispuesta a ponerse en juego ante el problema fundamental de la existencia.

## **1. Estructura**

Con lo visto ahora sobre las dos ediciones anteriores podemos hacernos una idea bastante adecuada de la estructura del texto. Lo fundamental permanece intacto, pero añade algunas partes que evidencian las dificultades más comunes que sus estudiantes encontraban al enfrentarse a la cuestión. Así, al inicio añade tres premisas metodológicas; justo después de explicar la naturaleza del sentido religioso añade

algunas actitudes irrazonables frente al interrogante último, reelabora el capítulo sobre el ídolo y reestructura algunas cuestiones que no tenían un lugar claro y definido en las ediciones anteriores. La estructura final de la obra, sin incluir el prefacio del Cardenal Stafford, introducido en la edición de 1997, es la siguiente:

#### Introduzione

1. Prima premessa: realismo
2. Seconda premessa: ragionevolezza
3. Terza premessa: incidenza della moralità sulla dinamica del conoscere
4. Il senso religioso: il punto di partenza
5. Il senso religioso: sua natura
6. Atteggiamenti irragionevoli di fronte all'interrogativo ultimo: svuotamento della domanda
7. Atteggiamenti irragionevoli di fronte all'interrogativo ultimo: riduzione della domanda
8. Conseguenze degli atteggiamenti irragionevoli di fronte all'interrogativo ultimo
9. Preconcetto, ideologia, razionalità e senso religioso
10. Come si destano le domande ultime. Itinerario del senso religioso
11. Esperienza del segno
12. L'avventura dell'interpretazione
13. Educazione alla libertà
14. L'energia della ragione tende ad entrare nell'ignoto
15. L'ipotesi della rivelazione: condizioni della sua accettabilità

Son, por tanto quince capítulos en los que el recorrido es claramente similar al propuesto en las ediciones anteriores. Además de las aportaciones que hemos comentado ya, Giussani introduce aquí muchos ejemplos, la mayoría de los cuales proceden de su experiencia personal, y una gran cantidad de manifestaciones culturales que soportan su discurso y pretender mostrar cómo la cuestión es realmente

fundamental para el hombre. Esto tiene la ventaja de expresar en un lenguaje no discursivo, al hilo del desarrollo, lo que el autor quiere hacernos ver.

## 2. Motivación e intencionalidad

El interés de Giussani no es resolver exhaustivamente los problemas, sino mostrar el camino y enseñar un método, como él mismo explica en la introducción. A la postre, “afimar la verdad”:

I volumi del *PerCorso* non hanno altra pretesa che di affermare la verità: vogliono indicare come è sorto il problema cristiano, anche storicamente. Lo svolgersi dei capitoli non pretende di affrontare esaurientemente tutti i problema, ma di segnare la strada da percorrere. La strada della ragionevolezza. Dio, infatti, rivelandosi nel tempo e nello spazio, risponde a una esigenza dell'uomo<sup>812</sup>.

El primer y fundamental problema es la razón. Si preguntáramos a Giussani, es probable que nos respondiera que ISR habla solamente de esta capacidad humana para leer y para enfrentarnos a la realidad. Es cierto que, siguiendo aquello que hemos citado previamente, pudiera parecer que el problema último al que se enfrenta Giussani sea la fe, pero explícitamente afirma que no se puede hablar de fe sin antes aclarar qué es la razón y si tiene algo que ver con aquella.

De sus clases en el Liceo procede su gran conciencia de este problema que nos afecta entonces como ahora: el de la fe como algo subjetivo y sentimental que nada

---

<sup>812</sup> ISR XI. “Los volúmenes del *Curso Básico de Cristianismo* no tienen otra pretensión que la de afirmar la verdad: quieren indicar cómo ha nacido el problema cristiano, también históricamente. El sucederse de los capítulos no pretende afrontar exhaustivamente todos los problemas, sino mostrar el camino a recorrer. El camino de la racionalidad. Dios, de hecho, al revelarse en el tiempo y en el espacio, responde a una exigencia del hombre”.

tiene que ver con la razón. Existe otro problema, relacionado con este, cuyas consecuencias son quizá más devastadoras: la ausencia del interés por la cuestión, que es todavía peor que una consideración seria de la fe como algo irracional. Sobre este problema fundamental, él mismo afirma en la introducción:

La mentalità moderna reduce la ragione a un insieme di categorie in cui la realtà e forzata a entrare: ciò che non entra in queste categorie è definito come irrazionale; invece la ragione è come un occhio spalancato sulla realtà, che beve avidamente la realtà, ne registra i nessi, le implicazioni, ne discorre, corre dentro il reale, da una cosa all'altra, conservandole tutte nella memoria e tende ad abbracciare tutto. L'uomo affronta la realtà con la ragione. La ragione è ciò che ci definisce come uomini. Perciò dobbiamo avere la passione della ragionevolezza: è questa passione il filo conduttore del discorso che faremmo<sup>813</sup>.

Es, por tanto, un problema moderno, en opinión de Giussani. Más arriba hemos dedicado algo de tiempo a la génesis histórica de esta problemática, aunque de un modo sucinto. La separación entre fe y razón, sin embargo, tiene sus orígenes en un tiempo algo más remoto. La reconstrucción de la historia de este desencuentro es difícil y ardua, y creemos que no es el lugar ni el momento para intentar llevarla a cabo. Sin embargo, sería posible señalar algunos aspectos clave que muestran con claridad esta progresiva separación, entre otros: la reducción de ciencia a ciencia empírica o positiva —el científicismo entra aquí—, la paulatina reducción del concepto de razón a lógica, la asunción de la idea que afirma que la fe es una cuestión meramente subjetiva o sentimental, la consideración del hombre —y de su razón— como medida de todas las

---

<sup>813</sup> ISR XI. “La mentalidad moderna reduce la razón a un conjunto de categorías en las cuales la realidad es forzada a entrar: aquello que no entra en ellas se tacha de irracional; por el contrario, la razón es como un ojo abierto de par en par hacia la realidad, que se bebe con avidez la realidad, registra los nexos, las implicaciones, discurre, corre dentro de ella, de una cosa a la otra, conservándolas todas en la memoria y que tiende a abrazarlo todo. El hombre afronta la realidad con la razón. La razón es aquello que nos define como hombres. Por ello debemos tener pasión por la razonabilidad: esta pasión constituye el hilo formal del discurso que haremos”.

cosas, es decir, todas las formas de idealismo, el olvido y desprecio del sentido de la dependencia y, por último, la promesa casi mesiánica de la nueva técnica al servicio del hombre. Mencionando estas cuestiones no estamos buscando una relación causal entre cada una de ellas y el problema razón-fe; hemos querido solo poner de manifiesto algunos ejemplos en los que se ve que se trata de un problema real.

La fe se convierte así, paulatinamente, en una cuestión que nada tiene que ver con la razón y, por tanto, con el conocimiento cierto de la realidad. A la postre, la consecuencia clara es que la fe no guarda relación con el mundo y con las cosas reales, ni por lo tanto con los problemas del hombre, precisamente cuando la fe es propuesta como la respuesta a las cuestiones fundamentales del hombre. Giussani nos intentará mostrar cómo esta concepción de la razón es estrecha, y cómo de hecho, pese a toda la divinización de la razón humana, esta no puede desvelar ni un ápice de lo que para el hombre supone lo fundamental. Así, una de las reivindicaciones fundamentales de Giussani se dirige precisamente en la dirección contraria: la afirmación de la fe como un modo de conocimiento. Sucede que en nuestro tiempo esto resulta novedoso, cuando no lo es en absoluto.

Junto con este son otros los problemas a los que Giussani da voz, pero todos se derivan de aquel alejamiento progresivo de razón y fe. La ausencia de una verdadera libertad y la incapacidad para asumir verdaderamente el límite humano, la ideología y el prejuicio, qué es la moralidad, etc.

Acudimos sin más al texto para realizar y tratar de comprender el recorrido que Giussani realiza sobre el sentido religioso y su itinerario.

### 3. Tres premisas de método

Lo primero que entiende Giussani cuando se propone publicar una edición pulida y más sistemática de *Il senso religioso* es que algunas cuestiones que no eran problemáticas —o al menos no lo suficiente como para incluir una aclaración explícita y extensa en las ediciones anteriores— sí lo son ahora, por lo que se hace necesario introducir, antes de iniciar el recorrido, una reflexión acerca de tres cuestiones que él considera fundamentales para comprender adecuadamente qué es el sentido religioso y que, sin embargo, no resultaban necesarias anteriormente.

Son premisas: pretenden aclarar algunas cuestiones fundamentales sin las cuales no se puede entender lo posterior. Y son de método, es decir, afectan al camino que se debe transitar —es lo que significa etimológicamente método: a través del camino—. Es decir, el método de trabajo pasa a través de estas tres premisas. Giussani inicia el primer capítulo afirmando justamente esto:

Per affrontare il tema del senso religioso in modo sgombro da equivoci e perciò più efficace ricondurrò la metodologia di tale lavoro a una triplice premessa<sup>814</sup>.

Estas tres premisas son: realismo, razonabilidad e importancia de la moralidad en la dinámica del conocimiento. La primera hace hincapié en la necesidad de la observación y se centra sobre el principio “el método lo impone el objeto”. La segunda reflexiona sobre lo razonable y la razonabilidad como una exigencia humana irreductible y, al mismo tiempo, sobre la posibilidad de una idea reductiva de razón que no es razonable. Con la tercera premisa pretende mostrar cómo la razón y el actuar están, además, unidos a la moralidad y al afecto: la unidad del yo y, de algún modo, la

---

<sup>814</sup> ISR 3. “Para afrontar el tema del sentido religioso sin lugar a equívocos y, por eso mismo, más eficaz, me propongo reconducir la metodología del trabajo a una triple premisa”.

imposibilidad de una razón pura de estilo kantiano. Veamos estas premisas más detenidamente.

### 3.1. La necesidad de realismo

¿Qué significa más concretamente que el método es impuesto por el objeto? Giussani comienza citando a Carrel, premio Nobel de medicina, para concluir que un cierto tipo de razonamiento, abstracto, que no se para en observar, se convierte en ideología que no busca la verdad de las cosas, sino que manipula la realidad para afirmarse a sí mismo. “Poca osservazione e molto ragionamento conducono all’errore. Molta osservazione e poco ragionamento conducono alla verità”<sup>815</sup>, afirma Carrel.

Giussani enseguida hace notar que el término razonamiento en este caso concreto —porque Carrel viene del estudio científico positivo— tiene una connotación negativa, y afirma que podría traducirse por “dialettica in funzione di una ideologia”<sup>816</sup> para entender adecuadamente lo que quiere decir. Giussani se manifiesta contrario a esta forma de entender la racionalidad, como si racionalidad significara algo meramente intelectual, pero está de acuerdo con lo que Carrel quiere decir una vez que se entiende qué significa racionalidad en esta cita concreta. Racionalidad, para Carrel, es lo contrario a la observación atenta de la realidad en todos sus aspectos; para Giussani, racionalidad significa justamente lo contrario.

El reclamo, por tanto, es a observar y a prestar atención a la realidad tal y como esta se nos presenta, y no a pensarla. Para entender un dato es necesario partir del dato en sí mismo, recogiendo todos los aspectos y propiedades, por así decir, que este

---

<sup>815</sup> ALEXIS CARREL, *Riflessioni sulla condotta della vita*, Bompiani, Milano 1953, 27 en adelante; citado en ISR 3. “Poca observación y mucho razonamiento conducen al error. Mucha observación y poco razonamiento conducen a la verdad”.

<sup>816</sup> ISR 3.

contenga. Ocurre, en opinión de Giussani, demasiado a menudo, que comenzamos a pensar a partir de una hipótesis no fundada suficientemente en la realidad. Es, explicado en modo sencillo, realismo contra idealismo —en ningún caso una exhortación al irracionalismo—.

En el caso del sentido religioso, ¿qué significa este realismo? La pregunta última de la existencia es un dato de experiencia de todos los hombres de todos los tiempos, dice Giussani. Por tanto, la investigación de la cuestión coincide con “reflexión sobre la propia experiencia”:

Il metodo per conoscere un oggetto mi è dettato dall’oggetto stesso, no può essere definito da me [...].

Ora, che tipo di fenomeno è l’esperienza religiosa? Essa è un fenomeno che attiene all’umano, pertanto no può essere trattata come un fenomeno geologico o meteorologico. È qualcosa che riguarda la persona. Allora come agire? Poiché si tratta di un fenomeno che avviene in me, che interessa la mia coscienza, il mio io come persona, è su *me stesso* che devo riflettere. Mi occorre un’indagine su me stesso, *un’indagine esistenziale*<sup>817</sup>.

En primer lugar, queda claro que Giussani entiende el sentido religioso como una experiencia que el hombre tiene. Y piensa demás que se trata de una experiencia común a todos, en todas las épocas. Por lo tanto si, como hemos dicho, el método lo impone el objeto, es necesaria primero una observación de esta experiencia y después una reflexión sobre ella. A esta reflexión Giussani la denomina juicio.

---

<sup>817</sup> ISR 6. “El método para conocer un objeto me es dictado por el mismo objeto, no puede ser definido por mí. [...]. Ahora bien, ¿qué tipo de fenómeno es la experiencia religiosa? Es un fenómeno que pertenece al ser humano y que, por lo tanto, no puede ser tratado como un fenómeno geológico o meteorológico. Es algo que tiene que ver con la persona. ¿Cómo proceder? Dado que se trata de un fenómeno que sucede en mí, que interesa a mi conciencia, a mi yo como persona, es sobre *mí mismo* que debo indagar: una *indagación existencial*”.

Para Giussani no existe verdadera experiencia si no incluye una valoración. Frente a lo que normalmente se entiende por experiencia como sinónimo de vivencia o “probar algo”, Giussani afirma que hacer experiencia implica necesariamente un juicio:

L’esperienza coincide, certo, col «provare» qualcosa, ma soprattutto coincide col giudizio dato su quel che si prova. [...]. Un giudizio esige un *criterio* in base al quale viene operato<sup>818</sup>.

¿Cuál es el criterio de juicio en el caso de la experiencia religiosa? Giussani afirma que se debe tratar de algo que encontramos dentro de nuestra propia estructura, no un criterio externo. El criterio será lo que Giussani llamará la “experiencia elemental”: “un complesso di esigenze e di evidenze con cui l’uomo è proiettato dentro il confronto con tutto ciò che esiste”<sup>819</sup>. Esta experiencia elemental coincide con la noción bíblica de “corazón”:

Identifico in questo *cuore* ciò che ho chiamato esperienza elementare: qualcosa cioè che tende a indicare compiutamente l’impeto originale con cui l’essere umano si protende sulla realtà, cercando di immedesimarsi con essa, attraverso la realizzazione di un progetto, che alla realtà stessa detti l’immagine ideale che lo stimola dal di dentro<sup>820</sup>.

Pero al mismo tiempo que afirmamos que este criterio de evaluación llamado experiencia original se encuentra dentro de nosotros, es un instrumento nuestro, por así decir, debemos decir también que es algo que nos encontramos y que no hacemos nosotros mismos. Decimos esto en el sentido de que los criterios no los podemos

---

<sup>818</sup> ISR 7. “La experiencia coincide, es verdad, con el “probar” algo, pero sobretodo coincide con el juicio que se da sobre aquello que se prueba. [...]. Un juicio exige un *criterio* en base al cual se hace el juicio”.

<sup>819</sup> ISR 8. La experiencia elemental es “un complejo de exigencias y evidencias a través de las cuales el hombre es lanzado a confrontarse con todo lo que existe”.

<sup>820</sup> ISR 11: “Identifico en este *corazón* aquello que he llamado experiencia elemental: algo que tiende a indicar completamente el ímpetu original con el cual el ser humano se asoma a la realidad, buscando ensimismarse con ella, a través de la realización de un proyecto que dicte a la realidad misma aquello que lo estimula desde dentro”.

modificar a nuestro antojo. Giussani lo expresa afirmando que la experiencia religiosa es común a todos los hombres. Se trata de una afirmación que puede despertar cierta controvertida dado que no es sencilla de aceptar. Se podría argumentar en contra la gran diversidad de religiones que existen. Si la experiencia fuera común a todos no existiría esta variedad de cultos y dogmas diversos. Sin embargo, Giussani remite al núcleo de esta experiencia, no a la expresión *ad extra* de la misma: “questa esperienza elementare [...] è sostanzialmente uguale in tutti, anche se poi sarà determinata, tradotta, realizzata in modi diversi, apparentemente persino opposti”<sup>821</sup>.

Giussani hace hincapié en algo común a todos los hombres, que está en la base de cualquier forma religiosa e incluso cultural. La experiencia elemental, el corazón, no es nada religioso en el sentido ritual o formal del término: es algo interno, estructural, que poseen todos los hombres y que no se han dado a sí mismos, y que consiste en un deseo y un conjunto de exigencias realmente altas —exigencia de verdad, de bondad, de belleza—. Tan altas, piensa Giussani, que su cumplimiento es de hecho imposible para el hombre.

La propuesta de Giussani coincide precisamente con la seriedad frente a estas exigencias, precisamente por el peligro de una subjetivación de la experiencia elemental. Pero, en el fondo, teniendo en cuenta hasta el final la implicación de esta realidad estructural que es el corazón, el autor italiano cree que es posible percibir cómo el hombre está hecho para el infinito. Giussani lo cree firmemente. Por eso afirma que solo hay dos posibilidades realmente serias en el fondo<sup>822</sup>: o la afirmación de sí mismo hasta el infinito —el anárquico— o la afirmación de otro hasta el extremo —el hombre verdaderamente religioso—. Y, a la postre, dentro de esas dos posibilidades, el autor

---

<sup>821</sup> ISR 13. “Esta experiencia elemental [...] es sustancialmente igual en todos, aunque sea después determinada, traducida o realizada de diversos modos, incluso aparentemente opuestos”.

<sup>822</sup> Recuerda claramente a la dialéctica agustiniana entre las dos ciudades: *cfr. De Civitate Dei* Liber XIV: 28.

italiano entiende que el realismo nos hace comprender precisamente nuestra limitación frente a la inmensidad de las exigencias, y que la autoafirmación hasta el infinito constituye una mentira y supone la violencia:

È pertanto pura violenza ciò che può fargli dire: «Io mi affermo contro tutti e contro tutto». È molto più grande e vero amare l'infinito, cioè abbracciare la realtà e l'essere, piuttosto che affermare se stessi di fronte a qualsiasi realtà.

Perché in verità l'uomo afferma veramente se stesso solo accettando il reale, tanto è vero che l'uomo comincia ad affermare se stesso accettando di esistere: accettando cioè una realtà che non si è data da sé.

Ecco perché il criterio fondamentale con cui si affrontano le cose è il criterio oggettivo con cui con cui la natura lancia l'uomo nell'universale paragone, dotandolo di quel nucleo di esigenze originali, di quella esperienza elementare<sup>823</sup>.

Gracias a estas exigencias el hombre está “lanzado”<sup>824</sup>, dice Giussani, hacia la realidad, resuelto a encontrar en ella el cumplimiento de su existencia. Así, al mismo tiempo que el sentido religioso es un impulso, se convierte también en criterio mediante el cual comparar aquello que se vive con lo que le ha sido prometido<sup>825</sup>.

---

<sup>823</sup> ISR 12,13. “Por tanto, es pura violencia aquello que puede hacer decir al hombre: «Yo me afirmo contra todos y contra todo». Es mucho más grande y verdadero afirmar el infinito, es decir, abrazar la realidad y el ser antes que afirmarse a sí mismo frente a cualquier realidad. Porque en verdad el hombre se afirma verdaderamente solo cuando acepta la realidad; tanto es así que el hombre comienza a afirmarse aceptando existir, es decir, aceptando una realidad que no se ha dado a sí mismo. Esta es la razón de por qué el criterio fundamental con el cual se afrontan las cosas es el criterio objetivo mediante el cual la naturaleza lanza al hombre hacia la comparación con todo, dotándolo de aquel núcleo de exigencias originales, de aquella experiencia elemental”.

<sup>824</sup> Este “lanzado” recuerda al estado de “yecto” del Dasein heideggeriano al que hemos hecho referencia en la primera parte de nuestra disertación.

<sup>825</sup> Giussani entiende que este conjunto de exigencias es percibido por el hombre como una promesa.

En consecuencia, para Giussani, ser adulto coincide con comparar todo con la experiencia elemental. Y al mismo tiempo esto supone un trabajo que el autor denomina “ascético”. Ascético porque implica no dejarse dominar por la opinión común o por los impulsos propios. Es la fatiga que supone comparar todo a cada momento con estas evidencias irreductibles que suponen el corazón. Y, sobre todo, es a menudo fuente de una extraña tristeza<sup>826</sup>. Sobre esto Giussani dedica un apartado más adelante. Pero es para Giussani una “ascesis para la liberación”<sup>827</sup>, precisamente porque consiste en liberarse de criterios externos.

### **3.2. La razonabilidad**

Giussani se propone en esta segunda premisa centrar la mirada sobre lo razonable, un término que ha sufrido en la historia reciente una reducción de significado. La pretensión de Giussani no es hacer una reflexión metafísica acerca de lo que significa el término, sino acudir a la experiencia común. Primero de todo, sin embargo, aclara lo que él entiende por razonabilidad y por razón:

Per ragionevolezza intendo ciò che tale parola dice a quella esperienza comune che anche i filosofi devono usare nei loro rapporti più quotidiani, se vogliono vivere. In questo senso la ragionevolezza coincide con l'attuarsi del valore della ragione nell'agire.

---

<sup>826</sup> En esto, Giussani parece coincidir con Guardini, que habla del sentido humano y cristiano que puede tener la melancolía. *Cfr.* ROMANO GUARDINI, *Vom Sinn der Schwermut*, Im Verlag der Arche, Zürich 1949. Versión castellana de Miguel Ángel Nesprías: “El significado de la melancolía”, en: [http://www.mercaba.org/Guardini/acerca\\_del\\_significado\\_de\\_la\\_mel.htm](http://www.mercaba.org/Guardini/acerca_del_significado_de_la_mel.htm) (última consulta: 31 de diciembre de 2016).

<sup>827</sup> *Cfr.* ISR 14.

Anche la parola ragione però potrebbe essere messa in questione fácilmente. Per ragione intendo il fattore distintivo di quel livello della natura que chiamiamo uomo, e cioè la capacidad de rendersi conto del reale secondo la totalità dei suoi fattori.

La parola ragionevolezza dunque rappresenta un modo de agire que esprima e realizzi la ragione —questa capacidad de prendere coscienza della realtà<sup>828</sup>.

Lo razonable, en definitiva, tiene que ver con las razones. Giussani piensa que si al actuar, existen determinados motivos que se presentan como adecuados o proporcionados, se entenderá que determinada conducta es razonable. “Nell’esperienza il «ragionevole» perciò a noi appare tale quando l’atteggiamento dell’uomo si palesa con delle *ragioni adeguate*”<sup>829</sup>.

Resulta interesante percibir cómo guarda relación esta premisa con la anterior: si antes descubriamos cómo el método es impuesto por el objeto, ahora Giussani afirma que la forma de usar este método viene dada por la naturaleza del sujeto, y que corresponde a su naturaleza tener las razones<sup>830</sup> con las que determinar la modalidad.

A continuación Giussani desenmascara dos usos reductivos de la razón: identificación de lo racional<sup>831</sup> con lo demostrable y reducción de razonable a lógico. El primero supone afirmar la necesidad de recorrer todos los pasos de un procedimiento

---

<sup>828</sup> ISR 17. “Por razonabilidad entiendo aquello que tal palabra expresa de la experiencia común que incluso los filósofos deben usar en sus relaciones más cotidianas, si quieren vivir. En este sentido, la razonabilidad coincide con el ejercicio del valor de la razón en el actuar. También la palabra razón, sin embargo, puede ser puesta en discusión fácilmente. Entiendo por razón el factor distintivo de aquel nivel de la naturaleza que llamamos hombre, y, por tanto, la capacidad de percibir lo real según la totalidad de sus factores. La palabra razonabilidad representa así un modo de actuar que expresa y realiza la razón, esta capacidad de tomar conciencia de la realidad”.

<sup>829</sup> ISR 19. “En nuestra experiencia, algo nos parece «razonable» cuando el acto del hombre se manifiesta con razones adecuadas”.

<sup>830</sup> *Cfr.* ISR 19. “È la natura del soggetto a determinare le modalità con cui questo metodo viene usato. E la natura del soggetto è quella di avere la ragione!”.

<sup>831</sup> Aquí Giussani utiliza el término *razionale*, que equivaldría en castellano a ‘racional’, pero en realidad parece que lo está usando como sinónimo de *ragionevole*, ‘razonable’.

para concluir la razonabilidad. Giussani afirma que “la capacidad de demostración es un aspecto de la razonabilidad”<sup>832</sup> pero que aquella no expresa totalmente lo razonable “porque los aspectos originales más interesantes de la realidad no son demostrables”<sup>833</sup>.

Respecto de la identificación entre razonable y lógico, la respuesta sencilla y evidente consiste en el reconocimiento de que nuestra razón no actúa solo lógicamente, sino que es mucho más amplia. Y no solo eso, sino que la lógica puede construir un castillo perfectamente coherente a partir de unas premisas que no sean verdaderas, y por lo tanto ser algo aparentemente lógico al mismo tiempo que absolutamente equivocado<sup>834</sup>.

Giussani sostiene en definitiva que la razón tiene una multitud de instrumentos a su disposición —la lógica y la capacidad de demostración entre ellos— y que debe elegir el adecuado a cada objeto en cuestión. Pero, más allá y antes de sus instrumentos, la razón del hombre es la capacidad de apertura total a la realidad, lo que le permite estar en el mundo y atender a lo que sucede teniendo en cuenta todos los factores. Por eso es posible una concepción de la razón reducida, y por eso es también un hecho un uso reductivo de la razón. La razón es siempre primero apertura, y por tanto, capacidad de recepción: la razón acoge la realidad. Cualquier uso de la razón que establezca a priori unos esquemas de cómo son las cosas y que fuerce a la realidad a adaptarse a

---

<sup>832</sup> ISR 19. “[Non è vero che l’esperienza umana del ragionevole sia contenuta in questa identificazione. È vero il fatto che il ragionevole chieda, desideri, aspiri e sia curioso di dimostrare ogni cosa, ma non è vero che ragionevole sia identico a dimostrabile]. La capacità di dimostrare è un aspetto della ragionevolezza, [ma il ragionevole non è la capacità di dimostrare].” La cita se encuentra contextualizada para ayudar a la comprensión.

<sup>833</sup> ISR 20. “Ma questo non esaurisce il ragionevole perché proprio gli aspetti originali più interessanti della realtà non sono dimostrabili”.

<sup>834</sup> *Cfr.* ISR 20. “La logica è un ideale di coerenza: ipotizzate delle premesse, svolgetele coerentemente e avrete una «logica». Se le premesse sono errate, la logica perfetta darà un risultato sbagliato”. Giussani se refiere a la concepción moderna de la lógica, no a la lógica en sí, la cual exige que tanto la materia como la forma sean verdaderas: si las premisas son falsas, no hay lógica.

ellos es un uso estrecho, que reduce no solo la razón sino también al hombre entero. Cuando la razón es amplia y abierta, ocurre lo contrario:

La ragione così non è anchilosata, non è rattrappita come l'ha immaginata tanta filosofia moderna che l'ha ridotta a una sola mossa, «la logica», o a un tipo di fenomeno solo, una certa capacità di «dimostrazione empirica». È molto più vasta, la ragione; è vita, è una vita di fronte alla complessità e alla molteplicità della realtà, di fronte alla ricchezza del reale. La ragione è agile, e va da tutte le parti, percorre tante strade<sup>835</sup>.

Hay un tipo de realidades para las cuales el método científico, de las ciencias positivas o de la filosofía no sirve. Y además Giussani entiende que se trata de las realidades más importantes de la vida, que más peso e interés tienen para el hombre — “è più importante per la mia percezione del reale, per il mio rapporto con il destino che questa donna mi voglia bene, che non la terra giri attorno al sole”<sup>836</sup>—. ¿Qué método utilizar con ellas?

Giussani habla de un procedimiento que tiene que ver con la intuición y que no es mecánico. Lo compara con el genio del artista<sup>837</sup> para intentar explicarlo de un modo más sencillo. Es el método de las certezas morales. El punto en sí mismo es ya interesante, pues todo lo anterior le ha servido para afirmar que la certeza no es

---

<sup>835</sup> ISR 24. “Esta razón no está anquilosada, no está encogida como la ha imaginado tanta filosofía moderna que la ha reducido a una sola forma de moverse, «la lógica», o a un tipo de fenómeno, una cierta capacidad de «demostración empírica». La razón es mucho más vasta; es vida, una vida frente a la complejidad y la multiplicidad de la realidad, frente a la riqueza de la realidad. La razón es ágil, va a todas partes, recorre muchos caminos”.

<sup>836</sup> ISR 25. “Es más importante para mi percepción de la realidad, para mi relación con el destino, que esta señora [mi madre] me quiera a que la tierra gire en torno al sol”.

<sup>837</sup> *Cfr.* ISR 27: “per farsi cogliere le certezze nei rapporti ci è stato dato un metodo velocissimo, quasi più una intuizione che un processo. È molto più vicino questo quarto metodo al gesto dell'artista, che neanche a quello del tecnico o del dimostratore, perché l'uomo ne ha bisogno per vivere sull'istante”. “Para asumir las certezas en las relaciones nos ha sido dado un método rapidísimo, casi más una intuición que un proceso. Está más cerca este cuarto método al gesto del artista que al del técnico o al científico que demuestra, porque el hombre necesita de él para vivir en el instante”.

exclusiva del método matemático o científico positivo. De hecho, la certeza recupera aquí su valor original: es la fuerza subjetiva con la que algo se afirma, se tengan pruebas de tipo científico o no. Así, se entiende también en qué sentido puede ser una certeza más fuerte la convicción del amor de una madre que asentir a una demostración matemática. No porque sea más evidente desde un punto de vista demostrativo, sino porque es más verdadero en el sentido fundamental: se trata de una verdad que tiene mayor importancia para la vida. Y es por eso por lo que Giussani habla de certeza moral. Se trata de verdades indemostrables, pero que tienen que ver con el afecto.

A esta certeza moral Giussani la denomina también certeza existencial, porque es capaz de leer todos los signos que tiene delante en un instante y reaccionar en consecuencia; permite al hombre, a partir de las circunstancias, poner en juego su existencia de un modo adecuado. Merced a este método es posible que el hombre se mueva y tome decisiones en la vida. La certeza existencial está profundamente relacionada con la confianza: me fío, porque estoy cierto de que mi madre me quiere, de que mi madre no ha puesto veneno en la sopa, parafraseando uno de los ejemplos que el mismo Giussani utiliza.

Una aplicación concreta de este método de la certeza moral que se desprende de la confianza es la fe. Le fe, dice Giussani, es “aderire a quello che afferma un altro”<sup>838</sup>. La fe puede ser por tanto irrazonable si los motivos, como veíamos antes, no son adecuados, y puede ser muy razonable si existen razones adecuadas y proporcionadas<sup>839</sup>. La fe es, si está fundada adecuadamente, un método de conocimiento de la realidad, de un tipo de realidad concreto<sup>840</sup>.

---

<sup>838</sup> ISR 29: “¿Qué es la fe? Es adherirse a aquello que afirma otro”.

<sup>839</sup> *Cfr.* ISR 29.

<sup>840</sup> Remitimos aquí a HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, *op. cit.* El primer apartado de la sección “La luz de la fe” (en *Gloria*, vol. I) expone con claridad —aunque en referencia a la fe cristiana— la relación entre *pistis* y *gnosis* (fe y

El recorrido que hemos realizado hasta ahora ha comenzado insistiendo en la necesidad de realismo, recordándonos que el método para conocer un objeto nos viene impuesto por el objeto mismo. Hemos enlazado a continuación con la postura del sujeto y su justa pretensión de razonabilidad, y hemos afirmado en primer lugar que la razonabilidad tiene que ver con el obrar: un acto será razonable si las razones que lo motivan son adecuadas o proporcionadas. Contra la falsa identificación entre razonable o racional y demostrable, lógico o científico, Giussani nos ha mostrado que el método de la matemática no es aplicable al tipo de realidades que consideramos fundamentales para la vida. El procedimiento que viene en nuestra ayuda en este caso es el de la certeza moral, que consiste en un rapidísimo comparar lo que tenemos delante con nuestra experiencia elemental para intuir una cierta respuesta que nos permite seguir adelante. Una de las aplicaciones más importantes de este método es la fe, no exclusivamente —ni por ahora principalmente— sobrenatural. Esta confianza a partir de la certeza moral puede ser perfectamente razonable si, como sucede con el resto de los métodos, encuentra razones suficientes y adecuadas. Lo cual no elimina la posibilidad de error.

En línea de continuidad con las anteriores se presenta la tercera y última premisa metodológica que Giussani propone como propedéutico al inicio del recorrido.

---

conocimiento). Allí afirma el teólogo suizo que “la fe no es un acto humano aislado sino el comportamiento global, la disposición global con que el hombre responde por la gracia a la revelación de Dios que le interpela” (página 123 de la edición española) y algo más adelante que “la contraposición entre el pístico y el gnóstico es fundamentalmente la del cristiano que adopta frente al contenido de la fe una actitud extrínseca de «pura fe», y, por consiguiente, se queda en una fe puramente autoritativa que, ante todo, es obediencia al kerygma eclesiástico, y la del cristiano que se esfuerza por asimilar interiormente lo creído y se percata de cómo se despliega el contenido esencial de la fe en su visión” (página 128). Von Balthasar, nos parece, se encuentra en la línea de una consideración de la fe como algo alejado de un mero asentimiento intelectual, que tiene que ver con la certeza moral y con el afecto y que forma parte de la vida del hombre todo.

### 3.3. Moralidad y conocimiento

Giussani percibe la dificultad que supone el tipo de conocimiento que parte de la confianza en el otro. Por este motivo introduce así esta tercera premisa:

Di fronte a una domanda del tipo: «Come si fa a fidarsi di una persona?» rimane aperto il problema, non per l'aspetto che riguarda la sanità di una dinamica della ragione, ma per il fatto che fidarsi di un'altra persona introduce un fattore d'atteggiamento della persona che noi chiamiamo con un termine usuale «moralità». La terza premessa vuol parlare dell'incidenza della moralità all'interno della dinamica del conoscere<sup>841</sup>.

El primer punto que hace notar el autor es que “c’è una *unità profonda*, c’è una relazione organica fra lo strumento della ragione e il resto della nostra persona”<sup>842</sup>. El hombre no tiene una razón en el sentido de una herramienta que pueda coger en un momento determinado para usarla y volver a dejar después ni en el sentido de que pueda funcionar al margen del resto de la persona. La razón está como entretrejida con todo nuestro yo, hay una trama en la cual es posible hacer una distinción pero no una separación.

Aquí es donde entra el sentimiento. Todo lo que sucede alrededor de la persona produce una cierta reacción en ella, una disposición determinada delante del hecho determinado. A esta reacción Giussani la denomina sentimiento. También podría llamarse afecto en sentido lato, precisamente porque afecto significa ‘ser afectado’, es algo totalmente pasivo en un primerísimo momento. Pero sucede que para Giussani el

---

<sup>841</sup> ISR 31. “Delante de una pregunta del tipo «¿Cómo puedo fiarme de una persona?» permanece abierto el problema, no en cuanto a una sana dinámica de la razón, sino por el hecho que fiarse de otra persona introduce un factor de actitud de la persona que llamamos normalmente «moralidad». La tercera premisa quiere hablar de la incidencia de la moralidad en la dinámica del conocimiento”.

<sup>842</sup> ISR 32. “Existe una *unidad profunda*, una relación orgánica entre el instrumento de la razón y el resto de nuestra persona”.

término afecto tiene un significado concreto que va más allá de esta definición etimológica.

Giussani a continuación define lo que es el hombre en relación con la autoconciencia en una de sus aportaciones más afortunadas, en nuestra opinión. No es que se trate de algo completamente original, pero sí en cuanto a la sencillez y al mismo tiempo rotundidad y claridad de su afirmación. Al hilo de esta definición, el autor también constata qué significa valor para él:

L'uomo è quel livello della natura in cui la natura prende coscienza di se stessa, è quel livello della realtà in cui la realtà comincia a diventare coscienza di sé, comincia cioè a diventare ragione. Chiameremo «valore» l'oggetto della conoscenza in quanto interessa la vita della ragione<sup>843</sup>.

Así pues, el hombre es una flexión de la naturaleza hacia sí misma, una toma de conciencia de sí misma. La razón es, en este sentido, la realidad consciente de sí misma. Valor significa para Giussani aquello que es conocido por la razón —por la naturaleza vuelta sobre sí misma y consciente de sí— en cuanto interesa a la razón. Y es evidente ya el nexo con el sentimiento: ese estado de ánimo del que hablábamos antes predispone o condiciona —positiva o negativamente— al hombre al interés y por tanto al conocimiento de la realidad. La razón no es ajena al sentimiento y al estado de ánimo: cuando algo interesa a la razón funciona mejor, por decirlo así. Y este interés está en relación con el sentimiento y el afecto.

Dicho esto, es sencillo percatarse de que la hipótesis de una razón pura que no se vea influida en absoluto por nada externo a ella y que funcione “sin interferencias”<sup>844</sup> es

---

<sup>843</sup> ISR 33-34. “El hombre es aquel nivel de la naturaleza en que la naturaleza toma conciencia de sí misma, es el nivel de la realidad en el cual la realidad comienza a convertirse en conciencia de sí, comienza a ser razón. Llamaremos «valor» al objeto del conocimiento en cuanto que interesa a la vida de la razón”.

<sup>844</sup> *Cfr.* ISR 34.

absurda y, a la postre, un sueño inalcanzable. Es cierto que habría que delimitar bien el objeto de conocimiento, pero aún así, incluso respecto de la matemática, conoce mejor el que está, por así decir, enamorado de lo que tiene delante.

Respecto de la experiencia religiosa y del hecho de la experiencia elemental, ese conjunto de exigencias que encontramos en nosotros, la postura razonable es buscar una respuesta que no elimine a priori ninguno de los elementos. Es cierto, recuerda Giussani, que puede darse la posibilidad de que nuestra naturaleza sea absurda y contradictoria y que este deseo de infinito que existe entre nosotros no tenga respuesta. Pero rechazar de antemano la existencia de un cumplimiento es irracional y, por tanto, inhumano: “la natura potrebbe rivelarsi irrimediabilmente contraddittoria, ma prima di giungere a tale conclusione è ragionevole cercare qualche altra soluzione”<sup>845</sup>. Asimismo, es más razonable aquella posición que tenga en cuenta todos los factores de la ecuación, y constituye una solución falsa aquella que para dar una respuesta tenga que eliminar alguno de ellos. Así lo expresa el autor:

È un errore formulare un principio esplicativo che per risolvere la questione debba avere la necessità di eliminare un fattore in gioco. Vuol dire che è un principio non adatto. Se la natura ci fa così, perché, per dare spiegazione o soluzione all'enigma o al problema, dobbiamo essere costretti a dire: «Sopprimiamo uno degli elementi del problema»? Non è ragionevole un simile gesto. La vera soluzione sta in una posizione che non solo non sente la necessità di eliminare un fattore, ma esalta tutti i fattori, li valorizza<sup>846</sup>.

---

<sup>845</sup> ISR 37. “La naturaleza podría revelarse irremediablemente contradictoria, pero antes de afirmar esa conclusión, es razonable buscar cualquier otra solución”. Santo Tomás afirma que el “desiderium naturale non potest esse inane” (*S. Th.* I, q.5, a.6, R.)

<sup>846</sup> ISR 37. “Es un error formular un principio explicativo que para resolver la cuestión deba eliminar un factor en juego. Significa que es un principio no adecuado. Si la naturaleza nos hace así, entonces, ¿por qué, para explicar el enigma o el problema tenemos que ser obligados a decir: «Suprimamos uno de los elementos del problema»? Un gesto así no es razonable. La verdadera solución se encuentra en una posición que no solo no sienta la necesidad de eliminar un factor, sino que los exalta todos, que los valoriza”.

Se trata en definitiva de una postura que busca el amor a la verdad de las cosas tal y como estas son, y que por lo tanto, en línea con la primera premisa, exige una ascesis y una libertad de los propios prejuicios. A hablar de estos últimos dedica un corolario al final del capítulo, donde afirma que los prejuicios son necesarios como punto de partida del conocimiento de la realidad, pero que debe vencer una mirada que quiera descubrir la realidad tal y como es. Giussani entiende que esta libertad solo es posible a través de un amor a nosotros mismos y a nuestro destino<sup>847</sup>.

Así pues: realismo, razonabilidad e influencia de la moralidad en la dinámica del conocimiento. Estas son las tres premisas metodológicas que Giussani propone al inicio de nuestro camino para descubrir el sentido religioso. Y como premisas han de ser tomadas: como algo que en sí mismo no pertenece al camino, pero sin lo cual es imposible recorrerlo. Él mismo afirma que se trata de “le condizioni che devono essere rispettate nell’atteggiamento con cui si affronta la questione del senso religioso, condizioni che si possono riassumere in una disponibilità alle richieste che la questione stessa impone”<sup>848</sup>. El autor ha utilizado estos tres primeros capítulos además para aclarar algunos conceptos tal y como él los entiende, ya que su significado no es unívoco. Conceptos como razón, razonabilidad, prejuicio —entendido comúnmente como algo siempre negativo—, sentimiento, etc. Se trata de condiciones y de conceptos que no volverán a ser explicados, pero que aparecerán recurrentemente en el desarrollo de la cuestión.

---

<sup>847</sup> *Cfr.* ISR 43-44.

<sup>848</sup> ISR 45. “[...] Las condiciones que deben ser respetadas en la actitud con la cual se afronta la cuestión del sentido religioso, condiciones que se pueden resumir en una disponibilidad a las exigencias que la cuestión misma impone”

#### 4. El punto de partida del sentido religioso

Tras introducir las premisas, comienza ahora en sí misma la cuestión acerca del sentido religioso. La primera pregunta que se formula el autor es: “come procedere”<sup>849</sup>. La respuesta cae por su propio peso tras las premisas: al tratarse de una experiencia, debemos partir del yo. Pero partir del yo, ¿en qué sentido? ¿Cómo? Dice Giussani que “partire da sé è realistico quando la propria persona è guardata *in azione*, è osservata cioè nell’esperienza quotidiana”<sup>850</sup>.

El autor habla de un “compromiso con la vida”, haciendo referencia a una seriedad con la existencia en todos sus factores:

La condizione per poter sorprendere in noi l’esistenza e la natura di un fattore portante, decisivo come il senso religioso, è l’impegno con la vita intera, nella quale tutto va compreso: amore, studio, politica, denaro, fino al cibo e al riposo, senza nulla di dimenticare, né la amicizia, né la speranza, né il perdono, né la rabia, né la pazienza. Dentro infatti ogni gesto sta il passo verso il proprio destino<sup>851</sup>.

Dentro de este compromiso con la vida Guissani destaca fundamentalmente dos aspectos: la tradición y el presente. La tradición es considerada aquí como una “hipótesis de trabajo”, “un principio crítico”, como un gran equipaje que nos es dado para enfrentarnos al mundo y encaminarnos en la búsqueda de los fundamentos de la existencia. Está además conectada al conocimiento por fe que veíamos en la segunda

---

<sup>849</sup> ISR 45. “¿Cómo proceder?” Es el título del primer apartado del capítulo cuarto de ISR.

<sup>850</sup> ISR 46. “Partir de uno mismo es realista cuando la propia persona es observada *en acción*, es decir, en la experiencia cotidiana”.

<sup>851</sup> ISR 49. “La condición para poder sorprender en nosotros la existencia y la naturaleza de este factor fundamental y decisivo que es el sentido religioso, es el compromiso con la vida entera, en la cual se incluye todo: amor, estudio, política, dinero, hasta la comida y el descanso, sin olvidar nada: ni la amistad, ni la esperanza, ni el perdón, ni la rabia ni la paciencia. Dentro de cada gesto se encuentra el paso hacia el propio destino”.

premisa —*tradere* significa de hecho ‘entregar’—: la tradición es lo que nos ha sido entregado y podemos prestar nuestro asentimiento o no. La consideración acerca de la tradición ha de realizarse teniendo en cuenta lo que comentábamos en la segunda premisa: es razonable confiar en lo que alguien nos cuenta, dar fe, si existen razones fundamentadas y adecuadas para ello. La tradición tiene la gran ventaja de que se trata de un conocimiento asentado y que, por tanto, ha pasado el filtro de generaciones. Descartar de antemano lo tradicional porque “no está demostrado” o porque no es científico es absurdo. La aportación de Giussani coincide precisamente con emitir un juicio acerca de la correspondencia entre lo que la tradición enseña y nuestra experiencia elemental.

El segundo aspecto es el presente. Es en el ahora de nuestra existencia donde es posible descubrir al yo-en-acción. El presente es de hecho el punto de partida de nuestra mirada tanto al pasado como al futuro, y es el único puesto en el que podemos afirmar que estamos realmente. Adquiere además una relevancia fundamental el hecho de que se trate precisamente de una investigación acerca de uno mismo y que esté obligado, por así decir, a realizarla sorprendiéndome en acción. Es necesario, por tanto, descubrir una experiencia, algo que sucede en un momento determinado, en el momento exacto en que sucede. Habiendo captado la experiencia, es efectivamente posible proyectarla en el futuro y analizar desde ella el pasado. Es cierto también que la conciencia de esta experiencia que se ha tenido en el pasado —más cuanto más madura y consciente de sí— predispone de algún modo la mirada sobre sí mismo y el gesto se vuelve más cotidiano y, por tanto, más sencillo. Pero ninguno de estos puntos niega la fundamentalidad del presente<sup>852</sup>.

---

<sup>852</sup> Parece resonar en esto la reflexión agustiniana sobre el tiempo en el libro XI de las *Confesiones*, y la idea, allí expresada, de que mi alma —es decir, mi vida, mi yo— está dispersa en el tiempo y sólo la eternidad, como un verdadero e inagotable presente, puede reunirme y reunificarme en Aquel que es mi fundamento.

#### 4.1. Material e inmutable

A continuación Giussani introduce dentro del capítulo un punto dedicado a una “doble realidad”<sup>853</sup>, donde habla de dos aspectos de la única realidad humana, uno medible, pesable y contable, es decir, material; el otro, inmutable. El primero de los aspectos, por ser quizá al más evidente —al menos en nuestro tiempo<sup>854</sup>— lo desarrollamos a continuación mientras que el menos puesto en cuestión solo lo mencionamos. Respecto del segundo, creemos necesaria una pequeña explicación. El autor piensa que en el hombre existe algo que no se identifica con la experiencia común de lo medible o divisible o, en definitiva, mudable. Las tres palabras indican una misma cosa: la materia. ¿Qué hay en el hombre que no sea divisible? El autor piensa que “idea, juicio y decisión”<sup>855</sup>, porque adquieren una extensión que va más allá de lo que se puede medir: forman parte estructural del acto mismo. Estas dos dimensiones, materialidad e inmutabilidad, son irreducibles la una a la otra. Giussani afirma que si el hombre está totalmente comprometido en la reflexión sobre sí mismo, se percata de que existe esta inmutabilidad: hay algo que no es reducible a una medida determinada, que no se puede dividir.

---

<sup>853</sup> ISR 53-55.

<sup>854</sup> Realmente nos ha tocado vivir un tiempo extraño. La tentación más común de la filosofía ha sido normalmente la contraria: la de considerar como lo esencial del hombre aquello no corruptible: desde Platón hasta Berkeley. Es evidente la necesidad de reducir argumentos muy diferentes a una única postura, pero entiéndase el propósito de lo que queremos decir. La negación teórica de la existencia de algo imperecedero en el hombre —lo que se ha dado en llamar alma o espíritu— es una cuestión moderna o, más bien, contemporánea, con las excepciones lógicas que aparecen en determinados momentos de la historia. Pero nos encontramos en un tiempo en que sucede lo contrario. Giussani lo explicará mejor un poco más adelante, cuando trate la reducción materialista.

<sup>855</sup> ISR 54.

## 4.2. La reducción materialista

A esta doble realidad, tal y como la llama Giussani, pueden oponerse diversas objeciones. El autor contempla aquí la que considera la fundamental de ellas: la materialista. El planteamiento de esta explicación de la naturaleza humana se basa en la idea de que todo lo que hay en nosotros es materia. El espíritu, el arte o la inteligencia, como no están presentes en el inicio —cuando es más claro que el ser humano es material— son solamente una flexión de la materia misma. La respuesta del sacerdote italiano se basa en la experiencia:

Volendo reagire racionalmente alla posizione materialista, anzitutto rileviamo una contraddizione con l'esperienza, Se infatti, come abbiamo visto, l'esperienza mostra in me l'esistenza di due tipi di realtà irreducibili l'uno all'altro, non posso farli coincidere, perché spiegare la differenza soprimendola significa forzare, violentare l'esperienza di un preconetto.

L'esigenza della unità è sì una grandiosa esigenza della ragione, esigenza che origina tutto il fervore, tutta la forza della dinamica dell'intelligenza; ma questa sete di unità non può essere giocata fino a barbare; fino cioè a rinnegare o a dimenticare qualcosa per poter spiegare unitariamente tutto<sup>856</sup>.

Giussani identifica la tentación materialista con algo irrazonable porque olvida algunos factores en juego. Y además sostiene que, de algún modo, los olvida culpablemente: el materialismo no se basa en la observación y en la experiencia sino en una imagen preconcebida que tiene y que, por más que lo pretenda, no es científica.

---

<sup>856</sup> ISR 57. “Intentando reaccionar racionalmente a la posición materialista, descubrimos antes de todo una contradicción con la experiencia. Si, como hemos visto, la experiencia muestra en mí la existencia de dos tipos de realidad irreducibles el uno al otro, no puedo hacerlos coincidir, porque explicar la diferencia suprimiéndola significa forzar, violentar la experiencia con un prejuicio. La exigencia de la unidad es, ciertamente, una gran exigencia de la razón; exigencia que origina todo el fervor, toda la fuerza de la dinámica de la inteligencia; pero esta sed de unidad no puede jugarse con trampas, es decir, negando u olvidando algo para poder explicar todo”.

## 5. La naturaleza del sentido religioso

El quinto capítulo coincide fundamentalmente con el inicio del itinerario en el escrito de 1958 —“Origine del senso religioso”— y del 1966 —“Il fondo della questione”—. Giussani comienza refiriendo la correspondencia del sentido religioso con ciertas preguntas muy concretas donde, dice, lo fundamental se encuentra en los adverbios. Es un pasaje similar, aunque no exactamente idéntico, al que referíamos en el escrito de 1966 y que suponía una novedad respecto del primero:

Il fattore religioso rappresenta la natura del nostro io in quanto si esprime in certe domande: «Qual è il significato ultimo dell'esistenza?», «Perché c'è il dolore, la morte, perché in fondo vale la pena vivere?». O, da un altro punto di visto: «Di che cosa e per che cosa è fatta la realtà?». Ecco, il senso religioso si pone dentro la realtà del nostro io a livello di queste domande: *coincide con quel radicale impegno del nostro io con la vita, che si documenta in queste domande*<sup>857</sup>.

Para expresar cómo aparecen estas cuestiones el autor mantiene la cita del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*<sup>858</sup>, de Leopardi, como ya había hecho en 1966. En este poema se muestra claramente la urgencia de esas preguntas. A partir de este momento, las citas de diferentes poemas y obras literarias será frecuente, porque manifiestan con una sensibilidad y de un modo intuitivo y fresco lo fundamental que

---

<sup>857</sup> ISR 59. “El factor religioso representa la naturaleza de nuestro yo en cuanto que se expresa en ciertas preguntas: «¿Cuál es el significado último de la existencia?», «¿Por qué existen el dolor y la muerte, por qué vale la pena vivir realmente?». O, desde otro punto de vista: «¿De qué y para qué está hecha la realidad?». El sentido religioso se sitúa dentro de la realidad de nuestro yo al nivel de estas preguntas: *coincide con aquel compromiso radical de nuestro yo con la vida, que se documenta en estas preguntas*”.

<sup>858</sup> GIACOMO LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 78-89. Obviamos la traducción.

quiere expresar el autor<sup>859</sup>. Sin duda Leopardi es uno de los poetas preferidos y más citados por Giussani.

