
EL PLANTEAMIENTO CRISTIANO DE XAVIER ZUBIRI

Las religiones y su historia constituyen uno de los grandes intereses de Xavier Zubiri (1898-1983) como filósofo. A diferencia de otros planteamientos, que abordan lo religioso a partir de la vivencia de lo sagrado, o del discurso sobre lo divino, Zubiri entendió que el tratamiento filosófico de la religión debe partir de un hecho más elemental, que él llamaba "religación".

La religación sería un dato básico e ineludible, inseparable de la aprehensión primordial de la realidad, que nos constituye como seres humanos. Para Zubiri, las religiones, su diversidad, y su historia, serían más bien la plasmación ulterior de ese hecho radical. Al análisis de ese hecho, y al estudio de su despliegue histórico, incluyendo el cristianismo, están dedicados los tres importantes cursos (1965-1968) recogidos en la obra *Sobre la religión* (Madrid: Alianza Editorial, 2017).

EL DESPLIEGUE HISTÓRICO DEL MONOTEÍSMO SEMITA

La transformación de las estructuras religiosas cósmicas en sucesos dentro del marco de la historia de la salvación es característica del monoteísmo yahvista, que luego es retomada y continuada por el cristianismo.

El yahvismo surge en el medio pastoril y se desarrolla en el desierto. El retorno al Yahvismo puro también se presenta como un retorno a la situación del desierto: así es como surge el "ideal nómada" de los profetas. Al igual que el Dios de los padres, Yahveh no está ligado a un lugar específico; también tiene una conexión especial con Moisés como el líder de un grupo. A diferencia de otras deidades del Cercano Oriente, que se revelaban en forma humana, animal y cósmica, Yahveh se presenta exclusivamente en forma antropomórfica. Pero también recurre a las epifanías cósmicas, porque el mundo entero es su creación.

«Las religiones semíticas y la vía hacia la trascendencia

La vía de la trascendencia comienza históricamente allá hacia 1750 a. C. con Abraham en los alrededores de Ur. Esta vía que va a emprender este modesto seminómada, se trata de una *religión* monoteísta. El monoteísmo no ha entrado en la historia más que por vía religiosa. Partiendo de una familia de *pastores seminómadas*, el monoteísmo tiene un comienzo intrínsecamente histórico. Estos pastores seminómadas comparten la mentalidad de todos los semitas: *lo divino es algo que está en el cielo*. La naturaleza es la tierra, lo de aquí; en cambio, lo divino es justamente "el más allá", algo que está por encima de la tierra. Lo divino es solamente

algo que está en el cielo, sino que es un *poder dominante*. 'El se llama en hebreo y en arameo a Dios, a lo divino, *Ilu* en Babilonia, *Alá* todavía en el islam, etc. Esta raíz envuelve para un semita la idea del poder (de un poder sobrenatural) que está por encima de la naturaleza, justamente en el "más allá", un poder que domina al hombre, que domina al universo, y al cual, el hombre (aquí está el momento religioso) se dirige con afecto y con amor, unas veces, con respeto, otras, rayano en el temor. *En todo semita hay un cierto sentimiento o sentido más o menos vago de esta unidad de lo divino.*

Para un semita, Dios es, ante todo y sobre todo, no solo algo sino un Dios *de alguien*; naturalmente, de cada tribu. Y esto es esencial, porque de aquí va a partir, precisamente, la entrada del monoteísmo en la historia. Es un Dios de alguien. Es el *Dios suyo*: el de una *familia* o el de una tribu. Es *protector y amigo de la tribu*, y, además, *señor y dueño*.

Pero aún antes de sedentarizarse, cada tribu tiene *su* Dios; y cuando las tribus se funden, los dioses se mantienen: es el origen del panteón. Estas tribus *se expanden*, van errantes, pero su Dios les acompaña, no les abandona, les guía en el desierto.

Abraham y los patriarcas: el Dios solitario

La vía de la transcendencia se inicia apoyándose precisamente en la mentalidad y en la personalidad de estas tribus, y, concretamente, en Abraham. Todo Dios es *Dios de alguien*, y, en este caso, es el Dios de Abraham y de *su familia*, la suya. Ese Dios para Abraham es único, significa que es "su" único Dios. Abraham no tiene más Dios suyo que uno. Es *una unicidad concreta*, tal como efectivamente pudiera serlo para una familia seminómada. La unicidad está aquí concebida desde un punto de vista absolutamente elemental. Es pura y simplemente el Dios que está solo, que es *solitario*; carece de panteón y, sobre todo, *carece de diosa*. Es único pura y simplemente en el sentido de que está solo, y de que con ese Dios solo es con el que tiene que habérselas Abraham y su familia. Es un Dios que no es una simple personificación de la naturaleza (no es un puro Dios del mundo), sino que es un *Dios moral*, puesto que exige una entrega confiada, fiel y plenaria, a Él; una fe. Se lo exigió precisamente al someterle a la prueba del sacrificio de su primogénito Isaac. Es un Dios *solitario*, no limitado a un lugar demasiado estricto, y, sin embargo, exigente de una manera absoluta.

Moisés y el yahvismo: el Dios celoso

Moisés quiere sacar de Egipto, no solamente a la familia de los patriarcas, sino a todos los israelitas, y a muchos que se les habían añadido y que no eran israelitas, para hacer con ellos algo distinto de una familia, la organización supertribal. Quería fundar un *pueblo*, y no simplemente una *familia*. Esto alumbraba nuevas posibilidades en la manera de entender lo divino de 'Elohim. Hasta aquí había sido *Dios de una familia*, ahora va a ser *Dios de un pueblo*.

Como buen semita, y, sobre todo, semita que ha salido de Egipto, Moisés necesita un nombre para su Dios. Y le pregunta "cuál es tu nombre". Y, entonces, es cuando Dios le contesta 'ehyeh 'asher 'ehyeh (en hebreo: אהיה אשר אהיה), frase que los Setenta, y la Vulgata han traducido: "Yo soy el que soy" (εγώ εἰμι ὁ ὢν, *ego eimi ho on*). Tienen razón los que traducen: "Yo soy quien soy". Para un semita, sobre todo formado Egipto, poseer el nombre de un Dios es