Estas preguntas son inextirpables y comunes a todos los hombres. Pueden estar más despiertas o tapadas, escondidas, por eso Giussani no se cansa en la insistencia de una seriedad con nuestro destino, teniendo presente esta urgencia.

¿Qué es, pues, en definitiva, el sentido religioso? Es el deseo, la exigencia que encontramos dentro de nosotros de afirmar el significado total de la existencia, es un deseo de totalidad, “esigenza clamorosa, indistruttibile e sostanziale ad affermare il significato di tutto. Ed è appunto così che il senso religioso definisce l’io: il luogo della natura dove viene affermato il significato del tutto”<sup>860</sup>, sin olvidar ningún factor de lo real.

Y es entonces cuando se cae en la cuenta de lo que Giussani llama “desproporción estructural”: una diferencia de potencial enorme entre la inmensidad de las exigencias y la profundidad de las respuestas y nuestra capacidad para encontrar una solución. Citamos, con Giussani, a Leopardi, que expresa esta desproporción de un modo absolutamente dramático:

Il non potere essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il

---

<sup>859</sup> Nosotros, evidentemente, no haremos referencia a todas estas manifestaciones. Nos interesa fundamentalmente el hilo argumental y captar las ideas clave para desarrollar el itinerario. No obstante, si percibimos que alguna tiene un interés especial, la referiremos. Para entender y descubrir las afinidades literarias del autor, ver LUIGI GIUSSANI, *Le mie letture*, Rizzoli, Milán 2008. Hay traducción española: *Mis lecturas*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.

<sup>860</sup> ISR 62. “Exigencia clamorosa, indestructible y sustancial de afirmar el significado de todo. Y es precisamente así como el sentido religioso define nuestro yo: el lugar de la naturaleza donde es afirmado el significado de la totalidad”

desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana<sup>861</sup>.

Pavese nos pone delante de esta desproporción: la intuición de que el hombre, su deseo y su exigencia es más grande que el universo entero. Que todos los planetas y los astros no bastarían para colmarlo. Que lo quiere todo. Y al mismo tiempo, la percepción clara de que alcanzarlo está totalmente fuera de su alcance, que existe un límite impuesto a las capacidades del hombre tal que le impide alcanzar una respuesta.

Esta desproporción, afirma Giussani, es estructural, pertenece a nuestra naturaleza. En cierto sentido podríamos decir que nuestro ser consiste en esta desproporción. La historia de la humanidad se puede leer, de hecho, a la luz de esta desproporción: la cultura, el arte y la religión son una muestra. Pero también las luchas de poder, los celos y la necesidad de reconocimiento.

Hoy, habiendo pisado el hombre la luna, teniendo una vida más larga y más llena de cosas que nos aparentemente nos prometían un cumplimiento, habiéndose multiplicado la capacidad de comunicación entre los seres humanos, esta sed de totalidad no se ha apagado ni un ápice. En todo caso se ha exacerbado precisamente por la desilusión de no encontrar respuesta ni satisfacción plena en aquello que lo prometía.

---

<sup>861</sup> GIACOMO LEOPARDI, *Pensieri*, LXVIII, en *Poesie e prose*, Mondadori, Milán 1980, vol. 2, 321. Citado en ISR 63. “[El aburrimiento es, de algún modo, el más sublime de los sentimientos humanos. No es que crea que del examen de tal semiente nazcan aquellas consecuencias que muchos filósofos han querido recoger, pero no menos el] no quedar satisfecho con ninguna cosa terrena ni, por así decir, con la tierra entera; considerar la amplitud inestimable del espacio, el número y la multitud maravillosa de los mundos, y encontrar que todo es poco y pequeño a la capacidad del propio ánimo; imaginarse el número infinito de los astros, y el universo infinito, y sentir que nuestro ánimo y nuestro deseo es todavía más grande que el universo mismo; y acusar siempre a las cosas de insuficiencia y de nulidad, y padecer insuficiencia y vacío, y sin embargo aburrimiento, me parece que sea el mayor signo de grandeza que se pueda descubrir en la naturaleza humana. [El aburrimiento no es algo común a los hombres de ninguna época, y poquísimo o incluso nada a los otros animales]”.

Pero es la constante absoluta en la historia de los hombres: de la humanidad en general y de cada hombre concreto.

Es siempre algo que está más allá. Siempre hay algo detrás: “La vita è fame e sete e passione di un oggetto ultimo che incombe sul suo orizzonte, ma sta sempre al di là di esso. Ed è questo che, riconosciuto, rende l’uomo inesauribile ricercatore”<sup>862</sup>.

La experiencia de esta desproporción corresponde con una cierta tristeza, “característica fundamental de la vida consciente de sí”<sup>863</sup>, que viene del cansancio y de la fatiga de no encontrar la respuesta definitiva a las cuestiones fundamentales de la existencia.

Esta necesidad que no desaparece a pesar de la tristeza y el desaliento es debida a que, según Giussani, nuestra naturaleza es promesa en sí misma. El hombre consiste en esta espera de cumplimiento. Al hilo del diario de Pavese, comenta Giussani:

Già tra le prime annotazioni del suo diario era emersa una osservazione di valore capitale: «Com’è grande il pensiero che veramente *nulla a noi è dovuto*. Qualcuno ci ha mai promesso qualcosa? E allora perché attendiamo?». Forse non ha pensato che l’attesa è la struttura stessa della nostra natura, l’essenza della nostra anima. Essa non è un calcolo: è data. La *promessa* è all’origine, dall’origine stessa della nostra fattura. Chi ha fatto l’uomo, lo ha fatto «promessa». *Strutturalmente* l’uomo attende; *strutturalmente* è mendicante: *strutturalmente* la vita è promessa<sup>864</sup>.

---

<sup>862</sup> ISR 66. “La vida es hambre y sed y pasión de un objeto último que se asoma a su horizonte, pero que está siempre más allá de eso. Y es esto que, cuando se reconoce, convierte al hombre en un investigador incansable”.

<sup>863</sup> ISR 67: “*tristezza*, carattere fondamentale della vita consapevole di sé”. Sobre la nostalgia y la tristeza como manifestación de lo divino en la vida del hombre hablaremos detenidamente en la tercera parte de este estudio.

<sup>864</sup> ISR 71, “Ya entre sus primeras anotaciones en su diario se encuentra una observación de un valor capital: «Qué grande el pensamiento de que verdaderamente *nada se nos debe*. ¿Es que acaso alguien nos ha prometido algo? Entonces, ¿por qué esperamos?». Quizá no ha pensado que la

Así pues, al nivel del sentido religioso, estructuralmente presente en nuestra naturaleza y de tal modo que no nos lo hemos podido dar nosotros mismos, se encuentra esta promesa. Quizá se podría decir que el sentido religioso se expresa de este modo, consiste en ser promesa. Al mismo tiempo que nos empuja con las preguntas y con la exigencia de un significado total, nos insta a desearlo y, de algún modo, a esperar constantemente su cumplimiento. “¿Por qué esperamos?”. Porque nuestra vida consiste en espera, responde Giussani.

La muerte, continúa, se convierte en la piedra de toque, en el límite último, en el punto donde todo parece desvanecerse. Es la contradicción más grande a nuestra naturaleza como promesa y deseo, porque con la muerte finaliza, al menos aparentemente, toda posibilidad de alcanzar la respuesta. Pero, a pesar de ser la contradicción más potente, Giussani afirma que la muerte, “non toglie, bensì esaspera, la domanda”<sup>865</sup>.

El sentido religioso es, por tanto, una capacidad de la razón que expresa el deseo profundo y la naturaleza problemática, estructuralmente escindida en la desproporción entre las exigencias y el límite, de cada ser humano:

Il senso religioso è la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, è il *locus* della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza.

Tale domanda inevitabile è in ogni individuo, e dentro il suo sguardo su tutte le cose<sup>866</sup>.

---

espera es la estructura misma de nuestra naturaleza, la esencia de nuestra alma. La espera no es un cálculo: nos es dada. La *promesa* se encuentra en el origen mismo de nuestra hechura. Quien ha hecho al hombre, lo ha hecho «promesa». *Estructuralmente* el hombre espera; estructuralmente es mendigo: estructuralmente la vida es promesa”. La cita de Pavese es de *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Turín 1973, 276. Existe traducción española: *El oficio de vivir*, traducción y prólogo de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona 1992.

<sup>865</sup> ISR 72. “Esta contradicción no elimina sino que exaspera la pregunta”.

<sup>866</sup> ISR 74. “El sentido religioso es la capacidad que la razón tiene de expresar la propia naturaleza profunda en el interrogante último, es el *locus* de la conciencia que el hombre tiene de la

Ante esta cuestión fundamental, presente en todos los hombres de todas las épocas de la historia como lo más importante y fundamental de la existencia se han dado multitud de respuestas. Muchas de ellas —quizá las menos satisfactorias— teóricas, pero la inmensa mayoría prácticas. En el fondo, podríamos decir que cada hombre en cuanto que vive es una respuesta a la cuestión, porque el hombre no puede moverse en la existencia, como dice el propio autor, sin afirmar algo como sentido último de la existencia, como aquello por lo cual merece la pena vivir<sup>867</sup>.

Ahora bien, la cuestión interesante para la vida del hombre tiene que ver con la razonabilidad. Afirmar como respuesta algo que positivamente no puede cumplir totalmente el deseo y las exigencias del hombre es irrazonable, y por tanto, va en contra del hombre mismo. Giussani llega a la conclusión de que “solo l’ipotesi di Dio, solo l’affermazione del mistero come realtà esistente oltre la nostra capacità di ricognizione corrisponde alla struttura originale dell’uomo”<sup>868</sup>. Dios no es aquí todavía una figura concreta y determinada, sino la divinidad como aquello último, misterioso e insondable, infinito y «otro» respecto del hombre.

---

existencia. Esta pregunta inevitable se encuentra en cada individuo, y dentro de su mirada sobre todas las cosas”.

<sup>867</sup> Cfr. ISR 76: “Per ciò stesso che un uomo vive pone questa domanda, perché è la radice della sua coscienza del reale. E non solo pone la domanda, ma vi risponde, affermando un «ultimo»: perché per ciò stesso che uno vive cinque minuti, afferma l’esistenza di un *quid* per il cui valga la pena *in fondo in fondo* vivere quei cinque minuti. È il meccanismo strutturale della ragione, è una implicazione inevitabile”. “Por el hecho mismo de que un hombre está vivo, pone esta pregunta, porque es la raíz de su conciencia de lo real. Y no solo pone la pregunta, sino que la responde, afirmando algo «último»: porque por el hecho mismo de vivir cinco minutos, afirma la existencia de un *quid* por el cual vale la pena *en el fondo* vivir aquellos cinco minutos. Es el mecanismo estructural de la razón, es una implicación inevitable”.

<sup>868</sup> ISR 75. “Solo la hipótesis de Dios, solo la afirmación del misterio como realidad existente más allá de nuestra capacidad de reconocimiento, corresponde a la estructura original del hombre”.

Se la natura dell'uomo è indomabilmente alla ricerca di una risposta; se la struttura dell'uomo dunque è questa domanda irresistibile e inesauribile, si sopprime la domanda se non si ammette l'esistenza di una respuesta.

E questa respuesta no può essere che insondabile. Solo l'esistenza del mistero è adecuada alla estructura di mendicanza che l'uomo è. Egli è insaziabile mendicanza e ciò che gli corresponde è qualcosa que no es se stesso, que no si può dare, que no può misurare, que l'uomo no sa possedere<sup>869</sup>.

Aquello que se afirma en cada acción de nuestra existencia como el sentido último de todo lo que hacemos es la divinidad. Por eso todos damos una respuesta a las cuestiones últimas de la existencia, sabiéndolo o sin saberlo<sup>870</sup>. Pero para que razonablemente pueda denominarse último y divino, para que eficazmente pueda responder a nuestras preguntas, tiene que ser más grande que ellas, tiene que ser otro y tiene que ser insondable.

## **6. Actitudes no razonables frente al interrogante último**

Acabamos de exponer la que Giussani considera la única respuesta razonable frente a la cuestión última de la existencia del hombre: la admisión de algo último, un

---

<sup>869</sup> ISR 74. "Si la naturaleza del hombre está indomablemente a la búsqueda de una respuesta; si la estructura del hombre consiste por tanto en esta pregunta irresistible e inagotable, se suprime la cuestión si no se admite la existencia de una respuesta. Y esta respuesta no puede ser más que insondable. Solo la existencia del misterio es adecuada a la estructura de mendigo que es el hombre. Él es mendicidad insaciable y aquello que le corresponde es algo que no es él mismo, que no se puede dar a sí mismo, que no puede medir, que el hombre, en definitiva, no sabe poseer".

<sup>870</sup> *Cfr.* ISR 76: "Perciò a quelle domande costitutive noi diamo risposta: coscientemente ed esplicitamente; o praticamente e incoscientemente". "Es por ello que a aquellas preguntas constitutivas todos damos respuesta: consciente y explícitamente; o práctica e inconscientemente".

*quid* por el cual vale la pena vivir. A este misterio absoluto le hemos llamado “Dios” de un modo todavía provisional.

Ahora el teólogo italiano hace un elenco breve de aquellas posturas en las cuales la pregunta no es tenida en cuenta contemplando la totalidad de los factores. Giussani agrupa estas posiciones en varios grupos para evitar realizar un recorrido exhaustivo por todas ellas, asumiendo varias en un mismo conjunto. De otro modo se podría desviar la atención del objetivo fundamental del estudio.

Giussani reconoce dos grandes grupos de posturas no razonables frente a la cuestión —no frente a la respuesta—: uno de ellos contiene las diferentes formas de vaciar de contenido la pregunta y el otro enumera modos de reducirla. Cada uno de ellos constituye un capítulo. Añade después un tercer capítulo en el cual indaga en las consecuencias que tienen estas actitudes irracionales.

¿Por qué Giussani utiliza el término irrazonable? Lo explica al inicio del capítulo sexto:

Perché uso la parola irragionevole? Perché irragionevole è una posizione che pretenda spiegare un fenomeno in modo non adeguato a *tutti i fattori* implicati. Non si può spiegare una questione dimenticando o rinnegando qualche fattore in gioco.

[...]. Chiamo anche «disumani» questi atteggiamenti, proprio in quanto irragionevoli<sup>871</sup>.

Giussani realiza un elenco sumarial. Nosotros vamos a ser más someros aún. Nos limitaremos a anotar las actitudes que señala y a destacar lo que consideramos absolutamente esencial.

---

<sup>871</sup> ISR 79. “¿Por qué uso la palabra irrazonable? Porque irrazonable es aquella posición que pretende explicar un fenómeno de un modo que no es adecuado a *todos los factores* implicados. No se puede explicar una cuestión olvidando o negando algún factor que esté en juego. [...]. Llamo también «inhumanas» a estas actitudes, precisamente porque no son razonables”. Habíamos visto más arriba esta posición y esta identificación entre no razonable e inhumano.

## 6.1. Vaciar la pregunta

Dentro del vaciamiento de la pregunta, Giussani realiza tres grandes grupos en cada uno de los cuales caben muchas posturas que pueden resultar diversas desde una mirada algo superficial, pero que en el fondo remiten a una misma actitud de frente al interrogante último. Estas tres formas de vaciar la pregunta son la negación teórica de las preguntas<sup>872</sup>, la sustitución voluntarista de las preguntas<sup>873</sup> y la negación práctica de las preguntas<sup>874</sup>.

### 6.1.1. Negación teórica de las preguntas

Consiste fundamentalmente en afirmar que las preguntas no tienen sentido, que “le frasi che esprimono tali domande avrebbero consistenza solo formale”<sup>875</sup>. La reflexión sobre el sentido de la existencia y sobre el valor último de la vida son absurdas, y propias de adolescentes, de filósofos que no han alcanzado la madurez, como afirman algunos textos que el propio Giussani cita<sup>876</sup>.

Esta postura es irracional porque elimina de un modo claro y evidente un factor fundamental: “abbandonare la ricerca della realtà, del valore assoluto e inmutabile, è un sacrificio tale per cui la gente si può anche ammazzare. Si dovrebbe infatti abbandonare

---

<sup>872</sup> ISR 79-82.

<sup>873</sup> ISR 82-86.

<sup>874</sup> ISR 86-93.

<sup>875</sup> ISR 80. “Las frases que expresan tales cuestiones tendrían solamente consistencia formal”.

<sup>876</sup> Más concretamente, el autor italiano refiere una anécdota sucedida mientras impartía clase de religión, además de citar a Garin y a Dewey para ilustrar esta postura para la cual es preciso dejar de lado las cuestiones que nos alejan de las tareas prácticas y urgentes.

qualche cosa a cui la *natura* ci spinge: e questo è irrazionale, questo è disumano. È una posizione non adeguata ai termini del problema”<sup>877</sup>.

### 6.1.2. Sustitución voluntarista de las preguntas

¿Cómo se pueden sustituir las cuestiones fundamentales de la existencia de modo voluntarista? Al vaciar de contenido las preguntas, la fuerza con que somos empujados a encontrar la respuesta se elimina. Recordemos que la búsqueda del sentido es el mecanismo fundamental que mueve la vida de los hombres. Entonces aparece otra fuerza, empujada por la propia voluntad:

L’energia che ci fa agire si reduce a una affermazione di sé. Lo strumento dell’affermazione di noi stessi è la volontà: perciò si può trattare solo di una energia, di una affermazione volonaristica<sup>878</sup>.

Esta afirmación de sí cuyo motor es la voluntad se puede dar, según Giussani, de tres modos diversos: 1) como gusto por la *praxis* personal, 2) como sentimiento utópico o 3) como un proyecto social.

Ni un proyecto personal de vida (1), ni la construcción de un destino común de solidaridad entre los hombres (2) ni la pérdida de la identidad para integrarse en un proyecto social como el marxista, por ejemplo (3), son posturas razonables. Todas ellas olvidan alguna cuestión fundamental, dejan fuera un factor en juego. Coinciden en prescindir de la amplitud y la inmensidad de las exigencias para conformarse con algo más pequeño, que si bien no hace justicia, es más alto que no aspirar a nada. Coinciden

---

<sup>877</sup> ISR 82. “Abandonar la búsqueda de la realidad, del valor absoluto e inmutable es un sacrificio tal que la gente se puede incluso matar por ello. Se debería abandonar algo a lo que la *naturaleza* nos empuja: y esto es irracional e inhumano. Es una posición no adecuada a los términos del problema”.

<sup>878</sup> ISR 83. “La energía que nos impulsa a actuar se reduce a una afirmación de sí. El instrumento de la afirmación de nosotros mismos es la voluntad, por lo que se puede tratar únicamente de una energía, de una afirmación voluntarista”.

también en un moralismo que lo invade todo: una confianza exacerbada en las propias fuerzas del hombre que no tienen en cuenta lo que antes hemos llamado la desproporción estructural. Aquellas posturas, como la tercera, que se dan cuenta de que el hombre solo efectivamente no puede hacer nada, piden a menudo una sumisión total y unánime al constructo social.

### **6.1.3. Negación práctica de las preguntas**

Es aquella postura que es consciente de las preguntas y de la desproporción estructural y que, precisamente a causa de la tristeza y la fatiga que sobrevienen, intentan esconderse de la cuestión. Es vivir como si las preguntas no existieran, ocultarlas, enterrarlas. Es la postura quizá más extendida, el “no lo pienses”.

Aquí se incluye también el ideal estoico, la imperturbabilidad. Hay quienes para olvidar la cuestión, dice Giussani, se dan al alcohol, a la droga o al escepticismo —y podemos incluir aquí el activismo—, pero el hombre sabio “se entrena en el gobierno de sí mismo y se construye un equilibrio totalmente racional imaginado por él y realizado por él, y este equilibrio le permite estar quieto, impávido frente a todos los acontecimientos”<sup>879</sup>.

La ataraxia estoica es la posición humana más alta, dice Giussani, de cualquier postura no religiosa. Pero consiste en el fondo en un acto positivo de olvidar aquella dimensión de nuestra naturaleza que exige la totalidad, que mira siempre más allá. El control de sí mismo en este sentido, el autogobierno y la autoeducación a no pensar en la cuestión más acuciante de nuestra existencia, siendo algo admirable, es al mismo tiempo inhumano, porque elimina una dimensión que pertenece intrínsecamente a

---

<sup>879</sup> ISR 88: [Ecco l'uomo dignitoso e saggio che] si allena al governo di sé e si costruisce un equilibrio totalmente razionale da lui immaginato e da lui realizzato, e questo equilibrio lo rende fermo, impavido di fronte a tutte le vicende”.

nuestra naturaleza. En esto parece retomar la crítica que San Agustín hace de los estoicos<sup>880</sup>.

## 6.2. Reducir la pregunta

Hemos desarrollado el primer tipo de postura irracional ante el interrogante último, aquel que consistía en vaciar la pregunta. Nos disponemos ahora, con Giussani, a afrontar el otro. Al inicio, el autor resume sucintamente tanto lo que hemos visto como lo que estudiaremos a continuación:

Le prime tre posizioni che abbiamo elencato hanno tra loro una analogia, quella del tentato svuotamento delle domande: teoretico, sostituzioni voluntaristica con propri ideali emozionali, negazione pratica. Gli altri tre che vorremo elencare hanno anch'essi un denominatore comune: prendono in varia misura sul serio la realtà dello stimolo costitutivo della ragione, ma lo riducono: uno arretandosi a metà strada, l'altro distruggendosi per la difficoltà della risposta, il terzo —il più subdolo e cinico— rendendo strumento del potere quelle domande sacre in cui sta la nostra vita<sup>881</sup>.

Así pues, las posiciones que desarrolla Giussani en este capítulo son tres: evasión estética o sentimental<sup>882</sup>, negación desesperada<sup>883</sup> y, por último, la nada como esencia, la alienación<sup>884</sup>.

---

<sup>880</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX: 4.

<sup>881</sup> ISR 95. “Las primeras tres posiciones que hemos enumerado tienen entre ellas una analogía, el intento de vaciar las preguntas: teórico, sustitución voluntarista con los propios ideales emocionales y negación práctica. Los otros tres que querríamos mostrar tienen también un denominador común: toman en serio en diferente medida la realidad del estímulo constitutivo de la razón, pero lo reducen: uno quedándose a mitad de camino, otro destruyéndose por la dificultad de la respuesta y el tercero —el más furtivo y cínico— convirtiendo en instrumento para el poder aquellas preguntas sagradas en las cuales está nuestra vida”.

<sup>882</sup> ISR 95-98.

<sup>883</sup> ISR 98-102.

### 6.2.1. Evasión estética

La primera de las actitudes que reducen la pregunta consiste en, por así decir, enamorarse del romanticismo que se encuentra en la situación dramática. No existe una implicación personal en la pregunta: “non c’è un impegno personale dell’io. Non c’è un impegno della propria libertà; ma soltanto un compiacimento espressivo del riverbo emotivo che l’interrogativo suscita. La ricerca del senso della vita, l’urgenza, l’esigenza di un senso alla vita diventa uno spettacolo di bellezza; assume una forma estetica”<sup>885</sup>. Pero la seriedad de las preguntas y la exigencia irrenunciable de una respuesta no puede reducirse a una altísima manifestación estética:

Mentre l’urgenza del nostro sentire apre alla vita nella sua concretezza e completezza, non si può fermare a metà strada, crogiolandosi in una esperienza emotiva che diventa evasione e spreco<sup>886</sup>.

### 6.2.2. La negación desesperada

En opinión de Giussani, se trata de la más dramática y, al mismo tiempo, la más seria de todas las actitudes irracionales que estamos refiriendo. Consiste en tomar en serio las preguntas —y cuanto más seriedad más drama consecuentemente— y al mismo tiempo negar la posibilidad de una respuesta. Aquí no se niegan las preguntas, ni se reducen *sensu stricto*. Las preguntas están vivas y se las mira a la cara. Pero la

---

<sup>884</sup> ISR 103-107.

<sup>885</sup> ISR 95. “No hay un compromiso personal del yo. No hay compromiso de la libertad; sino solamente un complacerse expresivo en la vibración emotiva que suscita el interrogante. La búsqueda del sentido de la vida, la urgencia, la exigencia de sentido se convierte en un espectáculo de belleza; asume una forma estética”

<sup>886</sup> ISR 96. “Mientras que la urgencia de nuestro sentir abre a la vida en su concreción y completitud, no puede quedarse a mitad de camino, apalancándose en una experiencia emotiva que se convierte en evasión y desperdicio”.

dificultad para encontrar una respuesta se torna en desesperación, en ausencia de esperanza: “no hay salvación, no existe la respuesta”.

El punto más dramático de esta posición es que se trata de una opción que el hombre, en un determinado momento de su vida, delante del interrogante último, toma. No hay ningún indicativo racional de que no existe respuesta, más bien sería razonable esperar, ya que tenemos este deseo y al mismo tiempo una exigencia de sentido, que pide un cumplimiento. Más que una postura irracional, siéndolo, se trata de una postura en el fondo injusta.

Giussani divide esta desesperación que hace negar la posibilidad de una respuesta al deseo más profundo del hombre en tres argumentos: 1) la aspiración imposible, 2) la realidad como ilusión y 3) la nada como esencia.

La primera de ellas, dice Giussani, es como estar siempre delante de un deseo inconmensurable y querer alcanzarlo, habiendo decidido que es imposible. La segunda, ejemplificada en un bello poema de Montale<sup>887</sup>, es la negación triste de la respuesta, que se ha vislumbrado en un momento de luz, pero que se oculta llamándola ilusión. La última de las tres es el abismo, es la negación absoluta.

### **6.2.3. La alienación**

Consiste en extrapolar la exigencia de sentido fuera de la persona. Aquí entran todas las formas —ideológicas— sociales en las que el individuo está al servicio de algo que es considerado más grande que él. La palabra más repetida es “progreso”. Al final,

---

<sup>887</sup> EUGENIO MONTALE, «Forse un mattino andando un un'aria di vetro...», de *Ossi di seppia*, en *Tutte le poesie*, Oscar Mondadori, Milano 1990, citado en ISR 101. Durante el desarrollo y el comentario de este punto y del poema, Giussani afirma algo fundamental que repetirá después, pero no queremos que pase desapercibido: “L'evidenza più grande in un uomo adulto è il fatto che egli non si fa da sé” (ISR 101). “La evidencia más grande en un hombre adulto es el hecho de que no se hace a sí mismo”.

se es perfectamente consciente de la necesidad de una respuesta, pero esta no está al alcance del hombre. La sociedad —el estado, la nación, el partido, etc.— entonces puede eliminar el factor personal del interrogante último, de las exigencias de justicia, bondad y verdad, y aplicárselos a ella misma. Es denominador común de todas ellas la proyección de la sociedad ideal y perfecta —aquí encontramos la ilusión de cumplimiento— siempre en el futuro.

La objeción justa, a nuestro parecer, consiste en afirmar que han olvidado un factor fundamental: si el yo no obtiene respuesta no hay, de hecho, respuesta. Las preguntas existenciales son tan radicalmente importantes para el hombre que Giussani llega a ponerlas al mismo nivel que el yo, como constitutivas de la persona:

Le domande fondamentali segnano l'emergere nella natura proprio della dimensione *personale* dell'uomo, della originalità della sua personalità. Quelle domande costituiscono la mia persona, si identificano con la mia ragione e coscienza, sono il contenuto della mia autocoscienza: la loro soluzione, l'avverarsi del loro significato deve toccare *me*, riguarda direttamente *me*. Una risposta non è data, se non è data a *me* e per *me*.<sup>888</sup>

El hombre necesita ver el cumplimiento de su existencia, está como llamado, por el sentido religioso, a encontrar la solución al problema de su existencia.

Para concluir, conviene recordar, como lo hace también Giussani, una cuestión fundamental que incumbe a todas las actitudes hasta ahora mencionadas:

Il valore dialettico della nostra denuncia è uno: esse [gli atteggiamenti irragionevoli] non corrispondono interamente ai fattori che l'esperienza ci mostra in gioco. Sono sogni

---

<sup>888</sup> ISR 103. “Las preguntas fundamentales marcan el emerger en la naturaleza justamente de la dimensión *personal* del hombre, de la originalidad de su *personalidad*. Aquellas preguntas constituyen mi persona, se identifican con mi razón y conciencia, son el contenido de mi autoconciencia: su solución, el realizarse de su significado debe tocarme *a mí*, me afecta directamente *a mí*. No existe respuesta si esta no me es dada *a mí* y por *mí*”.

dimentichi di ciò che sta prima, di ciò da cui si parte, sono errori in cui la tensione o passione per il fine fa dimenticare i dati originali, l'origine, e perciò fa impazzire. Tutte hanno un aspetto positivo, o un pretesto verosímile, cui però si è dato sproporzionato rilievo. [...].

Perché la fórmula dell'uomo è rapporto libero con l'infinito, e perciò non sta in nessuna misura e sfonda le pareti di qualsiasi dimora in cui la si voglia arrestare<sup>889</sup>.

Se trata, pues, de seis posturas que tienen en común, como ya se ha podido comprobar, una mirada que reduce el espesor de la cuestión. Las consecuencias de estas actitudes las detalla Giussani a continuación.

### **6.3. Consecuencias de estas actitudes irracionales**

El hombre, cuando sucumbe a esta tentación de reducir o vaciar la pregunta, rompe de algún modo su relación con lo real y consigo mismo. Se trata, recordémoslo, de actitudes que precisamente por ser irracionales son inhumanas: es necesario eliminar algo de la propia naturaleza, consciente o inconscientemente, para afirmarlas. Giussani recoge tres, que pretenden acoger dentro de sí todas las demás:

La prima conseguenza è la rottura col passato, la seconda la solitudine dell'uomo nel suo concreto, e la terza è l'eliminazione della libertà proprio come caratteristica antropologica e sociale<sup>890</sup>.

---

<sup>889</sup> ISR 107. "El valor dialéctico de nuestra denuncia es uno: aquellas [las actitudes irracionales] no corresponden de un modo total a los factores que la experiencia nos muestra en juego. Son sueños que olvidan aquello que está antes, aquello de lo que se parte, son errores en los cuales la tensión o la pasión por el fin hace olvidar los datos originales, el origen, y por tanto, hace enloquecer. Todos tienen un aspecto positivo, un pretexto plausible, al cual, sin embargo, se ha dado un relieve desproporcionado. [...]. Porque la fórmula del hombre es relación libre con el infinito, y por tanto no está en ninguna medida y derriba los muros de cualquier edificio en el cual se la quiera encerrar".

### 6.3.1. La ruptura con el pasado

Dentro de la ruptura con el pasado, Giussani reconoce un síntoma grave: la reactividad. El hombre no se encuentra a gusto en el mundo, no está tranquilo. Hay algo que le punza, y por eso la actitud que define su relación con el mundo es la reacción:

L'uomo, laddove il significato del suo vivere, la risposta a quelle domande, fosse smarrito, non si può dire che giocherella con il mondo, perché è troppo drammatica, e ultimamente tragica la vita, per cui la parola giocherellare varrebbe soltanto in qualche caso o in certi momenti; ma possiamo usare già la parola citata: «reagisce»; l'uomo reagisce. Il criterio del suo nesso con la realtà è la reattività, la reazione.

La reattività come criterio di un rapporto, taglia i ponti con la ricchezza della storia e della tradizione, cioè taglia i ponti con il passato<sup>891</sup>.

Pero la energía para construir el futuro proviene del presente, y “la ricchezza del presente viene dal passato”<sup>892</sup>.

### 6.3.2. Incomunicabilidad y soledad

La ruptura con el pasado, que divide en pedazos el yo hace que el sujeto no tenga memoria de sí mismo: la persona no encuentra arraigo en la tradición. La ausencia

---

<sup>890</sup> ISR 109. “La primera consecuencia es la ruptura con el pasado, la segunda es la soledad del hombre en su ámbito concreto y la tercera es la eliminación de la libertad como característica antropológica y social”.

<sup>891</sup> ISR 110. “El hombre, allí donde el significado de su vivir, la respuesta a aquellas preguntas, haya desaparecido, no puede decirse que se encuentre a gusto en el mundo, que juguetea con él, porque es demasiado dramática y últimamente trágica la vida, por lo que la palabra jugar valdría solamente en algún caso y en ciertos momentos; pero podemos usar ya la palabra citada: «reacciona»; el hombre reacciona. El criterio de su nexo con la realidad es la reactividad, la reacción. La reactividad como criterio de una relación elimina los puentes con la riqueza de la historia y de la tradición, es decir, destruye los puentes con el pasado”.

<sup>892</sup> ISR 113: “La forza della costruzione futura è l'energia, l'immaginatività, il coraggio del presente, ma la ricchezza del presente viene dal passato”. “La fuerza de la construcción del futuro es la energía, la imaginación, el coraje del presente; pero la riqueza del presente viene del pasado”.

de un compromiso cierto con la vida —consecuencia de la reactividad— impide el diálogo verdadero:

È il disimpegno della vita come esperienza che fa chiacchierare e non parlare. L'assenza di dialogo vero, questa aridità terribile nella comunicazione, questa incapacità a comunicare è pari solo al pettegolezzo<sup>893</sup>.

Giussani da cuenta de una dificultad en la comunicación fruto de una ausencia de memoria y de la falta de una seriedad con la vida. Si el nexo que une al yo con la realidad es la reacción, las personas no tienen nada que contarse. Yendo un paso más allá, descubrimos que la incapacidad de diálogo desemboca en una soledad que no es estar solo, sino que consiste en la ausencia de significado<sup>894</sup> que lleva a la enfermedad más terrible de la humanidad según Teilhard de Chardin: “la pérdida del gusto di vivere”<sup>895</sup>.

### 6.3.3. La pérdida de la libertad

El hombre que no tiene conciencia de su pasado y que reacciona contra la tradición y la historia, incapaz de hablar y desterrado a la soledad más terrible está a merced del instinto y del poder.

---

<sup>893</sup> ISR 115. “Es la falta de compromiso con la vida como experiencia lo que lleva a parlotear y no hablar. La ausencia de un diálogo verdadero, esta terrible aridez en la comunicación, esta incapacidad de comunicación es solo comparable al cotilleo”.

<sup>894</sup> Cfr. ISR 116: “La solitudine infatti non è essere da solo, ma è l'assenza di un significato”.

<sup>895</sup> Cfr. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, parte III, 3.2.b, en *Opere di Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1980, 310-311; citado en ISR 117: “Il pericolo maggiore che possa temere l'umanità oggi non è una catastrofe che venga dal di fuori, una catastrofe stellare, non è né la fame, né la peste; è invece quella malattia spirituale, la più terribile perché il più direttamente umano tra i flagelli, che è la perdita del gusto di vivere”.

La libertad, que en su original significado coincide, según Giussani, con el “compimento totale di sé”<sup>896</sup>, con la posibilidad de alcanzar el destino al que hemos sido llamados, se reduce al cumplimiento del deseo concreto que se presenta ahora, sin tener en cuenta el nexo con el pasado y con el futuro, sin mirar al destino último del hombre. Es una libertad que se convierte en cómplice de la reactividad y, por tanto, de la soledad, porque corta los lazos de la pertenencia: la confianza no puede existir. Sin embargo, dice Giussani:

La fede è il gesto di libertà fondamentale e la preghiera è la costante educazione del cuore, dello spirito alla autenticità umana, alla libertà: perché fede e preghiera sono il riconoscimento pieno di quella Presenza che è il mio destino, e la dipendenza della quale è la mia libertà<sup>897</sup>.

El gesto de rebeldía verdadero contra el poder, según Giussani, consiste en la entrega y en el reconocimiento de la dependencia de algo que escapa a la comprensión y a las posibilidades de los hombres y, por tanto, de cualquier posibilidad de dominio por parte del poder, que es “l’emergenza della forza del reale in questo istante”<sup>898</sup>.

La libertad consiste en la dependencia de Dios. Porque lo que es claro en la concepción de Giussani es que el hombre es esencialmente dependiente. Ahora bien, solo existen dos posibilidades, la dependencia del poder o la dependencia de Dios:

---

<sup>896</sup> ISR 120: “Il compimento totale di sé, questa è la libertà”. “El cumplimiento total de sí, esto es la libertad”.

<sup>897</sup> ISR 121. “La fe es el gesto de libertad fundamental y la oración es la constante educación del corazón, del espíritu humano, a la autenticidad humana, a la libertad: porque fe y oración son el reconocimiento pleno de aquella Presencia que es mi destino, y la dependencia de la cual es mi libertad”.

<sup>898</sup> ISR 123. “El poder es el emerger de la fuerza de la realidad en este instante”. También, un poco antes: “il potere è l’espressione prevalente di un determinato istante del flusso storico”.

O dipende dal flusso dei suoi antecedenti materiali, ed è schiavo del potere; o dipende da Ciò che sta all'origine del flusso delle cose, *oltre esse*, cioè da Dio<sup>899</sup>.

El teólogo italiano entiende, por tanto, que la libertad consiste en la dependencia, “reconocida y vivida”<sup>900</sup>, es decir, consciente, del fundamento de la libertad.

#### 6.4. Prejuicio e ideología

Comienza ahora un capítulo que hemos incluido dentro del apartado dedicado a las actitudes irracionales delante del interrogante último, ya que es una suerte de excursus y se relaciona de un modo claro con lo anterior. El capítulo se llama *Preconcetto, ideologia, razionalità e senso religioso*.

Sobre el prejuicio ya había aclarado Giussani que lo entiende, al menos un tipo, como absolutamente necesario y positivo porque constituye una apertura a la realidad. Es negativo únicamente cuando la idea que se tiene acerca de las cosas supone un obstáculo para conocer y se convierte en medida de la realidad: se transforma en criterio de juicio.

Sobre la ideología, Giussani afirma que se trata de “la costruzione teorico-pratica sviluppata su un preconcetto. Più precisamente è una costruzione teorico-pratica,

---

<sup>899</sup> ISR 125. “O bien depende del flujo de sus antecedentes materiales, y es esclavo del poder, o bien depende de Aquello que está en el origen del flujo de las cosas, *más allá* de ellas, es decir, de Dios”.

<sup>900</sup> *Cfr.* ISR 125: “La libertà si identifica con la dipendenza da Dio a livello umano, cioè riconosciuta e vissuta. Mentre la schiavitù è negare o censurare questo rapporto”. “La libertad se identifica con la dependencia de Dios a nivel humano, es decir, reconocida y vivida. Mientras la esclavitud es negar o censurar esta relación”. Se intuye aquí que existe de hecho una relación con Dios en la vida cotidiana, “sépallo o no se sepa”, como decía Zubiri. Negar o no tener presente esta dependencia es la pérdida de la libertad y, por tanto, la esclavitud, la vida a merced del poder.

basata su un *aspetto* della realtà, anche vero, ma preso in qualche modo unilateralmente e tendenzialmente assolutizzato per una filosofía o un progetto político”<sup>901</sup>.

La razón es la única posibilidad frente al prejuicio y la ideología, pero el científicismo se ha apoderado de ella en esta lucha. Nosotros sabemos ya, lo hemos visto anteriormente, que la actitud meramente científica no puede dar respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia humana, porque la experiencia recoge datos que escapan a lo meramente material y observable. La razón, sin embargo, es mucho más amplia:

L’esperienza stessa nella sua totalità guida alla comprensione autentica del termine *ragione* o razionalità. La ragione infatti è quell’avvenimento singolare della natura in cui questa si rivela come esigenza operativa a spiegare la realtà in *tutti i suoi fattori*, così che l’uomo sia introdotto alla verità delle cose. Così la realtà emerge nella esperienza e la razionalità ne ilumina i fattori. Dire «razionale» è affermare la trasparenza della esperienza umana, la sua consistenza e profondità; la razionalità è la trasparenza crítica, che avviene cioè secondo uno sguardo totalizzante, della nostra esperienza umana<sup>902</sup>.

El sentido religioso depende de este modo de entender la racionalidad, de esta razón ampliada y abierta a la totalidad de los factores. Giussani dice de hecho que el

---

<sup>901</sup> Cfr. ISR 131. La ideología es “la construcción teórico-práctica desarrollada sobre un prejuicio. [...]. Basada sobre un *aspecto* de la realidad, que es verdadero, pero que es considerado unilateralmente y absolutizado por una filosofía o un proyecto político”.

<sup>902</sup> ISR 133. “La misma experiencia en su totalidad nos guía a la comprensión auténtica del término *razón* o racionalidad. La razón es, de hecho, aquel acontecimiento singular de la naturaleza en el que esta se manifiesta como exigencia operativa a explicar la realidad según *todos sus factores*, para que el hombre sea introducido a la verdad de las cosas. Así la realidad emerge en la experiencia y la racionalidad ilumina los factores. Decir «racionalidad» es afirmar la transparencia de la experiencia humana, su consistencia y profundidad; la racionalidad es la transparencia crítica, que sucede según una mirada totalizante de nuestra experiencia humana”.

sentido religioso es la expresión más auténtica y alta de esta: su rostro<sup>903</sup>. Esto es así porque “pone l’esigenze del *significato*” y porque nos “apre e pone sulla soglia di ciò che è *diverso*, è *altro*, è *infinito*”<sup>904</sup>. El sentido religioso es, en definitiva, la razón en su más alta posibilidad, totalmente abierta y absolutamente consciente de sí y de su límite. Cuando el hombre, con su razón, comprende que frente al interrogante último solo puede permanecer a la espera y con una apertura total, porque la razón es dependencia y apertura, alcanza esta última su máximo vértice.

Con todo esto hemos realizado un recorrido que de algún modo nos preparaba para el siguiente capítulo. Hemos comenzado con tres premisas metodológicas, nos hemos acercado al punto de partida y a la naturaleza del sentido religioso como capacidad de la razón. Después hemos dedicado algo de tiempo a enfrentarnos con algunas posiciones que no hacen justicia a nuestra experiencia frente al interrogante último, y hemos llamado a estas posturas irracionales y, por tanto, inhumanas. Ahora nos enfrentamos con el núcleo de la reflexión sobre el sentido religioso tal y como la entiende Giussani. El capítulo décimo es el centro del primer volumen del *PerCorso*, y en él hacemos un recorrido por el itinerario, desde el despertar de las preguntas.

---

<sup>903</sup> Cfr. ISR 135: “Il senso religioso vive di questa razionalità, e ne è il volto, l’espressione più autentica”. “El sentido religioso vive de esta racionalidad, y constituye el rostro, la expresión más auténtica”.

<sup>904</sup> Cfr. ISR 136: “Solo in una dimensione religiosa è possibile intuire tutta la dinamica strutturale della coscienza (o ragione): 1) perché pone le esigenze del *significato*, che è come la somma ultima o l’intensità ultima di tutti i fattori della realtà; 2) perché apre e pone sulla soglia di ciò che è *diverso*, è *altro*, è *infinito*”. “Solo en una dimensión religiosa es posible intuir toda la dinámica estructural de la conciencia (o razón): 1) porque pone la exigencia del *significado*, que es como la suma última o la intensidad última de todos los factores de la realidad; 2) porque abre y pone en el umbral de aquello que es *distinto*, es *otro* y es *infinito*”.

## 7. Itinerario del sentido religioso

Giussani nos presenta el itinerario del sentido religioso en un capítulo que se titula “Come si destano le domande ultime. Itinerario del senso religioso”<sup>905</sup> y que realiza un recorrido por los pasos que, según el autor, es necesario recorrer.

La estructura permanece casi intacta a la sucesión que nos presentaba en el 58 y en el 66. En concreto, en el escrito del 58 en el capítulo titulado “Como se percibe y se realiza el sentido religioso” y en el 66 en “Sentido religioso y realidad”. Los pasos no han cambiado, ni el sentido general. Por lo que es posible percibir cómo el germen de lo que será el fundamento del *PerCorso* se encontraba ya en Giussani desde 1958, e incluso desde el seminario.

El capítulo se divide en la sucesión de estos pasos: el estupor de la presencia, el cosmos, la realidad providencial, el yo dependiente, la ley en el corazón y, por último, una conclusión.

### 7.1. “Lo stupore della «presenza»”

Uno de los puntos centrales de la reflexión de Giussani en todos los sentidos es la percepción de la realidad como algo siempre positivo en un sentido original. El ejemplo que utiliza Giussani y las implicaciones que extrae para introducir el término estupor son de los pasajes más célebres de su obra:

Supponete di nascere, di uscire dal ventre di vostra madre all'età che avete in questo momento, nel senso di sviluppo e di coscienza così come vi è possibile averli adesso. Quale sarebbe il primo, l'assolutamente primo sentimento, cioè il primo fattore della

---

<sup>905</sup> ISR 139-151. “Como se despiertan las preguntas últimas. El itinerario del sentido religioso”.

reazione di fronte al reale? Se io spalancassi per la prima volta gli occhi in questo istante uscendo dal seno di mia madre, io sarei dominato dalla meraviglia e dallo stupore delle cose come di una «presenza». Sarei investito dal contraccolpo stupefatto di una presenza che viene espressa nel vocabolario corrente della parola «cosa». Le cose! Che «cosa»! Il che è una versione concreta e, se volete, banale, della parola «essere». L'essere: non come entità astratta, ma come presenza, presenza che non faccio io, che trovo, una presenza che mi si impone<sup>906</sup>.

---

<sup>906</sup> ISR 139. Citamos aquí *in extenso* el desarrollo de todo el pasaje por su importancia: “Chi non crede in Dio è inescusabile, diceva san Paolo nella *Lettera ai Romani*, perché deve rinnegare questo fenomeno originale, questa originale esperienza dell'«altro». Il bambino la vive senza accorgersi, perché ancora non del tutto cosciente: ma l'adulto che non la vive o non la percepisce da uomo cosciente è meno che un bambino, è come atrofizzato. Lo stupore, la meraviglia di questa realtà che mi si impone, di questa presenza che mi investe, è all'origine del risveglio dell'umana coscienza. [...]. Perciò il primissimo sentimento dell'uomo è quello d'essere di fronte a una realtà che non è sua, che c'è indipendentemente da lui e da cui lui dipende.

Tradotto empiricamente è la percezione originale di un *dato*. Un uso totalmente umano di questa parola «dato», nel senso che uno vi applica tutte le implicazioni della sua persona, tutti i fattori della sua personalità, la rende viva: «dato», participio passato, implica qualcosa che «dia». La parola che traduce in termini totalmente umani il vocabolo «dato», e quindi il primo contenuto dell'impatto con la realtà, è la parola *dono*. Ma, senza arrestarci a questa conseguenza, la stessa parola «dato» è vibrante di una attività, davanti alla quale sono passivo: ed è una passività che costituisce l'originaria attività mia, quella del ricevere, del constatare, del riconoscere. Una volta, mentre insegnavo in una prima liceo ho chiesto: «Allora, secondo voi che cos'è l'evidenza? Potrebbe qualcuno di voi definirmela?». Un ragazzo, là a destra della cattedra, dopo una sospensione molto lunga d'impaccio da parte di tutta la scolaresca, esclamò: «Ma, allora, l'evidenza è una presenza inesorabile!». L'accorgersi di una inesorabile presenza! Io apro gli occhi a questa realtà che mi si impone, che non dipende da me, ma da cui io dipendo: il grande condizionamento della mia esistenza, se volete, il dato.

È questo stupore che desta la domanda ultima dentro di noi: non una registrazione a freddo, ma meraviglia gravida di attrattiva, come una passività in cui nello stesso istante viene concepita l'attrattiva. [...]. La religiosità è innanzitutto l'affermarsi e lo svilupparsi dell'attrattiva. C'è una evidenza prima e uno stupore del quale è carico l'atteggiamento del vero ricercatore: la meraviglia della presenza mi attira, ecco come scatta in me la ricerca. [...]. Un'altra grande parola deve intervenire a chiarire ulteriormente il significato del «dato»: è la parola «altro, alterità». Per riprendere una immagine già usata, se io nascessi con la coscienza attuale dei miei anni, e spalancassi per il primo istante gli occhi, la presenza della realtà si paleserebbe come presenza di «altro» da me” (ISR 139-142).

Para la traducción, que ocuparía aquí demasiado espacio y correría el riesgo de distraer de la lectura, acudir a la edición española: LUIGI GIUSSANI, *El sentido religioso*<sup>7</sup>, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, 145-147.

El primer ejemplo que usa Giussani —el descubrimiento del rostro de la madre entre una multitud de rostros y cosas— muestra cómo el impacto con la realidad, con el ser como presencia delante de mí y que se me da, supone el primer paso del itinerario del sentido religioso. Concretamente, el ejemplo que utiliza muestra cómo el impacto con las cosas es anterior a la conciencia del propio yo<sup>907</sup>.

La fenomenología ha estudiado esto, pero ya antes se afirmaba que solo tras un impacto con la realidad el hombre se hace consciente de sí en lo que se ha dado en llamar reflexión, es decir, doblarse sobre sí mismo. La estructura misma de la razón humana es, por tanto, apertura a la realidad y al ser, está hecha para salir fuera de sí misma y solo tras el encuentro con la realidad, volver hacia el yo. “Prima vieni colpito e poi ti accorgi di te che sei colpito”<sup>908</sup>. El encuentro con la realidad es, por tanto, el origen del despertar de la conciencia y del sentido religioso.

Sucesivamente, Giussani explica que lo primero de lo que el hombre se da cuenta delante de esta realidad es que no es suya, que no le pertenece y que es dependiente. La dependencia está al inicio de la vida consciente del hombre. Las palabras fundamentales en este paso son «dato», «don» y «otro». Si la realidad que me ha golpeado no me pertenece, significa que ha sido dada y que por tanto se trata de un don, de un regalo. Aquí reside el atractivo de la realidad.

---

<sup>907</sup> El término «anterior» puede llevar a equívoco. Creemos que Giussani quiere afirmar que para que exista autoconciencia es indispensable algo externo a nosotros, y que únicamente existe la posibilidad de la conciencia del yo en un volver, tras haberse producido un impacto con algo externo a nosotros. «Anterior», por tanto, no necesariamente niega la posibilidad de que se dé simultáneamente en el tiempo, pero sí habla de una precedencia ontológica.

<sup>908</sup> *Cfr.* ISR 143: “[La prima originale intuizione è, quindi, lo stupore del dato e dell’io come parte di questo dato, esistente]. Prima vieni colpito e poi ti accorgi di te che sei colpito”. “Primero eres golpeado y después te percibes de ti que has sido golpeado”. En la línea de lo que comentábamos más arriba: no existe posibilidad de reconocerte golpeado si efectivamente algo no te ha golpeado *antes*. Este adverbio temporal no niega la posibilidad de que se dé al mismo tiempo, sino que establece una precedencia lógica. Quizá en este ejemplo, sin embargo, es posible entender que el autor sí hace referencia a una temporalidad.

Giussani entiende este punto como el factor fundamental en el nacimiento de la religión, y acusa de superficiales a las concepciones que afirman que esta nace del miedo. El miedo no es una actitud original en el hombre. Lo original es la percepción de la realidad como don y como regalo y por tanto una actitud confiada hacia la realidad. El miedo, en todo caso, aparece después: “la paura è un’ombra che cala come seconda reazione. Temi di perdere qualcosa, quando anche solo per un attimo l’hai avuta”<sup>909</sup>.

La palabra «otro», alteridad, viene a explicitar aún más el itinerario del sentido religioso: al dato corresponde un dador. Pero incluso antes de ese paso, Giussani entiende que la realidad es percibida originalmente como distinta de mí, y de la cual dependo. En un sentido básico, la conciencia de mí mismo depende del impacto con la realidad. No existe nada más adecuado, dice el autor, que esta pertenencia a algo más allá de nosotros, que esta dependencia original<sup>910</sup>.

Giussani resume los pasos sucesivos en los que se produce este descubrimiento, por así decir, el despertar a la autoconciencia: la percepción del dato de la realidad, la distinción dentro de la realidad de “volti e cose”<sup>911</sup> y, por último, la conciencia del yo como algo distinto de la realidad. Tras esto, el siguiente paso es la maravilla por la belleza y el orden de la realidad.

---

<sup>909</sup> ISR 141. “El miedo es una sombra que cala como segunda reacción. Se teme perder algo, cuando se ha poseído aunque solo sea por un instante”.

<sup>910</sup> *Cfr.* ISR 143: “Non esiste niente di più adeguato, di più aderente alla natura dell’uomo che l’essere posseduti per una originale dipendenza: infatti la natura dell’uomo è quella di essere creato”. “No existe nada más adecuado a la naturaleza del hombre que ser poseídos por una original dependencia: de hecho la naturaleza del hombre consiste en ser creado”.

<sup>911</sup> *Cfr.* ISR 143; “rostros y cosas”.

## 7.2. “Il cosmo”

Tras el estupor por el descubrimiento del ser como presencia, el hombre se percata de que dentro de esta realidad existe un orden. La palabra cosmos, recuerda Giussani, proviene del griego que significa ‘orden’. Orden y belleza indican un atractivo, y al mismo tiempo hablan de otra cosa, de algo que está detrás de ella, y de ahí el uso de la palabra analogía en la cita bíblica que refiere Giussani<sup>912</sup>:

Quindi lo stupore originale implica un senso di bellezza, l’attrattiva della bellezza armonica<sup>913</sup>.

El estupor original, por tanto, es solamente el inicio del camino. Percibimos a continuación el orden y la belleza de lo creado y, más tarde intuimos que hay un designio bueno para nuestra vida en relación con la realidad.

## 7.3. “Realtà «provvidenziale»”

Decíamos antes que Giussani entiende la realidad como algo positivo para el hombre. Así comienza, en línea con aquella afirmación, este capítulo:

Non solo l’uomo si accorge che questa inesorabile presenza è bella, attira, è consona a sé nel suo ordine: constata anche che essa si *muove* secondo un disegno che può essergli favorevole<sup>914</sup>.

---

<sup>912</sup> Cfr. Sab 13, 1-5. El uso de la palabra analogía es de Sab 13, 5: “Partiendo de la grandeza y la belleza de las criaturas, se conoce, por analogía, al autor”.

<sup>913</sup> ISR 144. “Por tanto, el estupor original implica un sentido de belleza, el atractivo de la belleza armónica”.

<sup>914</sup> ISR 144. “No solo se percata el hombre de que esta presencia inexorable es bella, tira de nosotros y es armónica en su orden: constata también que se *mueve* según un diseño que puede serle favorable”.

Giussani recuerda que en las religiones primitivas este orden marcaba el ritmo de la vida de los pueblos. El orden de las estaciones, las cosechas, la fertilidad, la diferencia entre el día y la noche, etc. Hay un orden establecido, y el hombre ha intuido que este orden ha sido instituido por la divinidad para ayudarle.

#### 7.4. “L’io dipendente”

Aquí aparece el punto que nos parece central y con mayor relevancia en el itinerario del sentido religioso: la conciencia madura del hombre cuando comprende que no se hace a sí mismo. De la percepción de la realidad y de su orden y belleza como un don, a la percepción de sí mismo como algo dado, hecho por otro. El modo en que el mismo Giussani lo afirma es de una gran sencillez y claridad: “yo soy tú-que-me-haces”.

[...] Io, se sono attento, cioè se sono maturo, non posso negare che l’evidenza più grande e profonda che percepisco è che io *non mi faccio da me*, non sto faccendomi da me. Non mi do l’essere, non mi do la realtà che sono, sono «dato». È l’attimo adulto della scoperta di me stesso come dipendente da qualcosa d’altro.

Quanto più io scendo dentro me stesso, se scendo fino in fondo, donde scaturisco? Non da me: *da altro*. [...].

Si trata della intuizione, che in ogni tempo della storia lo spirito umano più acuto ha avuto, di questa misteriosa presenza da cui la consistenza del suo istante, dal sui io, è resa possibile. *Io sono «tu-che-mi-fai»*<sup>915</sup>.

---

<sup>915</sup> ISR 146. “[...] Yo, si estoy atento, es decir, si soy maduro, no puedo negar que la evidencia más grande y profunda que percibo es que *yo no me hago a mí mismo*, no me estoy haciendo. No me doy el ser, no me doy la realidad que soy, soy «dato». Es el instante adulto del descubrimiento de mí mismo como dependiente de otra cosa. Cuanto más descendiendo dentro de mí mismo, si descendiendo hasta el fondo, ¿de dónde vengo? No de mí: *de otro*. [...]. Se trata de la intuición que en todas las épocas de la historia han tenido los espíritus humanos más agudos, de esta

El sentido religioso consiste en la conciencia de la dependencia. Esta conciencia, llevada hasta el final, desemboca en la evidencia “más grande y profunda” que el hombre puede percibir: el hombre no se hace a sí mismo. La madurez, según Giussani, coincide con esta conciencia en cuanto reconocida y vivida. Por tanto, en percibir la propia existencia como un don para uno mismo, un don que proviene de otro. La única diferencia entre el hombre y el resto de las cosas existentes es que el hombre es capaz de reconocerse siendo hecho.

El reconocimiento de esta dependencia es la máxima estatura del hombre y de su razón, precisamente porque es el reconocimiento de lo que es en realidad, y, dice Giussani, “se llena de agradecimiento y de alegría”<sup>916</sup>. Aceptar esta dependencia es además la verdadera liberación del hombre, que ya no necesita luchar por alcanzar lo inalcanzable, sino entregarse a Aquél que lo está haciendo en este instante. Giussani lo llama Tú, y lo explica del siguiente modo:

Uso questa parola «tu» perché è la meno inadeguata nella mia esperienza d'uomo per indicare quella incognita presenza che è, senza paragone, più della mia esperienza d'uomo [...].

Quando io pongo il mio occhio su di me e avverto che io non sto faccendomi da me, allora io, io, con la vibrazione cosciente e piena di affezione che urge in questa parola, alla Cosa che mi fa, alla sorgente da cui sto provenendo in questo istante non posso che rivolgermi usando la parola «tu». «Tu che mi fai» è perciò quello che la tradizione religiosa chiama Dio, è ciò che è più di me, è ciò che è più di me stesso, è ciò per cui io sono<sup>917</sup>.

---

misteriosa presencia por medio de la cual la consistencia de su instante, de su yo, es posible. *Yo soy «tú-que-me-haces»*.

<sup>916</sup> *Cfr.* ISR 146.

<sup>917</sup> ISR 146-147. “Uso esta palabra, «tú», porque es la menos inadecuada según mi experiencia humana para indicar aquella desconocida presencia que es, sin comparación, más que mi

Giussani explicita aquí, por primera vez<sup>918</sup> en ISR, que esta fuente de la cual provenimos es lo se llama Dios. Apela a la experiencia de la necesidad de una relación personal con aquello que es la fuente de mi propio ser y del yo de cada hombre: no puedo hacer otra cosa que dirigirme con la palabra «tú». Es como si dijera que “me sale solo” y, precisamente para no olvidar ningún factor en juego, decida fiarse de esta intuición o inclinación a decir «tú».

La relación con este «tú» es la oración, que consiste en “la conciencia de sí hasta el final que se encuentra con Otro”<sup>919</sup>. Es la conciencia de sí porque es la plena aceptación de la dependencia absoluta de aquello que me está haciendo en este instante, y es oración porque es confianza en la providencia, en que además de mi yo, todo está siendo hecho por este «tú» y me es dado como don ahora. Dios es persona, es «tú», y es padre. “El yo es aquel nivel de la naturaleza en que la naturaleza se convierte en experiencia de la propia contingencia”<sup>920</sup>, de la aceptación de una dependencia total. Giussani lo expresa sintéticamente pero muy precisamente del siguiente modo:

Allora non dico: «Io sono» consapevolmente, secondo la totalità della mia statura d'uomo, se non identificandolo con «Io sono fatto»<sup>921</sup>.

---

experiencia de hombre. [...]. Cuando me fijo en mí y advierto que no me estoy haciendo a mí mismo, entonces yo, yo, con la vibración consciente y llena de afecto que urge en esta palabra, a la Cosa que me hace, a la fuente de la cual estoy proviniendo en este instante no puedo más que dirigirme usando la palabra «tú». «Tú que me haces» es por tanto aquello que la tradición religiosa llama Dios, es aquello que es más que yo mismo, aquello que es más grande que mí mismo, aquello por lo cual yo soy”.

<sup>918</sup> Por primera vez con rotundidad y de un modo no provisional.

<sup>919</sup> ISR 147: “Questa è la preghiera: la coscienza di sé fino in fondo che si imbatte in un Altro. Così la preghiera è l'unico gesto umano in cui la statura dell'uomo è totalmente realizzata”.

<sup>920</sup> ISR 147-148: “L'uomo è quel livello della natura in cui la natura diventa esperienza della propria contingenza”.

<sup>921</sup> ISR 148. “Entonces no puedo decir «Yo soy» conscientemente, según la totalidad de mi estatura humana, si no lo identifico con «Yo soy hecho”.

La contingencia expresa exactamente eso: ser coincide con ser hecho. Y, en este caso, con estar siendo hecho. Sin embargo, la grandeza del hombre reside precisamente en la increíble posibilidad de reconocer este hecho: el hombre es “aquel nivel de la naturaleza” en que esta reconoce su dependencia.

Giussani propone, para alcanzar la verdadera estatura humana, el reconocimiento de lo que la modernidad ha querido negar sistemáticamente, cada vez con más fuerza y con más descaro: la dependencia total de otro. Parece que depender —y en este punto nuestra tentación está impregnada de modernidad— significara ser esclavos, y no es así. Como ya hemos visto, o se depende conscientemente de este «tú» o se es esclavo —quizá inconscientemente— de uno mismo, pero la naturaleza del hombre es depender. La liberación reside, por tanto, en el reconocimiento y la confianza en este «tú» que las tradiciones religiosas han llamado Dios y que nos está haciendo en este mismo instante.

Así pues, recapitulando: el estupor delante de la presencia de las cosas, la percepción del cosmos en su orden y belleza, la experiencia de un diseño bueno y adecuado para nosotros dentro de este cosmos y, por último, el «tú» del cual depende nuestro yo. El último paso es la apreciación de la ley en el corazón, lo que en las ediciones tempranas había definido como conciencia del bien y del mal.

### **7.5. “La legge nel cuore”**

Dentro de nosotros reconocemos, después de la evidencia de una dependencia total de Otro, la voz de la conciencia, sorprendida como algo que no nos damos a nosotros mismos y que nos dice qué está bien y qué está mal. Se trata de algo inextirpable, universal, común a todos, que se puede no escuchar o apagar, aunque nunca totalmente. Para Giussani, esta voz de la conciencia tiene que ver con la experiencia elemental, ese conjunto de exigencias y deseos que mueven nuestro actuar y que descubrimos dentro de nosotros.

## 7.6. Algunas consideraciones

Giussani inicia la conclusión de este capítulo con la siguiente frase, que podría resultar sorprendente para algunos pero que, tras el recorrido realizado, resulta absolutamente consecuente:

La formula dell'itinerario al significato ultimo della realtà qual è? Vivere il reale<sup>922</sup>.

Vivir intensamente la realidad. No alejarse del mundo. Las preguntas se despiertan, desde el primer momento, en la relación con el mundo: primero con el estupor que despierta en nosotros la mera presencia del ser, después con el orden y la belleza del cosmos y de su providencialidad, también con el reconocimiento del yo como dependiente y de la voz de la conciencia. Sin relación con el mundo, no somos ni siquiera conscientes de nosotros mismos. Todo nace de este encuentro con lo real.

La religiosidad no es, por tanto, un alejamiento de la realidad. Un salir del mundo que es doloroso y limitado para proyectar un deseo irrealizable de felicidad y de justicia en un mundo imaginario, como muchos críticos y filósofos de la religión han entendido. Más bien es al contrario: la exigencia de plenitud y de respuesta al interrogante último y el deseo de justicia, verdad, bondad y belleza que encontramos dentro de nosotros deben ser signo de otra cosa, indican la existencia de un cumplimiento —si es que la vida del hombre tiene sentido, claro está—. Si no queremos olvidar ningún factor, debemos hacer justicia a aquello que encontramos dentro de nosotros y que no hemos puesto nosotros mismos: esta experiencia elemental. Y al mismo tiempo, debemos tener en cuenta nuestra imposibilidad de dar respuesta con nuestras propias fuerzas.

---

<sup>922</sup> ISR 150. “La fórmula del itinerario al significado último de la realidad, ¿cuál es? Vivir la realidad”.

A esto se une la evidencia primera y fundamental que tiene el hombre “maduro y consciente de sí”: que no se hace a sí mismo, que es hecho en cada instante de su existencia. Que hay otra cosa, más grande que él mismo, que nos está haciendo en este mismo instante. A esa cosa, dice Giussani, que es un «tú» a falta de otro apelativo más adecuado, todas las tradiciones religiosas lo han llamado Dios.

Todo ello, unido, no constituye una prueba de la existencia de Dios. Pudiera ser, como hemos dicho algo más arriba, que la existencia del hombre no tuviera sentido y todo fuera vano y fútil. Esta respuesta, sin embargo, dada *a priori* es irracional, porque elimina factores del problema que no están resueltos. No es, decíamos, una prueba de la existencia de Dios, en el sentido matemático o científico: se trata más bien de indicios que nos empujan a la afirmación cierta de la existencia de Dios.

¿Por qué usamos la palabra «cierta»? Certeza no significa libre de error, sino que certeza se refiere a la afirmación subjetiva, a la fuerza, por así decir, con que una proposición es mantenida. Se puede tener certeza de algo erróneo. Dicho esto, conviene volver a aclarar también que conocimiento no significa exclusivamente conocimiento empírico: la fe es un método válido de conocimiento. Es más, se trata de un método de conocimiento sin el cual ningún hombre sería capaz en absoluto de vivir. Fe es el conocimiento de algo cuya prueba es el testimonio de alguien digno de nuestra confianza por una gran variedad de motivos.

Aquí entran, por tanto, la cuestión afectiva y la libertad. Un teorema matemático no es digno de fe. Ahora bien, las cuestiones más importantes de la vida requieren este modo de conocimiento: que mi amigo no me va a traicionar en el futuro es indemostrable empíricamente, o que el hombre que va sentado junto a mí en el autobús no va a sacar una pistola y me va a disparar. Sin embargo, nosotros, la mayoría de las veces sin pararnos a pensarlo explícitamente y sin pruebas materiales y físicas, vivimos

en esta confianza. Nuestra vida está llena de este conocimiento por fe, y se trata siempre de una decisión en la que el afecto y la libertad están implicados.

Lo mismo sucede con lo que, para Giussani, es la cuestión fundamental de la existencia. Delante de los indicios que apuntan a Otro que me está haciendo en este instante y del cual mi vida depende —dejemos claro que estos indicios son evidentes para todos los hombres— estamos como ante la posibilidad libre de una lealtad con nosotros mismos o de negar la posibilidad de un cumplimiento. Por esto Giussani entiende que la oración, es decir, el reconocimiento de la dependencia de Dios, es la verdadera estatura del hombre; y la entrega —también lo dice Zubiri en los mismos términos— la única posibilidad real de libertad del hombre.

Todo viene, recapitulemos, de la relación con la realidad de un modo consciente. Es lo que permite percibir que también en el mundo, no solo en nosotros mismos, existe algo de misterioso:

Quanto più uno vive il livello di coscienza, che abbiamo descritto, nel suo rapporto con le cose, tanto più vive intensamente il suo impatto con la realtà e tanto più incomincia a conoscere qualcosa del mistero.

[...].

Ecco allora la conclusione: il mondo, questa realtà in cui ci impattiamo, è come se nell’impatto sprigionasse una parola, un invito, facesse sentire un significato. Il mondo è come una parola, in *logos* che rinvia, richiama ad altro, oltre sé, più su. In greco «su» si dice *anà*. Questo è il valore della *analogia*: la struttura dell’impatto dell’uomo con la realtà desta nell’uomo una voce che lo attira a un significato che è più in là, più un su, *anà*<sup>923</sup>.

---

<sup>923</sup> ISR 151. “Cuanto más vive uno el nivel de conciencia, que hemos descrito, en su relación con las cosas, tanto más vive intensamente su impacto con la realidad y tanto más empieza a conocer algo del misterio. [...]. Esta es la conclusión: el mundo, esta realidad en la cual estamos,

El problema para el hombre es, por tanto, la seriedad con la realidad y consigo mismo, porque “aquello que bloquea la dimensión religiosa auténtica, el hecho religioso auténtico, es la falta de seriedad con la realidad, de la cual el prejuicio es el ejemplo más agudo”<sup>924</sup>. Sobre los indicios que encontramos en la realidad y su significado, Giussani tiene todavía algo que decir, sobre todo en lo relativo al modo en que estos indicios nos llevan más allá de sí mismos. Lo hará en el capítulo undécimo, titulado *L’esperienza del segno*, que veremos a continuación.

## 8. “Esperienza del segno”

¿Cómo se produce este trasvase hacia otro lugar más allá de las cosas? ¿De qué modo somos impulsados, por así decir, hacia algo más detrás de la realidad? Giussani responde a estas preguntas en el capítulo undécimo.

El primer punto a tener cuenta es que el estupor es una experiencia provocadora<sup>925</sup>. Una mirada fenomenológica sobre lo que hemos dicho hasta ahora y sobre la realidad nos desvela que la realidad, al revelarse como presencia, es indicativa

---

existimos, es como si en el impacto tuviese dentro una palabra, una invitación, nos hiciera escuchar un significado. El mundo es como una palabra, un *logos* que nos reenvía, reclama a otra cosa, más allá de sí, más arriba. En griego «arriba» se dice *aná*. Este es el valor de la *analogía*: la estructura del impacto del hombre con la realidad deja en el hombre una voz que tira de él hacia un significado que está más allá, más arriba, *aná*”.

<sup>924</sup> ISR 151: “Quello che blocca la dimensione religiosa autentica, il fatto religioso autentico è una mancanza di serietà con il reale di cui il preconcetto è l’esempio più acuto. [È segno degli spiriti grandi e degli uomini vivi l’ansia della ricerca attraverso l’impegno con la realtà della loro esistenza]”.

<sup>925</sup> Cfr. ISR 153: “Innanzitutto è chiaro che lo stupore, di cui abbiamo detto, costituisce una *esperienza di provocazione*”. “Sobre todo es claro que el estupor [...] constituye una *experiencia de provocación*”.

de otra cosa que está más allá de ella. Las preguntas pertinentes son, según Giussani: ¿Qué es esto que tengo delante? ¿Por qué?

El autor nos pone delante el signo y su método, en qué consisten. Después intentará profundizar en el porqué y en el dinamismo del signo:

Una cosa che si vede e si tocca e che nel vederla e toccarla mi muove verso altro, come si chiama? Segno. Il segno quindi è una esperienza reale che mi rimanda ad altro. Il segno è una realtà il cui senso è un'altra realtà, una realtà sperimentabile che acquista il suo significato conducendo ad un'altra realtà. Ed è questo il metodo con cui la natura ci richiama ad altro da sé: il metodo del segno<sup>926</sup>.

Así pues, el signo es aquello que habla de otra cosa, porque su significado no es posible encontrarlo en sí mismo, su explicación está en algo distinto.

Afirma Giussani que frente al fenómeno del signo, que sucede también en la relación entre los hombres, sería irracional negar de antemano la existencia de aquello que hay detrás, aquello a lo que el signo está remitiendo. Significaría sencillamente que la realidad, las cosas, no tienen sentido. No se trata de un modo humano de afrontar la relación con las cosas. Todo en la experiencia del hombre parece que empuja más allá, y la vida está llena de estos signos. Giussani pone varios ejemplos en estas páginas<sup>927</sup>. Para Giussani, por tanto, sería irracional no reconocer la dinámica propia de aquello que llamamos signo y que nos envía hacia algo está más allá:

---

<sup>926</sup> ISR 155. “Una cosa que se ve y se toca y que al verla y tocarla me mueve hacia otra cosa, ¿cómo se llama? Signo. El signo es, por tanto, una experiencia real que me envía hacia otra cosa. El signo es una realidad cuyo significado es otra realidad, una realidad experimentable que obtiene su significado conduciendo a otra realidad. Y este es el método con el que la naturaleza nos reclama a otra cosa distinta de ella: el método del signo”.

<sup>927</sup> 155-156. El ejemplo de las flores: la respuesta “están ahí porque están ahí” es una respuesta claramente insuficiente para cualquiera, es evidente que alguien las ha enviado. El ejemplo del grito de ayuda en la montaña, signo claro de que es alguien pidiendo auxilio y que, por lo tanto, sería inhumano y absurdo no reconocer que ese signo —el grito— señala hacia alguien necesitado y no hacia sí mismo.

Non sarebbe umano affrontare la realtà del mondo, arrestando la capacità umana di addentrarsi alla ricerca d'altro, così come in quanto uomini si è sollecitati dalla presenza delle cose<sup>928</sup>.

El hombre consiste en esta pregunta por el significado de las cosas, por el cómo y el porqué último de la existencia. De ahí el carácter exigente de la vida<sup>929</sup>. Esto no significa que sea severa o rígida en cuanto a compromiso moral con la existencia, sino que está 'hecha', por así decir, de exigencias. En concreto, Giussani elenca cuatro:

1. Exigencia de *verdad*, es decir, "del significado delle cose"<sup>930</sup>. Se trata de una exigencia que requiere, casi inmediatamente, una relación con la totalidad:

L'esigenza della verità implica sempre allora l'individuazione della verità ultima, perché non si può veramente definire una verità parziale se non in rapporto con l'ultimo. Non si può conoscere alcuna cosa se non in un veloce, implicito finché si vuole, rapporto tra essa e la totalità. Senza intravedere la prospettiva ultima, le cose divengono mostruose<sup>931</sup>.

Al reclamar la relación de las cosas con la totalidad, reclama a algo último, es una exigencia cuyo cumplimiento verdadero es imposible porque no podemos conocer todas las implicaciones y relaciones de una cosa. El significado de algo tiene que ver con lo último.

---

<sup>928</sup> ISR 156. "No sería humano afrontar la realidad del mundo deteniendo la capacidad humana de adentrarse en la búsqueda de aquello otro, así como en cuanto hombres se nos empuja desde la presencia de las cosas".

<sup>929</sup> Cfr. ISR 156-160.

<sup>930</sup> ISR 157: "esigenza della *verità*: cioè, semplicemente l'esigenza del significato delle cose".

<sup>931</sup> ISR 158. "La exigencia de la verdad implica siempre la individuación de la verdad última, porque no se puede definir verdaderamente una verdad parcial si no es en relación con lo último. No se puede conocer ninguna cosa sino en una rápida, implícita si se quiere, relación entre ella y la totalidad. Sin entrever la perspectiva última, las cosas se convierten en monstruosas".

2. Exigencia de *justicia*, que no se cumple si no hay justicia de un modo personal y concreto, precisamente porque las exigencias son percibidas, en nuestra experiencia, como exigencias absolutamente personales. Si no encuentro justicia yo, no se cumple. Y la realización no se encuentra en este mundo, por eso reclama siempre a algo que está fuera: “l’esigenza è una domanda che si identifica con l’uomo, con la persona. Senza la prospettiva di un oltre la giustizia è impossibile”<sup>932</sup>.
3. Exigencia de *felicidad*, es decir, “del compimento di sé”<sup>933</sup>. Es un signo que reclama a Otra cosa, porque esta realización coincide con saciar el deseo y la exigencia, y se revela como algo siempre más grande que nosotros mismos. Nuestra existencia consiste en esta permanente insatisfacción que grita un cumplimiento que no puede alcanzar.
4. Exigencia del *amor*, donde va incluida también la belleza tal y como la entiende Giussani. El amor es quizá el signo más claro, cuando es vivido y reconocido, que exige un más imposible para nosotros: la muerte es la piedra de toque y el incumplimiento de la exigencia, porque el amor pide eternidad<sup>934</sup>.

Conformarse con menos es inhumano. Reducir nuestra exigencia y nuestro deseo a un cumplimiento parcial, a una especie de adaptarse a lo que se tiene y “no pedirle demasiado a la vida” es irracional, porque cancela algo que es profundamente nuestro: nuestra exigencia de totalidad expresada en estas cuatro categorías. Las cuales, al final

---

<sup>932</sup> ISR 159. “La exigencia es una cuestión que se identifica con el hombre, con la persona. Sin la perspectiva de un más allá la justicia es imposible”

<sup>933</sup> Cfr. ISR 159: “La terza categoria è quella della *felicità*, vale a dire del compimento di sé: con parole analoghe, della totale soddisfazione (*satis factus*), il riverbero psicologico del compimento; o della perfezione («fatto tutto»), il riverbero ontologico della realizzazione di sé”. Esta categoría encuentra sin duda relación con la doctrina tomista del *desiderium naturale*.

<sup>934</sup> Giussani cita a Gabriel Marcel (*La mort de demain*, en *Trois pièces*, Plon, París 1931, 161) para subrayar precisamente esto: “«Ama chi dice all’altro: tu non puoi morire»: anche l’intuizione amorosa di Gabriel Marcel rimanda ad altro” (ISR 160).

se encuentran unidas y relacionadas entre sí porque apuntan a un más allá, a la totalidad, a Otra cosa.

### 8.1. El «tú», signo supremo

La realidad es, por tanto, signo de otra cosa. Pero dentro de las cosas reales, el tú, el otro, es aquello que con más fuerza a toda pretensión de posesión y de comprensión, en opinión de Giussani. Al ser, además, otro como tú, con el que puedes mantener una relación, es el signo más claro y evidente de la presencia de Algo detrás la realidad que la fundamenta.

È importante sottolineare l'analogia con l'espressione normale degli umani rapporti. L'uomo non percepisce mai una esperienza di completezza come nella compagnia, nella amicizia, particolarmente tra uomo e donna. La donna per l'uomo, e viceversa, o l'altro per la persona, costituiscono realmente *altro*; tutto il resto è assimilabile e dominabile dall'uomo, ma il *tu* mai. Il *tu* non è esauribile; è evidente e non è «dimostrabile», l'uomo non può rifare tutto il processo che lo costituisce; eppure mai l'uomo percepisce e vive una esperienza di pienezza come di fronte al *tu*. Qualcosa di diverso, per sua natura diverso da me, qualcosa di *altro* mi compie più di qualsiasi esperienza di possesso, di dominio, di assimilazione<sup>935</sup>.

---

<sup>935</sup> ISR 161. “Es importante subrayar la analogía con la expresión normal de las relaciones humanas. El hombre no es capaz de percibir una plenitud tan grande como en la compañía, en la amistad, especialmente entre hombre y mujer. La mujer para el hombre, y viceversa, o el otro para la persona, constituyen realmente *otro*, todo el resto puede ser asimilado y dominado por el hombre, pero el *tú* nunca. El *tú* no es explicable, no se agota; es evidente y no «demostrable», el hombre no puede rehacer todo el proceso que lo constituye; y sin embargo nunca el hombre percibe y vive una experiencia de plenitud como frente al *tú*. Algo distinto, que por su naturaleza es distinto de mí, algo *otro* me llena y me cumple más que cualquier experiencia de posesión, de dominio y de asimilación”.

## 8.2. La razón ante el misterio

Que la dinámica mediante la cual la realidad, porque es presencia, nos lleva más allá de ella misma con la dinámica del signo tiene la implicación casi inmediata de que las cosas son, en sí mismas, misteriosas. No quiere decir esto, evidentemente, que no podamos conocer, que la realidad esté oculta a nuestra razón. Que la realidad sea misteriosa significa que hay en ella algo que se nos escapa, que no podemos aferrar totalmente. Precisamente por esto una de las primeras exigencias que tenemos delante de la realidad es la de conocer el significado último y su relación con la totalidad.

Si esta totalidad que es el significado de las cosas es inaferrable, siempre permanece de algún modo en el misterio, y si al mismo tiempo la razón es exigencia de comprender la existencia y el significado según la totalidad de los factores, entonces la mayor grandeza de la razón reside propiamente en alcanzar este misterio sin intentar agotarlo:

Il vertice della conquista della ragione è la percezione di un esistente ignoto, irraggiungibile, cui tutto il movimento dell'uomo è destinato, perché anche ne dipende. È l'idea di *mistero*.

[...].

Il mistero non è un limite alla ragione, ma è la scoperta più grande cui può arrivare la ragione: l'esistenza di qualcosa incommensurabile con se stessa.

[...]. La ragione è esigenza di comprendere l'esistente; nella vita questo non è possibile; dunque fedeltà alla ragione costringe ad ammettere l'esistenza di un incomprensibile<sup>936</sup>.

---

<sup>936</sup> ISR 162-163. “El vértice de la conquista de la razón es la percepción de algo que existe y que es desconocido, inalcanzable, y al cual todo el movimiento del hombre está destinado, porque también depende de él. Es la idea de *misterio*. [...]. El misterio no es un límite a la razón, sino el descubrimiento más grande al que la razón puede llegar: la existencia de algo incommensurable

Aquí se abre una gran paradoja: el límite de la razón es signo de nuestra debilidad, de lo poco que en realidad podemos alcanzar por medio de la razón con respecto a su propia exigencia; pero al mismo tiempo, cuando la razón alcanza este “vértice”, como lo llama Giussani, cuando admite que existe algo inconmensurablemente más grande que excede su propia capacidad, alcanza su máxima grandeza y su mayor altura. Negar esta dimensión de misterio y de incomprendibilidad es en definitiva no ser fieles al método de la razón, y por lo tanto reducirla: “senza questa prospettiva noi rinnegheremmo la ragione nella sua essenza, come esigenza di conoscenza della totalità, e ultimamente come possibilità stessa di conoscenza vera”<sup>937</sup>.

Según Giussani, solamente caben dos objeciones: que la razón no sea, como hemos afirmado, exigencia de explicación total o que la vida no dé una respuesta adecuada y suficiente<sup>938</sup>. Añadiendo que la respuesta a la gran cuestión de la vida no es una “ipotesi astratta, è una implicazione esistenziale, perché l’esigenza è una esperienza vissuta”<sup>939</sup>.

Por todo lo anterior dice Giussani que la tradición religiosa auténtica ha hablado de Dios expresándose en términos negativos<sup>940</sup> como infinito, inmóvil, inefable; o en términos que no siendo directamente negativos lo son desde el punto de vista de la

---

consigo misma. [...]. La razón es exigencia de comprender todo lo que existe; en la vida esto no es posible; por lo tanto, siendo fieles a la razón, es necesario admitir la existencia de algo incomprensible.

<sup>937</sup> ISR 163. “Sin esta perspectiva, negaremos la razón en su propia esencia como exigencia de conocimiento de la totalidad y últimamente como posibilidad de conocimiento verdadero”.

<sup>938</sup> *Cfr.* ISR 165: “Le obiezioni che si potrebbero fare sono due: 1) non è vero che la ragione è esigenza di spiegazione totale; 2) non è vero che la vita non dia risposta esauriente. Ognuno giudichi la verità di tali obiezioni”. Y añade: “Non sarà inutile infine risottolineare che la soluzione della grande domanda sulla vita, che costituisce la ragione, non è una ipotesi astratta, è una implicazione esistenziale, perché l’esigenza è una esperienza vissuta”.

<sup>939</sup> ISR 165. Ver nota anterior.

<sup>940</sup> ISR 165. La respuesta a la gran cuestión de la existencia no es una “hipótesis abstracta, sino una implicación existencial, porque la exigencia es una experiencia vivida”

experiencia —bondadoso, omnipresente, etc.—. Pero no son términos, afirma el autor, carentes de significado, sino “apertura al Mistero”<sup>941</sup>.

Es decir, a través de la realidad, “viviendo intensamente lo real”, no censurando las exigencias que encontramos dentro de nosotros y siendo leales con la estructura de la razón podemos llegar a conocer algo del Misterio, aquella realidad a la que apunta toda la realidad y que es el fundamento último de las cosas y, en fin, de mi yo. Aquella realidad que los hombres han entendido siempre como divina.

El siguiente capítulo investiga e intenta justificar este modo de proceder de la razón del hombre, y afirma que frente al signo —que señala hacia el misterio— ante el que el hombre se sitúa hay que dar una interpretación: es necesario dar una respuesta, que, como veremos, tiene que ver con el afecto y con la voluntad, y no solamente con la razón reducida a mero intelecto, como ya hemos visto. En última instancia: con la libertad como factor fundamental.

## **9. La libertad y el interrogante último**

Unimos bajo este título dos capítulos, porque el hilo conductor es el mismo: la libertad. Hemos hablado de la razón, de la voluntad y del afecto. Ahora Giussani centra su mirada en la libertad como un actor fundamental en el itinerario del sentido religioso.

### **9.1. La aventura de la interpretación**

El *quid* último de la realidad, aquello que está detrás de todas las cosas y que se muestra a través de ellas mediante el método del signo, “es el término del ímpetu

---

<sup>941</sup> ISR 165. “Però non sono termini privi di significato, [...]: sono apertura al Mistero”.

humano, el propósito último de la dinámica humana”<sup>942</sup>. Pero delante de este misterio, vértice máximo de la razón del hombre —que la tradición religiosa auténtica ha denominado Dios— interviene un nuevo factor: la libertad. Juega un papel fundamental porque en la búsqueda del significado último de la existencia, si éste se diera de modo automático, no podría satisfacer al hombre, no sería «suyo». Pero no solo en el alcanzar el destino último, también en su descubrimiento:

Se il raggiungimento del destino, del compimento deve essere libero, la libertà deve «giocare» anche nella *scoperta* di esso. Anche la scoperta del destino, del significato ultimo, se fosse automatica, non sarebbe più mia. Il destino è qualcosa di fronte al quale l'uomo è responsabile; il modo che l'uomo ha di raggiungere il suo destino è responsabilità sua, è frutto della libertà<sup>943</sup>.

El problema de Dios, esto es, el problema del misterio, es un problema también de la libertad del hombre, una opción. No es un problema de la razón positiva o una cuestión filosófica o estética<sup>944</sup>. La palabra opción adquiere aquí una importancia capital. Es cierto además que la opción puede hacerse de acuerdo con la razón o en contra de ella. Se puede optar irracionalmente. Y aquí reside, según el autor, uno de los mayores dramas de la vida del hombre.

El hombre puede dejarse vencer por su prejuicio, puede optar por aquello que ya ha decidido, sin razones fundadas, negándose a mirar a la realidad, volviéndose de espaldas a la evidencia. Cabe recordar aquí que, tal y como dice Giussani, la más inmediata evidencia del hombre es que no se hace a sí mismo y que, al mismo tiempo

---

<sup>942</sup> Cfr. ISR 167: “Per quanto oscuro, enigmatico, nebuloso, velato sia questo «Altro», è innegabile che esso sia il termine dell'impeto umano, lo scopo dell'umana dinamica”.

<sup>943</sup> ISR 169. “Si en el alcanzar el destino, el cumplimiento, debe ser libre, la libertad tiene que «jugar» también en su *descubrimiento*. También el descubrimiento del destino, del significado último, si fuese automático, no sería mía. El destino es algo frente a lo cual el hombre es responsable; el modo en que el hombre debe alcanzar su destino es responsabilidad suya, es fruto de la libertad”.

<sup>944</sup> Cfr. ISR 169.

que es consciente de sí es consciente de Dios como el *quid* último, misterioso, que hace las cosas. Así, la libertad del hombre no se juega directamente ante dos opciones neutras en el momento de la elección, sino que emerge precisamente en el encuentro con el mundo, en el impacto con la realidad. El hombre, delante del signo que es el cosmos, las cosas, el tú y que indica y desvela otra cosa más grande y más potente tiene dos posibilidades, dos opciones en esta decisión, una razonable y otra inhumana precisamente porque va contra la razón:

In tale decisione la ragionevolezza, l'umano intero, è chiaro dove stia: in ciò che è aperto e dice pane al pane e vino al vino. È il *povero* di spirito, colui che di fronte alla realtà non ha da difendere nulla. Perciò afferra tutto come è, e segue l'attrattiva della realtà secondo le sue implicazioni totali<sup>945</sup>.

Resuena todavía, tras leer esto, la primera premisa metodológica, la necesidad de realismo. Mirar a las cosas, dejarse golpear con ellas, en lugar de convertir a la razón en el tribunal ante el que la realidad debe comparecer, y establecer el criterio en base a ella. Razonable es “quien somete la razón a la experiencia”, como recuerda Giussani citando a Jean Guitton.

Por todo esto Giussani afirma que se puede establecer una analogía entre el mundo y una parábola: el mundo muestra, «demuestra» a Dios<sup>946</sup>, pero delante del signo que es el mundo, es necesaria una interpretación. ¿Por qué parábola? La razón es sencilla: cuando el Nuevo Testamento relata que Jesús hablaba en parábolas, el efecto inmediato era, tal y como lee Giussani, que se despertaba la libertad de los que

---

<sup>945</sup> ISR 171. “En tal decisión la razonabilidad, el hombre entero, es claro dónde se encuentra: en aquél que está abierto y llama al pan pan y al vino vino. Es el *pobre* de espíritu, quien delante de la realidad no tiene nada que defender. Por lo que aferra todo tal y como es, y sigue el atractivo de la realidad según sus implicaciones totales”.

<sup>946</sup> Insistimos en la precaución sobre la palabra Dios, que no está referida todavía a una divinidad en particular, ni al Dios de la tradición judeocristiana, si bien es cierto que es inevitable una cierta tendencia a situarlo dentro de una tradición concreta.

escuchaban. Había algunos pocos que entendían y muchos que no entendían, pero la diferencia fundamental que dividía a los oyentes en dos grupos no era la comprensión o la facilidad para entender, sino la decisión de ir con él, aunque fuera a preguntar, o la opción de darse la vuelta y marcharse.

Delante del signo que es el mundo y que, por tanto, nos pone irremediabilmente a todos delante del *quid* último, hay dos opciones: la decisión positiva de la apertura delante de aquello, aunque no se comprenda, o la decisión de imponer la propia medida delante del misterio. Y aquí se juega también, en opinión de Giussani, la moralidad: ser *moral* significa estar abierto, no tener nada que defender delante de la realidad. Por esto, el teólogo italiano denuncia la miopía de la actitud positivista<sup>947</sup>, irracional y dramática.

## 9.2. Educación a la libertad

Si en el capítulo anterior Giussani se centraba en la libertad y afirmaba que, en definitiva, el descubrimiento del *quid* último también tenía que ver con ella, en este capítulo se introduce un factor nuevo: el riesgo. El término riesgo tiene una importancia especial para el autor, y siempre aparece unido a la educación<sup>948</sup>.

Antes de hablar de la experiencia del riesgo, Giussani afirma que la libertad debe ser educada, y que tiene que ver con la responsabilidad, la cual no significa aquí

---

<sup>947</sup> Cfr. ISR 172: “L’atteggiamento positivista è come quello di uno che, in posizione da miope, portasse l’occhio a un centimetro di un quadro e, fissando un punto, dicesse: «Che macchia!»; ed essendo il quadro grande potrebbe percorrerlo tutto centimetro per centimetro, esclamando a ogni mossa: «Che macchia!». Il quadro apparirebbe un insieme senza senso di macchie diverse. Ma se arretrasse di tre metri vedrebbe il dipinto nella sua unità, nella prospettiva esauriente, e direbbe: «Ah, ho capito! Che bello!». La misura positivista sembra guardare il mondo con una miopia grave”.

<sup>948</sup> LUIGI GIUSSANI, *Il rischio educativo*, op. cit. El célebre libro titulado en español *Educación es un riesgo* es un desarrollo amplio de lo que trata brevemente en este capítulo.

cumplimiento moral o exigencia ética, sino que se fija en su procedencia etimológica. Responsabilidad tiene que ver con ‘respuesta’.

Esta educación a la libertad como responsabilidad tiene dos puntos, según Giussani: la educación a la atención y la educación a la aceptación.

1. Educación a la *atención*: está llamada a dar cuenta de todos los factores en juego y de intentar percibir la totalidad y las relaciones entre las cosas. El enemigo de esta atención es el prejuicio: cuando prevalece la propia medida sobre las cosas, no existe un interés por el objeto tal y como se presenta.
2. Educación a la *aceptación*: la capacidad de acogida de una propuesta en su totalidad<sup>949</sup> no es inmediata, no se produce automáticamente y, por tanto, es necesaria una educación.

La unión de atención y aceptación predispone a afrontar la realidad con la actitud adecuada: la apertura y la libertad de prejuicios y, por lo tanto, estimula la curiosidad auténtica.

Aquí enlaza Giussani con el segundo punto: la educación a una “attitudine di domanda” —que podríamos traducir por “actitud inquisitiva”— y que por tanto tiene que ver con aquella postura que pregunta y que quiere saber lo que las cosas son mientras espera que se desvela el significado último de las cosas:

Qual è l’atteggiamento giusto di fronte alla realtà? È la permanenza della posizione originale in cui la natura formula l’uomo. E tale atteggiamento originale, sigillo nativo impresso all’uomo dalla natura, è l’atteggiamento dell’attesa come domanda<sup>950</sup>.

---

<sup>949</sup> Cfr. ISR 176.

<sup>950</sup> ISR 177. “¿Cuál es la postura justa frente a la realidad? La permanencia de la posición original en la cual la naturaleza formula al hombre. Y tal actitud original, sello impreso en el hombre por la naturaleza, es la actitud de espera como pregunta”.

Espera y pregunta: son las condiciones de la curiosidad tal y como Giussani la entiende. Curiosidad como apertura y al mismo tiempo como compromiso serio con la verdad de las cosas y con el misterio. Esta actitud debe ser siempre positiva: una apertura llena de afirmación<sup>951</sup> y de “simpatia con la realtà” como “l’ipotesi generale di lavoro come premessa a qualsiasi azione, a qualsiasi attività”<sup>952</sup>. El punto quizá más interesante resulta la afirmación de que esta hipótesis positiva con la que mirar lo real supone también una positiva opción y un fruto de la libertad. Y es interesante porque Giussani sitúa la importancia en el punto de partida, en el modo de afrontar el encuentro con la realidad.

### 9.3. La experiencia del riesgo

Ahora sí llegamos al punto conceptualmente más denso y quizá al más importante: la experiencia del riesgo. El punto de partida consiste en subrayar de nuevo la evidencia de dos cosas: la autoconciencia y la conciencia del misterio, esto es, de Dios. Como dice el propio Giussani, “le cose più necessarie per vivere la natura rende all’uomo assolutamente facile il percepirle. Di tutte le cose necessarie per vivere quella più necessaria è l’intuizione dell’esistenza del perché, del significato, è l’esistenza di Dio”<sup>953</sup>.

Según Giussani y como ya hemos visto anteriormente, “Dio è l’implicazione più immediata della coscienza di sé”<sup>954</sup> porque en el mismo instante que soy consciente de

---

<sup>951</sup> *Cfr.* ISR 177.

<sup>952</sup> ISR 177: “Questa simpatia con la realtà è l’ipotesi generale di lavoro come premessa a qualsiasi azione, a qualsiasi attività”. “Esta simpatía con la realidad es la hipótesis general de trabajo como premisa a cualquier acción, a cualquier actividad

<sup>953</sup> *Cfr.* ISR 179. “La naturaleza hace absolutamente fácil al hombre percibir las cosas más necesarias para vivir” y de ellas, la más necesaria en absoluto es “la intuición de la existencia del significado”

<sup>954</sup> *Cfr.* ISR 179. “Dios es la implicación más inmediata de la conciencia de sí”.

mí soy consciente de que no me hago a mí mismo. Decir yo conscientemente es siempre decir «yo soy hecho»<sup>955</sup>. Si esto es así realmente, ¿por qué encontramos personas que no afirman la existencia de Dios, o que la niegan? Es un hecho del que es necesario dar cuenta. ¿Cuál es la dificultad para admitir la existencia del *quid* último de la realidad si constituye la implicación más inmediata de la autoconciencia?

Para Giussani es la experiencia del *riesgo* que supone la interpretación del signo lo que dificulta esta opción de la libertad. Que una acción suponga riesgo no significa que no tenga razones —“perché allora non è rischio, è irrazionalità”<sup>956</sup>—, es una dificultad para afirmar el ser, una ruptura entre la razón, que ve las razones adecuadas, y el afecto y la voluntad, que impiden el movimiento, bloquean la adhesión.

Además, Giussani afirma que la experiencia del riesgo aumenta cuanto más interesa una cosa al significado total de la existencia: “quando infatti penetra il senso del rischio? Il senso del rischio si realizza nella misura in cui l’oggetto interessa il *significato* della propria esistenza. Quanto più una cosa interessa il significato del vivere, tanto più l’esperienza di questa divisione irrazionale è possibile”<sup>957</sup>.

Para superar esta dicotomía bastaría una fuerza de voluntad grande. De hecho, parece siempre la primera opción. Sin embargo, no es posible para todos, y por lo tanto, de ser estrictamente necesaria para afirmar el significado último de la existencia, supondría una falta de sentido. La naturaleza nos ha dotado, sin embargo, de un mecanismo para poder superar de un modo más sencillo esta dicotomía entre ver y afirmar: la compañía, el fenómeno de la comunidad:

---

<sup>955</sup> Cfr. ISR 146.

<sup>956</sup> Cfr. ISR 180: “Il rischio non è un gesto o una azione che non abbia ragioni adeguate, perché allora non è rischio, è irrazionalità. La rischiosità sta altrove”.

<sup>957</sup> Cfr. ISR 181. “El sentido del riesgo se realiza en la medida en que el objeto interesa al *significado* de la propia existencia. Cuanto más una cosa interesa para el significado del vivir, tanto más la experiencia de esta división irracional es posible”

La dimensione comunitaria rappresenta non la sostituzione della libertà, non la sostituzione della energia e della decisione personale, ma la condizione dell'affermarsi di essa. [...]. La comunità è la dimensione e la condizione perché il seme umano dia il suo frutto. Per questo la vera persecuzione [...] è l'impedimento che lo Stato cerca di realizzare all'esprimersi della dimensione comunitaria del fenomeno religioso<sup>958</sup>.

El fenómeno del riesgo es este encontrarse como bloqueado: aunque se ven y se comprenden las razones para dar el paso, uno no consigue moverse. Y el lugar en el que es posible superarlo es en la compañía, en la comunidad.

## 10. La energía de la razón tiende a entrar en lo desconocido

La energía de la razón es justamente esta tensión hacia el infinito, lo ignoto, lo que está más allá, la transcendencia. La razón del hombre se encuentra delante de su

---

<sup>958</sup> ISR 182,183. “La dimensión comunitaria representa no la sustitución de la libertad, ni la sustitución de la energía y de la decisión personal, sino la condición para que aquella sea afirmada. [...]. La comunidad es la dimensión y la condición para que la semilla humana dé su fruto. Es por esto por lo que la verdadera persecución [...] es impedir, como intenta hacer el Estado, la expresión de la dimensión comunitaria del fenómeno religioso”.

Esto parece estar en línea con la crítica al Estado Moderno que hace la Radical Orthodoxy, la cual cifra su «revolución» en la celebración comunitaria del rito religioso, en este caso de la Eucaristía. La cita de ISR continúa así: “Así, para el Estado moderno, el hombre puede creer todo aquello que quiera, en conciencia: pero siempre y cuando esta fe no implique como contenido que todos los creyentes sean una sola cosa y que, por tanto, tengan el derecho de vivir y expresar esa realidad. Impedir la expresión comunitaria es como impedir la alimentación de una planta; poco después, la planta muere” (Cfr. ISR 183). La teoría de William T. Cavanaugh, expresada sobre todo en *The Myth of Religious Violence* y en *Theopolitical Imagination* respecto de esta cuestión se basa sobre todo en dos puntos: el Estado moderno es una sustitución-copia del estado teológico medieval. Toda referencia a lo divino es sustituida por una referencia al Estado, y el espacio de libertad que suponía la Iglesia es ahora el “mito” de la sociedad civil y de la esfera pública, que, en opinión de Cavanaugh, es otro modo más de control por parte del Estado. La universalidad de la Católica — “universal” — es sustituida por la globalización. El Estado, en definitiva, se convierte no en un órgano de gobierno más o menos autoritario, sino en la figura salvadora y redentora, sustitución del Dios cristiano en el estado medieval.

límite cuando intuye la existencia del misterio, algo que sobrepasa absolutamente su capacidad y su medida. Hemos dicho que la razón es exigencia de explicación total y precisamente por eso apertura a la totalidad.

Giussani utiliza el canto del Ulises de Dante<sup>959</sup> para explicar esta dinámica de la razón. Dante sitúa al héroe griego en el infierno, y sin embargo Giussani defiende la humanidad del protagonista de *La Odisea*. ¿Por qué? Vamos a detenernos un poco en este pasaje, porque muestra a la perfección esta cómo el hombre está hecho para el infinito y al mismo tiempo cómo la razón pretende aferrar la explicación y reducirla a algo que pueda comprender y manejar, algo a su medida.

Ulises controla todo el mediterráneo. Podríamos decir incluso, de algún modo, que le pertenece, lo gobierna, en el sentido de que lo conoce y lo domina a la perfección. Pero más allá de las columnas de Hércules se abre lo desconocido: el infinito y el abismo. Tras el estrecho de Gibraltar todo es incierto, nada puede ser medido. La humanidad de Ulises, despierta, le impide conformarse con aquello que controla y conoce a la perfección. Mientras haya algo que escape a su comprensión, no estará tranquilo. Y parte hacia lo desconocido, sobrepasa las columnas de Hércules, aquellas que habían sido plantadas para prevenir la soberbia de los hombres: “Non plus ultra”, no más allá.

Según el profesor Carmine di Martino<sup>960</sup>, de la Università Statale di Milano, ha habido a lo largo de la historia dos interpretaciones predominantes del encuentro dantesco con Ulises: una que acusa al héroe griego de soberbia y de falta de control de sí mismo y sus aspiraciones —deseó conocer demasiado—. Quienes sostienen esta tesis entienden que la sabiduría del hombre reside fundamentalmente en conocer los propios límites y que sobrepasarlos —como lo hicieron Adán y Eva en el paraíso— es ir contra

---

<sup>959</sup> Dante, *La divina commedia*, Infierno, Canto XXVI.

<sup>960</sup> Cfr. CARMINE DI MARTINO, “Quell’ardore per l’infinito”, en *Tracce*, 6 (Junio 2010), 98.

Dios. Podríamos hacer mención también a la torre de Babel: desear demasiado. Esta lectura negativa del Génesis no es cristiana sino prometeica —es decir, moderna—.

La otra interpretación ve en Ulises, sin embargo, la verdadera estatura del hombre. La grandeza del hombre consiste precisamente en este desearlo todo, y se trata de un deseo innato. Pero si Dante quiere exaltar el deseo del hombre, no se entendería por qué lo sitúa en el infierno.

La solución, afirma el profesor Di Martino siguiendo a Giussani, consiste en la comprensión de que aquello que se le puede reprochar a Ulises —y por lo que últimamente Dante lo sitúa en el infierno— no es por querer ir más allá, sino por confiar en sí mismo y en su pequeña barca para navegar en el mar infinito. El pecado, por hacer el parangón con el infierno dantesco, no es tender a Dios y querer conocerlo —ser como Dios, últimamente—, sino pretender que nuestra capacidad puede abarcar el misterio:

Ma vi è anche un'altra —fatale— follia: riguarda il come del viaggio, i mezzi con cui Ulisse presume di raggiungere l'infinito fine. È qui che cade nella tentazione, nella pretesa. La barca della ragione, con i suoi argomenti, è troppo piccola. Le sue forze non possono reggere una simile traversata. La follia non riguarda l'aver intrapreso il viaggio, ma l'aver preteso di "misurare" l'infinito con gli stessi mezzi con cui si perimetra il finito<sup>961</sup>.

Giussani reconoce de hecho que es “en la superación de estas columnas de Hércules que uno comienza a sentirse hombre”<sup>962</sup>, y a continuación afirma que existe

---

<sup>961</sup> CARMINE DI MARTINO, “Quell’ardore per l’infinito”, en *Tracce*, 6 (Junio 2010), 98. “Existe otra —fatal— locura: tiene que ver con el cómo del viaje, los medios con los que Ulises pretender alcanzar el infinito. Es aquí que cae en la tentación, en la pretensión. La barca de la razón, con sus argumentos, es demasiado pequeña. Sus fuerzas no bastan para realizar ese viaje. La locura no está en haber comenzado el viaje, sino en haber pretendido “medir” el infinito con los mismos medios con los que se mide lo finito”.

<sup>962</sup> *Cfr.* ISR 187: “Ed è nel superamento di queste colonne d’Ercole che uno comincia a sentirsi uomo: quando supera questo limite estremo posto dalla falsa saggezza, da quella sicurezza oppressiva, e si inoltra nell’enigma del significato”.

un ejemplo todavía más ilustrativo de esta grandeza: la lucha de Jacob contra Dios en Gn 32<sup>963</sup>. Giussani comenta lo siguiente:

Questa è la statura dell'uomo nella rivelazione ebraico-cristiana. La vita, l'uomo, è lotta, cioè tensione, rapporto —“nel buio”— con l'al di là; una lotta senza vedere il volto dell'altro. Chi giunge a percepire questo di sé è un uomo che se ne va, tra gli altri, zoppo, vale a dire segnato; non è più come gli altri uomini, è segnato<sup>964</sup>.

Una posición de esta índole, que se encuentra siempre entre sombras, es denominada por el autor como “vertiginosa”: la vida consistiría en un estar a cada instante diciendo sí sin ver claramente, sometidos a una voluntad que desconocemos:

L'uomo, la vita razionale dell'uomo dovrebbe essere sospesa all'istante, sospesa in ogni istante a questo segno apparentemente così volubile, così casuale che sono le circostanze attraverso le quali l'ignoto «signore» mi trascina, mi provoca al suo disegno. E dir «sì» a ogni istante senza vedere niente, semplicemente aderendo alla pressione delle occasioni. È una posizione vertiginosa<sup>965</sup>.

Esto es un factor más que puede explicar lo que el autor denomina la “impaciencia de la razón”, que tiende a identificar el misterio con algo conocido y

---

<sup>963</sup> “Aquella noche se levantó, tomó a sus dos mujeres con sus dos siervas y a sus once hijos y cruzó el vado de Yabboq. Les tomó y les hizo pasar el río, e hizo pasar también todo lo que tenía. Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquél. Este le dijo: «Suéltame, que ha rayado el alba.» Jacob respondió: «No te suelto hasta que no me hayas bendecido.» Dijo el otro: «¿Cuál es tu nombre?». «Jacob.». «En adelante no te llamarás Jacob sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido.»” (Biblia de Jerusalén, Gn 32, 23-29).

<sup>964</sup> ISR 188. “Esta es la estatura del hombre en la revelación judeo-cristiana. La vida, el hombre, es lucha, es decir: tensión, relación —“en la oscuridad”— con el más allá; una lucha sin ver el rostro del otro. Quien alcanza a percibir esto de sí mismo es un hombre que se marcha, entre los otros, cojo, podríamos decir señalado; no es como las demás, está marcado”.

<sup>965</sup> ISR 189. “La vida racional del hombre debería permanecer suspendida, pendiente del instante, suspendida en cada momento a este signo aparentemente tan voluble y casual que son las circunstancias a través de las cuales el ignoto «señor» me arrastra, me provoca a su diseño”.

experimentable. Permanecer en ese vértigo, siendo la postura justa, le resulta difícil. La razón, que es, ya lo hemos visto, exigencia de comprenderlo todo, pretende conocer y aferrar también el misterio, y “non tollera, impaziente, di aderire all’unico segno attraverso cui seguire l’Ignoto [...]”<sup>966</sup> como son las circunstancias que se dan en cada instante.

Así, la razón aguanta por un breve espacio de tiempo esta tensión, pero es casi seguro que sucumbe a la tentación de identificar y de aferrar el infinito, de encontrar una solución aparente para explicar el significado de la vida. Y, dice Giussani, cada vez que el hombre identifica el significado con algo, es inevitable que parta de un cierto punto de vista y, en definitiva, que exalte ese punto de vista. Así, “il senso religioso, o ragione come affermazione di un ultimo significato, viene corrotto, viene degradato a identificare il suo oggetto con qualche cosa che l’uomo sceglie: e lo sceglierà necessariamente dentro l’ambito della sua esperienza”<sup>967</sup>. El error, según el autor, es que el hombre tenderá siempre a establecer esta identificación del Misterio con algo que sea comprensible: la caída y la degradación del sentido religioso es, en el fondo, la pretensión de que la razón sea la medida de la realidad: pretender ser Dios, al fin y al cabo, al margen de Dios.

Así aparece la idolatría, como aquello con lo que se identifica el significado total de la existencia. Giussani lo compara con el pecado original, la sugestión que aparece en los primeros capítulos del Génesis (Gn 2-3):

---

<sup>966</sup> Cfr. ISR 189: “La ragione non tollera, impaziente, di aderire all’unico segno attraverso cui seguire l’Ignoto, segno così ottuso, così cupo, così non trasparente, così apparentemente casuale, come è il susseguirsi delle circostanze: è come sentirsi in balia di un fiume che ti trascina in qua e in là”. “La razón no tolera, impaciente, adherirse al único signo a través del cual se sigue al Ignoto, un signo obtuso, oscuro, tan poco transparente y tan aparentemente casual como el sucederse de las circunstancias...”.

<sup>967</sup> ISR 190. “El sentido religioso, o razón como afirmación de un significado último, se corrompe, se degrada al identificar su objeto con algo que el hombre elige: y lo elegirá necesariamente dentro del ámbito de su propia experiencia”

È la suggestione del «peccato originale». Non è vero che c'è qualcosa che tu non puoi («mangiare», nel testo biblico) misurare; se me tu ti decidi a farlo, se tu parti per questa avventura, conoscerai il bene e il male e sarai come Dio<sup>968</sup>.

En la tradición judeo-cristiana se identifica la idolatría con una mentira, los ídolos no cumplen sus promesas ni sostienen sus juramentos, y se denuncia constantemente la falsedad de sus pretensiones. Pero el punto capital es que con la idolatría, la humanidad se desvanece. Si la verdadera estatura del hombre es la apertura total de la razón a lo desconocido, el vértigo que supone la libertad de afirmar en cada instante el ser y de tender al infinito que no conocemos y que vemos solo en penumbra, la idolatría consiste en la afirmación de una pequeña parte de la realidad. Dice Giussani que la humanidad se empequeñece cuando los ídolos crecen y que la idolatría supone, en definitiva, la eliminación de la persona<sup>969</sup>:

Nella misura in cui gli idoli sono esaltati l'umano viene meno. È l'abolizione della persona, della responsabilità dell'umano. Tutta la colpa sarebbe della struttura: l'idolo oscura l'orizzonte dello sguardo e altera la forma delle cose<sup>970</sup>.

Las consecuencias de la idolatría son terribles. La primera y fundamental es el inicio de la violencia, como también podemos extraer de la tradición judeo-cristiana. De hecho, las consecuencias del pecado original son precisamente la lucha, el cansancio, la necesidad del trabajo y la violencia. El porqué es sencillo: la idolatría es siempre una forma de ideología, algo que se afirma con la vida entera y que pide el compromiso total de la persona pues la ideología es siempre totalitaria. Dos ideologías no pueden más que eliminarse la una a la otra.

---

<sup>968</sup> Cfr. ISR 192. “Es la sugestión del «pecado original». No es cierto que haya algo que tú no puedas («comer» dice el texto bíblico) medir; si te decides a hacerlo, si partes hacia esta avventura, conocerás el bien y el mal y serás como Dios”. La referencia bíblica es a Gn 3, 1-7.

<sup>969</sup> Cfr. ISR 193.

<sup>970</sup> ISR 193.

Al final, es cierto que para el hombre, como afirmaba Giussani más arriba, solo hay dos alternativas: o se reconoce y se vive una dependencia del misterio que hace las cosas y que me está haciendo ahora, o se es esclavo del poder dominante que emerge en cada época histórica, es decir, del ídolo empoderado.

Todo apunta, hasta aquí, a una resolución de la tensión. Giussani ha preparado magistralmente el camino para proponer en el siguiente volumen del *PerCorso* la revelación cristiana y la pretensión del cristianismo. Pero antes, como colofón final a ISR, afronta la posibilidad de la revelación y analiza las condiciones para que esta sea aceptable. El hombre vive sumido en esta gran paradoja: lo quiere todo, está hecho para tenerlo todo, podríamos decir, porque su deseo es inextinguible e inextirpable, y sin embargo le es imposible alcanzarlo, está siempre más allá. La tentación consiste siempre en identificar una parte de la realidad, algo controlable por él mismo, como el significado total. Pero permanecer en la tensión permanente de afirmar un Ignoto desconocido y oscuro, siendo lo más justo y la exaltación máxima de la razón, tampoco es satisfactoria. En este punto es cuando aparece la hipótesis de la revelación, manifestada maravillosamente en el Fedón y que ya hemos citado en otra ocasión, pero que Giussani sitúa justamente aquí, antes del último capítulo:

A meno che non si possa con maggiore agio e minore pericolo fare il passaggio con qualche più solido trasporto, con l'aiuto coìe della rivelata parola di un Dio<sup>971</sup>.

---

<sup>971</sup> PLATÓN, *Fedón*, XXXV, 85d: “a menos que uno pueda hacer la travesía, de un modo más seguro y con menos riesgo, con un navío más firme, o con una revelación divina” (traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado en PLATÓN, *Fedón*, CSIC, Madrid 2002) citado en ISR 197. Es interesante notar cómo tanto en el Fedón como en el Ulises de Dante se exalta la humanidad que pretende conocer el infinito. Pero Ulises parte con una embarcación que a los ojos de Platón resultaría peligrosa y poco sólida. La embarcación que resultaría segura es “la palabra revelada de un Dios”, el Logos divino: la revelación.

## 11. La hipótesis de la revelación. Posibilidad y conveniencia

Hemos hablado ya de revelación, en concreto de cómo el mundo revela a Dios, a Aquél desconocido que está más allá de las cosas y que intuimos como el cumplimiento de nuestro deseo y exigencia. Sin embargo, la palabra revelación adquiere ahora un significado más concreto, no es ya “una interpretación que el hombre hace de la realidad” sino que aquí significa más bien un “acontecimiento histórico”<sup>972</sup>: que Dios mismo entre en la historia para responder a la cuestión y para colmar las exigencias comunes a todos los hombres. Se trata, dice Giussani, de una hipótesis excepcional, pero que tiene dos características:

1. En primer lugar, es *posible*. La condición de posibilidad es fundamental. El autor entiende, a nuestro parecer justamente, que negar de antemano la posibilidad de la revelación es una forma más de ideología y de prejuicio: es la razón diciendo a la divinidad qué puede y qué no puede hacer, según sus propios parámetros.
2. En segundo lugar, es “extremadamente *conveniente*”<sup>973</sup>, porque “conveniente è una ipotesi che si incontra col Desiderio dell’uomo, adatta a al cuore e alla natura dell’uomo. Sommamente con-veniente è una risposta alla attesa normalmente inconscia”<sup>974</sup>.

Conviene aclarar un punto que puede resultar común en un cierto tipo de pensamiento: parece que la hipótesis de la revelación restara valor a la libertad humana o incluso la anulara. Delante de la divinidad, la libertad del hombre queda reducida a la

---

<sup>972</sup> Cfr. ISR 202: “in senso proprio «rivelazione» non è più il termine di una interpretazione che l’uomo fa sulla realtà, sulla natura dell’uomo alla ricerca del suo significato: invece si tratta di un possibile fatto reale, un eventuale avvenimento storico”.

<sup>973</sup> Cfr. ISR 203.

<sup>974</sup> Cfr. ISR 203. “Conveniente es una hipótesis que se encuentra con el Deseo del hombre, adaptada al corazón y a la naturaleza del hombre. Sumamente conveniente es una respuesta a la espera normalmente inconsciente”.

afirmación. La objeción puede ser respondida de muchos modos. En primer lugar, es necesario tomarla en consideración y no desecharla de antemano. Hemos hablado ya de la libertad, y de la verdadera libertad<sup>975</sup>, que consiste, como veíamos, en la dependencia de Dios, la “capacidad de Dios”<sup>976</sup>:

Ecco il paradosso: la libertà è la dipendenza da Dio. [...]. La libertà si identifica con la dipendenza da Dio a livello umano, cioè riconosciuta e vissuta. Mentre la schiavitù e negare o censurare questo rapporto<sup>977</sup>.

Afirma Giussani que en el caso hipotético de una revelación —más aún en el de la revelación cristiana—, no se suprime la libertad del hombre, sino que, al contrario, la revelación la haría posible de un modo más pleno, puesto que es propio del hombre cansarse y equivocarse en su obrar<sup>978</sup>.

A continuación, Giussani establece dos condiciones fundamentales que una revelación, para ser tal, debe respetar:

1. Debe ser *comprensible* para el hombre. Si el misterio decide venir y hablar al hombre, debe hacerlo en su idioma, utilizando un lenguaje que el hombre pueda comprender.
2. Debe permanecer siempre en el misterio: “el resultado de la revelación debe ser siempre la profundización en el misterio como misterio. Su resultado no debe ser

---

<sup>975</sup> Recordemos que una de las consecuencias de las actitudes irracionales frente al interrogante último era precisamente la pérdida de la libertad (ISR 119 ss.).

<sup>976</sup> *Cfr.* ISR 121: “la libertà è la capacità di Dio. Molto più profondamente che una capacità di scelta la libertà è umile e appassionata e fedele dedizione totale a Dio nella vita quotidiana”

<sup>977</sup> ISR 125. “He aquí la paradoja: la libertad es la dependencia de Dios. [...]. La libertad se identifica con la dependencia de Dios a nivel humano, es decir, reconocida y vivida. Al mismo tiempo, la esclavitud es negar o censurar esta relación”.

<sup>978</sup> *Cfr.* ISR 203: “In una simile ipotesi Dio non sopprime certo la libertà operosa dell’uomo, ma la rende possibile, perché l’errore e la stanchezza, propri dell’uomo, sono un limite alla libertà operosa”.

una reducción del misterio”<sup>979</sup>. Si la supuesta revelación elimina la condición de misterio, es una falsa hipótesis, no es verdadera revelación.

En definitiva, la revelación es posible y deseable, y debe cumplir dos condiciones: debe ser comprensible y debe ser siempre más grande que nuestra capacidad de conocimiento. La negación *a priori* de la mera posibilidad de la revelación coincide con la mayor soberbia de la razón, que no solo mide la realidad sino que pretende medir la divinidad. A esto, Giussani responde:

Ma l'ipotesi della Rivelazione non può essere distrutta da alcun preconcetto o da alcuna opzione. Essa pone una questione di fatto, cui la natura del cuore è originalmente aperta. Occorre per la riuscita della vita che questa apertura rimanga determinante. Il destino del «senso religioso» è totalmente legato a essa<sup>980</sup>.

## 12. Conclusión

Así termina el primer volumen del *PerCorso*, con las condiciones que debe tener la revelación para ser tal. Toda la obra de Giussani se presenta como una exaltación de la razón precisamente porque intenta situarla en su lugar propia: la razón del ser humano no es omnipotente y su mayor altura coincide precisamente con el sentido religioso, es decir, con el reconocimiento de una incapacidad que reclama ser superada desde fuera y con la conciencia de una dependencia.

---

<sup>979</sup> Cfr. ISR 204: “Nonostante che sia tradotta in termini umani, il risultato della rivelazione deve essere l'approfondimento del mistero come mistero. Il suo risultato non deve essere una riduzione del mistero, quasi che l'uomo possa dire: «Ho capito!», ma un approfondirsi del mistero. Per cui lo si conosce e lo si conosce sempre di più come mistero”.

<sup>980</sup> ISR 205. “Pero la hipótesis de la Revelación no puede ser destruida por ningún prejuicio ni por ninguna opción. Se trata de una cuestión de hecho, a la que la naturaleza del corazón está abierta originalmente. Para que la vida alcance su plenitud, esta apertura debe permanecer como algo determinante. El destino del «sentido religioso» está totalmente ligado a ella”.

¿Cómo podríamos, con justicia, concluir esta segunda parte? En primer lugar, afirmando el valor de la reflexión del sacerdote italiano. Tal vez, a primera vista, alguna mirada “académica” pudiera pensar que adolece de falta de rigor y sistematicidad. Nos parece, sin embargo, que no es así. La obra de Giussani es reflejo, tanto en la metodología como en la forma empleadas —y, por supuesto, en el contenido— de sí misma: se trata de una obra sobre el sentido religioso que está escrita y vivida desde las exigencias y deseos más profundos del corazón del hombre. Y más que proponer una respuesta pretende suscitar y exasperar la pregunta. No lanza preguntas al aire sino que sugiere la única pregunta, la única cuestión verdaderamente fundamental, aquello por lo que todos se mueven a cada instante.

Tan respetuoso es con el método —un método que considera fundamental la libertad— que no cierra, no concluye de modo definitivo. Deja abierta la cuestión. Al mismo tiempo es leal hasta el final: termina poniendo delante un hecho con el cual es preciso confrontarse y que el prejuicio no puede destruir: que la realidad es, en última instancia, misterio.





# **LA VÍA DE LA RELIGACIÓN A LA LUZ DEL SENTIDO RELIGIOSO**



## Capítulo I      Introducción

El recorrido que hemos realizado hasta ahora nos ha permitido conocer en detalle las propuestas de los dos autores en sus textos fundamentales acerca de la cuestión de Dios, y extraer algunos problemas que nacen de su reflexión. Problemas significa aquí cuestiones que merecen ser estudiadas, pero no porque sean o no erróneas, sino por su interés.

El problema fundamental que ambos autores afrontan en las obras que son objeto de nuestro estudio es el problema de Dios o, como lo llama Zubiri, el «problema teologal». Tanto Giussani como Zubiri coinciden en que no se trata de un problema más al que la filosofía o la teología hacen frente como si se tratara de un objeto de estudio entre los demás con los que estas ciencias tienen que enfrentarse. Es más, Zubiri afirma que Dios en absoluto es un objeto.

El problema de Dios es el problema de la vida del hombre. Es una cuestión sin la cual el hombre no puede vivir, porque toda su existencia está transida de ella. El hombre no puede vivir un solo instante sin afirmar aquello por lo cual merece la pena vivir ese instante que vive<sup>981</sup>. Aquello último que se afirma en cada acción del hombre es, al fin y al cabo, la divinidad. Zubiri entiende algo más radical en este punto: que la vida del hombre, toda ella, es —“sépallo o no lo sepa”— experiencia de Dios. Giussani afirma que el hombre es relación con el infinito. Esto será lo primero que estudiemos en esta última parte: el problema teologal.

---

<sup>981</sup> *Cfr.* ISR 76.

El punto de partida de ambos es, pues, el mismo: el problema de Dios. Pero coinciden además en reconocer una necesidad: hacer un camino intelectual hacia él. Intelectual aquí puede llevar a error: la palabra que usa Zubiri es “intelectivo” y la que usa Giussani es “racional”. Antes, sin embargo, de la importancia del término racional y qué significa, es interesante percibir que ambos pretenden realizar un camino. Nos detendremos en el segundo capítulo de esta tercera parte en este itinerario y estudiaremos el punto de partida, los pasos y el punto de llegada, con sus diversas implicaciones, junto con la significación de los términos itinerario, camino o vía.

Uno de los pasos en que este camino se basa parte de la idea de que el acceso a Dios está de algún modo incoado en el hombre, es decir, que es imposible partir de cero en este camino. Nos ha parecido una de las posibilidades más sugerentes de este estudio, y es además en este punto donde más diferencias entre ambos se pueden apreciar a simple vista. Las preguntas y los temas que salen de este único punto darían para realizar un estudio aparte que resultaría de un gran interés. Nosotros hemos querido desarrollarlo a pesar de comprender de antemano la magnitud del tema y la cantidad de bibliografía que es posible encontrar. El método será reducir a los escritos fundamentales acerca del problema de Dios en ambos autores y, si acaso, acudir a algún antecedente común que nos ayude a percibir su cercanía en este punto. Hemos dicho cercanía, a pesar de tratarse del punto, como hemos dicho, en el que quizá es posible encontrar más diferencias.

El plan de esta tercera parte queda estructurado del siguiente modo: primero realizaremos un acercamiento al planteamiento del problema de Dios, donde trataremos el problema en sí —denominado aquí “problema teologal”— y las posibles actitudes ante el problema.

Solos después podremos afrontar propiamente las vías en cuanto tal. Primero desde un acercamiento muy breve pero importante a la analogía terminológica entre

“religación” y “senso religioso”. Más adelante acudiendo a la “dependencia original” y, por último, al análisis comparativo de las vías propiamente dichas. Este último párrafo, el punto 3 del capítulo III, será necesariamente el más largo.

Al terminar el recorrido nos detendremos brevemente en la consideración de un desenlace antes de afrontar la conclusión final de nuestro estudio.



## Capítulo II El problema de Dios

### 1. “El problema teologal”

Con esta expresión, muy estimada por parte de Zubiri, se quiere entender el problema fundamental que posee el hombre, la pregunta por el destino último de la vida y por la consistencia de la realidad en cuanto tal. Para Zubiri, lo teologal no es primariamente un problema, sino una dimensión fundamental del hombre. El ser humano, animal de realidades, tiene que hacer su Yo religado al poder de lo real: es por ello un ser relativamente absoluto, y esta es la condición teologal: su estar religado al poder de lo real.

En Giussani, el problema no se denomina teologal, sino directamente problema religioso. A pesar de las diferencias existentes en el planteamiento entre ambos autores, nos parece que las similitudes entre los dos son más determinantes.

Ambos, a la postre, entienden que se trata del problema de Dios. Y ambos comprenden perfectamente que el mundo moderno ha intentado borrar el problema. Antes había varias formas de responder a la cuestión, ahora existen quienes afirman que directamente ese problema no existe. El reto es mayor.

¿Qué significa que el hombre es un ser teologal? ¿Por qué lo teologal es un problema?

Lo analizaremos a continuación dividiendo la cuestión en varios enunciados, a través de los cuales intentaremos establecer una relación entre los puntos de vista de los dos autores estudiados.

### 1.1. Lo teologal

Para Zubiri, que es quien acuña esta acepción del término, lo teologal es en primer lugar un ámbito pre-teológico. Lo explica en la introducción a HD. En nota a pie, en la nueva edición, nos dice el editor que “en rigor, como hemos señalado, este artículo contiene no sólo la introducción más ampliada del «Curso de Roma», sino la introducción a toda la trilogía sobre el problema teologal del hombre”<sup>982</sup>. Hablando sobre las lecciones que va a impartir, afirma lo siguiente:

El tema de estas lecciones no es un tema más sobre Dios [...]. Porque es un tema que no concierne tan sólo al contenido del saber acerca de Dios, sino que es «el» problema radical de Dios para el hombre de hoy<sup>983</sup>.

Al final de esa misma introducción, Zubiri intenta aclarar cuál es la relación entre la teología y la antropología, afirmando que la teología es esencialmente teocéntrica y no antropocéntrica. Allí distingue entre lo teologal y lo teológico, y define más claramente qué es en concreto lo teologal. Por el interés que supone para nuestro estudio, citamos *in extenso*:

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

---

<sup>982</sup> HD 3, nota 2.

<sup>983</sup> HD 3 [369]. Recordamos el epígrafe introductorio a la primera parte del estudio, titulado “Dios como problema”.

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

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

Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo de las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habría que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea *teología fundamental*. La llamada teología fundamental cobra así su contenido esencial propio. En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental, pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los *praeambula fidei* ni una especie de vago estudio introductorio de la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal<sup>984</sup>.

Aclara también qué significa el término teologal al inicio de lo que se ha llamado la redacción final de HD, quizá de un modo más claro y directo:

[...]. Por eso, este problema debe llamarse teologal. Teologal no significa teológico. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del 'Theós'. Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*. Lo teologal es, pues, en este

---

<sup>984</sup> HD 15-16 [382-383].

sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato. A él hemos de acudir<sup>985</sup>.

Es claro, por tanto, que Zubiri distingue entre lo teologal y lo teológico. Lo teologal es, en primer lugar, una dimensión del hombre, constitutiva y estructural, que es esencialmente problemática. En una segunda acepción, en estrecha relación con la primera, se trata de un saber acerca del hombre en su intrínseco problematismo: es lo que él denomina teología fundamental. El hombre es, constitutivamente, problema. Lo hemos visto cuando describíamos la primera parte y el inicio de la segunda parte de HD. Este problematismo consiste en tener que estar haciendo religadamente su relativo ser absoluto, porque es cobrado. Este estar necesitado de y determinado físicamente por el poder de lo real en su hacerse es justamente lo que constituye su problematismo. En esta religación, es decir, en la experiencia de la determinación física del poder de lo real como último, posibilitante e impelente, es en la cual el saber sobre lo teologal debe apoyarse, porque es lo esencial al problema teologal.

Giussani no utiliza el término teologal, pero su punto de partida es similar. Entiende que hay un ámbito pre-teológico y, al mismo tiempo, fundamento de lo teológico en cuanto tal, del cual parte su reflexión acerca del sentido religioso. El sentido religioso es algo estructural al hombre que le hace estar “vertido” —usando terminología zubiriana— hacia el misterio último de la existencia que es, en definitiva, Dios.

Ambos insisten repetidamente en que, precisamente por tratarse de un ámbito pre-teológico y pre-religioso, si se quiere, el término Dios no es identificable a un dios concreto, a la divinidad de una tradición religiosa concreta, sino que se usa para indicar el término del camino que van a realizar, uno la vía de la religación el otro el itinerario

---

<sup>985</sup> HD 22 [12].

del sentido religioso. Dios es la deidad para Zubiri y el misterio o el destino para Giussani, entre otros términos análogos. Nosotros aquí lo usamos del mismo modo.

Es claro, por tanto, cómo en ISR Giussani parte también del mismo punto en la intuición inicial. Después comprobaremos cómo la religación es algo distinto del sentido religioso, pero hacemos notar ahora solamente la intuición que mueve a ambos a la reflexión: el ámbito de la dimensión teologal del hombre.

## **1.2. Por qué es problema**

Ambos autores tienen claro que lo teologal, lo pre-teológico, por decirlo de otro modo, es problemático. ¿En qué sentido podemos decir que esto es así?

En primer lugar, es problema, como hemos visto, en una dimensión social e histórica. Lo teologal es problemático precisamente porque hoy existen muchos hombres y mujeres que no lo ven como algo que se planteen en su vida cotidiana, no hay una presencia de la pregunta. Zubiri lo dice claramente —lo hemos citado más arriba— en la introducción a HD. Giussani afirma lo mismo en el capítulo 6 de ISR, titulado “Atteggiamenti irragionevoli di fronte all’interrogativo ultimo: svuotamento delle domande”<sup>986</sup>, que se divide en tres formas de vaciar la pregunta por el sentido último de la existencia del hombre: negación teórica de las preguntas, la sustitución voluntarista de las preguntas y, por último, la negación práctica de las preguntas.

Tanto el problema teologal para Zubiri como el «corazón» —es decir, las preguntas por el fondo y el sentido de la existencia y la exigencia de plenitud— para el teólogo italiano son hechos que algunos niegan. Quizá sea más fácil percibir esta estructura en Giussani, para quien ante el dato de este problema hay algunas posiciones

---

<sup>986</sup> ISR 79 ss. Lo hemos analizado en el capítulo III, punto 6 de la segunda parte de nuestro estudio.

que son irracionales y que consisten en vaciarlo de contenido —o reducirlo—. El análisis de Zubiri parece más serio a primera vista en el sentido de que tiene en cuenta todas las posiciones y las toma a priori como respetables y dignas de estudio. Sin embargo, en la resolución, ambos llegan a la misma posición de fondo: que el hecho innegable es la existencia del problema, y que negarlo es una posibilidad que siempre aparece después. Zubiri incluso afirma que todas las posiciones son posibles solo en la medida en que primero el hombre está religado.

Pero no solo esto, sino que ambos denominan “actitudes” a estas posiciones posibles ante el problema de Dios. Zubiri, al inicio de la segunda parte de HD, realiza un análisis de estas formas de estar ante el problema el cual titula “Las actitudes posibles ante el problema de Dios”<sup>987</sup>. Ya hemos visto que Giussani hace lo propio. ¿Por qué actitudes? Porque ambos comprenden que, en definitiva, la respuesta ante la cuestión teologal consiste en una opción, la cual se ve influenciada siempre por una determinada actitud. Para Zubiri, la voluntad de verdad no puede verse reducida a la autenticidad<sup>988</sup>, sino que debe ser voluntad de verdad real. Y esta voluntad real es siempre voluntad de fundamentalidad, que es siempre “principio de actitud”:

Primaria y radicalmente, la voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad no es acto. Es más que mera capacidad, pero es menos que acto: es *actitud*. Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es principio de actitud<sup>989</sup>.

---

<sup>987</sup> HD 125-129. En la edición de 1984 esta parte no se encuentra, porque se trata de un apartado redactado por Zubiri a mano, y que no llegó a finalizar. El curso de Roma nos sirve para completar estas páginas.

<sup>988</sup> Cfr. HD 264 [249]: “La voluntad de verdad real no es cuestión de *autenticidad*; por el contrario, esa voluntad opta porque sea la verdad real la que configure mi ser” y más.

<sup>989</sup> HD 271-272 [257-258]. Sobre esto ver más extensamente HD 259-272 [245-258], epígrafe titulado “La voluntad de verdad” y que fue rehecho en la Primera Parte de la «Redacción final» de 1983 como anota Esteban Vargas en la Nueva Edición.

Es decir, no solo el teísmo, el ateísmo o el agnosticismo son una respuesta al problema teológico —y una creencia<sup>990</sup> en último término— sino que también aquellos que afirman que no existe para ellos un problema de Dios están de hecho religados al poder de lo real en su hacerse.

Tanto Giussani como Zubiri perciben con cierta preocupación que de hecho en nuestro tiempo esta última posición se encuentra al alza. Ciertamente hay muchas formas y niveles en la negación del problema, pero es necesario ver que no se trata de la negación de Dios, sino de algo previo: la negación del problema de Dios. No obstante, es preciso considerar que la negación del problema se da por un desprecio hacia Dios y, por tanto, esconde en el fondo una negación vital de Dios.

En segundo lugar, es problemático porque la misma estructura del hombre es problemática. ¿Qué significa esto concretamente? Zubiri entiende que el hombre es un ser absoluto, que se sitúa frente a la realidad, pero que esta absoluteidad la tiene como cobrada. Su ser absoluto es, así, relativo. Y cobra su relativo ser absoluto en la religación al poder de lo real. Giussani, por su parte, muestra cómo existe en el hombre una necesidad de plenitud y un conjunto de exigencias al que denomina corazón, y habla de una desproporción estructural entre aquello que el hombre es y puede ser y aquello a lo que aspira.

---

También otro ejemplo de esto que comentamos: “la voluntad de verdad real es «a una» principio de un proceso intelectual y principio de apropiación optativa. Esta unidad de lo intelectual y de lo optativo es más que mera facultad para ejecutar una acción, pero aún no es acto, no es acción: es *actitud*” (HD 125).

<sup>990</sup> Lo comentábamos cuando, al inicio de la parte sobre Zubiri, hablábamos sobre “El problema de Dios. Un «magno problema»”.

Esta paradoja es justamente el problematismo. Y se trata de un problema en el cual lo humano, por así decir, consiste. El hombre no sería hombre sin esta desproporción<sup>991</sup>.

Pudiera parecer que ambas posiciones tienen poco o nada que ver, más que en el uso del término problema como conclusión del procedimiento. Pero a nuestro modo de ver no es así. En definitiva, ambos autores están hablando de lo mismo: algo formalmente constitutivo del hombre que le sitúa en una tensión entre lo que es y lo que quiere. En ambos casos, el término último es siempre Dios, sea como deidad, divinidad o “deiformación” en Zubiri o como respuesta a los interrogantes y deseos últimos del hombre en Giussani.

Esta última acepción de la problematicidad nos hace percatarnos de que, en definitiva, el problema teologal es un problema del hombre. Lo analizamos a continuación.

### **1.3. Un problema del hombre**

Zubiri entiende que todas las cosas están esencialmente religadas al poder de lo real, pero que solo en el hombre esta religación se hace consciente y, por tanto, aparece,

---

<sup>991</sup> Quizás haya que decir que el problema, aquí, de la condición humana no esté tanto en la “desproporción estructural” ni en ser un “absoluto relativo”, sino más bien en la condición de “naturaleza caída afectada por el pecado original”: esto pone el egoísmo del hombre en el centro y le hace problematizar su existencia “donada-cobrada”, como si le fuera “debida”. En consecuencia, rechaza a Dios tanto que ni siquiera se lo plantea. Es cierto que Zubiri pretende hacer, como se ha señalado, una metafísica intramundana y, en ese sentido, quizás no se le debe pedir que acuda al conocimiento que puede tener por la Revelación cristiana de la doctrina del pecado original. Pero también es cierto que una fenomenología “puramente racional” que observara la universal tendencia al egoísmo del ser humano, sus consecuencias y sus alternativas —la realidad del amor— podría al menos intuir que la afirmación de sí cierra al hombre a toda relación —y por lo mismo a toda comprensión verdadera de su propia realidad—.

como posibilidad, la libertad de dejarse ir hacia el término de la religación. Lo explica con más claridad el mismo Zubiri:

El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. En otros términos, el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona o, mejor dicho, la naturaleza personizada. De suyo la religación afecta al hombre no separadamente de las cosas, sino que en alguna forma afecta a todo. Pero sólo en el hombre es formalmente religación, sólo en él es el acontecer formal de la fundamentalidad<sup>992</sup>.

La religación no es, por tanto, simplemente obligación, pues la obligación es siempre algo posterior a la personalidad: estamos obligados porque previamente estamos religados al poder de lo real, que es el constitutivo formal del sujeto personal. Y esta afección de la religación a la “naturaleza personizada”, como dice el mismo Zubiri, no se da al margen de las cosas, pero solo en aquella acontece formalmente.

Sin ser obligación, “por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros”<sup>993</sup>. Aquí se abre el “problematismo de la fundamentalidad”, cuya problematicidad radica fundamentalmente en que “la religación es la experiencia manifestativa de un enigma”<sup>994</sup>. La inquietud de la vida nace justamente de este carácter enigmático de la realidad. Es el desplegarse del problema teologal en la vida del hombre, que tiene que hacerse religado al poder de lo real. Este es justamente el problema teologal.

A pesar de la aparente claridad con que esta problematicidad aparece en la vida de los hombres, Zubiri afirma que el hombre actual no se hace problema de ello. Es

---

<sup>992</sup> HD 98 [92-93].

<sup>993</sup> HD 104 [99].

<sup>994</sup> ENZO SOLARI, *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, *op. cit.*, 184.

cierto que hemos estado hablando de religación al poder de lo real y no de problema de Dios, pero esencialmente la problematicidad de la vida conduce al planteamiento sobre la divinidad. Dice Zubiri en la introducción a HD:

El hombre actual, sea ateo o creyente, se halla en una actitud más radical. Para el ateo no sólo no existe Dios, sino que ni siquiera existe un problema de Dios. No se trata de la inexistencia de Dios, sino de la inexistencia del problema mismo de Dios en tanto que problema<sup>995</sup>.

Así pues, como hemos dicho ya en multitud de ocasiones, Zubiri percibe con preocupación cómo el verdadero problema de Dios hoy es en realidad un problema del hombre. Es el hombre quien es problema, y solo desde el planteamiento de un nuevo análisis de la realidad humana se puede retomar el problema de Dios. Porque, en definitiva, el problema de Dios, o Dios mismo en cuanto realidad o irrealidad es el problema del hombre.

Es por ello también que los intentos de demostración o las pruebas de la existencia de Dios no tendrán ningún interés —por más o menos concluyentes que pudieran ser— sin una reflexión previa acerca del hombre y, más aún, sin un interés real por parte de los hombres que consisten en este problema. Más tarde descubriremos con Zubiri que, de hecho, mirando al hombre, descubrimos cómo el problema se despliega con claridad. No es que haya que plantear de otro modo el problema de Dios, sino que tenemos que descubrir cómo este problema está de hecho ya planteado: “hemos de partir, según acabo de decir, de un *análisis de la realidad humana*”<sup>996</sup>.

En la misma línea, Giussani entiende que hay una distancia no ya entre el hombre y la divinidad, sino entre el hombre y el problema mismo. Es un hecho que existen personas que afirman que no tienen esas preguntas que Giussani llama

---

<sup>995</sup> HD 4 [370].

<sup>996</sup> HD 7 [372].

universales e inextirpables. ¿A qué se debe? Es el oscurecimiento de la cuestión de Dios. Es el corazón del hombre el que tiende misteriosamente al infinito, y es inextirpable. No es que el hombre arreligioso no tenga este corazón del que nos habla Giussani, no es que el problema teologal no exista para él, sino que lo tiene escondido, oculto y silenciado en un corazón adormecido.

El autor italiano sostiene que el hombre es aquello donde la exigencia a afirmar el significado de la totalidad viene expresada de un modo pleno y consciente. Esto es justo el sentido religioso, que Giussani define del siguiente modo:

Esigenza clamorosa, indistruttibile e sostanziale ad affermare il significato di tutto. Ed è appunto così che il senso religioso definisce l'io: il luogo della natura dove viene affermato il significato del tutto.<sup>997</sup>

El yo del hombre es, por tanto, “el lugar de la naturaleza donde se afirma el significado del todo” movido por una “exigencia clamorosa, indestructible y sustancial”. Los adjetivos que utiliza para definir esta exigencia están bien escogidos, así como el objeto de la afirmación: la totalidad. Por esto mismo, la naturaleza del hombre queda descrita como “relación con el infinito”<sup>998</sup>.

---

<sup>997</sup> ISR 62. “Exigencia clamorosa, indestructible y sustancial a afirmar el significado de todo. Y es tan así que el sentido religioso define el yo: el lugar de la naturaleza donde viene afirmado el significado del todo”.

<sup>998</sup> ISR 11. El “Meeting per la amicizia fra i Popoli” del año 2012 llevaba por título “La natura dell'uomo è rapporto con l'Infinito” en referencia a la expresión de Giussani en ISR. El encuentro principal corrió a cargo del profesor Javier Prades López, cuya intervención, titulada también “La natura dell'uomo è rapporto con l'Infinito”, ha sido publicada junto con las demás conferencias principales del Meeting en EMANUELA BELONI y ALBERTO SAVORANA (eds.), *Fatti per l'infinito*, BUR Saggi Rizzoli, Milano 2012. Allí afirma, por ejemplo, que “la relación con el Infinito es la patria común de los hombres”.

### 1.3.1. Un problema universal

Son muchos los autores de muy diferentes y variadas disciplinas que afirman que la religiosidad, que podemos considerar la expresión social o externa del problema teologal, es algo connatural a todos los hombres y presente en todas las culturas humanas.

Así, el filósofo francés Jean Grondin afirma que “ha habido religiones *en todas partes, en casi todas las culturas y en todos los tiempos*”<sup>999</sup> y también, de un modo más claro y más adecuado para nuestro tema, que

ningún hombre existe realmente sin alguna forma de religión, esto es, sin alguna orientación fundamental, por embrionaria que sea, a propósito de su existencia y que algunos preferirán llamar espiritualidad, visión del mundo o filosofía de vida<sup>1000</sup>.

José María Barrio considera que “el hecho religioso es un fenómeno profundamente humano, dado que el hombre no puede desentenderse de estos problemas”<sup>1001</sup> y que “se observa una característica muy destacada del hecho religioso: su *universalidad*”<sup>1002</sup>. Como podemos percibir nos movemos en dos niveles distintos: el de la universalidad del problema en cuanto tal —al que más propiamente nos referimos— y el de la universalidad de un intento de respuesta cuya forma es la religión o la religiosidad, que se trataría de una consecuencia de lo primero; es decir, el hecho religioso es universal porque primero el problema teologal es universal.

---

<sup>999</sup> JEAN GRONDIN, *La filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 2010, 53. Última edición original en francés: *La philosophie de la religion*, PUF, París 2015.

<sup>1000</sup> *Ib.*, 54-55.

<sup>1001</sup> JOSÉ MARÍA BARRIO, *Antropología del hecho religioso*, RIALP, Madrid 2006, 16.

<sup>1002</sup> *Ib.*, 31.

El gran filósofo y fenomenólogo de las religiones Bernhardt Welte lo plantea a partir de la consideración de que la no-existencia (nada) impregna toda la existencia del *Dasein*, y concluye afirmando lo siguiente:

No huiríamos de la no existencia inminente ni nos angustiaríamos ante su presencia si el hecho de que la nada importa a nuestra existencia no formara parte de nuestro propio ser en el mundo. Ser ahí, existir, es para nosotros de suma importancia e interés. [...]. Nosotros no somos hechos constatables simplemente. Somos, más bien, seres vivientes, cuya existencia siempre se ve afectada por el mismo hecho de vivir en el mundo. Pero no sólo nos importa esta existencia en general, sino sobre todo que esta existencia se demuestre plena de sentido. Nuestro interés se cifra en presentar una forma racional de existencia; exigimos que tenga sentido el curso de nuestra vida. La exigencia de sentido es inseparable de nuestro vivir<sup>1003</sup>.

Mircea Eliade y Julien Ries hablan del *homo religiosus*, queriendo definir la religiosidad —la presencia del «problema teologal», por decirlo así— como algo perteneciente a la naturaleza de todos los hombres. Julien Ries afirma:

L'uomo religioso assume nel mondo un modo specifico di esistenza che si esprime in un numero considerevole di forme religiose che ci sono note attraverso la storia. Egli si trova in una serie di situazioni esistenziali che lo mettono in rapporto con la trascendenza. Ogni ierofania presenta la stessa struttura, cosa che ci permetterà di affermare, senza esitazione, l'unità spirituale dell'umanità<sup>1004</sup>.

---

<sup>1003</sup> BERNHARD WELTE, *Por qué se plantea el problema de Dios*, en JOSEPH RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, 30

<sup>1004</sup> JULIEN RIES, *Opera Omnia Volume II. L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007, 28. “El hombre religioso asume en el mundo un modo específico de existencia que se expresa en un número considerable de formas religiosas surgidas a lo largo de la historia. El hombre se encuentra frente a diversas situaciones existenciales que lo ponen en relación con la trascendencia. Toda hierofanía presenta la misma estructura, lo que nos permitirá afirmar sin vacilación la unidad espiritual de la humanidad”.

Eliade afirma por su parte que “el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real” en contraposición con el hombre arreligioso, quien “asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la transcendencia”<sup>1005</sup>. Eliade mismo afirma que el hombre religioso es descendiente, con todas las consecuencias, del *homo religiosus* y que, en todo caso, comparten el problema y la cuestión de Dios. El que acuñó el término *homo religiosus* fue el historiador y fenomenólogo de las religiones Van der Leeuw, quien contrapone *homo religiosus* con *homo negligens*, dotando de otro significado diferente al término.

Como vemos, existe un consenso en este punto entre estudiosos sobre fenomenología e historia de las religiones, antropólogos, sociólogos, psicólogos, arqueólogos, etc. La aceptación de esta idea dentro de la comunidad científica es casi unánime.

Otra cuestión diferente es la interpretación que se haga del dato, parece que difícilmente refutable, de que la presencia de lo religioso, manifiéstese como se manifieste, es universal. Hay quien afirma, como Comte<sup>1006</sup>, que la religiosidad natural constituye un estadio infantil tanto a nivel de civilización como a nivel personal de cada hombre. Se trata de una interpretación distinta del mismo dato irrefutable: desde que el hombre es hombre, existe la religión. Y la religión existe porque el hombre se pregunta por aquello que escapa a su comprensión, sobre todo por el dolor y la muerte. Son estas preguntas las que pertenecen de un modo pertinaz a todos los hombres de todas las épocas, tanto que algunos afirman que son lo que nos hace humanos. Y es el porqué y la

---

<sup>1005</sup> MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012<sup>7</sup>, 147-148.

<sup>1006</sup> La obra en la que desarrolla su teoría de los tres estados o estadios es *Cours de philosophie positive*, publicada en la primera mitad del s. XIX. En español hay numerosas ediciones, por ejemplo *Curso de Filosofía positiva*, Editorial Magisterio Español, Madrid 1987.

finalidad de aquellas preguntas lo que es interpretable e, incluso, criticable, pero no el hecho en sí.

Ya hemos visto que nos encontramos en una época en que estas cuestiones se encuentran quizá adormecidas, donde existen muchos que afirman no tener este problema. Zubiri respondía diciendo que se trata de una des-ocupación de un problema que de hecho existe planteado en el hombre. Es decir: el problema existe en todos y siempre, pero hay épocas en las que aparece debilitado. Giussani es exactamente del mismo parecer.

El problema de la despreocupación —aparente— del problema de Dios surge cuando el hombre piensa que es más autosuficiente, capaz de construirse a sí mismo y de hacer el mundo a su medida. Sin embargo, como señalaba también Zubiri junto a otros muchos autores, esta despreocupación conlleva una preocupación por otra cosa: la autoconstrucción. El hacerse del hombre a sí mismo. Podríamos decir que, en realidad, se trata de la sustitución de una divinidad por otra: aquella realidad última que es fundamento de nuestra existencia y que construye el destino del mundo y de los hombres es ahora el hombre mismo. Y aquí se puede matizar casi *ad infinitum*: el hombre mismo o alguna obra del hombre —individual o colectivo— como el Estado, el capital, el trabajo, la familia, la autorrealización personal, la fama, el poder, etc. No es más que una reconfiguración del panteón. Pero el problema, en realidad, sigue absolutamente intacto. Trataremos algo más adelante el indiferentismo y la negación de la cuestión teológica en el primer apartado de las actitudes posibles ante el problema de Dios.

Que el problema sea universal tiene varias connotaciones que es importante precisar. Primero, lo que es universal no es la religión<sup>1007</sup>, sino, utilizando la

---

<sup>1007</sup> Religión no significa aquí religiosidad ni hecho religioso, sino que hace referencia al sistema concreto asociado a la cultura que incluye creencias, normas morales y ritos, más o menos

terminología de Giussani, el sentido religioso. Es la pregunta y el deseo del hombre por aquello que está más allá de su propio alcance y, paradójicamente, sin lo cual no puede vivir tranquilo, a lo que le compete propiamente el adjetivo de universal. Evidentemente, si las religiones son la expresión de aquel sentido religioso, la manifestación concreta del hecho de la religación, entonces el hecho religioso será también una constante en las diferentes culturas y épocas. El que mejor ha documentado esta gran variedad y, al mismo tiempo, uniformidad del hecho religioso es Mircea Eliade, pero son otros muchos los que observan esto.

En segundo lugar, universal puede significar varias cosas. En concreto, podría estar referido, según nuestro acercamiento, a todas las naciones o países, todas las personas, todas las épocas o, por último, todas las cosas. Si continuamos con la distinción que acabamos de hacer y mediante la cual entendíamos que lo que era universal era el problema y no la religión, universal se aplica adecuadamente sobre todo a todas las personas y a las épocas. O, dicho de otro modo, el sentido religioso se da y se ha dado en todos los seres humanos que existen y han existido y, considerándolo una condición propia de la naturaleza humana, se dará en todos aquellos individuos que participen de ella en el futuro. También es aplicable a la religación, con un añadido que la diferencia del sentido religioso: es universal también en el sentido de todas las cosas, aunque el mismo Zubiri, como hemos dicho, reconozca que es en el hombre donde la religación es capaz de hacerse consciente y formal. Es claro, por tanto, que el problema teologal, en tanto que problema, es una consecuencia del hecho inconcuso de la religación.

Francisco Correa hace referencia a la concepción zubiriana de la universalidad del problema:

---

desarrollado pero organizado y sistematizado. No todos los hombres son o han sido religiosos en este sentido.

El tema de Dios debe ser abordado como un verdadero problema, no como un problema más sino como el que tiene directa relación con el mismo fundamento del hombre en su hacerse persona y, en este sentido, como un problema de todos y de todo, tenga el hombre conciencia de ello o no<sup>1008</sup>.

El paralelo en Giussani del hecho inconcuso de la religación sería el previo a la afirmación “Yo soy Tú-que-me-haces”. Es claro que no es necesaria la conciencia del estar siendo hechos a cada instante para que realmente esté sucediendo formalmente esta fundamentación. La estructura de todo lo que existe es que existe por otra cosa, anterior, más grande, que es su causa y fundamento. El hombre es el lugar donde esto se hace consciente. Y el sentido religioso es la exigencia que el hombre tiene, precisamente por todo lo anterior, de encontrar el nexo entre lo que existe y el Tú que hace las cosas. En este sentido también podríamos hablar, en Giussani, de una universalidad referida a todas las cosas.

Pero el punto interesante para nuestro estudio es, precisamente por la condición especial del hombre respecto del hecho inconcuso de la religación, que la universalidad de la que hablamos se aplica a todos los hombres de todas las épocas. Por tanto es ampliable en realidad a sociedades, culturas, etc. El problema teologal es universal y no de un modo genérico. Cada hombre, estructuralmente, está necesitado de un “fundamento para ser” no solo en el plano ontológico, como también está necesitada una piedra, sino en el plano, podríamos decir, vital: el hombre necesita conocer y ser capaz de establecer conscientemente un nexo entre aquello que es y el lugar de dónde procede para vivir.

---

<sup>1008</sup> FRANCISCO CORREA, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, en *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 477-493, 479. En este sentido, Moisés González Moreno, al que Correa hace referencia, afirma que “Zubiri nos plantea la dimensión teologal como una situación Universal, vivida por cada hombre en su hacerse persona” (MOISÉS GONZÁLEZ, *Dios problema de todos. Zubiri y el problema de Dios*, en: <http://servicioskoinonia.org/relat/021.htm>)

Es decir, el hombre está necesitado de algo que afirmar en cada instante de su vida, de algo por lo que merezca la pena vivir. Puede ser incluso una idea o un proyecto de futuro, algo no presente —o no presente todavía—. En el análisis de estas reformulaciones del problema Giussani es muy certero<sup>1009</sup>, pero también en la respuesta que ofrece: el hombre es exigencia de totalidad, por tanto todo aquello que suponga una reducción de la pregunta es inhumano: “la natura dell’uomo è rapporto con l’infinito”<sup>1010</sup>.

Es precisamente aquí donde mejor se puede contemplar cómo el problema teologal es un problema universal. No solo, y damos un paso más, porque está presente en todas y cada una de las personas de un modo estructural, sino porque además atañe a la totalidad de la existencia.

También aquellos críticos con la pregunta acerca de Dios están planteando, de alguna manera, una deidad alternativa. Lo hagan más o menos explícitamente, entienden, quizá no el plano teórico, que existe un valor que merece la pena afirmar. Es imposible que el hombre viva sin un lugar al que dirigirse, porque su propia naturaleza está hecha de tal modo que no puede no afirmar un absoluto —un absoluto absoluto, diría Zubiri—.

Vamos a intentar comprender mejor las distintas posibles actitudes ante el problema de Dios o problema teologal, tal y como las presentan los autores. Será posible una hermenéutica común de las distintas posturas en ambos autores, que se deben, entre otras razones, a las fuentes comunes de las que han bebido y también, no está de más decirlo, a un uso similar de la razón.

---

<sup>1009</sup> Lo hemos visto anteriormente cuando hablábamos sobre el reduccionismo de la pregunta a un proyecto social o político, o la entrega alienante a un futuro hipotético, en el capítulo séptimo de ISR, 95-107.

<sup>1010</sup> ISR 11.

### 1.3.2. «El» problema del hombre

No solo es universal, sino que, en continuación con lo que venimos diciendo, se trata del problema fundamental del hombre, el más importante, puesto que aparece en el hacerse del hombre persona en sus acciones. Religado al poder de lo real, el hombre tiene que hacerse en y con las cosas. Es el poder de lo real como último, posibilitante e impelente: aparece aquí el problematismo de la fundamentalidad de la realidad. Y este problematismo de la fundamentalidad es, en sí mismo, el problema de Dios.

Al inicio de HD, Zubiri mismo dice que nos encontramos ante un «magno» problema. No solo por la evidente dificultad que entraña buscar una solución, sino precisamente porque se trata de una cuestión de importancia decisiva. La profesora Rovaletti afirma que “para Zubiri, hablar del problema de Dios es referirse al problema del hombre”<sup>1011</sup> y que “el problema de Dios es el problema del hombre todo, el de todas las edades, razas y culturas. Es que el problema de Dios coincide con el de la consistencia de nuestro ser”<sup>1012</sup>.

Giussani, ya lo hemos visto, es del mismo parecer. El sentido religioso —que en su mero planteamiento es de por sí problemático para el hombre— es aquella dimensión fundamental y determinante de la naturaleza humana: es la capacidad de abrazar todo, hasta tal punto que “il senso religioso definisce l’io”<sup>1013</sup>. Además, las preguntas últimas, el sentido religioso, constituyen tanto la conciencia como la razón del hombre.

---

<sup>1011</sup> MARÍA LUCRECIA ROVALETTI, *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religión en Xavier Zubiri*; Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1979, 7.

<sup>1012</sup> *Ib*, 11.

<sup>1013</sup> *Cfr.* ISR 62: “Ed è appunto così che il senso religioso definisce l’io: il luogo della natura dove viene affermato il significato del tutto”. “Esto es así de tal manera que el sentido religioso define el yo: aquel lugar de la naturaleza donde se afirma el significado del todo”.

Quelle domande sono il costitutivo, la stoffa della umana coscienza, della umana ragione<sup>1014</sup>.

Y esta se expresa en una exigencia de racionalidad universal. La razón del hombre es apertura en este sentido. Es por esto por lo que, en definitiva, el problema fundamental del hombre es justo el problema de Dios, porque es el problema de la realidad misma. Las preguntas fundamentales del hombre y su exigencia, su experiencia elemental, se revelan como inextirpables e ineludibles en opinión de Giussani: es imposible que el hombre no dé una respuesta ante esta cuestión. El mero vivir del hombre exige estar respondiendo. Y esta urgencia emerge en el impacto con la realidad, en el encuentro con lo real como algo presente que exige un fundamento último.

## **2. Las actitudes ante el problema de Dios**

Es momento ahora para analizar la descripción y la crítica que hacen, tanto Zubiri como Giussani, de las diferentes posiciones ante lo que ambos consideran como problema fundamental de la existencia humana. Algo hemos dicho ya acerca de ellas más arriba, pero queremos profundizar aquí tanto en el análisis que ellos hacen como en una visión conjunta de ambas miradas, la del español y la del italiano.

### **2.1. Indiferentismo**

La primera actitud que analizaremos es el indiferentismo, aquella acerca de la cual más hemos tratado, y aquella también que ha resultado para ellos más

---

<sup>1014</sup> ISR 139. “Estas preguntas son lo que constituye, el tejido de la conciencia humana, de la razón”.

sorprendente, precisamente por considerarla una de las posiciones originales de ambos y una de las contribuciones en este tema concreto.

El término indiferentismo es el utilizado por Zubiri para referirse a aquella actitud que afirma que no existe problema de Dios porque lo fundamental de la vida es vivir. Como hemos visto ya, Giussani también reconoce esta posición. Para Zubiri no se trata únicamente de que no exista el problema de Dios como tal —una negación teórica de la pregunta tal y como lo plantearía Giussani— sino como que todo lo que no sea la voluntad de vivir es indiferente. Lo explica así:

Hay una actitud que consiste en decir: yo tengo que vivir y quiero vivir. Y lo demás, sea lo que fuere, me es indiferente. Es la actitud que constituye el *indiferentismo*<sup>1015</sup>.

Nos ha parecido ver que esta descripción de Zubiri coincide, con alguna diferencia de matiz —debido quizá a que Giussani es en este punto algo más metódico en el análisis— con dos actitudes en la descripción del teólogo italiano: la sustitución voluntarista de las preguntas y la negación práctica de las preguntas. La primera de ellas consiste en sustituir la energía fundamental de la experiencia elemental —que es la energía que, según Giussani, pone en movimiento el actuar humano, lo cual se encuentra muy en consonancia con el pensamiento de Zubiri— por una afirmación de sí, posible en tres modos: la praxis personal, el sentimiento utópico o un proyecto social:

Se si svuotano di contenuto quelle domande che costituiscono appunto l'espressione del meccanismo essenziale, in che cosa potrà consistere una energia che ci faccia agire?

---

<sup>1015</sup> HD 126. Recordamos que este capítulo, “Las actitudes posibles ante el problema de Dios” (HD 125-129), no tiene paralelo en la edición de 1984. De la indiferencia o des-preocupación ante el problema de Dios se puede ver también el apartado sobre el agnosticismo en HD 288-293 [276-280].

L'energia che ci fa agire si reduce a una affermazione di sé. Lo strumento dell'affermazione di noi stessi è la volontà: perciò si può trattare solo di una energia, di una affermazione volutaristica<sup>1016</sup>.

Esta postura que describe Giussani coincide con el indiferentismo comentado por Zubiri en la medida en que todo aquello que aparece como inútil para la construcción del yo en la vida queda reducido y sustituido por una voluntad de vivir.

La segunda posición que describe Giussani parte del presupuesto, que no se encuentra en la órbita zubiriana, de que las preguntas fundamentales de la existencia hacen daño, y por tanto es imperativo no pensar en ellas y dedicarse a vivir. También hay diversas formas de realizar esto, la mayor de las cuales coincide, según el autor, con el ideal de la ataraxia o imperturbabilidad, pero aparece también la distracción de los problemas con una vida llena de actividad.

No parece, sin embargo, que la causa de este no pensar pueda simplemente ser que las preguntas últimas sean dolorosas. O quizá podemos entender el dolor al que se refiere Giussani como una cierta tristeza por lo que ambos denominan la inquietud de la vida. Sea como fuere, nos parece que la actitud resultante, en todo caso, es una forma de indiferentismo.

Ambos afirman que esta posición es irracional. Zubiri en concreto afirma que se trata de una posición que es insostenible, y aduce dos razones:

Esta actitud no es sostenible por varias razones.

---

<sup>1016</sup> ISR 83: "Si se vacían de contenido aquellas preguntas que constituyen justamente la expresión del mecanismo esencial, ¿en qué podrá consistir una energía que nos impulse a actuar? La energía que nos hace actuar se reduce a una afirmación de sí. El instrumento de la afirmación de nosotros mismos es la voluntad: por lo que puede tratarse únicamente de una energía, de una afirmación volutarista".

En primer lugar, está el hecho inconcuso de la religación. Cuando alguien se dice indiferente, lo que se hace es afirmar que lo único inconcuso es el vivir como tal. Ahora bien, está ahí el hecho constatable, total y radical de que vivimos religados al poder de lo real como último. [...] Es una gigantesca amputación de la vida personal.

En segundo lugar [...] el indiferentismo no consiste en no tener problema de Dios, sino en des-entenderse, en des-preocuparse de él. Este «des» es esencialmente no una carencia del problema de Dios sino un positivo modo de apropiarse de una posibilidad ofrecida por la intelección del problema de Dios como problema. [...]. El «des» es un positivo acto de voluntad de verdad real. [...]. Como la religación es un constitutivo formal de mi realidad personal, resulta que des-entenderse del problema de Dios es desentenderse de mi propia realidad personal. No es como desentenderse de un problema teórico y conceptivo<sup>1017</sup>.

Así pues, se trata en realidad de un engaño, en opinión de Zubiri. El hecho inconcuso de la religación es absolutamente ineludible. El indiferentismo consiste, para el filósofo vasco, en último término, en “la negación de lo absoluto de mi realidad personal”<sup>1018</sup>. Por más que uno viva aparentemente desentendido del problema de Dios —que no es otro que el problema de la fundamentalidad del hombre, del hacer religadamente su Yo—, es falso que viva realmente al margen de él: el indiferentismo es ya, de hecho, un modo de respuesta al problema, un “positivo acto de verdad real”, mediante el cual se afirma algo último, aunque aquello que se afirma no sea más que penúltimo. Esto quiere decir, en último término, que el indiferente que “solo quiere vivir y nada más” cae en una contradicción existencial completa al erradicar su vida del único fundamento real que la sustenta.

Al final se trata de la intuición, no exclusiva de los autores que estudiamos, de que el hombre es religioso por naturaleza, no en el sentido de que tenga religión, sino en

---

<sup>1017</sup> HD 126-127.

<sup>1018</sup> HD 126.

el sentido de que no puede vivir sin fundamento, le es imposible actuar y moverse en la vida sin la afirmación de un *quid* último.

Para Giussani se trata de una actitud irracional y, precisamente por irracional, inhumana. Es irracional porque no tiene en cuenta la totalidad de los factores implicados en el problema: es una respuesta que necesita censurar parte de la cuestión para proponer una solución. Zubiri podría decir lo mismo: se trata de afirmar como último algo que es penúltimo, y negar el hecho inconcuso de la religación. Giussani explica la irracionalidad de esta postura en varios modos, porque divide el problema en varias formas diferentes. Citamos a continuación lo que nos ha resultado más sugerente:

È una enfasi volontaristica che dimentica il contenuto più acuto e oggettivo, quello personale, da cui solo deriva anche l'interesse sociale. È una riduzione astrante, una dimenticanza impotente<sup>1019</sup>.

Y un poco más adelante:

Non è saggio affermare: «Di giorno mi distraigo cercando di vivere intensamente», non può essere saggezza un suggerimento che insegni a dimenticare. Assicuro di vivere *intensamente*, da uomo, ragionevolmente, cercar di vivere dimenticando? Non sono posizioni adeguate a quel che siamo.

L'ideale della atarassia, l'ideale della imperturbabilità, anche conquistata da un governo accanito di sé, oltre che inadeguata è illusoria, perché non sta, è alla mercé del caso. Tu puoi ridurti imperturbabile e inattaccabile, ma nella misura in cui non sei arido, nella

---

<sup>1019</sup> ISR 86: “Es un énfasis voluntarista que olvida el contenido más agudo y objetivo, el personal. De este énfasis solo deriva el interés social. Es una reducción que abstrae, un olvido impotente”. Giussani está hablando de la “Sustitución voluntarista de las preguntas” y dentro de este apartado, la parte referida al proyecto social. Antes había hablado de otras formas de sustitución voluntarista: el gusto por la praxis personal y el sentimiento utópico.

misura in cui sei potente come umanità, presto o tardi la tua costruzione [...] un soffio basta a farla crollare<sup>1020</sup>.

Giussani habla de una ilusión, de una mentira en el fondo. Se trata de una posición que no tiene en cuenta el hecho fundamental de la experiencia elemental. Pero que al mismo tiempo constituye una forma de respuesta a aquellas exigencias y preguntas. No es que no responda, sino que se trata de una actitud insuficiente, que no da cuenta de la totalidad de los factores.

Tanto en Zubiri como en Giussani, por tanto, se hace un análisis del indiferentismo frente al problema de Dios que es similar en casi todos los puntos. Se trata de una forma de negación de algo que todos tenemos: la religación o las preguntas últimas. Es además algo ilusorio y mentiroso. Por último, la mera posibilidad de esta posición es posible precisamente porque existe ya planteado un problema de Dios en el hombre, frente al cual esta actitud constituye una respuesta, una opción positiva.

## 2.2. Agnosticismo

Si en el indiferentismo a lo que nos enfrentábamos era a una des-preocupación por la cuestión fundamental de la existencia, tanto de un modo racional o discursivo como de un modo vital, a lo que nos enfrentamos ahora es a una consideración de la pregunta en sí misma y a diferentes respuestas que se han dado clásicamente ante el interrogantes: negativa, afirmativa o agnóstica. Hacemos notar ya desde el inicio, como

---

<sup>1020</sup> ISR 91: “No es sabio afirmar: «De día me distraigo buscando vivir intensamente», no puede ser sabiduría una sugerencia que enseñe a olvidar. Vivir olvidando, ¿nos asegura vivir *intensamente*, como hombres, racionalmente? No son posturas adecuadas a lo que somos. El ideal de la ataraxia, el ideal de la imperturbabilidad, incluso conquistada por un gobierno duro de uno mismo, más que inadecuada es ilusoria, porque no se sostiene, está a merced de lo que suceda. Puedes convertirte en imperturbable e inexpugnable, pero en la medida en que no eres árido, en la medida en que tu humanidad es potente, antes o después tu construcción [...] cae con un soplo”.

hemos hecho en alguna ocasión antes, que la suspensión del juicio, el «no lo sé» del agnóstico es, de hecho, una respuesta.

En concreto, nos enfrentamos a continuación con el ateísmo y al agnosticismo, las respuestas de quienes ante el problema teológico no responden afirmativamente.

El agnosticismo es un problema esencialmente distinto del indiferentismo. Ya lo hemos dicho. El agnóstico se enfrenta al problema de la fundamentalidad de lo real, pero no encuentra una solución. La respuesta del agnóstico consiste, en opinión de Zubiri, en afirmar la condición de búsqueda “en y por sí misma” pudiendo llegar incluso a afirmar que esa condición es precisamente la respuesta al problema:

[El agnóstico] se instala en la voluntad de búsqueda en y por sí misma. El hombre es constitutivamente buscador sin término. La voluntad de búsqueda, y no la verdad real, sería lo único constitutivo de la realidad personal. El hombre reposa con una cierta tranquilidad en que la relatividad de mi ser relativamente absoluto consiste en pura búsqueda<sup>1021</sup>.

Zubiri afirma, sin tapujos, que el agnosticismo “es un proceso cognoscitivo”<sup>1022</sup> porque conoce perfectamente qué es aquello que ignora. Si no fuera así no habría ignorancia, sino carencia, dice el filósofo vasco. Este tipo de ignorancia, la que desconoce la respuesta a una cuestión muy concreta, es la ignorancia agnóstica. Esto significa que, como dice Zubiri:

El agnosticismo no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección. Es más bien ajeno al conocimiento estricto de la realidad de Dios. Ni tratándose de Dios ni de ninguna otra realidad, inteligirla, esto es, aprehenderla como real, no es lo mismo, ni remotamente, que conocerla. [...]. Pues bien, la ignorancia del agnóstico no es ininteligencia de Dios sino intelección más o menos determinada de Él, esto es, sin

---

<sup>1021</sup> HD 127-128.

<sup>1022</sup> HD 286 [272].

conocimiento estricto. Es la *incognoscibilidad* de Dios, cosa muy distinta de su no intelección<sup>1023</sup>.

Es decir: de algún modo, el agnóstico aprehende a Dios como un momento de realidad, aunque no tenga conocimiento estricto de su realidad. Es la realidad de Dios de la que se afirma la *agnosis*. Así, el agnosticismo es una verdadera aprehensión de Dios como momento de realidad que, a la postre, no se constituye un conocimiento estricto. Es por eso una frustración, tal y como lo dice Zubiri mismo:

Es un tanteo sin encuentro preciso. Desde este punto de vista, el agnosticismo es *frustración* de búsqueda intelectual. En esta frustración es donde cobra su figura la incognoscibilidad y la ignorancia de Dios; es en ella donde acontece la suspensión de la fe. Pero como ignorancia, como incognoscibilidad y como frustración, el agnosticismo es una forma estricta de proceso intelectual que recae sobre un momento real de la realidad inteligido como tal<sup>1024</sup>.

En el curso de Roma la postura de Zubiri parece ser algo diferente. Recordemos que el curso de Roma es la redacción más cercana a la forma final de HD, según el propio autor. En la segunda parte del curso, titulada “El problema de la realidad divina” comienza resumiendo el recorrido de la primera y presentando el problema de Dios: el problema de la realidad-fundamento. Si existe la solución el problema —y la búsqueda es precisamente consecuencia de la problematicidad— y la encontramos, se trata de “la solución al enigma de la realidad y de la vida”<sup>1025</sup>. Es decir, la realidad es enigmática por su ambivalencia: cada cosa es «la» realidad y su propia realidad al mismo tiempo.

---

<sup>1023</sup> HD 287 [273].

<sup>1024</sup> HD 287 [274].

<sup>1025</sup> HD 433. Las citas siguientes de HD se refieren al Curso de Roma tal y como está recogido en la nueva edición de 2012 y pertenecen a la Introducción a la Segunda Parte (HD 431-435) —coincide con el comienzo de la Quinta Lección (HD 431, nota 231)— y al inicio del capítulo 1, “Las Actitudes Posibles” (HD 437-441), que después se incluiría como capítulo 2 en la Segunda Parte de la Redacción Final (HD 125-129). No se encuentran la edición de 1984.

Nosotros, religados al poder de lo real, percibimos la realidad como algo último, posibilitante e impelente. ¿Cuál es el nexo que une ambos momentos en cada cosa? La realidad a la que se refiere Zubiri, lo dice claro, es “la fundamentalidad de mi ser”<sup>1026</sup>, no se trata de una realidad objeto pero al mismo tiempo es real, precisamente porque es fundamento. Esta búsqueda es la voluntad de verdad, que es a una “el principio de un proceso intelectual y el principio de un proceso de opción *a fortiori*”<sup>1027</sup>.

Así, el primer capítulo de esta segunda parte, que desarrolla precisamente el camino intelectual de búsqueda y las diferentes opciones frente al problema teológico y al hecho de la religación y la fundamentalidad de mi ser personal, consiste en “*las actitudes posibles que esa voluntad unitaria de intelección y de apropiación puede seguir*”<sup>1028</sup>.

La primera de las actitudes que analiza es precisamente el agnosticismo. Pero antes, Zubiri hace hincapié una vez más en que todas ellas son acto de la voluntad de verdad en su doble vertiente: intelectual y de opción, “racional y vital”<sup>1029</sup>. Es fundamental comprender aquí la posición de Zubiri ante estas tres posturas: la única condición primaria del hombre es la religación al poder de lo real y la búsqueda “en voluntad de verdad”<sup>1030</sup>. Tanto el ateísmo como el agnosticismo y el teísmo son soluciones al problema de la fundamentalidad.

Entrando propiamente en la cuestión sobre el agnosticismo en el curso de Roma, afirma que se trata de

---

<sup>1026</sup> HD 433.

<sup>1027</sup> HD 434.

<sup>1028</sup> HD 435.

<sup>1029</sup> HD 437.

<sup>1030</sup> HD 438.

una actitud que consistiría en partir precisamente de la inteligencia que busca y decir que en la inteligencia ciertamente hay el área de la fundamentalidad de lo real, pero esta fundamentalidad no puede ser término de un conocimiento<sup>1031</sup>.

Por ello, como decíamos antes, el agnosticismo es una interpretación positiva — en el sentido de “puesto”, *positum*— y no “una mera carencia”. En la división bipartita o bidimensional de la voluntad de verdad —intelectiva y vital o experiencial— le corresponde una frustración en lo intelectual y una condición, más o menos tranquila, de búsqueda perenne en lo existencial. Si la voluntad de verdad es voluntad de vivir, de ser y de buscar, el agnosticismo “hace hincapié en la voluntad de buscar *en y por sí misma*”<sup>1032</sup>.

Parece que el problema queda suficientemente delimitado en HD<sup>1033</sup>. Sin embargo, vamos a intentar rastrear cómo aparece el problema en los escritos anteriores del autor para tantear el proceso que ha seguido. Nos ceñimos a aquellos que hemos estudiado aquí, que son precisamente aquellos que tratan el problema teológico del hombre.

En primer lugar, en ETPD, Zubiri afirma claramente que no va a tratar de Dios en sí mismo sino de la posibilidad filosófica del problema teológico<sup>1034</sup>. En este escrito no aparecen referencias claras y explícitas al agnosticismo, aunque sí son abundantes las que aluden al ateísmo. Sin embargo, es posible percibir algunos datos que nos hacen ver la consideración posterior del agnosticismo como un desarrollo de estos.

---

<sup>1031</sup> HD 438.

<sup>1032</sup> HD 439.

<sup>1033</sup> Recordamos que la nueva edición de HD (aparecida en 2012) incluye el curso de Roma, y la redacción final de la segunda parte de HD tal y como estaba a la muerte de Zubiri, nos dice el editor, es más parecida al Curso de Roma que al “Despliegue del problema de Dios” de la edición de 1984.

<sup>1034</sup> *Cfr.* NHD 419 [ETPD].

Concretamente, el planteamiento sobre el haber y el ser, en el punto IV, inducen a pensar en el agnosticismo como posibilidad en referencia a lo que hemos dicho antes. Allí afirma Zubiri que la primacía es siempre del haber y, por tanto, de la cosa, y no del ser. El hombre es radical apertura a las cosas, y así, “el hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay”<sup>1035</sup>. La analogía con el agnosticismo podría encontrarse en el hecho de que el agnosticismo supone siempre una cierta intelección —de algo que hay— pero falta un conocimiento estricto: de qué sea o sencillamente, de si es.

De todos modos, la referencia no aparece en el texto. Nosotros entendemos que esta estructura de Zubiri permite hacer esta distinción, siendo conscientes del límite que posee precisamente por no ser explícito el nexo.

En IPD, sin embargo, sí encontramos un tratamiento del agnosticismo como problema. Se trata de una novedad en los escritos de Zubiri acerca de lo teologal y está expresado justo al principio, en lo que es el planteamiento general del escrito:

Hoy día es enorme el número de personas que se abstienen de tomar actitud ante el problema por considerarlo irresoluble [...]. Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud [...]. En aquél «qué sé yo» se expresa una actitud, una positiva abstención, respecto de un saber sin el cual se puede ciertamente vivir [...], pero un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido<sup>1036</sup>.

Zubiri viene a refrendar lo que ya conocíamos: el agnosticismo es de hecho una respuesta al problema, una posible respuesta entre otras, tal y como dice al inicio de HD. La cuestión entonces que queda por determinar es en qué medida y de qué modo es el agnosticismo una posibilidad. Para resolverla Zubiri propone como camino

---

<sup>1035</sup> NHD 437 [ETPD].

<sup>1036</sup> NHD 395 [IPD].

emprender una marcha intelectual hacia la realidad de Dios, haciéndonos conscientes de que “nunca ha sido la especulación la primera vía para llegar a Dios”<sup>1037</sup>: hay una versión intelectual —no especulativa— hacia Dios que es previa.

El punto interesante de la cuestión en IPD es precisamente que el agnosticismo aparece como la posibilidad de considerar irresoluble *a priori* un problema sin haber emprendido un camino adecuado para su resolución. La cuestión es tenida en cuenta, no es apartada, pero la intelección de aquello que se desconoce no se convierte en conocimiento estricto porque el camino que se ha de emprender no se emprende. No entra Zubiri en más consideraciones. Comienza directamente la marcha intelectual hacia la realidad de Dios.

En cuanto a Giussani, podría parecer extraño que en el texto fundamental que hemos estudiado, *Il senso religioso*, no aparezca en ningún momento ni la palabra agnosticismo ni la palabra agnóstico. En los demás textos que hemos podido consultar, teniendo en cuenta que buena parte de su producción está todavía sin publicar, el término es usado raras veces, y casi nunca es definido. Muchas veces se utiliza como adjetivo —de la cultura, de la juventud, de la sociedad— y en ocasiones acompañado del término escepticismo o alguno similar.

En ISR es posible observar, sin embargo, que sí se considera el agnosticismo como postura en el capítulo VII, donde elenca las tres posiciones que comparten una característica común: la reducción de la pregunta. Es el capítulo titulado *Atteggiamenti irragionevoli di fronte all'interrogativo ultimo: riduzione della domanda*. Ya las hemos considerado más arriba cuando hablábamos del sentido religioso en el horizonte del *PerCorso*. Ahora intentaremos únicamente establecer un nexo con el agnosticismo y con la consideración zubiriana de tal problema.

---

<sup>1037</sup> NHD 405 [IPD].

La segunda postura, en concreto, afirma la misma posibilidad que planteaba Zubiri: el reconocimiento del problema pero la imposibilidad de una respuesta satisfactoria. Zubiri decía que Dios no puede ser término de conocimiento estricto. Giussani denomina a esta postura la “negación desesperada” y la define del siguiente modo:

Di tutti gli atteggiamenti erronei questo è il più drammatico, il più appassionante, il più serio. È la negazione della possibilità di risposta alle domande. È tanto più vivido questo atteggiamento, quanto più si sentono le domande<sup>1038</sup>.

Esta postura que describe Giussani consiste en la negación de la posibilidad de una respuesta al interrogante último y, por tanto, al cumplimiento del deseo del hombre. Si se lleva esta posición hasta el extremo, es una negación de la posibilidad de la salvación.

Es en este sentido también similar a la postura descrita por Zubiri. No es simplemente una carencia: la pregunta y el problema están presentes y ambos indican hacia otro lugar más allá de ellas mismas. En este sentido podemos decir que también consta de dos dimensiones; una primera intelectual y una segunda vital. Para dar razón de la totalidad de los factores, dice Giussani, es necesario no solo un camino racional sino una opción.

Se trata de una opción: sin pruebas, se opta por negar la posibilidad de una respuesta. Giussani divide esta negación desesperada en tres formas distintas, que tienen en común la frustración, tal y como reconoce Zubiri. Es un intento de conocimiento que a la postre queda frustrado, por el motivo que sea.

---

<sup>1038</sup> ISR 98.

### 2.3. Ateísmo

La consideración del ateísmo es uno de los puntos centrales de ETPD para Zubiri. Lo veíamos ya al inicio de este trabajo. Allí se pregunta el autor por la mera posibilidad del ateísmo, ya que la conclusión del recorrido anterior era que el hombre está constitutivamente religado, porque “el ateísmo es así, por lo pronto, problema, y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo*”<sup>1039</sup>.

El ateísmo es, en consideración de Zubiri en ETPD, el sentirse desligado. No el estarlo, pues la religación es constitutiva del ser humano. La existencia atea es, por tanto, una existencia que se siente desligada porque parece que le basta la vida y su propio éxito: “el éxito de la vida es el gran creador del ateísmo”<sup>1040</sup>. Es la facticidad de la vida la que adquiere la dimensión de absolutamente absoluta, porque la vida del hombre necesita siempre un dios, un absoluto absoluto.

En IPD no existe una consideración sistemática del ateísmo, a diferencia de ETPD. Aparece, como citábamos cuando exponíamos el agnosticismo e IPD, al inicio, pero solamente como preámbulo para desarrollar la temática del ensayo, que versa sobre el planteamiento del problema y no sobre las posibles respuestas.

En HD es donde encontramos la reflexión más completa sobre el ateísmo. Estudiar el ateísmo en HD es una tarea no exenta de dificultades, pues el ateísmo es tratado desde diferentes puntos de vista y en lugares distintos. Así, podemos acudir al ateísmo como un modo de resolver el problema de Dios<sup>1041</sup>, como alejamiento de Dios y

---

<sup>1039</sup> NHD 448 [ETPD].

<sup>1040</sup> NHD 449 [ETPD].

<sup>1041</sup> HD 293-298 [281-286].

fatiga de lo absoluto<sup>1042</sup> —consideradas como causas del ateísmo—, como forma de la voluntad de fundamentalidad<sup>1043</sup>, como experiencia encubierta de Dios<sup>1044</sup>, etc.

Sin embargo, podemos centrar la reflexión en el lugar que Zubiri ha entendido propiamente como suyo en el recorrido de HD, que en la nueva edición encontramos en las páginas 293-298 [281-286].

En primer lugar, es interesante conocer el lugar en el que se inscribe dentro de la totalidad de la obra. Dentro de lo que se ha dado en llamar “El despliegue del problema de Dios”, en el que Zubiri propone y realiza el camino para justificar la realidad de Dios —que consiste en la explicación intelectual de la vía de la religación—, Zubiri sitúa la consideración sobre el ateísmo en el apartado sobre la unidad radical de inteligencia y fe dentro del capítulo dedicado propiamente al acceso del hombre a Dios.

Es interesante y adecuado recordar los dos pasos sucesivos en los que Zubiri divide la cuestión sobre el ir hacia Dios. Tras el inicio de la Segunda Parte en la que desarrolla el problema en sí mismo y las actitudes posibles ante el problema de Dios — que quedan incompletas<sup>1045</sup>—, se inserta el texto mecanografiado de «El despliegue del problema de Dios»<sup>1046</sup>. Allí se realiza primero la justificación de la realidad divina. Pero nos advierte que la justificación intelectual de Dios no es sin más el acceso a Él, por lo que es necesario un segundo momento en el que se preguntará qué es

---

<sup>1042</sup> HD 181-182 [163-164].

<sup>1043</sup> HD297-298 [284-285].

<sup>1044</sup> HD 563 [343].

<sup>1045</sup> *Cfr.* HD 125. El editor, en nota, nos dice que “Zubiri no llegó a completar ni este capítulo tercero [refiriéndose al Capítulo 3: La actitud teísta] ni el anterior [Capítulo 2: Las distintas actitudes ante el problema de Dios], pero coinciden en su decisión con lo expresado en el «Curso de Roma» desde donde deben ser completados” (HD 123, nota 23).

<sup>1046</sup> Este texto, del que ya hemos hablado cuando estudiábamos la construcción y redacción de HD, es insertado sin solución de continuidad en la edición de 1984.

formalmente y cómo se produce o no. La consideración del ateísmo está, pues, ligada al desarrollo de la fe como forma de acceso plenario a la realidad divina.

Aquí Zubiri comienza hablando de la vida atea, es decir, sin Dios. Y propone la siguiente consideración de lo que es: la vida es lo que es, lo que fácticamente tenemos, y nada más. Para las personas que viven de este modo, no existe problema y nunca ha existido: no es que se despreocupen, es que nunca estuvieron preocupadas.

A priori, sin más profundidad, esta reflexión presenta algunos problemas, que el mismo Zubiri recoge y responde. El ateísmo consiste, en última instancia, en la desvinculación entre el poder de lo real y su fundamento:

El poder de lo real es un hecho y nada más que un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es la *pura facticidad* del poder de lo real. Y en esto es en lo que consiste el ateísmo. No es sólo la vida en y por sí misma, sino la vida reposando sobre la pura facticidad del poder de lo real: la fundamentalidad como pura facticidad<sup>1047</sup>.

Es claro que, como reconocíamos con Zubiri cuando estudiábamos el agnosticismo, se da un proceso intelectual y posteriormente se da una solución al problema. Esta sería la primera dimensión. La segunda consistía en una opción. En el ateísmo hay una intelección de la vida entera y de la fundamentalidad, y después hay una solución que consiste en la facticidad. Dice Zubiri por eso que “resolver el problema de la fundamentalidad de la vida con la pura facticidad significa *eo ipso* que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, tan interpretación como es la admisión de la realidad de Dios”<sup>1048</sup>.

Además, acudiendo a la segunda dimensión, es claro que el ateo realiza una opción, derivada de la intelección y la solución que se haya dado al problema de la

---

<sup>1047</sup> HD 295-296 [283].

<sup>1048</sup> HD 296 [283].

fundamentalidad anteriormente. En el caso del ateo se trata, dice Zubiri, de una fe en la facticidad:

La autosuficiencia de la vida es la opción por la facticidad del poder de lo real. Y por ser opción es entrega personal a la facticidad, es fe en la facticidad. El ateísmo es justo la fe del ateo. [...], el ateo se entrega formalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera. Y en esta entrega a sí mismo como verdad consiste la fe del ateo<sup>1049</sup>.

La consideración del ateísmo como una forma de fe no es original de Zubiri. Es abundante la literatura en este sentido. Lo que sí nos parece novedoso es el modo a través del cual llega a la conclusión. La fe del ateo es consecuencia de la ruptura del nexo entre el poder de lo real y su fundamento, de modo que la facticidad de la vida queda absolutizada<sup>1050</sup>.

Giussani por su parte no utiliza el término ateísmo en todo ISR. Sin embargo, es posible sorprender una similitud con la concepción zubiriana del ateísmo cuando trata las actitudes irracionales frente al interrogante último. No podemos referirnos tan solo a uno de los puntos, ya que la mera facticidad de la vida presenta consecuencias que Giussani recoge en diversos lugares.

A grandes rasgos, podemos referirnos a la negación teórica de las preguntas: el hombre que las desprecia es consciente de las preguntas, pero le resultan absurdas. Buscar la solución al problema fuera de la vida misma, de las propias fuerzas, puede parecerle cosa de adolescentes y soñadores y no de personas serias. A continuación, sin embargo, en el apartado donde Giussani recoge la posición del que sustituye la

---

<sup>1049</sup> HD 297 [284].

<sup>1050</sup> Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*: Introducción “Yo creo-amén”, 1, 1. Versión de José L. Domínguez Villar, Sígueme, Salamanca 2002.

respuesta a las preguntas por un voluntarismo, aparece también claramente, en acto, aquella separación entre el poder de lo real y su fundamento:

L'energia che ci fa agire si reduce a una affermazione di sé. Lo strumento dell'affermazione di noi stessi è la volontà: perciò si può trattare solo di una energia, di una affermazione volutaristica<sup>1051</sup>.

Esta afirmación de uno mismo y del propio actuar es absoluta, es una fe en la facticidad y en la facticidad del propio «yo», y por ello mismo rompe el nexo con aquel fundamento que nos hace actuar, que despierta la energía del hombre. Otra forma de ateísmo la podemos encontrar justamente en el siguiente apartado, cuyo desarrollo coincide con la negación práctica de las preguntas. Sería el equivalente al ateísmo práctico, y su mayor nivel consiste, según Giussani, en la ataraxia estoica. Es igualmente una construcción personal que evita conscientemente el nexo. La pregunta existe —como existe y es inteligido el problema teológico para el ateísmo zubiriano— pero hay una opción por la facticidad, por la vida tomada como lo único.

Estas tres actitudes que acabamos de elencar coinciden exactamente con el capítulo VI de ISR, y en ellos no aparece ni una sola vez el término ateísmo, como hemos dicho antes. Se trata del capítulo en el cual se tratan las posiciones que vacían de contenido —ya sea formal o material— la pregunta por el interrogante último.

Pero, en la concepción de Giussani, la experiencia elemental es algo universal que el hombre no puede no tener. Se trata por tanto de una opción personal ante aquella cuestión en la cual nos sitúa. He aquí la similitud fundamental con la concepción zubiriana. Ambos reconocen que existe, independientemente de nosotros y como precediéndonos —de un modo constitutivo, podríamos decir— un nexo con la realidad

---

<sup>1051</sup> ISR 83: “La energía que nos mueve a actuar se reduce a una afirmación de sí. El instrumento de la afirmación de nosotros mismos es la voluntad: por lo que se puede tratar solo de una energía, de una afirmación volutarista”.

que reclama un fundamento último, algo que está detrás. Pero hay una opción por permanecer en la mera facticidad de la vida. Giussani lo recoge en formas variadas, apelando a la experiencia. Zubiri hace un retrato fenomenológico.

La consideración del ateísmo por parte de ambos autores se aleja, por tanto, de la idea de la mentalidad común para la que el ateísmo consiste en la mera negación de la existencia de Dios. El ateísmo no se opone ni a la religiosidad ni a la creencia, sino propiamente al teísmo. Por más obvio que esto pudiera resultar, no está de más recalcarlo aquí. Ambos autores, de hecho, sostienen que el ateísmo consiste en una creencia: la creencia de que no hay un fundamento último o una respuesta a la cuestión fundamental del ser humano. Más aún, la obra fundamental de Giussani que estudiamos en este estudio podría resumirse diciendo que lo que sostiene el autor es que la religiosidad —o sentido religioso— es algo constitutivo del ser humano. No es equiparable tampoco, consiguientemente, religiosidad con práctica religiosa.

Lo cierto es que ambos autores, cada uno con su recorrido peculiar y su lenguaje propio, entienden que el hombre, por el mero hecho de serlo, necesita un absoluto que no solamente fundamenta, sino que constituye su propia realidad. Tanto el ateo como el agnóstico eligen, ante el mismo hecho —la religación al poder de lo real o la evidencia de que “yo no me hago a mí mismo” que constituye la base de la experiencia elemental— una solución al problema. Ambos entienden, además, que se trata de posturas no concluyentes, que no responden adecuadamente al hecho del que parten. Bien porque censuran o reducen la cuestión, bien porque simplemente no lo tienen en cuenta.

Tanto el ateísmo como el agnosticismo y el indiferentismo frente a la cuestión de Dios, o problema teologal, en la consideración tanto de Zubiri como de Giussani adquiere una profundidad y una riqueza mayor que la de cualquier definición al uso. El

motivo podría ser sencillamente una preocupación sincera y seria ante las circunstancias concretas del tiempo que ambos han compartido.

## 2.4. Teísmo

Consecuencia de esta preocupación podría ser el planteamiento del teísmo no solo como una postura más que analizar. Ambos están dedicados con gran empeño a un trabajo doble en este sentido: primero mostrar el problema teologal como un problema real y fundamental, que afecta radicalmente a todos los hombres, sépanlo o no lo sepan, y después a la reconstrucción, teniendo en cuenta también la coyuntura filosófica moderna, de un camino intelectual y racional que parta del hecho fundamental de la religación y, por tanto, de la antropología.

Algunos estudiosos han querido ver en el camino que realiza Zubiri un interés personal e “interesado” en justificar filosóficamente el teísmo, porque él era un hombre creyente. Hay intentos de decir esto más directos que otros. Nos hemos referido ya al de Jordi Corominas<sup>1052</sup> más arriba. Bien está que pueda interpretarse así el teísmo de Zubiri. Pero nos parece una interpretación reduccionista por diversos motivos. Resulta claro, aunque solo fuera acudiendo a la biografía del filósofo vasco, su grandísima honestidad tanto intelectual como vital, además de un rigor y una seriedad de las que no creemos necesario aportar pruebas en el ámbito filosófico. Más aún se lo presuponemos en lo que él mismo considera «el» problema del hombre, el más importante y fundamental. Cuestión aparte es que pudiera estar equivocado, pero no creemos justo

---

<sup>1052</sup> Corominas entiende, al final, que la filosofía de la religión de Zubiri deriva hacia una teología filosófica que tiende a la teodicea, es decir, a una justificación racional de la existencia de Dios. Ciertamente Zubiri justifica racionalmente a Dios, pero al mismo tiempo distingue muy claramente entre lo teologal y lo teológico. Ver JORDI COROMINAS, *Xavier Zubiri y la filosofía de la religión, op. cit.* Allí afirma Corominas que “A. González relativiza la teología filosófica elaborada por Zubiri y en lugar de tratar de justificar racionalmente el teísmo, un intento ciertamente legítimo aunque muy discutible filosóficamente, intenta describir el fundamento religioso que se plasma en cada religión”.

introducir un factor que distorsiona de hecho el camino que el propio filósofo realiza y, por tanto, su conclusión. En este sentido, es interesante la siguiente aportación de Francisco Correa:

El propósito de Zubiri no es justificar el cristianismo ni ninguna otra religión, sino referirse a una situación del hombre que compete a todos como su estructura humana fundamental, es decir, en cuanto “experiencia teologal”<sup>1053</sup>.

También es necesario recalcar la imposible neutralidad en esta cuestión. Es necesario hacer un juicio difícilmente justificable para entender que la filosofía de alguien creyente como Zubiri es algo motivado por una «propaganda» y, por tanto, deshonesto. Es muy posible, sin embargo, considerar que la reflexión de un filósofo creyente pueda ser consecuencia de su creencia, como exposición de un camino racional y razonable.

Para Giussani, el teísmo constituye en definitiva la única posición verdaderamente razonable y, por tanto, la verdaderamente humana, porque da cuenta de la totalidad de los factores implicados en la cuestión. Desde el punto de vista meramente fenomenológico el proceso, si bien no es identificable claramente por el estilo personal del autor, nos resulta irrefutable si se comparten los presupuestos y si se está de acuerdo en el significado sobre todo de razón y racionalidad. Por otro lado, los presupuestos de los que hablamos, a saber, la experiencia elemental y la pregunta por el fundamento y el sentido último de la existencia del hombre, son un hecho irrefutable y reclaman —e intuitivamente lo saben todos— una respuesta que se encuentra más allá del alcance de nuestra razón por la mera naturaleza de la cuestión: no se resuelve con un razonamiento o un experimento científico sino que exige una respuesta personal que, eso sí, debe ser razonable.

---

<sup>1053</sup> FRANCISCO CORREA, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, en *Teología y Vida* XLV (2004), 477-493; 477.

El teísmo constituye, por tanto, la posición adecuada ante la cuestión para ambos estudiosos. No lo vamos a tratar aquí pormenorizadamente sencillamente porque supone la respuesta que ambos dan y la práctica totalidad del estudio que hemos realizado ya. Baste decir simplemente que el teísmo no es en sí mismo religión, es responder a la fundamentalidad del poder de lo real en un «dejarse llevar» desde la constitutiva aperturidad en que consiste la vida personal del hombre. Es decir, no constituye una respuesta meramente intelectual —aunque sea necesario desarrollar un camino intelectual— sino que implica la existencia del hombre concreto. Este dejarse llevar es, para Zubiri, entrega. Y en esa medida es fe: entrega a una a una realidad personal en cuanto verdadera.

En el caso de Giussani la postura es análoga: la verdadera religiosidad consiste en una apertura ante el estupor de la presencia a la que inexorablemente estamos unidos y que nos hace ser, reconociendo la dependencia original y aceptándola. Esta aceptación de la dependencia consiste a la postre en el reconocimiento de una presencia misteriosa que está detrás de todas las cosas —y sobre del «tú», el signo supremo— y que es más grande que el hombre mismo y su propia capacidad.



## **Capítulo III “Religación” y “senso religioso”**

Podríamos afirmar que estas dos expresiones suponen, respectivamente para Zubiri y Giussani, el centro de su reflexión acerca del problema teológico. Los dos, a partir de este punto realizan un camino, que denominan intelectual y racional el otro, y que desemboca en una justificación de la realidad de Dios.

La cuestión fundamental para nosotros es, tras haber descrito ambas vías, qué puntos en común tienen, si los hay, qué diferencias y qué posibilidad de enriquecerse mutuamente para acercarnos a la posibilidad de una vía común.

### **1. La analogía de los términos**

Tratamos aquí dos términos que, en nuestra intuición inicial, podrían parecer intercambiables, pero que sin embargo no lo son sin más, como veremos más adelante. A estos dos habría que añadir otro concepto que nos ayuda enormemente a relacionar el pensamiento de ambos autores; a saber: “la dependencia original”, de la que vamos a hablar en el siguiente punto, del lado de Giussani, como aquella evidencia primera que tiene el hombre.

¿Por qué añadimos aquí este último concepto? Resulta sencillo de entender. El correlato entre ambos pensamientos no es inmediato. Ya hemos desarrollado anteriormente cómo la religación es para Zubiri un hecho inconcuso que establece un

nexo entre el hombre y lo que el filósofo vasco denomina «poder de lo real». La persona consiste y se fundamenta, según Zubiri, en la religación. Es decir, es mediante la religación al poder de lo real cómo el hombre construye su Yo, su realidad relativamente absoluta.

El sentido religioso de Giussani, tal y como viene descrito en ISR, no tiene aquí cabida. Se trata de algo estructural en el hombre, que le mueve a afirmar el significado de la totalidad y le hace preguntarse por toda la realidad y de un modo exhaustivo y que, por tanto, es constitutivo, pues el hombre consiste en esta afirmación total. Es cierto que solamente con estos datos podrían establecerse ciertos paralelismos entre los conceptos fundamentales de ambos autores —religación y sentido religioso—, pero no se trataría más que de algunas semejanzas por más que fueran justificadas.

Es aquí donde viene en nuestra ayuda este otro concepto que hemos introducido. La primera evidencia que tiene el hombre, dice Giussani, es que no se hace a sí mismo. Que no se ha hecho a sí mismo y, al mismo tiempo, que en este instante no se está haciendo. Nadie puede decir «Yo» sin decir al mismo tiempo «Yo soy hecho»<sup>1054</sup>. Se trata, en definitiva, de lo que el autor denomina una dependencia original —que se encuentra en el origen— del hombre.

Aquí encontramos ya un nexo de unión más sólido con el pensamiento de Zubiri acerca de la religación, para quien el hombre debe hacer su Yo religadamente. Es el carácter de «impelencia» del poder de lo real —al cual en su primera reflexión sobre la religación denominaba «imponencia»—, en el sentido de obligación. El hombre, para

---

<sup>1054</sup> ISR 148. “Allora non dico: «Io sono» consapevolmente, secondo la totalità della mia statura d'uomo, se non identificandolo con «Io sono fatto»”.

“Por tanto no puedo decir: «Yo soy» conscientemente, según la totalidad de mi estatura humana, si no lo identifico con «Yo soy hecho»”.

Como señalamos en el caso de Zubiri, también aquí encontramos en esta argumentación de Giussani un trasfondo y relación con la tercera vía tomista.

hacerse, necesita de algo más que no es él. Es precisamente por ello absoluto pero relativamente, porque este carácter lo tiene como cobrado. No solo eso, sino que además el poder de lo real es posibilitante y último, estoy obligado a hacer religadamente mi Yo porque, primero, es posible: el poder de lo real permite este hacerse. Y, además, el poder de lo real es algo último, la realidad tiene carácter de ultimidad, “es algo *último* en mis acciones”<sup>1055</sup>.

Aquí aparecen ya los dos temas fundamentales de nuestra tesis: el «ser dado» - «ser cobrado», que da título a este estudio, y el camino hacia Dios partiendo desde la experiencia de este hecho fundamental en la existencia del hombre.

Lo desarrollaremos a continuación en los siguientes dos apartados, divididos a su vez en varios puntos cada uno. En el primero indagaremos cómo la dependencia original de la que habla Giussani tiene un paralelo en la obra de Zubiri, pero también cuáles son las diferencias entre ambas visiones, para terminar con una reflexión personal acerca de la cuestión.

En el segundo intentaremos mostrar cómo ambos autores se apoyan en este punto previo —que hemos llamado dependencia original— para realizar un camino intelectual hacia Dios.

## **2. La dependencia original: «ser dado» — «ser cobrado»**

Así hemos llamado a este primer apartado, poniendo de manifiesto desde el inicio lo que queremos buscar en ambos autores. Se trata, en realidad, del punto de partida de las respectivas vías hacia la realidad de Dios. Pero no se trata del punto de

---

<sup>1055</sup> HD 89 [82].

partida en cuanto primer paso, sino como condición previa. El camino de la justificación de la realidad de Dios lo realizaremos después, en el siguiente punto del capítulo. Ahora pretendemos describir en qué consiste este hecho previo que precede a la vía propiamente dicha.

Para llegar hasta este punto, hemos necesitado realizar primero un recorrido recuperando el interés por la cuestión de Dios, o «problema teologal», tal como lo denomina Zubiri, Allí hemos atendido a la importancia del problema al mismo tiempo que reconocíamos su dificultad y las diferentes posiciones ante él. Ha quedado clara la existencia del problema como tal, y el tratamiento que los diferentes autores hacen de las actitudes posibles. Tanto Zubiri como Giussani realizan después una mirada a la antropología para percibir cómo esta dependencia original se da en los hombres. Este es el punto en el que nos encontramos ahora. No reproduciremos la consideración del hombre por parte de Zubiri que abarca la mitad de la primera parte ni cuestiones de antropología filosófica como tal, sino que intentaremos mirar al hombre en cuanto paradójicamente problemático porque necesita hacerse en y con la realidad y es, por tanto, relativo, pero al mismo tiempo está frente a ella, consciente de estarlo. El hombre es un ser absoluto pero de un modo relativo.

Este *leit-motiv* de HD que hemos repetido tantas veces a lo largo de estas páginas encontrará aquí su lugar propio, junto con la ya célebre cita de monseñor Giussani que afirma que el ser humano no se hace a sí mismo y es por tanto dependiente de un «Tú» que a cada instante está manteniéndolo en la existencia: “*Io sono «tu-che-mi-fai»*”<sup>1056</sup>.

La percepción que tienen estos dos autores acerca de esta “dependencia original”, en palabras de Giussani, no es exactamente similar, pero sin embargo tiene los suficientes puntos en común como para que nos sea posible afirmar que lo que

---

<sup>1056</sup> ISR 146.

percibimos como diferencias de planteamiento sean, en realidad, provocadas por motivos circunstanciales.

Este apartado lo dividiremos en distintos epígrafes, correspondientes a una serie de preguntas que aparecerán al final de la presentación de la cuestión. A lo largo del desarrollo analizaremos qué significa dependencia en cada uno de los autores e intentaremos una visión sinóptica de ambas para completarla en la conclusión. Al final nos detendremos en una última reflexión en la que intentaremos prescindir de los elementos discordantes para que se manifieste una idea común del sentido de la dependencia tal y como queremos entenderlo, para enlazar adecuadamente con la justificación de la realidad de Dios, que no se entiende si no se parte de este hecho primero y anterior.

## **2.1. Presentación de la cuestión**

Lo primero de todo es presentar adecuadamente una visión conjunta de los dos autores acerca de esto que hemos venido llamando «dependencia original», usando terminología de Giussani. Es cierto que lo hicimos ya con cada uno de los autores cuando recorríamos las obras fundamentales, pero solo de cada uno de ellos y en el conjunto de su obra. Una visión más detenida, centrada solo en aclarar la cuestión, nos permitirá profundizar más y realizarnos preguntas importantes.

Esta presentación no es un nuevo recorrido por el planteamiento de ambos autores, sino que consistirá en entresacar lo fundamental en sus puntos comunes y al mismo tiempo intentará poner de manifiesto las diferencias encontradas entre ellos, con el fin de obtener una visión conjunta de ambos y de enfrentar lo fundamental en la constatación de esta realidad de la dependencia. Lo esencial en nuestro planteamiento consistirá, pues, en poner de manifiesto cómo entienden ambos esta dependencia original.

El primer factor que aparece ante nosotros cuando rastreamos HD buscando este planteamiento es la consideración de que la realidad posee un carácter fundante:

Resulta innegable que la realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona<sup>1057</sup>.

La realidad es fundamento de la realidad personal del hombre en tres momentos: como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Esta estructura de la realidad en cuanto fundamento de la realidad personal del hombre se llama «poder de lo real», y supone un «más» que “es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad”<sup>1058</sup>.

Para Giussani, la realidad tiene también un papel fundamental en la constitución del yo del hombre. Sucede, sin embargo, que la palabra «realidad» es un concepto técnico para el teólogo italiano —como para Zubiri, de hecho—. La realidad son las cosas, pero al mismo tiempo es más que simplemente las cosas. A esta realidad como “más” Giussani la denomina «presencia». La presencia de la realidad constituye un «para mí», como el poder de lo real para Zubiri, quien habla de respectividad constitutiva de la realidad: el poder de lo real no es algo distinto de la realidad, sino que es un momento del «de suyo» de la realidad y en cada cosa real concreta. De la realidad como «presencia» podríamos decir lo mismo: no existe esta presencia fuera de las cosas, sino que consiste en la posibilidad de relación entre la realidad y el hombre.

Para Giussani, no existiría conciencia humana —ni, por tanto, yo personal— sin este impacto con la realidad como presencia:

---

<sup>1057</sup> HD 89 [81-82].

<sup>1058</sup> HD 94 [87].

Lo stupore, la meraviglia di questa realtà que mi si impone, di questa presenza que mi investe, è all'origine del risveglio dell umana coscienza<sup>1059</sup>.

Esta dependencia originaria es, para Giussani, la primera evidencia del hombre:

Perciò il primissimo sentimento dell'uomo è quello d'essere di fronte a una realtà que non è sua, che c'è indipendentemente da lui e da cui lui dipende<sup>1060</sup>.

Se trata de una dato de experiencia, innegable e imborrable. La religación al poder de lo real es, para Zubiri, un hecho inconcuso. De esta dependencia original nace después la pregunta que constituye el sentido religioso mediante el atractivo de esta presencia de la realidad. El atractivo no es, para Giussani, un mero sentimiento agradable que nos empuja de algún modo a preguntarnos por el origen de las cosas. Más bien se trata del fundamento, de aquello que hay detrás de la realidad como presencia, que tira de nosotros a través de la realidad.

La religiosidad no es, para el autor italiano, otra cosa distinta que la afirmación y el desarrollo conscientes de este atractivo de la realidad. Es, por decirlo con palabras que Zubiri usaría, un dejarse llevar. Dice Giussani:

La religiosità è inanzitutto l'affermarsi e lo sviluppo dell'attrattiva. C'è una evidenza prima e uno stupore del quale è carico l'atteggiamento del vero ricercatore: la meraviglia della presenza mi attira<sup>1061</sup>.

Es cierto que Zubiri, al proponer la religación al poder de lo real, no habla de atractivo de la realidad tal y como lo expresa Giussani. El «dejarse llevar» aparece en

---

<sup>1059</sup> ISR 140. "El estupor, la maravilla de esta realidad que se me impone, de esta presencia que me posee, se encuentra en el origen del despertar de la conciencia humana".

<sup>1060</sup> ISR 140. "Por ello, el primerísimo sentimiento del hombre es aquél que consiste en estar frente a una realidad que no es suya, que existe independientemente de él y de la cual depende".

<sup>1061</sup> ISR 141. "La religiosidad es, primero de todo, la afirmación y el desarrollo del atractivo. Existe una primera evidencia y un estupor de los cuales está repleta la actitud del verdadero buscador: la maravilla de la presencia tira de mí".

Zubiri cuando habla de la fe como forma plenaria del acceso del hombre a Dios: se trata de un hacer nuestra positivamente la tensión teologal. Sin embargo, ambos autores coinciden claramente en este punto previo a la fe o al atractivo respectivamente: la realidad como presencia o la religación al poder de lo real son fundamento de la realidad personal del hombre.

En ambos autores supone, y aquí nos encontramos evidentemente con el punto fundamental de aquello a que lo que nos enfrentamos, una dependencia original. Con lo que llevamos dicho podríamos ya intuirlo. Conviene, sin embargo, explicitarlo más, para apreciar con claridad el planteamiento.

En Giussani, el párrafo titulado “L’io dipendente”<sup>1062</sup> se sitúa poco después de lo que acabamos de citar sobre el “estupor debido a una presencia”. Pertenecen al mismo capítulo —“Come si destano le domande ultime. Itinerario del senso religioso”<sup>1063</sup>— y se sitúan por tanto ya en el ámbito del recorrido del sentido religioso. Que hable de dependencia tanto en el primer epígrafe como en este cuarto se explica por el recorrido que hace.

Giussani comienza con una hipótesis cuyo fin es hacernos ver cómo aquello primero que el hombre percibe es la realidad como presencia:

Supponete di nascere, di uscire dal ventre di vostra madre all’età che avete in questo momento, nel senso di sviluppo e di coscienza così come vi è possibile averli adesso. Quale sarebbe il primo fattore, l’assolutamente primo sentimento, cioè il primo fattore della reazione di fronte al reale? [...] Io sarei dominato dalla meraviglia e dallo stupor delle cose come di una «presenza»<sup>1064</sup>.

---

<sup>1062</sup> ISR 146 ss.

<sup>1063</sup> ISR 139 ss.

<sup>1064</sup> ISR 139-140. “Suponed que nacéis, que salís del vientre de vuestra madre a la edad que tenéis en este momento, en el sentido de desarrollo y conciencia tal y como podéis advertir ahora.

Entonces explica el recorrido psicológico que realiza el hombre desde esta percepción de la realidad como presencia hasta el retorno al yo. Según Giussani existen tres etapas: la percepción del dato y de la alteridad; la posterior distinción de rostros y cosas dentro de la realidad en sentido genérico; y, por último, la distinción del yo como algo diverso de las demás cosas. Giussani reconoce como último paso de la formación de la conciencia humana la percepción del yo. Y afirma que la psicología moderna ha corroborado esto: primero se percibe genéricamente el ser —podríamos parafrasear a los clásicos: “el ente es lo primero conocido”<sup>1065</sup>—, después se distinguen unos seres de otros, incluyendo las personas, y por último se es capaz de decir «yo».

Pero antes de llegar al epígrafe que nos interesa comentar, el autor amplía todavía el recorrido por otros dos pasos previos: “Il cosmo” y la “Realtà «provvidenziale»”, para hacer notar cómo esta presencia está ordenada, tiene un principio y un fin y se rige por unos determinados ciclos y normas —cosmos— y cómo este orden tiene un fin que se identifica con el bien del hombre —providencial—. Estos pasos los hemos desarrollado ya realizando el recorrido por ISR. Solo después se detendrá Giussani en el epígrafe que habla sobre la dependencia del yo.

Es aquí donde propone la idea que da título a este punto de nuestro estudio: el «ser dado». La primera evidencia que tiene el hombre maduro, con la conciencia despierta, es que no se hace a sí mismo, no se está haciendo a sí mismo en el instante presente. Cuando se mira y se descubre como un yo dentro de la realidad —es decir,

---

¿Cuál sería el primer factor, el primer sentimiento en absoluto, es decir, el primer factor de vuestra reacción frente a lo real? [...]. Yo estaría dominado por la maravilla y el estupor de las cosas como de una «presencia»”.

<sup>1065</sup> Ver, por ejemplo, *S. Th. I*, q. 5, a. 2: “Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile”.

cuando despierta a la autoconciencia—, toma forma dentro de él la intuición de que la realidad que el hombre es es «algo dado»:

L'evidenza più grande e profonda che percepisco è che io non mi faccio da me, non sto facendomi da me. Non mi do l'essere, non mi do la realtà che sono, sono «dato». È l'attimo adulto della scoperta di me stesso come dependente da qualcosa d'altro<sup>1066</sup>.

El ser del hombre, la realidad que es, es algo «dado» por otra cosa distinta a sí mismo. El hombre no se hace a sí mismo, es dependiente. No en un sentido remoto o aproximado, sino esencial. Es una dependencia constitutiva. A esto “otro” de lo cual el hombre depende Giussani lo llama «tú», porque afirma que es aquello que, según su propia experiencia, con menos error puede designar aquella realidad<sup>1067</sup>. Este tú, este misterio insondable que es fundamento del ser de todas las cosas, es, según el autor italiano, aquello que las tradiciones religiosas llaman Dios<sup>1068</sup>. En el fondo de sí mismo, pues, el hombre descubre a Otro, con mayúscula, fundamento de la existencia de todas las cosas y de su propia realidad de hombre.

Zubiri, por su parte, realiza un camino diverso, pero la conclusión parece ser la misma: el hombre tiene su ser absoluto como cobrado, y precisamente por ello es un ser

---

<sup>1066</sup> ISR 146. “La evidencia más grande y profunda que percibo es que yo no me hago por mí mismo, no estoy haciéndome yo. No me doy el ser, no me doy la realidad que soy, soy «dato». Es el momento adulto del descubrimiento de mí mismo como dependiente de otra cosa”.

<sup>1067</sup> Cfr. ISR 146-147: “Uso questa parola «tu» perché è la meno inadeguata nella mia esperienza d'uomo per indicare quella incognita presenza che è, senza paragone, più della mia esperienza d'uomo. [...]. Alla cosa che mi fa, alla sorgente sto provenendo in questo istante non posso che rivolgermi usando la parola «tu»”.

“Uso la palabra «tú» porque es la menos inadecuada en mi experiencia de hombre para indicar aquella presencia misteriosa que es, sin comparación, mucho más que mi experiencia de hombre. [...]. A la cosa que me hace, a la fuente de la cual estoy surgiendo en este instante, no puedo hacer otra cosa que dirigirme usando la palabra «tú»”.

<sup>1068</sup> Cfr. ISR 147. “«Tu che mi fai» è perciò quello che la tradizione religiosa chiama Dio, è ciò che è più di me, è ciò che è più me di me stesso, è ciò per cui io sono”.

“«Tú que me haces» es, por tanto, aquello que la tradición religiosa llama Dios, es aquello que es más que yo, aquello que es más yo que yo mismo, es aquello por lo cual yo soy”.

absoluto, sí, pero de un modo relativo. Relativo aquí significa no solo contingente, como podría resultarnos evidente en un primer momento, sino que significa también «en relación». Así, el hombre “se hace persona relativa en sus acciones” de un modo relativo, y esta relación consiste, en último término, en que está fundado en la realidad estando con las cosas reales «frente a» ellas:

En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad. No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales y, en su virtud, las cosas reales tienen, para los efectos de nuestro problema, la misión, por así decirlo, de vehicular «la» realidad. En cada acción, pues, la persona humana tiene su posición «en» la realidad. El hombre se funda en la realidad como realidad. Sólo según este momento de la realidad puede el hombre ser persona. El «frente a» no es sino un aspecto de la fundamentalidad de la realidad<sup>1069</sup>.

Vemos varias cuestiones similares en ambos planteamientos. En primer lugar, que el hombre sea absoluto significa, para Zubiri, que está «frente a» las cosas. Absoluto, separado-de. El hombre se encuentra en la realidad y tiene que hacerse con las cosas, pero no es una cosa más entre ellas. Aquí resuena lo que veíamos al inicio del recorrido por el término «religación» cuando Zubiri planteaba la *ratio entis*<sup>1070</sup>. Pero es que afirma Zubiri además que el Yo es posición de la realidad “contra todo el idealismo”<sup>1071</sup>. En definitiva, existe una dependencia, algo previo sin lo cual el hombre no puede hacer su Yo. Se trata de un fundamento para ser<sup>1072</sup>. Zubiri lo llama poder de

---

<sup>1069</sup> HD 88 [81].

<sup>1070</sup> NHD 437-445 [ETPD]

<sup>1071</sup> *Cfr.* HD 67-68 [59]. “Por eso hay que decir, contra todo el idealismo, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que es justamente al revés: es el Yo quien es posición de la Realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo”.

<sup>1072</sup> *Cfr.* HD 178 [161]: “La función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia. Dios no es primariamente una «ayuda» para

lo real. Es el momento de la realidad en cuanto último, posibilitante e impelente. Y este poder de lo real no se da al margen de las cosas reales, por eso las cosas reales poseen la capacidad y “la misión [...] de vehicular «la» realidad”<sup>1073</sup>. Volvamos a decirlo una vez más: esta fundamentalidad no es una causa, es un poder que ejerce “dominancia”; “la determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos dominación”<sup>1074</sup>. El hombre, religado al poder de lo real por la fundamentalidad de lo real, viene de la realidad.

La religación es, pues, un hecho total que afecta al hombre con las cosas, y constituye la experiencia de la fundamentalidad, que es problemática debido a que es intrínsecamente enigmática. Es la dependencia original del hombre, con palabras de Giussani, que no puede ser persona sin este momento físico de dominancia.

En Giussani el recorrido, que acabamos de describir, es esencialmente el mismo, pero lo describe psicológicamente: de una percepción genérica del ser, de que «hay» cosas, pasamos a distinguir en ella unas cosas de otras, y rostros y voces determinados. Solamente después el hombre se percibe a sí mismo como algo distinto de todo lo demás. Como hemos dicho, el recorrido de Giussani es algo apresurado, pero es evidente que tanto el italiano como Zubiri entienden que es posible una abstracción de la especie «hombre» —Giussani cuando afirma que se pueden distinguir “rostros y cosas”<sup>1075</sup> apunta hacia aquí— además de la percepción del Yo. La autoconciencia incluye dentro de sí misma la conciencia de pertenencia a un “grupo de cosas” determinado, por así decir, llamado especie humana, que comparte esa autoconciencia. Cada otro ser humano es otro Yo distinto del mío.

---

actuar sino un «fundamento» para ser”. También, muy claramente, en NHD 431 [ETPD]: “en la religación no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser”.

<sup>1073</sup> HD 88 [81].

<sup>1074</sup> HD 93 [86-87].

<sup>1075</sup> *Cfr.* ISR 139-140.

Los dos reconocen, por tanto, una primacía absoluta de «la» realidad sin la cual el hombre no es persona. Al mismo tiempo perciben una constitutiva apertura del hombre a las cosas, en las cuales se revela «la» realidad.

Así pues, el estar frente a la realidad como algo distinto de ella y al mismo tiempo no poder estar más que en ella es un elemento común, junto a la percepción del yo como algo dependiente en el sentido en que lo hemos explicado: la realidad del hombre como algo «dado» en Giussani y el ser absoluto como «cobrado» en Zubiri.

Quedan abiertas otras cuestiones en las que debemos profundizar, sin embargo. La aparente similitud en los planteamientos de ambos autores pudiera ser solamente superficial. Una de las preguntas que nos podemos hacer es acerca del lugar que la intuición acerca de la dependencia original ocupa en el planteamiento de los autores. Giussani introduce la dependencia del yo en el capítulo décimo de ISR, casi como el punto de llegada de lo que él ha denominado el itinerario del sentido religioso. Zubiri, por su parte, lo incluye en la primera parte de HD, como una de las premisas antropológicas. ¿A qué se debe esta diferencia? ¿Es una cuestión metodológica? ¿Tiene que ver quizá con el planteamiento del escrito o con su finalidad? Estas cuestiones y alguna más las desarrollaremos en el primer epígrafe del siguiente apartado.

Otra cuestión que queda en el tintero, de la que hemos hablado muy poco, trata sobre el carácter fundante de la realidad. La primacía y la importancia de la realidad en la constitución del yo ha quedado, creemos, suficientemente clara en ambos autores en esta introducción a la cuestión, sin embargo, podemos profundizar, nos parece, en algo que ambos también reconocen como central en el camino intelectual hacia Dios: la realidad es fundante porque se nos da «en hacia», tal y como lo afirma Zubiri, o en forma de signo en el lenguaje de Giussani. Ante esto debemos preguntarnos si están hablando de lo mismo.

La última cuestión a la que debemos prestar atención supone, quizá, la diferencia explícita más importante que encontramos en el planteamiento de estos autores acerca de esta problemática. Giussani afirma que “yo no me hago a mí mismo”<sup>1076</sup> y Zubiri que es Dios el que hace que yo haga mi Yo<sup>1077</sup>. Existe una aparente contradicción a la que no habíamos hecho referencia para tratarla con profundidad precisamente en este último apartado del capítulo.

Así pues, tenemos por delante el trabajo de responder a estas tres cuestiones. Comenzamos sin más dilación por la primera de ellas.

## **2.2. El lugar que ocupa esta cuestión en ambos autores**

Se trata de un tema al que evidentemente nos tenemos que enfrentar, aunque nos parece que quedará mucho más claro con la visión global que nos ofrecerá el punto 3 del capítulo III de la tercera parte de nuestro estudio —que trata sobre las vías—, pues el desarrollo del itinerario, que no es idéntico en ambos autores, expone adecuadamente y de un modo razonado a qué se deben las diferencias entre ambas consideraciones.

No obstante, no dejamos de decir algo acerca de esta cuestión, que se antoja a priori sencilla en cuanto a la exposición, pues se trata de un trabajo descriptivo, pero cuya dificultad reside precisamente en dar razones de por qué no es diferencia sustancial entre ambos.

---

<sup>1076</sup> Cfr. ISR 146-148.

<sup>1077</sup> Cfr. HD 210 [192-193]: “Dios me da el que yo sea Yo y haga mi yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, en toda su verdad real”. También NHD 428-429 [ETPD]: Dios es “lo que hace que haya”. Marcos Cantos afirma que este hacer nuestro Yo religadamente “arrastrados” por Dios “consiste [...] en una afección constituyente, esto es, en una causalidad formalmente constitutiva de mi realidad y constituyente de mi ser” (*El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri, op. cit.*, 361-362).

Giussani, en dos momentos diferentes del desarrollo de su pensamiento, incluyendo evidentemente su propia historia intelectual, sitúa el núcleo de su reflexión acerca del «ser dado» o «ser hecho» en momentos distintos del recorrido. En 1958, en la primera edición de ISR, aparece al inicio e incluso pudiera parecer que se diera por descontado que el hombre es una realidad que no se hace a sí misma. Es más, comienza preguntándose para qué está hecho el hombre y concluye que está hecho para Dios: “Tu sei fatto per Dio”<sup>1078</sup>.

En ISR, sin embargo, ocupa un lugar distinto. Aparece claramente por primera vez en el capítulo 5, donde desarrolla la naturaleza del sentido religioso. En el apartado 7, titulado justamente “la natura dell’io come promessa”, cita la ya mencionada entrada en el diario de Pavese donde reflexiona sobre el premio Strega que acaba de recibir: “A Roma, apoteosi. E con questo?”<sup>1079</sup>. Y a continuación Giussani afirma que el pensamiento de Pavese iba en esa dirección desde el principio de su vida. En el diario, casi al inicio, el poeta italiano reconoce que, a pesar de tenerlo todo, de haber alcanzado una vida que podría considerarse exitosa, nada se lo ha dado él mismo. Todo le ha sido dado. Y allí se encuentra también aquella famosa frase de Pavese, verdaderamente grande porque es capaz de reconocer con una inteligencia increíble la verdadera estatura del hombre: “Com’è grande il pensiero che veramente *nulla a noi è dovuto*. Qualcuno ci ha mai promesso qualcosa? E allora perché attendiamo?”<sup>1080</sup>. Comentando esto, dice Giussani:

---

<sup>1078</sup> SSR 79. La pregunta con la que inicia el capítulo primero, a la que hacemos referencia, la toma del catecismo: “I. «Per quale fine Dio ci ha creati?»” (SSR 79).

<sup>1079</sup> CESARE PAVESE, *Il mestiere del vivere*, Einaudi, Torino 1973, 360; citado en ISR 71. (Traducción española: *El oficio de vivir*, Seix Barral, Barcelona, 2001, 400: “14 de julio. Vuelto de Roma, desde hace tiempo. En Roma, apoteosis. ¿Y qué? Ya estamos. Todo se derrumba. La última dulzura la he tenido de Doris, no de ella., El estoicismo es el suicidio [...]”).

<sup>1080</sup> *Ib.*, 276; citado en ISR 71.

L'attesa è la struttura stessa della nostra natura, l'essenza della nostra anima. Essa non è un calcolo: è data. La *promessa* è all'origine, dall'origine stessa della nostra fattura. Chi ha fatto l'uomo, lo ha fatto «promessa». *Strutturalmente* l'uomo attende; strutturalmente è mendicatore: strutturalmente la vita è promessa<sup>1081</sup>.

Podríamos decir que, en este momento, Giussani introduce realmente la idea de la espera —que claramente está en relación estrecha con el concepto de experiencia elemental, en la medida en que es la espera del cumplimiento de nuestros deseos y exigencias íntimas— como estructura propia del hombre. Pero el “ser dado” del hombre no está aquí explícito todavía. Entendemos, a partir de la referencia a Pavese, que la realidad se nos presenta como un don, como algo gratuito, y precisamente por eso podemos entender que aquello que esperamos se nos tiene que dar. Pero la idea del ser propio del hombre como algo dado, sostenido constantemente por otro, no aparece de un modo definitivo sino más tarde, en el capítulo décimo.

Allí retoma esta idea de la realidad como un don —“realidad providencial”—, y del estupor frente a la presencia de las cosas. Pero en un momento determinado llegamos al punto central, a nuestro parecer, de toda la obra: “el yo dependiente”. Es el célebre “*Io sono «Tu-che-mi-fai»*”. Ya hemos hecho referencia otras veces a este pasaje, por lo que nos centraremos únicamente en situarlo en el lugar dentro de la obra, que es en definitiva lo que nos proponemos en este punto.

Después de haber analizado la estructura de ISR, conocemos cómo se desarrolla el argumento del autor y hacia dónde se dirige. Podemos decir que este punto es, al mismo tiempo, un punto de llegada y un punto de partida. Es el lugar en el que

---

<sup>1081</sup> ISR 71. “La espera es la estructura misma de nuestra naturaleza, la esencia de nuestra alma. Ella no es un cálculo: nos es dada. La *promesa* está en el origen, procede del origen mismo de nuestra hechura. Quien ha hecho al hombre lo ha hecho «promesa». *Estructuralmente* el hombre espera; estructuralmente es mendigo: estructuralmente la vida es promesa”.

desemboca todo lo anterior y el inicio de la reflexión posterior al mismo tiempo, y de ahí su centralidad en la obra.

En Zubiri la cuestión de la dependencia como tal no se encuentra en un solo lugar determinado. Precisamente porque el término aludido se refiere de un modo directo a la terminología empleada por Giussani, podemos entender como análogos varios términos en la obra del filósofo vasco. No obstante, vamos a intentar no detenernos en la cuestión terminológica para acudir a la temática como tal.

La dependencia original, veámos, hace referencia fundamentalmente al hecho de que el hombre no se hace a sí mismo, sino que “es hecho”. Una formulación similar en Zubiri, salvando la circunstancia de su peculiaridad, la encontramos en la parte dedicada a lo que el autor denomina tensión teologal:

No es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien «hace que yo haga» mi Yo, mi ser. [...]. Dios no es mera *natura me naturans*, sino *realitas me reificans*. [...]. Dios hace que mi realidad humana se haga su Yo en la vida<sup>1082</sup>.

Hay una dependencia ontológica: Dios no es un objeto externo a mí, sino una realidad que me *realiza*, podríamos decir. Sin la realidad de Dios no podría existir el Yo del hombre.

Pero previamente, Dios es fundamento y posibilitante absoluto. Es que, en realidad, Zubiri en HD no hace más que desplegar la idea de la dependencia original, que está al inicio y que en cierto modo constituye la vía de la religación. La religación es dependencia, y la propia realidad problemática del hombre, absoluto relativo, es dependencia.

---

<sup>1082</sup> HD 180 [162].

Podríamos decir, en definitiva, que Giussani encuentra un lugar concreto para explicitar aquello de lo que ambos hablan a lo largo tanto de HD como de ISR: del hombre como dependiente de Dios a través de lo real.

### **2.3. Esta realidad y «la» realidad: signo y carácter enigmático**

Llegamos a uno de los puntos fundamentales para ambos en la consideración tanto de esta dependencia original como del camino que emprenderemos posteriormente. ¿Por qué la situamos aquí entonces? Sin duda lo trataremos cuando lleguemos a la justificación de la realidad de Dios, pero al mismo tiempo ocupa un lugar fundamental en este momento, y por eso creemos necesario ubicar aquí una breve consideración sobre este punto, sabiendo que se tratará extensamente más adelante.

El motivo de su inserción aquí es sencillo de comprender: la conciencia de la dependencia no se da en el hombre sin el carácter enigmático de la realidad. Esto por dos razones: en primer lugar, el hombre no puede ser consciente de sí —ni por tanto consciente de su ser en tanto que dependiente— sin el impacto con la realidad que le hace percibir «la» realidad. En segundo lugar, porque depender de la realidad como aquello último que es el fundamento de mi Yo pasa paradójicamente por una dependencia de las cosas reales que existen a mi alrededor y con las que necesariamente tengo que hacerme.

En este sentido, Scola explica el modo en que Giussani entiende la realidad:

il reale (“la cosa”, l’essere in senso lato) è presenza all’io. In questo senso l’essere è un’avvenimento che accade alla mia libertà coinvolgendola. Avvenimento dice, tra

l'altro, che l'essere viene al mio incontro da un oltre (e-venio). Nell'esperienza della presenza l'essere si svela restando velato<sup>1083</sup>.

La realidad es un dato que se encuentra delante de nosotros, a través del cual el ser, aquello que es fundamento de la existencia, se revela y al mismo tiempo se esconde. Es la misma diferencia que hace Zubiri entre «esta» realidad y «la» realidad. «La» realidad no es nada fuera de esta cosa concreta, pero no existe una coincidencia. Zubiri lo denominaba transcendentalidad «en» las cosas.

Se trata en definitiva de otro carácter de lo que hemos denominado dependencia, ya que esta dependencia original no se da al margen de las cosas, que precisamente por esto son más que ellas mismas. A pesar de que el planteamiento es ligeramente diferente en ambos autores, Zubiri y Giussani, lo que nos interesa destacar ahora es que para los dos tiene un carácter que precede al carácter de signo dentro del camino intelectual hacia Dios.

La afirmación de que la realidad es signo que nos mueve hacia otra cosa, última respecto de ella y de nosotros, no sería posible sin antes afirmar cuál es el papel de la realidad en la constitución de la realidad personal del hombre. Para Zubiri se trata de un poder que se manifiesta y nos obliga a través de las cosas. En Giussani el término clave para comprender esto es «presencia»: la realidad está presente ante nosotros y, si bien no es explícitamente claro que constituye el yo, es condición de posibilidad de la autoconciencia, al menos en un primer acercamiento a la cuestión.

Yendo más allá es posible percibir también en Giussani cómo la presencia de la realidad es constitutiva de la realidad personal del hombre, no por el poder de la

---

<sup>1083</sup> ANGELO SCOLA, *Luigi Giussani, Un pensiero sorgivo*, Marietti 1820, Genova-Milano 2004, 36-37: “lo real (“la cosa”, el ser en sentido lato) es presencia ante el yo. En este sentido el ser es un acontecimiento que le sucede a mi libertad envolviéndola. Acontecimiento dice, además, que el ser viene a mi encuentro desde un más allá (*e-venio*). En la experiencia de la presencia el ser se desvela permaneciendo velado”.

realidad en cuanto tal sino por ser «vehículo», digámoslo así, a través del cual el destino último del hombre se manifiesta. El estupor por la realidad como presencia, por el ser —“non como entità astratta, ma come presenza, presenza che non faccio io, che trovo, una presenza che mi si impone”<sup>1084</sup>—, constituye el despertar de las preguntas fundamentales del hombre, pero antes que el estupor —que es una reacción ante la presencia—, la presencia de las cosas supone el fundamento del ser persona, del yo, en la medida en que sin este impacto con la realidad el hombre no puede ser plenamente hombre. El encuentro con la realidad es entonces condición de posibilidad, no constituye de por sí una solución al problema fundamental de la vida.

Así pues, podemos afirmar que el hombre en cuanto ser persona es constituido por el encuentro con la realidad, y se construye en relación con ella. Tanto Zubiri como Giussani reconocen por caminos análogos este punto. El primero lo dice de un modo claro al inicio de HD en una cita que hemos referido ya en varias ocasiones, y que conviene volver a citar aquí porque es claramente ilustrativa de este punto concreto:

El Yo no es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso, hay que decir contra todo el idealismo, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario es Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo.

El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad. Y precisamente por ello, el Yo refluye sobre mi propia realidad y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos «Yo mismo». Es justo la «realidad siendo»<sup>1085</sup>.

---

<sup>1084</sup> ISR 140. “El *ser*: no como entidad abstracta sino como presencia, una presencia que no hago yo, sino que encuentro, que se me impone”.

<sup>1085</sup> HD 67-68 [59].

En Zubiri podríamos decir que está expresado más claramente que en Giussani, pues para el primero es ser es siempre actualidad y la actualidad está fundada en la realidad. El ser de la realidad personal del hombre, esto es, su Yo, está fundado en aquella realidad<sup>1086</sup> —y por lo tanto tiene carácter de ulterioridad—. Recordemos que la realidad humana tiene tres notas: vida, animalidad e inteligencia. El ser sí mismo o la autoposesión, el primero de ellos, “es anterior a toda reflexión, y fundamento de la posibilidad de ella”<sup>1087</sup>. La cuestión es que la autoposesión es imposible sin el mundo. Por esto el hombre es constitutivamente abierto.

### **3. El camino hacia la realidad de Dios**

En el punto 2 de este capítulo III hemos abordado uno de los puntos centrales de nuestro estudio, a saber, la dependencia original como estructura constitutiva de lo humano y la visión de los dos autores que estudiamos respecto de aquella. En este punto 3 nos enfrentamos al otro punto central de nuestra investigación: los puntos de unión en el planteamiento y el desarrollo de las vías que estos mismos autores recorren para llegar a la realidad de Dios.

Son muchos los puntos a tratar, y de diversa índole. En primer lugar nos encontramos una cuestión semántica: Giussani y Zubiri utilizan términos diferentes. Intentaremos analizar si se refieren a lo mismo o no, y en qué medida podemos decir que un término es más acertado que otro. El primer término fundamental al que atenderemos es al de camino propiamente dicho. Zubiri habla eminentemente de vía y Giussani de itinerario o “recorrido” (*percorso*). Además, nos centraremos en el término

---

<sup>1086</sup> *Cfr.* HD 63 [54]: “La actualidad se funda en la realidad: el ser está fundado en la realidad. El ser es, por consiguiente, ulterior a la realidad”.

<sup>1087</sup> HD 42 [31].

experiencia, en la dualidad signo-enigma, paradoja, etc. Por la complejidad de la cuestión, no hemos dedicado un apartado concreto a la cuestión semántica, sino que irá apareciendo según avance el desarrollo del apartado, excepción hecha del punto sobre el camino.

“El camino hacia la realidad de Dios”. Con este título general queremos indicar cómo, en los dos autores, se reproduce una vía —camino o itinerario— intelectual o racional hacia Dios.

Como acabamos de decir, hemos analizado en la segunda parte de este capítulo III cómo ambos autores entienden que la realidad humana es una realidad dependiente constitutivamente: ser es ser dependiente —y de modo especial el yo del hombre.

Utilícese el término que se quiera —como contingente, relativo, etc.— con tal de que se entienda lo que ambos autores afirman. Nosotros elegimos el término dependencia —aunque usaremos los demás indistintamente— porque significa literalmente “colgar de arriba” y porque es un término con una significación negativa hoy. Nosotros, mediante su uso, pretendemos al mismo tiempo reivindicar que la dependencia es algo esencialmente bueno. No solo eso, en realidad: según lo que tanto Zubiri como Giussani entienden por dependencia, es algo intrínseco al hombre, quien si existe es solo porque depende. Ya vimos en la introducción a la segunda parte de la tesis cómo en la modernidad la paternidad y la dependencia se han despreciado en favor de una supuesta independencia absoluta del hombre, que es medida de todas las cosas y que se construye a sí mismo.

Esta dependencia original es un paso fundamental en el camino hacia la realidad divina según ambos autores. Es lo que nos proponemos analizar ahora: las luces mutuas entre la vía de la religación y el itinerario del sentido religioso. Para ello vamos a dividir el trabajo en varios apartados, mediante los cuales intentaremos mostrar qué puntos de unión y qué diferencias hay entre ambos recorridos.

### 3.1. Un camino: vía, itinerario, marcha

Para ambos autores el ir hacia la realidad de Dios consiste en un recorrido. Zubiri lo denomina vía, siguiendo a Santo Tomás, o marcha: la demostración de la existencia de Dios es la explicación intelectual del hecho de la religación. Giussani lo llama itinerario, pero ambos entienden que se trata de un ir racional, por utilizar un término comprensible, hacia Dios.

Hay que aclarar que lo que Zubiri denomina acceso no es inteligir a Dios sin más. Cuando desarrolla la vía de la religación, Zubiri afirma que se trata de una marcha intelectual hacia la realidad divina. Pero más adelante aclara que no es la intelección sin más lo que nos permite el acceso a Dios:

Dios está de alguna manera inteligido por el hombre, [...] pero inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella<sup>1088</sup>.

Zubiri aclarará después que hay dos formas de acceso, un acceso incoado, que es de algún modo natural, y el acceso plenario, que consiste en la fe. Nosotros queremos centrarnos ahora en el camino intelectual —que como veremos incluye el acceso en cuanto incoado pero también el acceso plenario— hacia la realidad de Dios: la vía de la religación.

En Giussani la cuestión es quizá menos evidente —en cuanto a localizar un recorrido concreto en la obra—, ya que se encuentra dispersa a lo largo de todo ISR. Es cierto que hay un capítulo específico, el décimo, titulado “Come si destano le domande ultime. Itinerario del senso religioso”<sup>1089</sup>, que hace referencia directa al itinerario, pero el recorrido completo del sentido religioso incluye la experiencia del signo —capítulo undécimo— y la aventura de la interpretación —capítulo duodécimo—, además de

---

<sup>1088</sup> HD 199 [181].

<sup>1089</sup> ISR 139 ss.

algunos capítulos que sirven para introducir la cuestión como lo que denomina punto de partida —capítulo cuarto— y la naturaleza del sentido religioso —capítulo quinto—. No solo eso, sino que es posible reconocer algunos pasos del camino distribuidos por algunos otros lugares del escrito y que son importantes para la coherencia interna del itinerario. Atenderemos a ello más adelante, cuando hablemos sobre el camino en sí mismo.

Así pues, vamos a atender primero a una cuestión semántica, la distinción en el uso de los términos para hablar de una misma cosa. Solo después vamos a indagar en el camino mirado desde dos perspectivas distintas: por un lado en cuanto existencial —precisamente porque es un camino para responder a la cuestión fundamental del hombre— y por otro en cuanto racional o intelectual.

Podría pensarse que se trata de un punto baladí, o de importancia menor, en nuestro recorrido. Ciertamente no es el centro de la reflexión ni de la comparación entre los autores, pero es necesario detenernos aunque sea brevemente para intentar descifrar los porqués del uso del término concreto. Después podremos decir si se trata de una elección arbitraria o si, por el contrario, persigue una intención concreta o nace de una perspectiva determinada, y situar adecuadamente en la visión sinóptica de Zubiri y de Giussani las diferencias de fondo respecto de la terminología empleada.

Primero de todo debemos atender al término principal que cada uno utiliza para referirse a este camino hacia la realidad de Dios. En el caso de Zubiri, la expresión paradigmática es “vía de la religación” y en el de Giussani “itinerario del sentido religioso” —como aparece en el capítulo X de ISR—, aunque denomina *percorso* al recorrido completo que incluye también los dos volúmenes que siguen e ISR en el “Curso básico de cristianismo”.

Así pues, tenemos dos términos a los que, de momento, vamos a atenernos: vía e itinerario. Después veremos algunos otros sinónimos que ambos emplean para referirse a lo mismo.

Podríamos decir en primer lugar que ambos autores entienden y quieren expresar que se trata de un camino a recorrer y que, por tanto, tiene un punto de partida y un final y que atraviesa una serie de etapas. Vía, para Zubiri, significa esto, aunque quizá haga más referencia simplemente al camino a seguir en sí mismo. Itinerario o recorrido, que hace referencia esencialmente a lo mismo, parece hacer un énfasis especial en las etapas.

Por otra parte, la vía de Zubiri tiene mucho de descubrimiento, de abrir una nueva ruta hacia la realidad de Dios. Existían ya muchas vías que intentaban demostrar la existencia de Dios cuando escribe Zubiri, las tomistas, la vía del corazón y de la interioridad, etc. Lo que hace el filósofo vasco es explorar una nueva y proponerla. Aquí es posible encontrar ya una diferencia semántica, pero que indica algo ulterior, entre el planteamiento de Zubiri y el de Giussani. Este último no propone ni es su voluntad un nuevo camino, sino una recuperación del itinerario del sentido religioso, readaptado<sup>1090</sup>.

Sin embargo, creemos que es preciso observar que estas diferencias son de matiz y que esencialmente ambos autores proponen lo mismo: el itinerario o la vía que proponen son, en realidad, el camino mediante el cual el hombre puede descubrir cómo la realidad de Dios está ya de hecho percibida por el hombre, y no una vía demostrativa al uso. De ahí que lo fundamental de ambos caminos es la formulación de la pregunta y

---

<sup>1090</sup> Podría pensarse, dadas las anotaciones que hemos realizado en distintos lugares de la tesis, que en realidad las propuestas de ambos son reformulaciones de vías ya ensayadas por la tradición —señaladamente, la tercera vía tomista, la tesis también tomista del *desiderium naturale* y la doctrina de la *potentia oboedientialis*—. Si este fuera el caso, los autores estudiados en nuestra investigación tendrían aún así el enorme mérito de renovar esas vías y proponerlas en contextos distintos e intentando dar con ello respuesta desde la tradición al problema teológico en la Modernidad.

la seriedad —vital— de su respuesta, con lealtad a la realidad. El descubrimiento de ambos no es un nuevo modo de demostrar intelectivamente la realidad de Dios, sino primero: que la pregunta por lo último de la vida está planteada naturalmente, por así decir, y de un modo inextirpable en la realidad personal por su propia constitución y estructura y, segundo, que estamos de hecho en relación con el fundamento de la existencia y la consistencia de la realidad por el mero hecho de existir, pues existir, humanamente, implica una relación con lo que nos rodea a través de la cual se experimenta la realidad última.

Siendo esto así, sin embargo, ambos comprenden que es necesario realizar un camino intelectual, racional, para llegar a esta realidad que es experimentada en la mera existencia. Por lo tanto, la constatación de la religación al poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente o la conciencia de la primerísima evidencia que tiene el hombre maduro —“yo soy Tú-que-me-haces”— no es sin más el acceso plenario a la realidad de Dios. En realidad, tampoco lo es el camino intelectual, como ambos afirman constantemente. Pero es necesario despejar este camino, al menos así lo creen tanto Zubiri como Giussani.

Este camino, evidentemente, no es un camino meramente intelectual. En primer lugar, porque no existe el intelecto como algo separado del afecto y de la voluntad del hombre. En segundo lugar, porque no basta la lógica o la ciencia meramente empírica. Lo que ambos autores entienden por camino no es una vía demostrativa al uso de la realidad de Dios, sino que implica a la totalidad del hombre. Ninguno pretende un silogismo o la resolución de un problema de lógica matemática. Ya hemos visto cómo el problema de Dios es, en realidad, «el» problema de la vida del hombre. Pues bien, la vía que ambos autores emprenden, siendo intelectual y racional, parte de esta consideración fundamental y la tiene en cuenta.

### 3.2. Transversalidad de la experiencia

Nos proponemos ahora entrar en uno de los temas fundamentales de este trabajo, en tanto que el concepto de experiencia es esencial en el estudio que ambos autores realizan sobre el hombre y el problema de Dios.

La experiencia ha sido uno de los temas fundamentales de la filosofía en la modernidad. Sobre todo la experiencia empírica. Y ha sido asimismo uno de los mayores argumentos de la fenomenología de las religiones. Sin embargo, ambos autores son, en alguna forma, originales respecto a la comprensión de este concepto.

Para ambos, la experiencia es vía de acceso a Dios, y no hay propiamente encuentro con la divinidad si no hay experiencia. Y esto a muchos niveles. En primer lugar, aparece la consideración de la “experiencia elemental” giussaniana y de la religación como experiencia fundamental<sup>1091</sup> en Zubiri. Pero según vamos avanzando en la marcha hacia Dios, la experiencia que para Zubiri consiste en “probación física de realidad”<sup>1092</sup> y para Giussani consiste en realizar un juicio adquiere otros matices. En última instancia, ambos desembocan en la consideración de que el acceso a Dios se produce por vía de la experiencia, hasta tal punto que Zubiri afirma que “el hombre es

---

<sup>1091</sup> HD 11 [378].

<sup>1092</sup> HD 100-101 [95]. La definición de experiencia como “probación física de realidad” aparece también en “El problema teológico del hombre”, concretamente en HD 11 [378]. Ver también IRA 226. Ver FRANCISCO CORREA SCHNAKE, Zubiri: “La experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, en *Teología y vida*, XLV (2004), 477-493. Allí el autor valora adecuadamente la aportación de Zubiri al tema de la experiencia como camino de acceso del hombre a Dios. Dice al inicio del artículo: “es importante el rol que Zubiri asigna al tema de la “experiencia” como vía de acceso y, fundamentalmente, como posibilidad de encuentro del hombre con Dios”. Y añade más adelante que “Zubiri indica directamente que cuando habla de experiencia, en *El hombre y Dios*, no se refiere al dato sensible, ni al reconocimiento de una misma cosa en distintas percepciones, ya que experiencia no sería lo mismo que lo empírico. Tampoco lo utiliza en el sentido de la expresión experiencia de vida. A lo que se refiere cuando habla de experiencia es a una prueba, que no tiene carácter de comprobación, ni conceptual, ni de ningún otro tipo, sino más bien “probación” de la realidad física de algo”.

experiencia de Dios” y Giussani entiende que la lealtad con la experiencia elemental lleva al hombre al reconocimiento de la realidad última de la cual depende: el sentido religioso es precisamente la razón como afirmación de un destino último.

Vamos, pues, a detenernos para buscar los puntos en común entre ambos autores y las luces que se pueden extraer de sus trabajos.

### **3.2.1. *Esperienza elementare* y experiencia fundamental**

Giussani habla de “*esperienza elementare*”. Zubiri afirma que la “religación es una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencia fundamental”<sup>1093</sup>.

Experiencia elemental y experiencia fundamental. ¿Tienen realmente algo que ver? Evidentemente, una cierta analogía es innegable. Pero, ¿cuál es el verdadero correlato del término religación en la obra de Giussani? Nos parecía advertir que se trataba de la presencia de la realidad, o, mejor dicho, la realidad como presencia.

Sin embargo, la experiencia elemental, tal y como la describe Giussani, es el conjunto de exigencias constitutivas a todo hombre<sup>1094</sup>. ¿Es una marcha? Como tal, no. Constituye en todo caso el inicio de la marcha. Pero precisamente por ello, la experiencia elemental tiene que ver con un camino: el itinerario del sentido religioso. Y es verdad que es esa experiencia fundamental que nos pone en contacto con algo que hay en nosotros y que al mismo tiempo es distinto de nosotros.

Si la religación es experiencia fundamental del hombre, la experiencia elemental es “un complesso di esigenze e di evidenze con cui l’uomo è proiettato dentro il

---

<sup>1093</sup> HD 11 [378].

<sup>1094</sup> *Cfr.* ISR 8-9.

confronto con tutto ciò che esiste”<sup>1095</sup>. El acceso del hombre a la realidad está tamizado por este conjunto de exigencias primeras, constituyendo así el motor de todos los movimientos humanos:

Sono comunque come una scintilla che mette in azione il motore umano; prima di esse non si dà alcun movimento, alcuna umana dinamica. Qualunque affermazione della persona, dalla più banale e quotidiana alla più ponderata e carica di conseguenze, può avvenire solo in base a questo nucleo di evidenze e esigenze originali<sup>1096</sup>.

En este sentido, entendiendo experiencia elemental como motor de lo humano, encontramos una analogía clara entre los dos términos. La religación como experiencia fundamental es también aquello sin lo cual el hombre no puede hacer nada, es un requisito previo, una *conditio sine que non* podríamos decir. La religación es un hecho objetivo, un “vínculo ontológico [...] que nos hace existir”<sup>1097</sup>. Recordamos lo que habíamos dicho hablando sobre la religación como hecho en el análisis de HD:

1. La religación es un hecho.
2. La religación afecta formalmente al todo del ser personal de la realidad humana. Lo religado al poder de lo real no es la razón o los afectos como dimensiones separadas,

---

<sup>1095</sup> ISR 8: “In che cosa consiste questa esperienza originale, elementare? Si tratta di un complesso di esigenze e di evidenze con cui l’uomo è proiettato dentro il confronto con tutto ciò che esiste. La natura lancia l’uomo nell’universale paragone con se stesso, con gli altri, con le cose, dotandolo —come strumento di tale universale confronto— di un complesso di evidenze ed esigenze originali, talmente originali che tutto ciò che l’uomo fa da essa dipende”.

“¿En qué consiste esta experiencia original, elemental? Se trata de un conjunto de exigencias y de evidencias con las cuales el hombre es lanzado a confrontarse con todo lo que existe. La naturaleza lanza al hombre a compararse consigo mismo, con los otros, con las cosas, dotándolo —como instrumento de esta comparación universal— de un conjunto de evidencias y exigencias originales, tan originales que todo lo que el hombre hace depende de ellas”.

<sup>1096</sup> ISR 9. “Son [aquellas exigencias] como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ellas no se da ningún movimiento ni ninguna dinámica humana. Cualquier afirmación de la persona, desde la más banal y cotidiana hasta la más seria y llena de consecuencias, puede suceder únicamente en base a este núcleo de evidencias y exigencias originales”.

<sup>1097</sup> NHD 428-429 [ETPD].

pero tampoco, digamos, el conjunto de todas ellas, sino *mi* realidad personal en cuanto tal: la religación es un hecho total.

3. La religación es radical, es la raíz de mi ser personal: la religación está en la base de la construcción de *mi* Yo.

Pero la afirmación zubiriana que más claramente sitúa la religación como experiencia fundamental al nivel de la experiencia elemental giussaniana nos parece la siguiente:

La religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada. Esta religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es su dimensión radical en la acepción más estricta del vocablo: es, en efecto, la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un* Yo sino *su* Yo. Así, religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándola tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser<sup>1098</sup>.

La religación es la raíz de la realidad personal del hombre, de su Yo. Es aquello que le pone en relación con su fundamento. Ninguna acción humana se realiza al margen de ella. El corazón, que para Giussani es sinónimo de la experiencia elemental, es también el “yo” para el autor italiano, un rostro interior que es igual en todos<sup>1099</sup>.

Tras el análisis sucinto de las similitudes entre la experiencia elemental tal y como la entiende Giussani y la religación como experiencia fundamental, conviene situar ambas en el esbozo general de la obra de sus respectivos autores y compararlas con algunos otros términos que adquieren relevancia en el conjunto general.

---

<sup>1098</sup> HD 134 [115].

<sup>1099</sup> *Cfr.* ISR 11.

### 3.2.2. Experiencia elemental y sentido religioso

La relación entre el sentido religioso y la experiencia elemental está ya establecida en diferentes lugares del presente escrito, pero nos detenemos ahora en explicitarla de un modo claro y sin distracciones.

Si la experiencia elemental —el corazón— es el conjunto de exigencias y deseos de totalidad y de plenitud del hombre, el sentido religioso se sitúa al nivel de aquellas preguntas<sup>1100</sup> y, sobre todo, en lo que aquellas preguntas tienen de exhaustivo:

Il senso religioso si pone dentro la realtà del nostro io a livello di queste domande: *coincide con quella radicale impegno del nostro io con la vita, che si documenta in queste domande*<sup>1101</sup>.

Pero es en los adjetivos que expresan de aquellas cuestiones fundamentales del hombre en los que Giussani hace hincapié cuando habla del sentido religioso: «en el fondo», «en realidad», «en última instancia», etc. Es decir, en aquel factor de las preguntas que expresa una necesidad total, exhaustiva:

In quelle domande l'aspetto decisivo è offerto dagli aggettivi e dagli avverbi: qual è il senso *ultimo* della vita, *in fondo in fondo* di che cosa è fatta la realtà? Per che cosa vale *veramente* la pena che io sia, che la realtà sia?<sup>1102</sup>

---

<sup>1100</sup> Cfr. ISR 59 ss.

<sup>1101</sup> ISR 59. “El sentido religioso se sitúa dentro de la realidad de nuestro yo al nivel de estas preguntas: *coincide con aquel radical empeño de nuestro yo con la vida, que se documenta en estas preguntas*”.

<sup>1102</sup> ISR 61. “En aquellas preguntas [las preguntas y las exigencias inextirpables] el aspecto decisivo viene dado por los adjetivos y los adverbios: ¿cuál es el sentido *último* de la vida? ¿*En el fondo*, de qué está hecha la realidad? ¿Por qué vale *realmente* la pena que yo exista, que la realidad exista? [Son preguntas que agotan la energía investigadora de la razón. Son preguntas que exigen una respuesta total que sobrepasa el horizonte completo de la razón, que agotan toda la «categoría de la posibilidad». Existe de hecho una coherencia de la razón que no se detiene si no llega a la explicación total y exhaustiva]”.

El sentido religioso es, por tanto, el motor de la vida del hombre en tanto que exigencia de explicación total de la realidad. Las preguntas son expresión de aquel ímpetu original que el hombre posee. El motor es el sentido religioso, es aquello que pone en marcha la vida del hombre y que se expresa en todas sus acciones y en su modo de enfrentarse a la realidad. Como condición, es inextirpable e irrenunciable. Pero no solo eso. El sentido religioso es, además, algo constitutivo de la persona: sin sentido religioso no hay «yo» del hombre.

En este sentido podemos decir que los términos corazón, experiencia elemental y sentido religioso son una misma cosa: el motor de la vida personal del hombre, el núcleo del yo. La experiencia elemental, por tanto, no coincide sin más con la formulación de aquellas exigencias originales, sino que consiste en el núcleo de la personalidad.

Podemos decir también que, siendo una sola cosa, la distinción de los términos es real en tanto que indica hacia lugares diferentes. Experiencia elemental se refiere fundamentalmente al yo en cuanto exigencia de totalidad e indica un método de comparación entre aquello que se da de en la realidad y la promesa que supone la experiencia elemental. Sentido religioso se refiere esencialmente a lo mismo con el matiz de una cierta intuición: la incapacidad de nuestro propio trabajo y modo de afrontar la vida para alcanzar aquello que los adjetivos y los adverbios indican y, por tanto, indica hacia la apertura como máxima expresión de la razón y de la vida.

Es decir: mientras que la experiencia elemental consiste en la constatación de la realidad de las exigencias y supone el motor que hace que la vida tienda al cumplimiento de aquellas proporcionando, además un método, el sentido religioso es aquel nivel de la naturaleza —que implica la razón, el afecto y la voluntad de un modo consciente— en el cual esta se hace consciente de estos deseos y exigencias originales y

tiende a una respuesta total y exhaustiva y, al mismo tiempo, intuye una desproporción estructural.

Existe la posibilidad de considerar el sentido religioso en cuanto itinerario. En este sentido, la experiencia elemental no es un término análogo, sino que ocupa un lugar dentro del mencionado camino. El corazón supone el punto de partida, en tanto que todos los movimientos y acciones del hombre están empujados por este ímpetu, pero se encuentra también en el método en tanto que a cada paso consciente del hombre éste compara lo que tiene delante con aquella exigencia original. Es en este sentido en el que Giussani entiende plenamente el sentido del término ‘experiencia’: no consiste en probar algo sin más, sino en realizar un juicio sobre aquello que sucede comparándolo con las exigencias que todos los hombres tienen por el mero hecho de ser hombres. Aquí reside todo el método de la vida, en opinión del autor italiano. Lo razonable entonces es seguir el corazón justo en este sentido.

### **3.2.3. La religación como experiencia fundamental**

Que la experiencia de la religación es una experiencia fundamental podría significar, en una primerísima aproximación a la cuestión, dos cosas: que se trata de una experiencia que es fundamento y que es una experiencia del fundamento. Vamos a intentar explicar de un modo breve y sencillo como, en realidad, se trata de las dos y que, además, son coincidentes en cierto sentido.

La religación al poder de lo real es un hecho total y radical mediante el cual el hombre, en la constitución de su ser relativamente absoluto, está vinculado a la realidad como fundamento y como poder según una triple dimensión: último, posibilitante e impelente. La religación es, por tanto, una experiencia —como probación física de realidad<sup>1103</sup>— del fundamento del poder de lo real, de aquello último. Pero en tanto que

---

<sup>1103</sup> *Cfr.* HD 100-101 [95].

tal experiencia, es además experiencia fundamental en el sentido de que sin religación no hay yo: es experiencia no solo de algo último, sino de algo posibilitante. La única posibilidad de que el hombre construya su yo relativamente absoluto es religado a lo real como poder. Por último, existe una obligación, no existe opción: es la impelencia.

Experiencia fundamental significa por tanto experiencia del fundamento, experiencia que posibilita —y, en este sentido, experiencia que fundamenta— y experiencia que obliga.

La idea heideggeriana de *Geworfenheit*, de la que hemos hablado en alguna ocasión en la primera parte de este escrito, tiene que ver con esta experiencia fundamental sobre todo en el sentido de impelencia. El término se refiere fundamentalmente a la condición de «arrojado» del ser humano. Zubiri lo supera, nos parece, con el reconocimiento del hombre no como arrojado en la existencia, sino como «fundado en» y «lanzado hacia». El nexo entre ambas consideraciones es justo la religación como experiencia fundamental: experiencia que funda y experiencia del fundamento.

La religación es, pues, en este sentido, «la» experiencia fundamental y radical del hombre y, en consecuencia, motor —del mismo modo que la experiencia elemental en Giussani— de la vida humana. Motor porque la pone en marcha y la fundamenta, y motor porque en cada instante permite —posibilitante— y lanza —impelente— al hombre hacia la construcción de su Yo. Es al mismo tiempo la doble dimensión del ser personal del hombre, absoluto de un modo relativo.

#### **3.2.4. Experiencia y juicio**

Como anunciamos anteriormente, conviene profundizar breve pero claramente en la categoría de experiencia en la concepción de Giussani, ya que es un término técnico, podríamos decir. Experiencia, decíamos, no coincide con el mero probar algo,

sino con el juicio que resulta de la comparación entre aquello que sucede y las exigencias fundamentales que constituyen la experiencia elemental:

L'esperienza coincide, certo, col «provare» qualcosa, ma soprattutto coincide col giudizio dato su quel che si prova. [...]. Un giudizio esige un *criterio* in base al quale viene operato<sup>1104</sup>.

El criterio de juicio no es otro que la experiencia elemental. Así pues, para que exista verdadera experiencia, no basta con probar sino con realizar un juicio. La experiencia es a la postre, para Giussani, el “instrumento para un camino humano”<sup>1105</sup>, es decir, la herramienta indispensable para realizar un camino razonable que tenga en cuenta la totalidad de los factores y que tome en serio la experiencia elemental.

Respecto de la experiencia como “probación física de realidad”, Zubiri entiende algo análogo a Giussani. La experiencia para el filósofo vasco no es un mero “probar” ni coincide con la *empeiria* como mera impresión sensible. Correa comenta a este respecto que en HD:

Se parte del principio del "poder de la realidad" que se impone al hombre más allá de su voluntad, estableciendo la "experiencia" como "probación física de la realidad", en un sentido diferente al expresado bajo el concepto de *empeiria*. Siendo Dios el fundamento de todo lo real, el hombre queda religado experiencialmente, físicamente, a esta realidad absoluta, en la medida en que Dios la constituye. Y si el hombre es parte de esa realidad

---

<sup>1104</sup> ISR 7. “La experiencia coincide, es verdad, con el “probar” algo, pero sobretodo coincide con el juicio que se da sobre aquello que se prueba. [...]. Un juicio exige un *criterio* en base al cual se hace el juicio”.

<sup>1105</sup> “Esperienza: lo strumento per un cammino umano” es el título de la Asamblea Internacional de Responsables de Comunión y Liberación que tuvo lugar en La Thuile en agosto de 2009. Está publicada como suplemento a la revista periódica *Tracce – Litterae Communionis*, 8 (septiembre 2009). El título del encuentro no está tomado literalmente de ninguna expresión de Giussani que hayamos podido encontrar, pero nos parece que expresa lo que significaba, en sentido último, experiencia para el autor italiano.

absoluta participa de su esencia y por lo tanto establece una relación con Dios desde su propia plenitud y no desde su finitud como suele pensarse<sup>1106</sup>.

Así pues, la experiencia para Zubiri es también parte de la razón. Más aún, la razón consiste básicamente en ser método y se compone de dos pasos: esbozo y experiencia. Así queda la experiencia definida como probación física de realidad.

### **3.2.5. Experiencia del fundamento y dependencia original**

Una de las principales claves hermenéuticas de la religación como experiencia fundamental reside en la constatación de que se trata de una experiencia previa a cualquier conceptualización y que se encuentra dada “por detrás”, de antemano al hombre. En la religación primariamente no vamos *hacia*, sino que venimos *de*.

La conciencia de la religación al poder de lo real como algo previo es así experiencia de un fundamento anterior al que estamos religados y que nos hace existir y del cual, por tanto, dependemos.

La dependencia original tal y como la entiende Giussani coincide con esta idea zubiriana de algo previo a cualquier conceptualización. Se trata, lo hemos repetido en numerosas ocasiones, de la evidencia fundamental del hombre: yo soy Tú-que-me-haces. Es una relación con el fundamento de toda la vida del hombre, como la religación al poder de lo real.

### **3.2.6. Experiencia de Dios**

El último paso en nuestro rastreo de la presencia transversal del término experiencia en HD e ISR consiste en afrontar el problema de la experiencia de Dios.

---

<sup>1106</sup> FRANCISCO CORREA SCHNAKE, Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios, *op. cit.*, 477.

En Zubiri la cuestión es clara: el recorrido de la vía de la religación no supone sin más el acceso a la realidad de Dios. Sin embargo, acceso puede existir en dos sentidos: acceso incoado y acceso plenario. En ambos casos se trata de una real experiencia de Dios. En el caso del acceso plenario —la fe— se produce a partir de la “entrega a una realidad personal en cuanto verdadera” y por lo tanto exige requisitos previos. En el caso del acceso incoado, la experiencia de Dios es, podríamos decir, universal: “sépallo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios”<sup>1107</sup>, puesto que en su hacer religadamente su Yo el hombre está en relación con el fundamento último, posibilitante e impelente.

Giussani afirma algo semejante: la naturaleza del hombre consiste en relación con el Infinito<sup>1108</sup>. Dicho de otro modo, la experiencia elemental del hombre es, de algún modo, experiencia de Dios, pues el conjunto de exigencias que encontramos dentro de nosotros superan nuestra capacidad y nuestra medida y, por tanto, reclaman a algo que se encuentra en el origen de todo. También es posible percibir esta experiencia universal, por así decir, de Dios en aquella evidencia que tantas veces hemos repetido a lo largo de estas páginas: “yo soy Tú-que-me-haces”. El “yo no me hago a mí mismo”

---

<sup>1107</sup> HD 224 [204].

<sup>1108</sup> Cfr. ISR 11-12: “Solo due tipi di uomini salvano interamente la statura dell’essere umano: l’anarchico e l’autenticamente religioso. *La natura dell’uomo è rapporto con l’infinito*: l’anarchico è l’affermazione di sé all’infinito e l’uomo autenticamente religioso è l’accettazione dell’infinito come significato di sé”. El subrayado es nuestro. En este pasaje Giussani afirma claramente que el hombre consiste en la relación con el infinito, y reconoce además que es posible que esta relación decaiga. Únicamente existen dos posibilidades de mantener en pie este hecho: la afirmación total de uno mismo o la afirmación del infinito como significado de uno mismo. Por lo demás, es imposible leer esta cita y no evocar la dialéctica de las dos ciudades y los dos amores descrita por SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 28.

También en ISR 185: “Abbiamo parlato fondamentalmente della natura della ragione come rapporto con l’infinito, che si rivela come esigenza di spiegazione totale”. Aquí no habla del hombre en cuanto tal, sino del hombre desde la perspectiva de la razón. Pero entre estos dos textos y muchos más en los que el autor italiano utiliza esta explicación, es posible inferir que el hombre tiene una experiencia, por decirlo de algún modo, intuitiva de Dios como aquello más grande que nuestra propia medida.

lleva implícito e intuido, aunque no sea consciente, un Tú que hace referencia al Misterio.

Esto dicho respecto del acceso a Dios en tanto que incoado o intuido. Respecto del acceso plenario, es decir, respecto de la fe, los dos afirman sin rodeos que se trata de una experiencia. La fe para Zubiri consiste en la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera; para Giussani, la fe es una respuesta basada en un testimonio, y, por tanto, en ambos casos, la fe se trata de conocimiento —y conocimiento experiencial— y está directamente relacionada con la verdad.

### **3.3. El punto de partida**

Entramos ahora en la consideración del camino en sí mismo, intentando llevar a cabo directamente una visión sinóptica de las dos vías sin renunciar a señalar las interdependencias y las sutiles diferencias que encontramos a lo largo de nuestro recorrido.

Es de justicia señalar aquí un fundamento previo común: los dos reconocen la necesidad en primer lugar de explicitar la necesidad de la realización de una nueva vía —y para ello analizan el problema de Dios— y en segundo lugar de partir de unas ciertas premisas: antropológicas y metodológicas. Se trata quizá de los momentos en los que más diferencias entre ambos autores se pueden apreciar, debido entre otras razones a la pretensión final y al género literario empleado, pero también a la herencia recibida y a las fuentes de las que parten.

Son cuestiones a las que ya hemos hecho referencia en otras ocasiones por lo que nos dedicamos sin más dilación a iniciar el camino, conscientes de lo aquí referido, deteniéndonos en algunos puntos comunes que conforman esta línea de salida.

### 3.3.1. Apertura constitutiva

El primer punto en el que nos detenemos pertenece, podríamos decir, al ámbito de la antropología de un modo más claro que los demás. Es la apertura constitutiva del hombre a la realidad, a lo externo a él. Se trata de un punto previo fundamental, es decir, que sustenta lo que viene después. El hombre es una sustancia abierta. Zubiri lo denomina “apertura” y Giussani, en cierto modo, realismo. En ambos casos se trata de la constatación no solo de que al hombre le es posible conocer y relacionarse con lo externo a él, sino que en cierto modo no puede no estar abierto, por eso afirman que se trata de una apertura constitutiva.

En este sentido podemos decir también que el hombre «depende» de la realidad. La vida del hombre es de por sí relación con la realidad, que le constituye. Hablábamos al inicio de la apertura en Heidegger, la *Erschlossenheit* del *Dasein*, que no es meramente situacional: el hombre no está abierto al mundo como las cosas están abiertas, sino que el hombre está en el mundo «frente a» las cosas. Es absoluto, existe. El hombre es la conciencia de la naturaleza, y solo en este sentido podemos atender adecuadamente la apertura constitutiva.

Para Giussani, además, el sentido religioso se corresponde con una apertura a la totalidad de la realidad y se da en la razón:

[...] ciò che il senso religioso sia in noi, come emerge alla nostra coscienza: *domanda di totalità costitutiva* della nostra ragione, cioè della capacità che l'uomo ha di conoscenza, della sua apertura a inoltrarsi e ad abbracciare sempre più la realtà<sup>1109</sup>.

---

<sup>1109</sup> ISR 76. “[...] aquello que el sentido religioso sea en nosotros, como emerge ante nuestra conciencia: *exigencia de totalidad constitutiva* de la razón, es decir, de la capacidad que el hombre tiene de conocimiento, de su apertura a salir de sí mismo y abrazar siempre más la realidad”.

Varios términos llaman aquí la atención, por su analogía con algunos términos que también utiliza Zubiri: apertura —apertura como sinónimo de religación en algunos textos— y «abrazar siempre más la realidad».

Por lo demás, la apertura constitutiva como punto de partida en Giussani, siendo clara, es quizá implícita. Zubiri lo trata temáticamente y de un modo más claro. No solo en HD, sino también en ETPD:

El ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar «abierto» a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y, «además» haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas<sup>1110</sup>.

Aquí resuena claramente, como veíamos en el análisis de ETPD, la *Erschlossenheit*. Zubiri afirma que el ser del sujeto “consiste formalmente” en esta apertura constitutiva a las cosas —Heidegger afirmaba que el *Dasein* “es su aperturidad”. De la aperturidad a la respectividad y, por tanto, al «estar presente» en el mundo. Así, el hombre no está simplemente arrojado a la existencia, sino implantado en ella<sup>1111</sup>.

Dejamos aquí el análisis para dar un paso más en relación estrecha con esta aperturidad: el impacto con la realidad.

### **3.3.2. Impacto con la realidad**

Aquí entramos en un punto de un gran interés. Zubiri es, podríamos decirlo así, el filósofo de “la realidad”. Giussani, por su parte, no deja de hablar de la relación con la realidad y de su importancia. La realidad es, en efecto, uno de los criterios hermenéuticos fundamentales en ambos autores, y uno de los puntos centrales en ambos pensadores. Vamos a desarrollar este apartado en dos momentos: el primero, más giussaniano, dedicado a la realidad como presencia y al estupor que se produce en el

---

<sup>1110</sup> NHD 421 [ETPD].

<sup>1111</sup> *Cfr.* HD 34 [23] y NHD 424 [ETPD]. Esta distinción nos la permite el castellano y nos sirve para entender. Sin embargo, no siendo expertos en la filosofía de Heidegger, nos parece que el filósofo alemán estaría de acuerdo con el término «implantación» en castellano.

hombre ante su percepción; el segundo, poniendo a la par respecto de esta cuestión la religación y la dependencia original. El segundo momento sitúa la religación como hecho en su relación con la dependencia original y la primacía de la realidad.

a) El estupor debido a una presencia

Antes de comenzar, no debemos olvidar que nos encontramos dentro del apartado titulado “El punto de partida [del sentido religioso]” y que, por tanto, estamos siempre recorriendo un camino. En este caso concreto, su inicio. Ahora bien, ¿qué supone que el impacto con la realidad y, en concreto, que esta realidad nos sea manifiesta como presencia y provoque en nosotros el estupor sea el inicio del recorrido de un modo explícito en Giussani?

En primer lugar, que para el autor italiano la primacía del movimiento reside siempre en algo externo al hombre. Es fundamental que el hombre sea constitutivamente abierto y capaz de salir al encuentro de la realidad, pero el primer paso es siempre “el estupor por la presencia”<sup>1112</sup>, y Giussani se encarga de dejar claro al inicio de su itinerario que los pasos se suceden de algún modo cronológicamente:

Nella descrizione che iniziamo i fattori individuati nel meccanismo vi concorrono in un certo senso come cronologicamente susseguentisi<sup>1113</sup>.

Es claro por tanto cómo se trata del punto de partida para el sacerdote italiano. Es claro también, en el desarrollo de este punto, cómo se da aquello que referimos como primera consecuencia: el inicio del movimiento es posible por el impacto que provoca

---

<sup>1112</sup> ISR 139: “Lo stupore dalla presenza” (ISR 139-143) Es el primer punto del capítulo en el que trata el itinerario del sentido religioso, capítulo X de ISR (139-151).

<sup>1113</sup> ISR 139. “En la descripción que comenzamos los factores señalados concurren, en cierto modo, como cronológicamente subsiguientes”. Se trata del inicio del capítulo X, titulado “Como se despiertan las preguntas últimas. Itinerario del sentido religioso”. Justamente a continuación comienza el punto 1, al que acabamos de hacer referencia, dedicado precisamente al estupor debido a la presencia.

en el ser humano la realidad, percibida como presencia. Las cosas, el ser, “non come entità astratta, ma come presenza, presenza che non faccio io, che trovo, una presenza che mi si impone”<sup>1114</sup>, suponen siempre el inicio del movimiento y una *conditio sine qua non* al margen de la cual es imposible todo lo demás. Es la forma más evidente de la dependencia original. Giussani lo denomina “dato”:

Il primissimo sentimento dell’uomo è quello d’essere di fronte a una realtà che non è sua, che c’è indipendentemente da lui e da cui lui dipende.

Tradotto empiricamente è la percezione originale di un *dato*. [...]. La parola che traduce in termini totalmente umani il vocabolo «dato», e quindi il primo contenuto dell’impatto con la realtà, è la parola *dono*<sup>1115</sup>.

b) «Con» las cosas «en» la realidad

Para Zubiri, tras la consideración de que el hombre cobra su carácter de relativamente absoluto en sus acciones, se detiene en el inicio de su descripción de la religación en la relación con las cosas. Para el vasco, ser persona es estar “frente a” las cosas<sup>1116</sup> —es el carácter de *ab-soluto*—.

Al hacerse a sí mismo en sus acciones frente a las cosas y, por tanto, con ellas, se encuentra con una ambigüedad: “estamos *con* las cosas, pero donde estamos con ellas

---

<sup>1114</sup> ISR 140. “El ser, no como entidad abstracta, sino como presencia, una presencia que no hago yo sino que encuentro, una presencia que se me impone”.

<sup>1115</sup> ISR 140. “El primerísimo sentimiento del hombre es aquél que consiste en estar frente a una realidad que no es suya, que existe independientemente de él y de la cual él depende. Traducido empíricamente es la percepción original de un *dato*. [...]. La palabra que traduce en términos totalmente humanos el término «dato» y, por tanto, el primer contenido del impacto con la realidad, es la palabra *don*”.

<sup>1116</sup> HD 86 [78].

es *en* la realidad. [...]. En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad”<sup>1117</sup>.

La persona está fundada «en» la realidad y depende de ella. El yo es posición de la realidad<sup>1118</sup>, hunde sus raíces y brota desde ella. Existe, nos parece, una consideración análoga entre ambos desarrollos que nos permite entender mejor en qué consiste la «*dipendenza originale*» y la primacía de la realidad en la constitución de la propia realidad personal.

### **3.3.3. Problematismo, paradoja e inquietud de la vida**

Todavía dentro del punto de partida, nos disponemos a investigar ahora otra cuestión que, a pesar de la aparente diferencia en el tratamiento, posee una similitud en ambos autores que es más que sugerente. Es el tema de la paradoja de la existencia humana.

En ambos autores la formulación es sencilla y fácil de localizar, aunque podemos encontrarla en diversos lugares. Vamos primero a la que nos ha parecido más clara.

La más evidente a una mirada amplia es la que se refiere al hombre en cuanto tal. Sin complicarnos ahora, pues lo hemos hecho durante muchas páginas en la primera parte de este estudio, en la intrincada fórmula de Zubiri, baste decir que en HD el hombre es un ser absoluto cobrado relativamente. La consideración de Giussani es análoga: el hombre tiene dentro de sí algo que es infinito, siendo él perfectamente relativo. Y, para ambos, aquí reside esencialmente la problematicidad de la vida.

---

<sup>1117</sup> HD 88 [80].

<sup>1118</sup> *Cfr.* HD 67-68 [59].

Giussani denomina también a esta paradoja “sproporzione strutturale”<sup>1119</sup>, y afirma que “la vita è fame e sete e passione di un oggetto ultimo che incombe sul suo orizzonte, ma sta sempre al di là di esso. Ed è questo che, riconosciuto, rende l’uomo inesauribile ricercatore”<sup>1120</sup>. Zubiri habla fundamentalmente de problematismo intrínseco, que es causa de la inquietud de la vida del hombre. El ser relativamente absoluto lo es en cada instante de su vida, en tensión hacia el absoluto y de ahí que “la inquietud es el problematismo de lo absoluto”<sup>1121</sup>.

En ambos autores es por tanto posible reconocer cómo, al situar el punto de partida en un análisis de la existencia humana, perciben un problema intrínseco en su misma naturaleza. Esta desproporción estructural o inquietud de la vida del hombre es, de por sí, el problema teologal, que está de hecho planteado en el hombre. No es una pregunta que haya que hacerse o un problema al que haya que decidir enfrentarse, sino que la vida misma del hombre, en su paradójica situación, consiste en este problema.

La vida del hombre es, así, a través de todas sus acciones, búsqueda de fundamento y de respuesta a las exigencias que le constituyen.

#### **3.3.4. Lanzados hacia la búsqueda del fundamento**

Ahora bien, resulta que en el intrínseco problematismo del hombre concurre con un poder enigmático. El hacerse el hombre persona, es decir, absoluto relativo, requiere del vínculo ontológico de la religación al poder de lo real. Pero el poder está actualizado como algo enigmático, precisamente porque en la religación no se nos da ver nítidamente la diferencia entre esta cosa real y «la» realidad como poder. Por eso “el

---

<sup>1119</sup> ISR 64.

<sup>1120</sup> ISR 66: “La vida es hambre, sed y pasión de un objeto último que aparece en su horizonte, pero que se encuentra siempre más allá de él. Y es esto lo que, reconocido, convierte al hombre en buscador infatigable”.

<sup>1121</sup> HD 52.

hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático”<sup>1122</sup>. Experiencia porque la religación no es algo conceptual, sino experiencial, y manifestativa porque lo es del poder de lo real. De aquí nace el intrínseco problematismo que veíamos en el punto anterior.

Ahora bien, este carácter enigmático lanza al hombre a la búsqueda de un fundamento, y así el hacerse persona consiste en esta búsqueda:

Este problematismo se muestra como inquietud, como voz de la conciencia, y como volición de verdad real. Esta verdad tiene los tres momentos de ostensión, fidelidad y [sic] irrefragabilidad. Por tanto la inquietud de que me dicta la voz de la conciencia es voluntad de verdad real enigmáticamente aprehendida. Por consiguiente hemos de ir buscando. Hacerse persona es *búsqueda*. Es en definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto. Toda búsqueda es problemática cuando lo buscado es enigmático<sup>1123</sup>.

Zubiri entiende que la vida del hombre es, en definitiva, la búsqueda de la realidad-fundamento. El problematismo de la búsqueda no conduce al problema de Dios, sino que es en sí mismo el problema de Dios, y por eso el problema teologal es problema para todos y es el problema fundamental de la vida del hombre. Esta búsqueda no es intelectual, sino física y experiencial.

Giussani podría, en nuestra opinión, suscribir estas palabras de Zubiri. El momento más claro en el que el autor italiano habla de búsqueda en este sentido nos parece el capítulo 12, titulado “La energía de la razón tiende a entrar en lo desconocido”. Recordamos que el concepto de razón para Giussani implica el afecto y la voluntad, es una razón «ampliada», no reducida a lógica o capacidad de demostración.

---

<sup>1122</sup> HD 109.

<sup>1123</sup> HD 113-114 [109].

La razón, es decir, la voluntad de abrazar la totalidad de lo real, comprender la existencia, está necesariamente obligada a admitir un *quid* último misterioso, que va más allá de la propia capacidad de la razón para comprender.

Notemos como los términos, no siendo idénticos, son análogos: enigma y misterio, ambos hacen referencia a algo desconocido sin lo cual, sin embargo, sería imposible explicar nada y la vida del hombre aparecería como totalmente carente de sentido.

El hombre está, por tanto, necesitado de un fundamento, en cuya búsqueda reside toda su vida —y su dramaticidad— y la fuerza de cada acción consiste por tanto en la afirmación de éste. La religación al poder de lo real y la comparación, en cada instante de su vida, entre aquello que tiene delante y los deseos más profundos de su corazón, ponen al hombre en movimiento hacia este *quid* último, posibilitante e impelente misterioso.

En ISR está expuesto al final del recorrido, pero es ciertamente un punto de partida respecto del *PerCorso*. El recorrido que realiza Giussani en su obra no es estructuralmente expositivo de la vía, sino que continuamente extrae diversas implicaciones y pretende mover al lector a realizar un camino propio. Es un punto de partida porque consiste en el reconocimiento de una tendencia de la razón sin la cual el camino que explicita en el capítulo décimo sería imposible.

Así concluimos el análisis del punto de partida del camino hacia la realidad de Dios que realizan ambos autores. Nos disponemos ahora a analizar la vía en sí misma en los siguientes puntos.

### 3.4. Los pasos: la justificación de la realidad de Dios

#### 3.4.1. La vía

Si aislamos en ISR el capítulo X y nos centramos tan solo en lo que el autor denomina el “itinerario del sentido religioso”, nos quedan los siguientes pasos:

1. El estupor de la presencia.
2. El cosmos —orden—.
3. La percepción de la realidad como providencial.
4. El yo dependiente.
5. La ley en el corazón.

Si hacemos lo propio en HD, podemos resumir la justificación de la realidad de Dios en cuatro pasos<sup>1124</sup>:

1. El hombre hace religadamente su Yo, que es un ser relativamente absoluto.
2. Este poseerse del hombre se da en virtud del poder de lo real y de su determinación física. El poder de lo real es algo último, posibilitante e impelente.
3. El poder de lo real no se identifica con la cosa real concreta, sino que es «más» que esta.
4. El poder de lo real, no siendo la realidad concreta de cada cosa, se funda en la índole misma de la realidad. Por lo que hay que decir que el poder de lo real está fundado en una realidad absolutamente absoluta, que se

---

<sup>1124</sup> Cfr. HD 151-168 [134-150], especialmente 167-168 [149-150]. En estas dos últimas páginas resume los cuatro pasos.

encuentra en las cosas reales constituyéndolas como reales. Esta realidad absolutamente absoluta es Dios.

a) Diferencias entre Xavier Zubiri y Luigi Giussani

Parece a simple vista que nada tienen que ver ambos caminos para llegar a la realidad de Dios. La cuestión no es tan sencilla. Aunque es evidente que existen algunas diferencias notorias.

Es posible percibir, en primer lugar, que Giussani realiza un camino que, más allá del punto de partida, está centrado en la realidad «exterior», si podemos decirlo así, del hombre, casi siguiendo las vías tomistas, a las que recuerdan los términos “orden”, “providencia” y “belleza”, entre otros. Zubiri no hace más que desplegar en pasos sucesivos las implicaciones del hecho de la religación al poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente.

Pareciera que Zubiri no necesita apoyarse más que en la realidad como poder, y no considera que los argumentos de las vías cosmológicas sean concluyentes. Giussani se apoya en ellos sin ningún complejo.

Pero se trata fundamentalmente de una diferencia de planteamiento: Zubiri no es ajeno, nos parece, a aquellos, pero sucede que Giussani los explicita. La percepción de la realidad como providencial, por ejemplo, tiene mucho que ver con la religación al poder de lo real como posibilitante e impelente. Nos parece que, en realidad, no dicen cosas diferentes, o al menos no tanto como pudiera parecer a simple vista.

Respecto de la ley del corazón, que en absoluto aparece en Zubiri, ocurre lo mismo. Zubiri no habla explícitamente de ello, pero hace referencia a la voz de la

conciencia, que no es “sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto”<sup>1125</sup>, cuando habla de la inquietud y del problematismo de la vida.

Así, en realidad, lo que sucede es que, mientras Zubiri hace un esfuerzo grande por aislar como tal una justificación intelectual de la realidad de Dios a modo de demostración —cuyo primer paso, es cierto, no es demostrativo sino simplemente «mostrativo»: el hecho radical y total de la religación al poder de lo real—, Giussani centra su atención fundamentalmente en mostrar la razonabilidad de la pregunta y en tratar previamente de que la conciencia de la cuestión sea patente. Giussani no realiza una vía como tal de justificación de la realidad de Dios.

Paradójicamente, tras reconocer cómo las diferencias a simple vista no son tan grandes, nos encontramos ahora con la mayor diferencia entre ambos: la concepción que tienen Zubiri y Giussani de la vía en cuanto tal.

Zubiri reconoce la necesidad de una vía intelectual que justifique la realidad de Dios. Giussani, reconozca la necesidad o no, y sería aventurado hablar en su nombre sobre esta cuestión, no la realiza. Al menos no lo hace del mismo modo que Zubiri. De todas formas, es interesante percatarse de que, a la postre, los dos consideran que el acceso a la realidad de Dios nada tiene que ver con la vía intelectual, sino con la entrega a aquella realidad misteriosa que es fundamento último del mundo y de cada persona.

#### b) Las similitudes

En primer lugar conviene destacar algo que nos parece fundamental y que puede pasar desapercibido: ambos entienden que es necesaria una nueva vía, ni cosmológica ni antropológica, sino una única que incluya y englobe aquellas dos formas de

---

<sup>1125</sup> HD 109 [104].

justificación<sup>1126</sup>. Por eso no se dedican a montar razonamientos argumentativos, sino que primero acuden a la realidad humana para que emerja claramente la paradoja de la fundamentalidad, la desproporción estructural. Después, en definitiva, no hacen más que extraer las implicaciones de la religación, en el caso de Zubiri, y de la dependencia original en el de Giussani.

En segundo lugar, ambos reconocen que la primacía en la constitución de la realidad personal del hombre es externa al hombre. Y esto en sentidos diversos. En primer lugar, de un modo ontológico. Pero también de un modo último e incluso final, en el sentido teleológico. El hombre está en todo momento necesitado de un fundamento, y por eso el hombre vive afirmando a cada instante aquello por lo que vive.

En tercer lugar, ambos consideran que la vía se recorre fundamentalmente penetrando más a fondo en la realidad, no apartándose de ella para acudir a lo trascendente, como si existiera una separación. Más bien al contrario: siendo la realidad de Dios algo distinto de la realidad del mundo, Dios no se muestra ni es accesible más allá de la realidad, manifestada en las cosas reales. Es lo que afirma Giussani: “la formula dell’itinerario al significato ultimo della realtà quale è? Vivere il reale”<sup>1127</sup>. Zubiri tiene, como hemos visto, fórmulas análogas. Basten como ejemplo las siguientes:

No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona lentamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad<sup>1128</sup>.

---

<sup>1126</sup> Aquí la diferencia reside en que para Giussani las vías cosmológicas de Santo Tomás, por ejemplo, no son cosmológicas excluyendo lo antropológico. Zubiri piensa algo diferente.

<sup>1127</sup> ISR 150. “La fórmula del itinerario al significado última de la realidad, ¿cuál es? Vivir intensamente la realidad [lo real]”.

<sup>1128</sup> HD 308 [295].

Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma<sup>1129</sup>.

En cuarto lugar, ambos entienden que es fundamental la acción, el movimiento del hombre, y aquí entran la opción y la libertad. El hombre tiene que optar. En la constitución de su relativo ser absoluto, el hombre tiene que hacerse con las cosas, y cada acción es, en definitiva, una opción frente a la realidad-fundamento. El hombre no puede hacerse más que en relación a la realidad última, posibilitante e impelente: la naturaleza del hombre es relación con el infinito.

Por último, ambos reconocen que, frente a una realidad misteriosa y desconocida, el hacerse del hombre es problemático existencialmente. Y por esto, al final, el acceso a la realidad de Dios —no simplemente su justificación intelectual— requiere de la fe como entrega a la realidad-fundamento. Esta entrega no es ajena a la razón, sino que precisamente el punto culminante de la razón del hombre consiste en la apertura total a la realidad, manifestada como misteriosa y enigmática.

No nos perdamos aquí en consideraciones acerca de la razón. Nos parece claro el concepto de razón usado por Giussani y es el que utilizamos aquí. Además, Zubiri no pretende, como afirma en IS, un análisis de las facultades, sino de los hechos, en particular del hecho radical mediante el cual el hombre se instala en la realidad: la impresión sensible de realidad. De ahí que la facultad sea denominada «inteligencia sentiente». Repetimos: el concepto de razón tal y como lo entiende Giussani en ISR es la clave hermenéutica adecuada del uso que hacemos del término «razón».

---

<sup>1129</sup> HD 193 [175].

### 3.4.2. Fontanalidad

Fontanalidad significa fundamentalmente, para Zubiri, el dar de sí de Dios. Dios es realidad fontanal. Este término se refiere a la presencia constitutiva de Dios en las cosas. Recordemos que la presencia de Dios en el fondo de todas las cosas de manera “continua, constante y constitutiva”:

Dios consiste [...] en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real. [...]. Y en la medida en que Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva.

Lo que califica la presencia de Dios en las cosas, en todas ellas sin excepción, es ser constitutiva. Y en esto consiste la fontanalidad de Dios<sup>1130</sup>.

La fontanalidad es, pues, el dar-de-sí de Dios. Cuando el término de este dar-de-sí es una persona, se llama donación. Y es donación personal y experiencial de la verdad real de Dios. Por tanto, “el hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religación, en el animal de realidades”<sup>1131</sup>.

Creemos que las categorías de Giussani son análogas a la fontanalidad y su forma peculiar de donación cuando el autor italiano habla de la dependencia. “Tu-che-mi-fai” contiene sintéticamente, nos parece, todo aquello que Zubiri entendía acerca de la fontanalidad. Aunque Giussani se refiera al yo como dependiente, es posible reconocer que este estar haciéndome a cada instante es donación, experiencial y personal, de la realidad de Dios. Por eso lo llama “Tú” y por eso afirma que se trata de una experiencia.

---

<sup>1130</sup> HD [312-313]. En el Curso de Roma en HD 530.

<sup>1131</sup> HD [317]. En el Curso de Roma en HD 534.

Es más, Giussani utiliza exactamente el mismo término que Zubiri en el siguiente párrafo:

Quando io pongo il mio occhio su di me e avverto che io non sto facendomi da me, allora io, io, con la vibrazione cosciente e piena di affezione che urge in questa parola, alla Cosa che mi fa, alla sorgente da cui sto provenendo in questo istante non posso che rivolgermi usando la parola «tu». «Tu che mi fai» è perciò quello che la tradizione religiosa chiama Dio, è ciò che è più me di me stesso, è ciò per cui io sono<sup>1132</sup>.

La palabra que más nos interesa aquí es *sorgente*, que significa fuente. La fuente de la que brota el hombre es un “Tú”, al que la tradición religiosa, según Giussani, llama Dios. Se trata, en definitiva, de una experiencia de donación personal de Dios a mi yo.

### **3.4.3. Transcendencia «en» las cosas y signo**

Esta cuestión ha sido ya largamente comentada en diversos puntos, tanto del estudio de cada autor como de esta tercera parte. Además, se trata de un punto en el que las similitudes son claras, si no inmediatamente evidentes.

Nos limitamos únicamente a señalar que, de modo análogo, los dos autores entienden que la realidad de Dios se nos manifiesta a través de las cosas reales. Lo que Zubiri denomina transcendentalidad «en» las cosas<sup>1133</sup> es de algún modo lo que Giussani entiende como signo, una realidad que nos remite a otra distinta de ella misma

---

<sup>1132</sup> ISR 147. “Cuando pongo mi ojo sobre mí y advierto que no estoy haciéndome a mí mismo, entonces yo, con la vibración cosciente y llena de afecto que clama en esta palabra, a la Cosa que me hace, a la fuente de la cual estoy brotando en este instante, no puedo más que dirigirme usando la palabra «tú». «Tú que me haces» es, por tanto, aquello que la tradición religiosa llama Dios, aquello que es más que yo mismo, aquello por lo cual yo soy”.

<sup>1133</sup> *Cfr.* HD 191-192 [174-175], entre otros.

al entrar en contacto con nosotros<sup>1134</sup>. Esta remisión es posible precisamente por la presencia de Dios en las cosas:

La realidad de Dios es por lo pronto una realidad en el modo de «hacia», que está en las cosas reales mismas, las cuales son reales precisamente «en» Dios. Y por esto, el hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo en Dios (ultimidad), con Dios (posibilitante) y por Dios (impelente). Este «hacia» transcurre en una tensión dinámica teologal «entre» Dios y el hombre, una tensión a la vez personal y histórica<sup>1135</sup>.

Esta tensión teologal lanza al hombre hacia el término de este «hacia», pero en las cosas se nos da como remisión: las cosas «remiten» a la realidad-fundamento, a la realidad absolutamente absoluta que es Dios.

#### **3.4.4. El acceso del hombre a Dios: la fe**

La fe es considerada por Giussani como una aplicación del método de la certeza moral: “aderire a quello che afferma un altro”<sup>1136</sup>. Giussani habla aquí tan solo de la fe como método de conocimiento. Cuando la fe es sobrenatural, supone adherirse no a un discurso o a una idea —la idea de Dios—, sino a la persona misma de Dios que se nos da.

---

<sup>1134</sup> *Cfr.* ISR 155: “Una cosa che si vede e si tocca e che nel vederla e toccarla mi muove verso altro, come si chiama? Segno. Il segno quindi è una esperienza reale che mi rimanda ad altro. Il segno è una realtà il cui senso è un'altra realtà, una realtà sperimentabile che acquista il suo significato conducendo ad un'altra realtà. Ed è questo il metodo con cui la natura ci richiama ad altro da sé: il metodo del segno”

<sup>1135</sup> HD 200 [182-183].

<sup>1136</sup> *Cfr.* ISR 29: “Che cosa è la fede? È aderire a quello che afferma un altro. Ciò può essere irragionevole, se non ci sono motivi adeguati; è ragionevole se ci sono”.

“¿Qué es la fe? Es adherirse a aquello que afirma otro. Esta adhesión puede ser irracional si no hay motivos adecuados; razonable si los hay”.

Para Zubiri, la fe es la entrega a la verdad real de Dios, y supone el modo plenario del acceso del hombre a Dios. El conocimiento intelectualmente riguroso de la realidad de Dios como realidad-fundamento y ser absolutamente absoluto no implica sin más el acceso a Dios, pero supone el ámbito necesario en el cual este acceso es posible. El conocimiento de Dios supone una apertura a la fe.

Dios es realidad-fundamento, no objeto de conocimiento. Es ámbito de entrega. Es el reconocimiento de que Dios acontezca en mí y hacer la vida en función de él<sup>1137</sup>. La fe es, para Zubiri:

Una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios<sup>1138</sup>.

Para Giussani, la fe es en definitiva reconocer una Presencia amorosa que es el fundamento de todo lo que existe. Presencia, porque está presente. Amorosa porque implica personalidad, y, más que opcional, libre: es un reconocimiento. De este reconocimiento nace la adhesión<sup>1139</sup>.

### **3.5. El punto de llegada: Dios en tanto que Dios**

En repetidas ocasiones Zubiri afirma que el punto de llegada ha de ser “Dios en tanto que Dios”. Este Dios es el Dios de las religiones<sup>1140</sup>: una realidad última,

---

<sup>1137</sup> Cfr. HD 248 [233].

<sup>1138</sup> HD 237 [221].

<sup>1139</sup> Y en esto parece también haber una cierta coincidencia con Zubiri: la obediencia está en relación con una *ob-ligación* que es respuesta del amor al amor.

<sup>1140</sup> Cfr. HD 275 [261]: “Optar por la fundamentalidad de Dios en cuanto tal, en cuanto realidad-fundamento. Es en la historia de las religiones, el caso de todos los demás dioses. Dios no

posibilitante e impelente y no solo una realidad suprema. Es la realidad-fundamento. Antes de emprender la marcha de la vía de la religación, tras el análisis de las vías cosmológicas y antropológicas, Zubiri explica que el término debe ser precisamente Dios en tanto que Dios:

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 e impelente, que es el 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>1141</sup>.

Y, más adelante, cuando se pregunta si el punto al que la vía de la religación ha llegado es realmente Dios en tanto que Dios, afirma:

En definitiva: Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* deidad y manifestación de Dios, no de un modo general y abstracto, sino en toda la concreción que se nos descubre en la historia. Tal es la realidad de Dios, justificada por la vía de la religación<sup>1142</sup>.

El punto de llegada de Giussani no es exactamente coincidente con el de Zubiri. Aquí encontramos grandes diferencias, debidas fundamentalmente a la intencionalidad y al alcance de las dos obras. La propuesta de Giussani se centra, como hemos dicho, en el camino del sentido religioso en cuanto parte de las exigencias constitutivas del ser humano y pretende un camino razonable para encontrar la respuesta. En último término,

---

es entonces tan sólo una realidad suprema, sino una realidad última, posibilitante e impelente: es lo que he llamado Dios en tanto que Dios. Es ciertamente una realidad suprema. Pero su «supremacía», por así decirlo, respecto de nosotros nos lo descubre como realidad absolutamente absoluta. Aquello en que se funda positivamente nuestro Yo, nuestro ser relativamente absoluto, es una realidad absolutamente absoluta y por tanto algo que es para nosotros formalmente fundante. En tal caso «a una» con la realidad de Dios, tiene el hombre la posibilidad de ser relativamente absoluto en El”.

<sup>1141</sup> HD 149-150 [132].

<sup>1142</sup> HD 175 [157].

podríamos decir que el punto de llegada es la apertura radical del corazón del hombre a la revelación como la única posibilidad razonable para que aquellas se cumplan. Así, de hecho, concluye la obra. En el capítulo dedicado al signo podemos encontrar algunas indicaciones respecto de quién es este *quid* último en relación con la necesidad del hombre:

«C'è qualcosa nell'universo, nella realtà, c'è qualche cosa che corrisponde a questo bisogno, alla mia esigenza, e non coincide con niente di ciò che posso afferrare, e non so che cosa è». Perché sa che c'è? Perché l'esistenza di quella cosa è implicata nel dinamismo della sua persona<sup>1143</sup>.

Es posible, sin embargo, reconocer en el camino de Giussani que en definitiva el *quid* último y misterioso al cual el hombre tiende es una realidad última, posibilitante e impelente. No se encuentra explícitamente en ISR, pero hemos hablado de ello repetidamente. En el fondo, que este misterio sea creador, providente, y se dé al hombre en cada cosa amorosamente, significa precisamente último, posibilitante e impelente.

#### **4. Corolario**

Hemos titulado este último punto de la tercera parte «corolario» y no conclusión porque precisamente tratamos de extraer las implicaciones de lo dicho anteriormente. La conclusión general la haremos a continuación de este párrafo y será algo más extensa.

Tras haber situado en paralelo el camino que realizan Zubiri y Giussani, lo que nos parece más importante señalar en primer lugar es que ninguno de los autores, en las

---

<sup>1143</sup> ISR 161. ««Existe algo en el universo, en la realidad, existe algo que corresponde a esta necesidad, a mi exigencia, y que no coincide con nada que yo pueda aferrar, y no sé qué es». ¿Por qué sabe que existe? Porque la existencia misma de aquella cosa está implicada en el dinamismo de su persona».

obras que hemos estudiado, cierra la posibilidad de continuar el camino. Más bien al contrario: la vía queda abierta y es posible percibir una invitación a continuar el camino que hasta el momento hemos recorrido.

En el caso de Giussani se percibe quizá con más evidencia. Es el mismo sacerdote italiano el que, de hecho, pretende acompañarnos en el camino con los dos volúmenes restantes del *PerCorso*, que no hemos estudiado aquí. AOPC<sup>1144</sup> retoma varios puntos de ISR para lanzarnos hacia el encuentro con el evento de Cristo como revelación y con la pretensión del cristianismo.

Es claro, por tanto, que el desenlace de ISR no es sino el inicio de una nueva indagación existencial —o acaso sería más correcto afirmar que de la misma pero más profundamente—, que implica al hombre entero.

¿Podemos decir lo mismo acerca de Zubiri? Como hemos expuesto anteriormente, el plan que tenía Zubiri para HD estaba trazado, y terminaba con la tercera parte —que nunca llegó a redactar—. La obra es, muy claramente una unidad en sí misma. Sin embargo, más allá de HD, existe una “trilogía religiosa” en Zubiri, de la cual HD es únicamente el primer paso.

Francisco Correa afirma sobre esta trilogía religiosa que Zubiri:

En *El Hombre y Dios* trata de la vida humana en cuanto experiencia constante de Dios en cuanto fundamento; en *El problema filosófico de la historia de las religiones* analiza la experiencia de Dios en la historia de las religiones; y en *El problema teológico del hombre: Cristianismo* desarrolla el esfuerzo por identificar y definir lo propio de la experiencia cristiana entendiéndola como la máxima manifestación de Dios al hombre,

---

<sup>1144</sup> Luigi Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, op. cit. El contenido de la obra coincide, de un modo mucho más extenso y completo, con el capítulo llamado “Gesú” de la edición de 1966 (*Opere*, I, 661-667). Allí estaba ya el germen de lo que será el definitivo segundo volumen del *PerCorso*. Nos interesa destacar ahora, simplemente, que ya estaba en nuestro autor la intención clara de no detenerse en la primera parte del *PerCorso* desde el 1966.

experiencia de la encarnación, en que se da la experiencia de la "deiformidad" y de la "deificación"<sup>1145</sup>.

Esta trilogía coincide con los tres pasos en el progresivo descubrimiento de la realidad absolutamente absoluta: deidad, divinidad, Dios. Podemos observar, por tanto, como la problemática teologal —en la que nos hemos situado propiamente en nuestro estudio— reclama necesariamente una investigación posterior.

Tanto Zubiri como Giussani concuerdan en este punto: el desenlace de lo teologal no es sino el planteamiento de la cuestión de la religión<sup>1146</sup> —en un primer momento— y del acontecimiento cristiano como punto de llegada. La cuestión, por tanto, no concluye. Y esto propiamente porque no se trata de una cuestión intelectual o meramente científica, sino porque se trata de la cuestión última de la existencia humana, «el» problema del hombre.

---

<sup>1145</sup> Francisco Correa, "Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios...", *op. cit.*, 481. El artículo entero de Correa consiste en un interesante acercamiento a la trilogía religiosa —mejor que teologal— de Zubiri.

<sup>1146</sup> También Giussani, al inicio de AOPC, dedica unas páginas a hablar sobre la cuestión: "La creatività religiosa dell'uomo" (AOPC 13-21). Allí cita, entre otros, a Otto, Eliade y Ries, autores importantes también para Zubiri.



# CONCLUSIÓN



Comenzábamos esta disertación con una gran pregunta: si existía un lugar común en nuestros autores en el desarrollo de un camino hacia la realidad Dios partiendo de la experiencia. Esta cuestión, siendo la principal, ha servido de marco para atender a otras muchas, como, por ejemplo: la consideración del «problema teológico» como el problema fundamental y más urgente del hombre, la necesidad de un método basado en la realidad y con unas características concretas en ambos autores, el uso de una determinada terminología o la importancia en una nueva comprensión de la categoría de «mundo».

Ahora llega el momento de recoger los resultados de la investigación y de hacer un balance conclusivo del recorrido que hemos realizado. Creemos que nuestro acercamiento humilde a estos dos gigantes ha sido fructuoso y que la comparación del recorrido que hacen en sus dos obras fundamentales acerca de la cuestión de Dios ha resultado muy provechoso.

Para exponer sintética y ordenadamente las conclusiones creemos conveniente dividir esta última sección en diferentes apartados y recoger unos últimos párrafos a modo de conclusión final al terminar estas páginas.

## **1. El problematismo de lo religioso**

El primer lugar de las conclusiones lo ocupa el problema de Dios y la importancia capital que tiene para ambos autores. El problema de Dios es «el» problema del hombre. Esto quiere decir, en primer lugar, que no es un problema más que el hombre tenga: la cuestión de Dios es la cuestión de nuestra propia realidad en tanto que personas.

El «problema teologal»<sup>1147</sup>, como lo denomina Zubiri, es algo que nos pertenece estructuralmente en tanto que personas. El problema de Dios está puesto en cada uno de los seres humanos. Ambos autores afirman, con terminología diferente, un mismo hecho: la realidad personal del hombre está atravesada por un «problema» que es de orden distinto a las demás cuestiones de la existencia —que penden o derivan de aquel—. Este problema es el «problema teologal».

La cuestión de Dios se nos revela en una inquietud o desproporción: la “inquietud de la vida”<sup>1148</sup> (Zubiri) o la “sproporzione strutturale”<sup>1149</sup> (Giussani). El significado de estas dos expresiones es análogo. Lo que ambos, nos parece, quieren afirmar es que la persona es propiamente necesidad de un fundamento que no se puede dar a sí mismo.

Zubiri dirá que el hombre es un ser “relativamente absoluto”<sup>1150</sup>, que tiene su dimensión absoluta como algo “cobrado”, recibido. Para Giussani, el centro de la conciencia humana, su *quid*, es algo que va más allá de ella misma: la primera evidencia y más clara es que el hombre no se hace a sí mismo, no se da el ser a sí mismo. Cada uno tiene el ser como algo «dado».

Por último, para ambos autores esta desproporción estructural es el motor último de todas las acciones humanas. Tanto Zubiri como Giussani afirmarían, por esto mismo, que no hay ningún acto que el hombre realice que sea indiferente: cada acción, cada elección, expresa el deseo de plenitud del hombre y es un intento de respuesta a la cuestión fundamental de su existencia.

---

<sup>1147</sup> Cfr. HD 153-154 [135-137]. Se puede mencionar aquí también la “paradoja de la fundamentalidad” (cfr. HD 3-5 [369-371]).

<sup>1148</sup> Cfr. HD 91 [83-84]

<sup>1149</sup> ISR 64

<sup>1150</sup> HD 163 [146], entre otros muchos lugares. Elegimos este porque aquí se encuentra también la cuestión de la “inquietud de la vida”.

## **2. La vía hacia la realidad de Dios**

Hay muchos modos de afrontar aquella cuestión fundamental que hemos descrito más arriba. Los dos autores dedican espacio y esfuerzos a la descripción de diferentes actitudes ante el problema y a juzgar cuáles son más adecuadas y en función de qué motivos. En general, ambos se muestran preocupados por el auge de una postura que hemos conocido en este trabajo como «indiferentismo», no hacerse cuestión del problema.

Más allá de eso, ambos creen necesario —y ha sido el centro de nuestra investigación— emprender una vía hacia la realidad de Dios como fundamento del ser personal del hombre. Una de las características fundamentales es que ha de ser un camino razonable, adecuado a la experiencia concreta del hombre.

Zubiri propone un camino que denomina “intelectivo”: la vía de la religación. Giussani lo denomina racional y lo desarrollará como recorrido o itinerario del sentido religioso.

La vía zubiriana está fundamentada en el hecho inconcuso de la religación al poder de lo real, que es un “vínculo ontológico que nos hace existir” (NHD 428-429 [ETPD]) y tiene tres características fundamentales:

- a) La religación es un hecho inconcuso.
- b) La religación afecta formalmente a la totalidad del ser personal de la realidad humana. Es un hecho total.
- c) La religación es un hecho radical: es la raíz de nuestro propio ser personal, está en la base de la construcción del Yo.

Partiendo del hecho inconcuso, total y radical de la religación, Zubiri desarrolla la vía en cuatro pasos fundamentales:

1. El hombre es un ser relativamente absoluto que hace religadamente su Yo. Este hacerse es «autoposesión».
2. Esta poseerse se da en virtud del poder de lo real, que es algo último, posibilitante e impelente y que nos determina físicamente.
3. El poder de lo real no se identifica con cada cosa real concreta, sino que es siempre «más» que esta.
4. El poder de lo real está fundado en una realidad absolutamente absoluta que se encuentra en las cosas constituyéndolas en su realidad. Esta realidad absolutamente absoluta es Dios.

Giussani, por su parte, parte desde el primer golpe que supone el encuentro con la realidad y reconstruye la experiencia en cinco pasos:

1. El estupor ante la presencia del ser de las cosas.
2. La percepción de la realidad como «cósmica», ordenada.
3. El carácter de la realidad como «providencial».
4. El yo dependiente: la «dependencia original», la conciencia de que no nos hacemos a nosotros mismos.
5. La ley en el corazón.

El término de estos pasos es la existencia de un *quid* último sin el cual la existencia no tendría sentido y, por lo tanto, no sería razonable. La existencia de este «Tú» está implicada en el dinamismo propio de la persona humana, de su razón, que necesita una razón última sin la cual no puede moverse.

Es evidente que los caminos que realizan ambos autores son diferentes, pero no creemos que sean excluyentes. Muy al contrario: pensamos que obtienen más valor considerando el uno junto al otro. No quiere decir esto que a alguna de ellas les falte algo —tampoco lo opuesto—, simplemente que las diferencias de procedencia, de estilo, de intencionalidad y el público para el que escriben condicionan el camino que realizan. Por ello, puestas la vía de la religación junto al itinerario del sentido religioso, nos queda una vía no sustancialmente distinta a las propuestas, pero creemos que más completa y con más alcance.

Más allá de esta cuestión, queremos hacer notar algo en lo que ambos están de acuerdo: tanto Giussani como Zubiri consideran necesario realizar este esfuerzo por inaugurar una vía racional y razonable de acceso a la realidad de Dios en diálogo con la modernidad y con los desafíos contemporáneos.

### **3. Analogía en algunos términos a lo largo de la vía**

Recogemos a continuación, desarrollándolo en varios puntos, algunos términos que hemos encontrado análogos en ambos autores y que ayudan, nos parece, a realizar esta síntesis entre los dos caminos hacia la realidad de Dios.

#### **3.1. Enigma y misterio**

El poder de lo real presenta, para Zubiri, carácter enigmático —además de experiencial y manifestativo—. Enigma es “un modo de manifestar lo real” que no lo declara totalmente, sino que únicamente lo indica significativamente. El modo en el que estamos religados al poder de lo real es tiene carácter enigmático, y el término de la religación es también enigmático.

Es enigmático porque intuimos que las cosas son «más» que ellas mismas pero desconocemos —aunque no completamente— qué es este «más» y desconocemos también cómo se acontece la construcción de la realidad personal «a través» de la realidad que está «en» pero no coincide con las cosas reales.

Para Giussani el enigma es un “fatto nella traiettoria umana”<sup>1151</sup>; este enigma está intrínsecamente relacionado con la percepción de la realidad como algo incógnito, misterioso. No podemos hablar de la consideración de la categoría de «misterio» en Giussani sin hacer mención antes a la categoría de «signo», que también juega un papel importante en esta analogía entre enigma y misterio.

Para el teólogo italiano la realidad es siempre signo de otra cosa. Cada realidad concreta nos habla de otra realidad que está más allá de ella y en función de la cual ella existe y se me da. Aquí encontramos, ya de principio, una primera similitud entre nuestros dos autores.

¿De qué es signo la realidad, el mundo? ¿De qué son signo las cosas? Del misterio. Podemos decir que, como para Zubiri, hay una doble consideración de «misterio»<sup>1152</sup> en Giussani. En primer lugar, toda la realidad es misteriosa porque encierra dentro de sí algo que va más allá de ella misma. En segundo lugar, creemos que es misteriosa también la dinámica mediante la cual nuestra razón tiende a penetrar en el misterio a través de la realidad, que es signo.

---

<sup>1151</sup> AOPC 33.

<sup>1152</sup> A esta doble consideración se puede añadir una tercera acepción —que es, además, la que más importancia tiene para Giussani—: el Misterio como sinónimo de la realidad divina. Una de las dos exigencias para que la revelación sea aceptable es precisamente que no disminuya la dimensión de Dios como misterio (ISR 204-205).

### **3.2. «Ser—dado», «ser—cobrado»**

Hemos hecho mención de la analogía entre estos dos conceptos algo más arriba, en el primer punto de las conclusiones. Pero queremos detenernos brevemente para hacer notar la importancia de estos dos términos que podemos reunir bajo el paraguas de la «dependencia original».

Tanto para Zubiri como para Giussani la realidad humana está necesitada a cada instante de un fundamento más allá de ella misma. Lo que antes hemos anotado como paradoja de la fundamentalidad en el filósofo vasco y desproporción estructural en el teólogo italiano hacen referencia propiamente a esta cuestión: nuestra realidad personal *es* en función de otra cosa. Así, nuestro ser es algo «dado», «cobrado», recibido.

No solo en el origen, sino que en el desarrollo de la existencia estamos a cada instante necesitados de aquel fundamento último para llegar a ser en plenitud.

### **3.3. Experiencia**

En ambos desarrollos cobra gran importancia la categoría de «experiencia». Ambos parten de una experiencia que se encuentra dada previamente al hombre. Así, para Zubiri, la religación “es experiencia fundamental” y para Giussani existe una “esperienza elementare”, que coincide con las exigencias y deseos constitutivos a todo hombre, con lo que el italiano denomina «corazón».

La experiencia no aparece únicamente en el punto de partida, también a lo largo de la vía y en el punto de llegada. Durante el recorrido la experiencia es fundamental para ambos: la experiencia como “probación física de realidad” y la religación como “marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real” para Zubiri. La experiencia como juicio acerca de lo que sucede para Giussani.

También para ambos en el punto de llegada existe experiencia de la realidad divina. La fe es la plenitud del acceso a Dios y envuelve el conocimiento experiencial del término de la entrega.

### **3.4. Fe**

Como acabamos de decir, para ambos la fe es el término de llegada y el modo más pleno de acceso a la realidad de Dios. Se da una similitud en la consideración de ambos autores de la fe como un acto en el cual el hombre se entrega a Dios. Zubiri lo denomina «entrega» y Giussani «adhesión».

Más allá de la terminología, conviene caer en la cuenta de que el trasfondo de los términos es similar. Ante el descubrimiento de la realidad en la cual consiste mi propia persona no cabe otro acto que el de la fe, que no es puro asentimiento intelectual a una serie de verdades determinadas sino que es entrega de mi propia realidad personal a la realidad personal de Dios.

La consideración de «verdad» a la que el hombre se entrega en la fe reviste aquí una consideración que sobrepasa a la de juicio racional: es, para Zubiri, “entrega a una realidad personal en tanto que verdadera”<sup>1153</sup> de la que tenemos experiencia en cuanto manifiesta, fiel e irrefragablemente efectiva. Zubiri también empleará el término adhesión para hablar de la fe en varios momentos. Entre ellos, destaca la que creemos es la definición de fe del propio filósofo:

Esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer

---

<sup>1153</sup> HD 229 [214].

nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios<sup>1154</sup>.

Para Giussani la fe es en primer lugar, y en un sentido amplio, “aderire a quello che afferma un altro”<sup>1155</sup>. En el caso de la fe sobrenatural, esta es adhesión a Dios que se dice a Sí mismo, adhesión a un hecho de experiencia. La fe es, en definitiva, “il gesto di libertà fondamentale [...], il riconoscimento pieno di quella Presenza che è il mio destino, e la dipendenza della quale è la mia libertà”<sup>1156</sup>.

Para el teólogo italiano, como para Zubiri, la fe es el reconocimiento de una dependencia y un “dejarse llevar”. Para ambos, por tanto, la fe es sinónimo de libertad o de liberación.

### **3.5. «Tensión»**

Otra implicación de la consideración paralela de ambas vivas se nos descubre al contemplar el tratamiento que ambos autores realizan de términos que pertenecen al campo semántico de la “ambigüedad”, como son “paradoja” y “desproporción”. El hombre consiste en un deseo de plenitud y en una necesidad de hacer su relativo ser absoluto en relación con algo previo sin lo cual nos resulta imposible alcanzar nuestro destino.

El hombre es, por eso, tensión teologal. Su hacerse no es sino un dejarse hacer. De ahí el carácter paradójico de la vida del hombre. En nuestro hacernos, descubrimos que estamos siendo hechos a cada instante. Nuestro ser es relativamente absoluto, y tiene el carácter de absoluto como cobrado. Somos, propiamente, una desproporción

---

<sup>1154</sup> HD 237 [221].

<sup>1155</sup> ISR 29.

<sup>1156</sup> ISR 121.

estructural que nos constituye: es la religación al poder de lo real en la cual somos llevados hacia el fundamento de nuestra existencia.

#### **4. Importancia de la razón**

La razón del hombre consiste para Zubiri en ser “método” y consta de dos momentos: esbozo y experiencia. El primer paso, en el caso de HD, coincide con el planteamiento de la religación como argumento. El segundo consiste propiamente en la experiencia como probación física de realidad —que no es prueba demostrativa, sino experienciación—. La experiencia es también, conviene remarcarlo, un momento racional. La razón es aquí mucho más amplia que la razón racionalista o pura.

En el itinerario del sentido religioso la razón está presente a lo largo del recorrido. Se trata también, con muchísima claridad, de una razón que no se reduce a la capacidad lógica o demostrativa del individuo sino que consiste fundamentalmente en las preguntas últimas. La razón de Giussani, como la de Zubiri, no es primero resolutive sino que es principalmente problemática —es decir, le compete preguntar-*se*—.

La razón es exigencia de significado y de racionalidad universal. Es necesidad de sentido. La razón humana es relación con el Infinito y exigencia de explicación total<sup>1157</sup>. El paso de la experiencia como juicio a partir de la comparación entre las exigencias que nos son propias y aquello que sucede es, entonces, también razón.

La razón está llamada, por tanto, a realizar un camino cuyo último paso consiste en admitir la existencia de algo ignoto, más allá de las cosas reales, misterioso y enigmático, a quien llamamos Dios —deidad como punto de llegada en Zubiri—.

---

<sup>1157</sup> *Cfr.* ISR 185: “Abbiamo parlato fundamentalmente della natura della ragione come rapporto con l’infinito, che si rivela come esigenza di spiegazione totale”.

## 5. Importancia del mundo

El hombre solamente tiene acceso a la realidad que le rodea. No podemos más que estar frente a las cosas y con ellas. Una vida verdaderamente religiosa, en el sentido primario que encontramos en ISR, es una vida más atenta al reconocimiento del mundo como posibilidad de la plenitud de la vida.

Nos hacemos a nosotros mismos, religados al fundamento del poder de lo real que se manifiesta «en» las cosas reales pero que es «más» que ellas. Esta realidad absolutamente absoluta que es última, posibilitante e impelente no se nos da fuera de las cosas concretas, pero no consiste en ellas. Es la transcendentalidad.

El mundo es, para Giussani, signo del Misterio último que nos está haciendo a cada instante, del Tú que es la condición de posibilidad del cumplimiento del conjunto de exigencias originales que constituyen el «corazón». Por eso, el método es vivir intensamente la realidad, cada cosa que tenemos delante.

No hay, por eso, ningún acto que el hombre realice ni ningún suceso al que tengamos acceso que sea irrelevante en la construcción de nuestra propia realidad personal en tanto que relativamente absoluta. Cada acción es manifestación de nuestro deseo de plenitud y grito de nuestra necesidad de salvación.

A modo de conclusión de este breve apartado es necesario afirmar la primacía de la realidad en la constitución del «yo». La primacía en la constitución del ser personal del animal de realidades es siempre de la realidad. Decir «yo» es decir «yo soy hecho» y coincide con la primera evidencia que el hombre tiene. No nos damos el ser a nosotros mismos y el «camino hacia» es siempre un «estar llevado»: estamos constantemente necesitados de un fundamento que se nos da de fuera, que nos viene dado. Es el estar “lanzado desde”, donde la iniciativa es siempre precedente al «ir».

## 6. Herencia tomista y antecedentes

Uno de los puntos que más ha atravesado nuestra reflexión ha sido la casi constante presencia de Santo Tomás a lo largo del recorrido. En el caso de Zubiri de un modo problemático. No así en el de Giussani.

Zubiri rechaza las vías tomistas tanto por su punto de llegada como por su punto de partida. Creemos haber sabido expresar adecuada y razonadamente que, en última instancia, la vía de la religación tiene puntos en común con la tercera vía que, sin llegar a convertir a la primera en una mera adaptación, nos permiten entender mejor algunos momentos que nos han resultado oscuros del camino de Zubiri. Nos parece entender, y así lo hemos recogido, que el filósofo vasco podía argüir alguna razón, discutible sin duda, para oponerse a la filosofía perenne. No obstante, creemos —junto con algunos más versados que nosotros en esta materia, en quien nos apoyamos— que la comprensión de Zubiri sobre las vías y, en general, sobre la metafísica tomista de Zubiri no es adecuada.

Que Zubiri proponga una nueva vía intelectual para acceder a la realidad de Dios no solo es comprensible sino que es digno de celebrar. Que haya propuesto la vía de la religación como radicalmente distinta y única propiamente válida —porque ni las vías cosmológicas ni las antropológicas, que son todas las que hay, lo son totalmente— ha sido el punto más criticado de la filosofía de Zubiri.

No queremos, sin embargo, caer en el peligro de la consideración de la vía de la religación únicamente desde esta perspectiva. Creemos que hemos expuesto sobradamente el valor innegablemente positivo del esfuerzo honesto de Zubiri por encontrar un camino adecuado y una respuesta válida para los nuevos desafíos de su tiempo, que es el nuestro —y no era el del Aquinate—. Estamos firmemente convencidos de que este trabajo ha sido y sigue siendo fructífero.

En el caso de Giussani es evidente el reconocimiento sereno del apoyo que supone Santo Tomás para sostener una nueva propuesta: el itinerario del *senso religioso*. Es más que evidente que en el desarrollo del *PerCorso* las referencias a Santo Tomás son recurrentes, tanto explícitas como implícitas. Las vías del Aquinate están reasumidas y propuestas a lo largo del itinerario mismo.

Más allá de Santo Tomás, cabe hacer mención a algunos antecedentes comunes de ambos autores. Quizá el más evidente lo encontramos en el ámbito de la filosofía de la religión con figuras como Rudolf Otto o Mircea Eliade. Es cierto que en el caso de Zubiri estos ocupan un lugar de más importancia en PFHR y en el de Giussani en AOPC, se puede vislumbrar que, en cierto modo, el acercamiento a la cuestión y el planteamiento del problema en ambos es deudor de esta nueva ciencia que es el resultado de la unión de la teología fundamental, la antropología de lo sagrado y el estudio histórico con un método muy definido.

Cabe destacar también que ambos autores son contemporáneos y se enfrentan a la misma convulsa realidad del siglo XX europeo. En concreto, hemos hecho referencia a la realidad, preocupante para ambos, de la indiferencia ante el hecho religioso y los relativamente nuevos fenómenos —al menos en la extensión de su profesión— del ateísmo y el agnosticismo. Nos parece que estos últimos suponen uno de los motores fundamentales que animan a ambos autores a emprender una reflexión profunda sobre la cuestión.

No obstante, el método —y necesariamente también el desarrollo del camino— es distinto en ambos autores, y lo es en función de la pretensión final. En el caso de Giussani esta es fundamentalmente educativa: llamar la atención sobre el sentido religioso como preámbulo de la fe y educar en la conciencia de la religiosidad estructural permite una fe a la altura de los tiempos. Zubiri pretende una verdadera

investigación, rigurosa científicamente hablando, que replantee la cuestión haciéndose cargo de los nuevos factores que han ido apareciendo<sup>1158</sup>.

Esta diferencia, lejos de parecernos algo limitante se nos antoja como potencialmente fecundísima. Aquello que necesariamente se pierde por elegir un camino y no el otro es posible recuperarlo situando en paralelo para reconocer los límites de cada uno, las interdependencias mutuas y las posibilidades de desarrollo.

## 7. Prospectiva

Este estudio nos ha introducido en la comparativa de las vías de la religación y el *sensu religioso*. Al mismo tiempo nos ha abierto nuevas cuestiones en las que sería sin duda interesante indagar a partir de ahora. Entre ellas:

- Profundizar en la relación entre los dos autores y la tercera vía. Algo hemos dicho a lo largo de las páginas anteriores. Creemos que un estudio centrado en esta cuestión podría arrojar mucha luz.
- Enfocar la cuestión de la religación y su relación con el *sensu religioso* desde la *Trilogía* de la inteligencia sentiente. Muchos estudios abordan la vía zubiriana desde IS, pero ampliar el foco a ISR podría resultar fecundo.
- Explorar cuestiones de historia y fenomenología de las religiones desde la hipótesis que hemos planteado en nuestro trabajo a partir fundamentalmente de una recuperación efectiva de la categoría de

---

<sup>1158</sup> No significa esta distinción que no haya pretensión educativa en Zubiri ni investigación rigurosa en Giussani. Significa que no se trata de lo primario respectivamente en cada autor.

‘experiencia’ como momento de realidad unida a la ampliación del concepto de ‘signo’ como transcendentalidad.

- El estudio de las causas profundas del indiferentismo religioso y su relación con el cambio de paradigma de la modernidad.

Estas son, creemos, las principales líneas de investigación futuras que se abren a partir de nuestro estudio.

## **8. Conclusión final**

Decíamos algunas páginas más arriba, en el “desenlace” de la tercera parte que el término del recorrido no hace sino plantear más cuestiones o, dicho mejor, plantear con más radicalidad la misma cuestión. Pues bien, el inicio de la conclusión final no puede ser otro que el reconocimiento de que la cuestión de Dios, el problema teológico del hombre, no es un problema que haya que resolver —menos aún en una investigación científica— sino una cuestión con la que es necesario convivir.

Esta es, por tanto, nuestra conclusión fundamental: el estudio detenido y largo de los textos en los cuales se sustancia el recorrido racional que emprenden Xavier Zubiri y Luigi Giussani en la persecución de la raíz y el fundamento de la realidad ha acrecentado en nosotros la urgencia de esta cuestión.

En un segundo momento podemos afirmar, además, que somos más conscientes de que realmente el problema de Dios es el problema fundamental del hombre de todos los tiempos. Hoy, en el desempeño de nuestras tareas más corrientes, podemos percibir apoyados en Zubiri y Giussani con más claridad que late esta constante necesidad de un fundamento para ser.

Se nos hace notorio por otro lado que este resultado es fruto de una lectura conjunta de ambos autores. Creemos junto a Zubiri que el ser del hombre es formal y constitutivamente experiencia tensiva de Dios<sup>1159</sup> como punto de llegada de la marcha de la religación y con Giussani que el hombre consiste en relación con el Infinito.

En tres momentos, por tanto, hemos detectado en los autores esta afirmación de la unidad radical entre el hombre y su fundamento último: 1) en el planteamiento de la cuestión, donde reconocemos que el hombre es estructural y radicalmente necesidad y que esta es ya un modo de «estar» puesto por Dios —y, por tanto, de ser en Él—; 2) en el caminar hacia la realidad divina, que es un estar atraído por Él, un estar siendo llevado a través de la fe —entrega como abandono activo, si se nos permite la expresión— y 3) en la experiencia tensiva —y, por ello, problemática— de Dios en que consiste la realidad humana.

Se trata de tres momentos de un único movimiento en el cual Dios se nos está dando —está dando de sí— a través de las cosas reales y en la finitud de nuestra naturaleza humana y permitiendo que podamos hacer religadamente nuestro yo. Dios nos atrae hacia Él como Presencia misteriosa —implicada en el dinamismo mismo de nuestra razón y de nuestro vivir y actuar— que trasciende la realidad la cual, precisamente por ser presencia, es signo.

Nos parece en definitiva que el diálogo entre Zubiri y Giussani, que nosotros hemos comenzado humildemente a plantear, no solo es posible —y lo es precisamente por la capacidad que tienen tanto la filosofía de Zubiri como la reflexión de Giussani para dar de sí en desarrollos posteriores— sino que ha demostrado ser fructífera. Creemos que para ello es necesario, y así lo hemos procurado, dejar hablar primero a los autores extensamente para solamente después intentar un acercamiento. El diálogo

---

<sup>1159</sup> Una mirada atenta a la tercera parte de HD —profundamente inacabada pero esbozada en el Curso de Roma— podría en futuras prospecciones ayudarnos a reconocer las dimensiones social e histórica de la entrega intelectual a Dios.

requiere en primer lugar de la escucha. También ha sido necesario una constante y honesta preocupación por no forzar a ninguno de los autores según nuestro propio esquema.

No hemos más que detectado un campo de trabajo muy extenso, que hemos empezado a trabajar con cautela. Este campo requiere de más investigación y escucha. Animamos a todo aquel que haya vislumbrado la fecundidad de este acercamiento que se deje arrastrar por la luz y que ayude a propagarla. Nuestro testimonio, al final de este trabajo, es que ciertamente ha merecido la pena.

Giussani afirma que la aplicación de la regla moral al campo del conocimiento se puede reducir a la afirmación “amare la verità più di se stessi”<sup>1160</sup>. Zubiri diría “voluntad de verdad”. Nuestro último y más grande deseo al terminar estas páginas, que se convierte en súplica que dirigimos al Único en el cual tienen su consistencia todas las cosas, es que la fecundidad de este estudio resida esencialmente en que podamos decir a cada momento que amamos la Verdad, que tiene un rostro, más que a nosotros mismos.

---

<sup>1160</sup> ISR 42.



# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Obras de Xavier Zubiri

*Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1997.

*En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 2007.

*El hombre y Dios*, nueva edición a cargo de Esteban Vargas Abarzúa, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 2012.

*El hombre y Dios*, edición a cargo de Ignacio Ellacuría, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1984.

*El hombre y la verdad*, edición a cargo de Juan Antonio Nicolás, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1999

“El problema teológico del hombre”, en ANTONIO VARGAS MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, 55-64.

*El problema teológico del hombre: Cristianismo*, edición a cargo de Antonio González, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1997.

*El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, edición a cargo de Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa, Alianza Editorial, Madrid 2015.

*Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1980.

*Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

*Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

*El problema filosófico de la historia de las religiones*, edición a cargo de Antonio González, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1993 (2006<sup>3</sup>).

*Sobre el hombre*, edición a cargo de Ignacio Ellacuría, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1998.

*Sobre el sentimiento y la volición*, edición a cargo de Diego Gracia, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1992.

*Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental*, edición a cargo de Antonio Pintor Ramos, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1980.

*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, edición a cargo de Germán Marquínez Argote, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 2002.

*Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963 (primera edición); Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1998<sup>6</sup>.

*Sobre la realidad*, edición a cargo de José Antonio Martínez, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 2001.

“Note sur la philosophie de la religion”, en *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris*.

*Escritos menores (1953-1983)*, edición a cargo de Germán Marquín Argote, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 2006.

*Estructura dinámica de la realidad*, edición a cargo de Diego Gracia, Alianza Editorial / FXZ, Madrid 1989.

*Notas sobre la inteligencia humana*, en GERMÁN MARTÍNEZ ARGOTE (ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1982.

## **2. Obras de Luigi Giussani**

*Alla ricerca del volto umano*, BUR Saggi, Milán 2007.

*All’origine della pretesa cristiana. Volume primo del PerCorso*, Rizzoli, Milán 2001, 2012<sup>4</sup>.

*Certi di alcuni grandi cose (1979-1981)*, prefacio de Julián Carrón, BUR – L’equipe, Milán 2007.

*Ciò che abbiamo di più caro (1988-1989)*, prefacio de Julián Carrón, BUR – L’Equipe, Milán 2011.

*Dall'utopia alla presenza (1975-1978)*, prefacio de Julián Carrón, BUR – L'equipe, Milán 2006.

“Dio ha bisogno degli uomini”, discurso pronunciado el 28 de agosto de 1985 en el marco del Meeting per la Amicizia fra i Popoli, en *Litterae Communionis*, octubre 1985.

*Generare tracce nella storia del mondo*, junto a STEFANO ALBERTO y JAVIER PRADES, Rizzoli, Milán 1998.

*Il cammino al vero è un'esperienza*. Rizzoli, Milán 2008.

*Il rischio educativo. Come creazione di personalità e di storia*, SEI, Torino 1995.

*Il senso di Dio e l'uomo moderno. La «questione umana» e la novità del Cristianesimo*. Prefacio del Cardenal Joseph Ratzinger, BUR Saggi, Milán 2015.

*Il senso religioso*, GIAC [diciembre de 1957]. Publicado en GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sul senso religioso*, BUR Rizzoli, Milano 2009.

*Il senso religioso* [edición de 1966], Jaca Book, Milán 1966. Hoy publicado en LUIGI GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno: La “questione umana” e la novità del Cristianesimo*, BUR Rizzoli, Milán 2010. Nosotros hemos citado por Luigi Giussani, *Il senso religioso* [edición de 1966], en *Opere (1966-1992)*, vol. 1, 619-682.

*Il senso religioso. Volume Primo del PerCorso*, BUR Rizzoli, Milano 2011.

*In cammino (1992-1998)*, a cargo de Julián Carrón, BUR – L'Equipe, Milán 2014.

*L'autocoscienza del cosmo*, Rizzoli, Milán 2000.

*Le mie letture*, Rizzoli, Milán 2008.

*L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, prefacio de Julián Carrón, BUR –  
L'equipe, Milán 2010.

*Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso*, Rizzoli, Milán 2003.

*Porta la speranza. Primmi scritti*, Marietti, Genova 1997.

*Qui e ora (1984-1985)*, prefacio de Julián Carrón, BUR – L'equipe, Milán 2009.

*Si può (veramente) vivere così?*, Rizzoli, Milán 1996.

*Si può vivere così? Uno strano approccio all'esistenza cristiana*, BUR Saggi,  
Milán 2009.

*Un evento reale nella vita dell'uomo (1990-1991)*, a cargo de Julián Carrón,  
BUR – L'Equipe, Milán 2013.

*Uomini senza patria (1982-1983)*, prefacio de Julián Carrón, BUR – L'equipe,  
Milán 2008.

### **Traducciones al español**

*Educare es un riesgo. Apuntes para un método educativo verdadero*, traducción  
de José Manuel García Pérez, Ediciones Encuentro, Madrid 2006.

- El camino a la verdad es una experiencia*, traducción de Jesús Carrascosa Ruiz, Ediciones Encuentro, Madrid 2007.
- El sentido de Dios y el hombre moderno*, traducción de José Miguel Oriol con la colaboración de José Miguel García y Gabriel Richi, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.
- El sentido religioso* (1958), en GIOVANNI BATTISTA MONTINI, LUIGI GIUSSANI, *Sobre el sentido religioso*, traducción de Carmen Giussani y Roberto J. González Raeta, Ediciones Encuentro, Madrid 2009.
- El sentido religioso. Curso básico de cristianismo. Volumen 1*, prefacio de monseñor Javier Martínez, traducción de José Miguel Oriol con la colaboración de Cesare Zaffanella y José Miguel García, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.
- Los orígenes de la pretensión cristiana. Curso básico de cristianismo. Volumen 2*, traducción de María José Rodríguez Fierro, Vicente Martín Pindado y José Miguel Oriol, Ediciones Encuentro, Madrid 2011.
- Mis lecturas*, traducción de M<sup>a</sup> del Puy Alonso Martínez, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.
- Por qué la Iglesia. Curso básico de cristianismo. Volumen 3*, presentación de Jorge Mario Bergoglio, prólogo de Ricardo Blázquez, traducción de José Miguel Oriol, Ediciones Encuentro, Madrid 2014.
- ¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*, traducción de María del Puy Alonso Martínez y José Miguel Oriol, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.

### 3. Otras obras consultadas

ANTÚNEZ, J., *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

BARRIO, J., *Antropología del hecho religioso*, RIALP, Madrid 2006.

BELONI, E., SAVORANA, A. (eds.), *Fatti per l'infinito*, BUR Saggi Rizzoli, Milano 2012.

BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el encuentro europeo de profesores universitarios*, sábado 23 de junio de 2007. Disponible en: [vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070623\\_european-univ.html](http://vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070623_european-univ.html) (última consulta: 14 de enero de 2017).

———, *Deus Caritas est*. Disponible en: [w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html) (última consulta: 12 de enero de 2017).

BOERSMA, H., *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, New York 2009.

BOISMARD, M., *Faut-il encore parler de "résurrection"?: les données scripturaires*, Editions du Cerf (collection Théologies), París 1995 (traducción española: *¿Es necesario aún hablar de "Resurrección"?: Los datos bíblicos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996).

BORGHESI, M., *Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno*, Edizioni di Pagina, Bari 2015.

———, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 2004.

- BRUGGER, W., *Diccionario de Filosofía*, traducción de Raúl Gabás, Herder, Barcelona 1986.
- CANTOS APARICIO, M. *El problema de la Revelación de Dios desde una Filosofía Primera en X. Zubiri. Fundamentación, índole y maximidad*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014.
- CARACCILO, A., *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Il Melangolo, Genova 2000.
- CARREL, A., *Riflessioni sulla condotta della vita*, Bompiani, Milano 1953.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, RIALP, Madrid, 1996.
- CASTRO DE ZUBIRI, C., *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986.
- CAVANAUGH, W. T., *Theopolitical Imagination*, T&T Clark, New York 2003 (traducción española: *Imaginación Teopolítica*, traducción de Manuel Salido Reguera, Nuevo Inicio, Granada 2007).
- , *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press, Oxford 2009 (traducción española: *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, traducción de Sebastián Montiel, Nuevo Inicio, Granada 2010).
- , *Migrations of the Holy*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2011.
- COMTE, A. *Curso de Filosofía positiva*, traducción de Juan José Sanguinetti, Editorial Magisterio Español, Madrid 1987.

- CORNEJO OJEDA, J. P., “Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), 33-46.
- COROMINAS, J., “Xavier Zubiri y la filosofía de la religión”, curso impartido en México en 2005; disponible en línea en la web del autor: <https://sites.google.com/site/corominasescude/Home/escrits-i-publicacions/presentacion/xavier-zubiri-y-la-filosofia-de-la-religion> [consultado el 22 de julio de 2016].
- , *La experiencia religiosa de Xavier Zubiri*. Versión electrónica.
- , *Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana*. Versión electrónica.
- CORREA, F., “El inicial planteamiento de la cuestión de Dios en su artículo *En torno al problema de Dios*. Influencia heideggeriana y camino propio”; en *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008), 353-370.
- , “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa” en *Teología y Vida*, vol. XLV (2004), 477-493.
- DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia*. Edición bilingüe. Traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona 2004.
- DANIÉLOU, J., “Ce qui me rapproche des non-chrétiens”, *Axes* 12 (número especial: JEAN DANIÉLOU, “Christianisme et religions non chrétiennes”), octubre 1979 - marzo 1980.
- , *Trilogía de la Salvación*, Guadarrama, Madrid 1964.
- , *Dio e noi*, Edizioni Paoline, Alva 1956 (edición española: *Dios y nosotros*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003).

- DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, Éditions du Cerf, París 1998, primera edición en Spes, 1944 (traducción española: *El drama del Humanismo Ateo*, traducción de Carlos Castro Cubells, prólogo de Valentí Puig, Ediciones Encuentro, Madrid 2011).
- , *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Éditions du Cerf, París 1938 (traducción española: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, traducción de Juan Costa, Ediciones Encuentro, Madrid 1988).
- , *Le mystère du Surnaturel*, Aubier-Montaigne, París 1965 (traducción española: *El misterio de lo sobrenatural*, traducción de O. Porcel y A. Tomás, Ediciones Encuentro, Madrid 2010).
- , *Méditation sur l'Église*, Éditions du Cerf, París 1953 (traducción española: *Meditación sobre la Iglesia*, traducción de Lázaro Sanz Velázquez, Ediciones Encuentro, Madrid 2008).
- DI MARTINO, C., “Quell’ardore per l’infinito”, en *Tracce*, 6 (junio 2010).
- DÍAZ MUÑOZ, G., *Teología del misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona 2008.
- DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París 2003 (traducción española: *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción de Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid 2014),
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012<sup>7</sup>.
- , *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, traducción de Tomás Segovia, Ediciones Cristiandad, Madrid 2009.

- ESPINOZA LOLAS, R. ASCORRA COSTA, P., “Cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico y teológico”, en *Pensamiento*, vol. 67 (2011), n. 254, 1061-1075.
- FABRO, C., *Dio. Introduzione al problema teologico*, en *Opere*, volumen 10, EDIVI, Roma 2007.
- , *L'uomo e il problema di Dio*, en Ricciotti, G. (ed.), *Dio nella ricerca umana*, Coletti, Roma 1950.
- , *L'uomo e il rischio di Dio*, Studiorum, Roma 1967.
- FERRER, J., *Filosofía y fenomenología de la religión: cristianismo y religiones*, Palabra, Madrid 2013.
- FERRER, D., *Razón y religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Manuscritos, Madrid 2008.
- GARCÍA BACCA, J., *El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)*. Traducción y comentarios. UNAM, Imprenta Universitaria, México 1942.
- GARCÍA BARÓ, M., *Sócrates y herederos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.
- GARRIGOU LAGRANGE, R., *Dieu, Son existence, sa nature*, Beauchesne, París 1923.
- GENDLIN, E., “Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology”, en *Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology* vol. XVI, Nos. I, II & III, 1978-1979.
- GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1979 (traducción española: *El espíritu de la Filosofía Medieval*, traducción de Ricardo Anaya Dorado, RIALP, Madrid 1981, 2004).
- , *Études Médiévales*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1986.

- , *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, traducción inglesa de L. K. Shook, C.S.B., University of Notre Dame Press, Indiana 2002.
- GIRARDI, G. (ed.), *L'ateismo contemporaneo* (4 vols.), Società Editrice Internazionale, Torino 1967 (traducción española: *El ateísmo contemporáneo* [4 tomos], Ediciones Cristiandad, Madrid 1970-1973).
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Historia, Hombres, Dios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005.
- GONZÁLEZ, A., “Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 63 (1998), 293-306.
- GONZÁLEZ, M., *Dios problema de todos. Zubiri y el problema de Dios*. Versión electrónica disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/021.htm> (última consulta: 22 de septiembre de 2016).
- GRONDIN, J., *La philosophie de la religion*, PUF, París 2015 (traducción española: *La filosofía de la religión*, traducción de Antoni Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2010).
- GUARDINI, R., *Vom Sinn der Schwermut*, Im Verlag der Arche, Zürich 1949. Versión castellana de Miguel Ángel Nespriás: “El significado de la melancolía” en *Alcmeon. Revista argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, vol. 10 n. 3 (2001).
- , *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien, 1923-1963*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1963.
- , *Derr Herr*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1937 (traducción española: *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, introducción de Alfonso López Quintás, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005).

- , “Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? (Zur Frage der Universität)” en Romano Guardini, *Wurzeln eines grossen Lebenswerkes. Band 4. Aufsätze und kleine Schriften*, Grünewald / Schöning, Mainz-Paderborn 2003, 422-433 (en español: “¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la universidad)”. Edición y traducción de Sergio Sánchez Migallón, en: *Tres escritos sobre la universidad*. EUNSA, Pamplona 2012).
- GUDIÉL GARCÍA, H., *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2006 (traducción española a cargo de Zubiri: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Editorial Siglo XX, Buenos Aires 1986).
- , *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga 2001 (en español: *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid 2003).
- HUSSERL, E., *Logischen Untersuchungen*, edición de Verena Mayer y Christopher Erhard, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1985 (traducción al español: *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana* [2 vols.], Editorial Lectorum, México, D. F. 2006).
- JOLIVET, R., *Il Dio dei filosofi e degli scenziati*, Edizioni Paoline, Catania 1957.
- LEOPARDI, G., *Canto notturno di un pastore errante nell'Asia* en *Canti*, BUR Rizzoli, Milán 1998.
- LÓPEZ-QUINTÁS, A., *La cultura y el sentido de la vida*, RIALP, Madrid 2003.

- , *La verdadera imagen de Romano Guardini*, EUNSA, Pamplona 2001.
- , *Pensadores cristianos contemporáneos*, Tomo I, Editorial Católica, Madrid 1968.
- LUCIANI, R., *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.
- MANSINI, G., DE LUBAC, H., “The Natural Desire to See God, and Pure Nature”, *Gregorianum* Vol. 83, n. 1 (2002), Gregorian Biblical Press, Roma 2002.
- MELERO MARTÍNEZ, J., *El problema teológico del hombre en Xavier Zubiri* (tesis doctoral), Universidad de Murcia, 2008.
- MESSA, P., “Hans Urs von Balthasar e lo spirito di Assisi”, en *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* n. 203-204, septiembre-diciembre 2005.
- MILBANK, J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley Blackwell Publishing, New Jersey 2014.
- MONTALE, E., *Ossi di seppia*, en *Tutte le poesie*, Oscar Mondadori, Milano 1990.
- MONTINI, G. B., *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*. Publicada originalmente en MONTINI, G. B., *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Istituto Paolo VI, Brescia 1997. Hoy publicada en MONTINI, G. B., GIUSSANI, L., *Sul senso religioso*, prefacio de Massimo Borghesi, Rizzoli, Milano 2009 (traducción española: *Sobre el sentido religioso*, traducción de Carmen Giussani y Ro González Raeta, Ediciones Encuentro, Madrid 2009).

- MORALES, J. La reflexión sobre las religiones en el s. XX, en *Anuario de Historia de la Iglesia* 9 (2000), Universidad de Navarra.
- NEWMAN, J. H., *Letter to the Duke of Norfolk*. Versión electrónica disponible en [www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/](http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/) (última consulta: 17 de enero de 2017).
- , *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, University of Notre Dame Press, Indiana 1992. Disponible en línea en: [www.newmanreader.org/works/grammar/](http://www.newmanreader.org/works/grammar/) (última consulta: 17 de enero de 2017).
- NIEVA, J. P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación” en *Enfoques* XIII, 2 (primavera 2011), 41-67.
- ORTEGA Y GASSET, J., “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, en *Obras Completas Tomo II*, Taurus, Madrid 2004.
- PAVESE, C., *Il mestiere del vivere*, Einaudi, Torino 1973 (traducción española: *El oficio de vivir*, versión de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 2001).
- PINTOR RAMOS, A., “Zubiri y su Filosofía en la posguerra”, *Religión y cultura* vol. 32, n. 150 (1986)
- PLATÓN. *Fedón*, versión de Enrique Ángel Ramos Jurado, CSIC, Madrid 2002.
- PLOTINO. *Enéadas. Libros V y VI*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid 1998.
- POUPARD, P., “La Iglesia ante las nuevas formas de Religiosidad y el Neopaganismo” en *Culturas y Fe*, Volumen VI nº 3/1998 (traducción española de José A. Quarracino).

- RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*. Versión de José L. Domínguez Villar, Sígueme, Salamanca 2002.
- RIES, J., *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropológico*, Jaca Book, Milano 1989 (traducción española: *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico*, en Julien Ries (coord.), Editorial Trotta, Madrid 1995).
- , *Trattato di antropologia del sacro*, Vol. 1, Jaca Book, Milano 1989 (traducción española: *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. 1, traducción de María Tabuya y Agustín López, Editorial Trotta, Madrid 1995).
- , *L'origine e il problema dell'uomo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989 (traducción española: *Los orígenes y el problema del "homo religiosus"*, traducción de María Tabuya y Agustín López, Editorial Trotta, Madrid 1995).
- , *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, en *Opera Omnia, Volume III*, Jaca Book, Milano 2007.
- , *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007.
- ROVALETTI, M., *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*; Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1979.
- ROVIRA, R., "Las «*quinque viae*» ante la crítica de Zubiri", *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia* XLVIII, Lateran University Press, Roma 2005.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA Y PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo portador del Agua de la Vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"* (2013). Disponible online en:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html) (última consulta: 19 de enero de 2017).

SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, en *Obras completas de San Agustín. Escritos apologeticos (2º): La Trinidad*, (edición bilingüe), versión, introducción y notas de Luis Arias, BAC, Madrid 1985.

———, *Confessionum*, en *Obras completas de San Agustín. II: Las confesiones* (edición bilingüe), edición crítica, traducción y notas por Ángel Custodio Vega, OSA (segunda edición actualizada con retraducción, nueva bibliografía e índices y modernización de su aparato crítico latino por José Rodríguez Díez, OSA), BAC, Madrid 1999.

———, *De Civitate Dei*, en *Obras completas de San Agustín. XVI: Escritos apologeticos (3º): La ciudad de Dios (1º) y La ciudad de Dios (2º)*, versión de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, BAC, Madrid 1979.

SAN PÍO X, Carta Encíclica *Pascendi*, (septiembre de 1907). Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html) (última consulta: 18 de enero de 2017).

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, (16 vols.), edición bilingüe, traducción y anotaciones por un equipo de padres dominicos presididos por Francisco Barbado Viejo, BAC, Madrid 2014.

SAVORANA, A., *Vita di don Giussani*, Rizzoli, Milán 2013.

———, (a cargo de), *Un'attrattiva che muove. La proposta inesauribile della vita di don Giussani*, BUR Saggi, Milán 2015.

- SCOLA, A., *Un pensiero sorgivo*, Marietti 1820, Genova-Milán 2004 (traducción española: *Luigi Giussani: un pensamiento original. Epílogo de Joseph Ratzinger*, traducción de Antonio Ciudad Albertos, Ediciones Encuentro, Madrid 2006).
- SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Tesis doctoral, Philosophische Fakultät SJ, Munich 2007, publicado en Red Internacional del Libro (RIL) editores, Santiago de Chile 2010.
- , “El logos del teísmo según Zubiri”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 65 (2009) 246, 833-880.
- , “La razón religiosa según Zubiri” en *Teología y Vida*, vol. LI (2010), 105-159.
- STEINER, G., *Nostalgia for the Absolute*, House of Anansi Press, Toronto 1997 (traducción española: *Nostalgia del Absoluto*, traducción de María Tabuyo y Agustín López, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid 2001).
- TAYLOR, C., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 2007.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Il fenomeno umano* en *Opere di Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1980.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.
- VIDAL MANZANARES, C., *Nuevo Diccionario de Sectas y Ocultismo*, Verbo Divino, Madrid 1991.

- VON BALTHASAR, H., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1963 (traducción española de Ángel Cordovilla Pérez: *Solo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011).
- , *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (7 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1961-1969 (traducción española: *Gloria. Una estética teológica* [7 vols.], traductores varios, Ediciones Encuentro, Madrid 1985-1989).
- , *Theodramatik* (4 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1973- 1983 (traducción española: *Teodramática* [5 vols.], traductores varios, Ediciones Encuentro, Madrid 1990-1997).
- , *Theologik* (3 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1985-1987 (traducción española: *Teológica* [3 vols.], traductores varios, Ediciones Encuentro, Madrid 1997-1998).
- , *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987 (traducción española: *Epílogo*, versión de Idefonso Murillo, Ediciones Encuentro, Madrid 1998).
- , “Discurso en la jornada mundial de oración por la paz, Asís 1986”, en MESSA, P., “Hans Urs von Balthasar e lo spirito di Assisi”, en *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* n. 203-204, septiembre-diciembre 2005.
- WELTE, B., *Por qué se plantea el problema de Dios*, en Joseph Ratzinger (ed.), *Dios como problema*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.
- ZARAGÜETA, J., *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid 1941.



# ÍNDICE DE CONTENIDO

<b>SIGLAS Y ABREVIATURAS</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>15</b>
1. El tema y su justificación	17
1.1. El interés del tema escogido	21
1.2. Objetivo y planteamiento general	23
1.3. Originalidad y motivación	24
2. Metodología y límites de nuestro estudio	26
3. Estructura de la disertación	29
<b>LA VÍA DE LA RELIGACIÓN EN XAVIER ZUBIRI</b>	<b>39</b>

<b>Capítulo I</b>	<b>Introducción: Dios como problema</b>	<b>41</b>
<b>Capítulo II</b>	<b>Historia y reconstrucción del término «religación»</b>	<b>49</b>
1.	En torno al problema de Dios, 1935	52
1.1.	Contexto del ensayo	52
1.2.	Estructura	54
1.3.	Importancia del ensayo	55
1.4.	Recorrido del ensayo	57
1.4.1.	“Introducción”	57
1.4.2.	“Existencia y religación: el problema de Dios”	60
1.4.3.	“Equívocos”	71
1.4.4.	Haber y ser: Dios y el problema del ser	77
1.4.5.	Religación y libertad	87
1.4.6.	El problema del ateísmo: la soberbia de la vida	90
1.4.7.	Observación final	97
1.5.	Acusaciones de modernismo y de ontologismo	97
1.6.	Posibilidad filosófica del problema de Dios	103
2.	Introducción al problema de Dios	104
2.1.	Motivación del escrito y contexto	104
2.2.	Estructura y temas fundamentales	105
2.3.	Recorrido por el escrito	107
2.3.1.	Recorrido histórico por la especulación acerca de Dios	118
2.3.2.	La especulación como camino hacia Dios	123
2.3.3.	Primer paso. El «algo que viene», la deidad.	133
2.3.4.	Segundo paso: La resolución del ainygma	136
2.3.5.	Tercer paso. Dios: realidad personal	137
2.3.6.	Conclusión	137
3.	Los cursos orales	139

<b>Capítulo III</b>	<b>La vía de la religión en El hombre y Dios</b>	<b>141</b>
1.	La obra El hombre y Dios	142
1.1.	Una obra inacabada. Niveles de redacción y publicación	142
1.2.	Estructura (partes fundamentales)	143
1.2.1.	Primera parte: La realidad humana	143
1.2.2.	Segunda parte: La realidad divina	144
1.2.3.	Tercera parte: El hombre, experiencia de Dios	144
2.	Planteamiento del problema	145
3.	El hombre: realidad relativamente absoluta	146
3.1.	La realidad	146
3.2.	Las notas de la realidad humana	153
3.2.1.	Intelección sentiente	153
3.2.2.	Sustantividad psico-orgánica	155
3.3.	Forma y modo de la realidad humana	159
3.3.1.	Forma de realidad	159
3.3.2.	Modo de realidad: absoluto relativo	161
3.4.	Cómo se es hombre: agente, actor y autor	166
3.5.	La fundamentalidad de lo real	168
3.5.1.	El carácter fundante de la realidad	169
a)	Ultimidad	171
b)	Posibilitación	171
c)	Impelencia	171
d)	La paradoja de la fundamentalidad	172
3.5.2.	Estructura de la fundamentalidad	172
3.5.3.	El poder de lo real	173
3.5.4.	Cómo acontece la fundamentalidad: la religación	177
a)	Carácter experiencial	181
b)	Carácter manifestativo	182

c) Carácter enigmático	183
3.5.5. El problematismo de la fundamentalidad	185
a) La inquietud	185
b) La voz de la conciencia	187
c) La volición	189
4. La realidad divina	191
4.1. El planteamiento del problema	195
4.1.1. Las vías cosmológicas: Santo Tomás y Duns Escoto	195
4.1.2. Las vías antropológicas	201
4.1.3. Una nueva ruta: la religación	203
4.2. La justificación de la realidad de Dios	208
4.2.1. Absoluto relativo e inquietud de la vida	209
4.2.2. De la respectividad constituyente al poder de lo real	210
4.2.3. El poder de lo real en las cosas	211
4.2.4. Del carácter enigmático de la realidad a Dios	212
4.2.5. La justificación de Dios	216
4.2.6. Dios en tanto que Dios	217
a) Dios como fundante del poder de lo real	218
b) El poder de lo real en cuanto fundado en Dios	220
4.2.7. La función de Dios en la construcción de mi Yo	220
a) Fundamento, no objeto	221
b) La plenitud de la vida	222
c) Tensión teologal	222
4.3. Algunos caracteres de la realidad de Dios	225
4.3.1. De Dios considerado en sí mismo	226
a) Realidad absolutamente absoluta	226
b) Realidad una y única	229
c) Realidad de absoluta concreción	230

d) Sobre la analogía	231
4.3.2. Dios respecto de las cosas reales: realitas fundamentalis	233
a) Transcendencia	234
b) Mundanidad	234
c) Fontanalidad	235
5. El acceso del hombre a Dios	238
5.1. El acceso «incoado»	240
5.2. El acceso como «entrega»	241
5.2.1. Unidad de causalidad personal	243
5.3. La fe	245
5.3.1. Qué es formalmente la fe	246
5.3.2. Verdad real personal	247
5.3.3. Notas de la fe	248
5.3.4. Inteligencia y fe	249
a) La distinción entre inteligencia y fe	250
b) Unidad radical actual de inteligencia y fe	255
i. Voluntad de verdad	255
ii. Unidad actual de conocimiento y de fe en Dios	260
iii. La voluntad de verdad en la realidad humana	263
c) Concreción de la fe	266

## **EL ITINERARIO DEL SENTIDO RELIGIOSO EN LUIGI**

### **GIUSSANI 271**

#### **Capítulo I Introducción 273**

#### **Capítulo II La historia y los antecedentes 279**

1.	Introducción	279
2.	La historia moderna del término	281
2.1.	Antecedentes próximos	282
2.1.1.	El clima general	282
2.1.2.	Cornelio Fabro	286
2.1.3.	Henri de Lubac	288
2.1.4.	Jean Daniélou	291
2.1.5.	Hans Urs von Balthasar	292
2.2.	La carta pastoral de Montini	295
2.3.	El sentido religioso de Luigi Giussani de 1958	300
2.3.1.	Qué es el sentido religioso	302
2.3.2.	Cómo se percibe y se realiza el sentido religioso	303
2.3.3.	La realidad como signo	305
2.3.4.	Lo positivo y lo negativo en la historia del sentido religioso	308
2.3.5.	La iniciativa divina	312
2.3.6.	Dios con nosotros	316
2.3.7.	La Iglesia. El lugar donde permanece la pretensión de Cristo	319
2.4.	El sentido religioso de Luigi Giussani de 1966	321
2.4.1.	Génesis y estructura	321
2.4.2.	El nivel de ciertas preguntas	323
2.4.3.	Sentido religioso y realidad	329
2.4.4.	La naturaleza del signo	331
2.4.5.	El Dios escondido	337
2.4.6.	El ídolo	338
2.4.7.	La iniciativa divina	344
2.4.8.	La pretensión de Jesús permanece en la historia	349
<b>Capítulo III</b>	<b>El «sentido religioso» en el horizonte del PerCorso</b>	<b>355</b>

1.	Estructura	357
2.	Motivación e intencionalidad	359
3.	Tres premisas de método	362
3.1.	La necesidad de realismo	363
3.2.	La razonabilidad	368
3.3.	Moralidad y conocimiento	374
4.	El punto de partida del sentido religioso	378
4.1.	Material e inmutable	380
4.2.	La reducción materialista	381
5.	La naturaleza del sentido religioso	382
6.	Actitudes no razonables frente al interrogante último	388
6.1.	Vaciar la pregunta	390
6.1.1.	Negación teórica de las preguntas	390
6.1.2.	Sustitución voluntarista de las preguntas	391
6.1.3.	Negación práctica de las preguntas	392
6.2.	Reducir la pregunta	393
6.2.1.	Evasión estética	394
6.2.2.	La negación desesperada	394
6.2.3.	La alienación	395
6.3.	Consecuencias de estas actitudes irracionales	397
6.3.1.	La ruptura con el pasado	398
6.3.2.	Incomunicabilidad y soledad	398
6.3.3.	La pérdida de la libertad	399
6.4.	Prejuicio e ideología	401
7.	Itinerario del sentido religioso	404
7.1.	“Lo stupore della «presenza»”	404
7.2.	“Il cosmo”	408
7.3.	“Realtà «provvidenziale»”	408

7.4. “L’io dipendente”	409
7.5. “La legge nel cuore”	412
7.6. Algunas consideraciones	413
8. “Esperienza del segno”	416
8.1. El «tú», signo supremo	420
8.2. La razón ante el misterio	421
9. La libertad y el interrogante último	423
9.1. La aventura de la interpretación	423
9.2. Educación a la libertad	426
9.3. La experiencia del riesgo	428
10. La energía de la razón tiende a entrar en lo desconocido	430
11. La hipótesis de la revelación. Posibilidad y conveniencia	437
12. Conclusión	439

## **LA VÍA DE LA RELIGACIÓN A LA LUZ DEL SENTIDO**

### **RELIGIOSO 443**

#### **Capítulo I Introducción 445**

#### **Capítulo II El problema de Dios 449**

1. “El problema teologal”	449
1.1. Lo teologal	450
1.2. Por qué es problema	453
1.3. Un problema del hombre	456
1.3.1. Un problema universal	460
1.3.2. «El» problema del hombre	467
2. Las actitudes ante el problema de Dios	468

2.1. Indiferentismo	468
2.2. Agnosticismo	473
2.3. Ateísmo	481
2.4. Teísmo	487
<b>Capítulo III “Religación” y “senso religioso”</b>	<b>491</b>
1. La analogía de los términos	491
2. La dependencia original: «ser dado» — «ser cobrado»	493
2.1. Presentación de la cuestión	495
2.2. El lugar que ocupa esta cuestión en ambos autores	504
2.3. Esta realidad y «la» realidad: signo y carácter enigmático	508
3. El camino hacia la realidad de Dios	511
3.1. Un camino: vía, itinerario, marcha	513
3.2. Transversalidad de la experiencia	517
3.2.1. Esperienza elementare y experiencia fundamental	518
3.2.2. Experiencia elemental y sentido religioso	521
3.2.3. La religación como experiencia fundamental	523
3.2.4. Experiencia y juicio	524
3.2.5. Experiencia del fundamento y dependencia original	526
3.2.6. Experiencia de Dios	526
3.3. El punto de partida	528
3.3.1. Apertura constitutiva	529
3.3.2. Impacto con la realidad	530
a) El estupor debido a una presencia	531
b) «Con» las cosas «en» la realidad	532
3.3.3. Problematismo, paradoja e inquietud de la vida	533
3.3.4. Lanzados hacia la búsqueda del fundamento	534
3.4. Los pasos: la justificación de la realidad de Dios	537

3.4.1. La vía	537
a) Diferencias entre Xavier Zubiri y Luigi Giussani	538
b) Las similitudes	539
3.4.2. Fontanalidad	542
3.4.3. Transcendencia «en» las cosas y signo	543
3.4.4. El acceso del hombre a Dios: la fe	544
3.5. El punto de llegada: Dios en tanto que Dios	545
4. Corolario	547

## **CONCLUSIÓN** **551**

1. El problematismo de lo religioso	553
2. La vía hacia la realidad de Dios	555
3. Analogía en algunos términos a lo largo de la vía	557
3.1. Enigma y misterio	557
3.2. «Ser—dado», «ser—cobrado»	559
3.3. Experiencia	559
3.4. Fe	560
3.5. «Tensión»	561
4. Importancia de la razón	562
5. Importancia del mundo	563
6. Herencia tomista y antecedentes	564
7. Prospectiva	566
8. Conclusión final	567

## **BIBLIOGRAFÍA** **571**

1. Obras de Xavier Zubiri	571
---------------------------	-----

2. Obras de Luigi Giussani	573
3. Otras obras consultadas	577

<b>ÍNDICE DE CONTENIDO</b>	<b>591</b>
----------------------------	------------



## Agradecimientos

Este trabajo hubiera resultado imposible sin el apoyo y colaboración de muchas personas e instituciones. A todos los que me han acompañado durante este trecho de mi camino vital querría hacerles partícipes de mi alegría. Tengo mucho por lo que dar gracias. Me gustaría poder nombrar a cada persona que me ha acompañado.

Quiero agradecer en primer lugar al doctor Salvador Antuñano Alea, que me acogió, confió en mí desde el principio y nunca permitió que perdiera de vista lo fundamental. Junto a él quiero hacer extensivo mi agradecimiento a la Universidad Francisco de Vitoria, que es mi casa y que me ha cuidado durante todos estos años.

Al dottore Piero Coda e a tutta la comunità dell'Istituto Universitario Sophia. Grazie a loro ho compreso molto riguardo il vero senso dello studio e della vita comunitaria. Un ringraziamento speciale al professore Coda che mi ha spinto ad aggiungere Giussani alla mia tesi, dimostrandosi sempre disponibile e interessato al mio lavoro, mostrando una magnanimità della quale devo ancora apprendere molto.

A la Universidad San Dámaso, mi *alma mater*, y a Javier Prades en especial.

A los muchos compañeros de doctorado de la UFV y a su claustro de profesores, del cual hoy formo parte con orgullo. Mi agradecimiento tiene su foco en Irene Vázquez. Ella ha sido, y sigue siendo, confidente y compañera en el camino. Con ella he reído y llorado. Sin ella, este trabajo no hubiera sido. Junto a ella al doctor Álvaro Abellán, quien con delicadeza y discreción ha sabido mover mi libertad hacia el bien.

Mi agradecimiento también a mis alumnos. A todos los que en algún momento han estado delante de mí en un aula. Ellos me han infundido ánimo de muchos modos, las más de las veces quizá inconscientemente.

A mi familia, que solícitamente se ha preocupado por mí y me ha cuidado en este tiempo. Sin ellos hace mucho que hubiera abandonado.

No me quiero olvidar de Paula, Rodrigo, Alejandro, Giuseppe, Javier, Luis, Javier, Rocío, Santiago, Luis Fernando, Stefano, Nacho, Paula, José María, Íñigo, Laura, Rafael, Maddalena, Rubén y Antonio; y de otros muchos que me han ayudado con su presencia y comprensión durante este tiempo.

Por último y más importante: a Dios, que hace posibles todas las cosas y sin el cual nada sería.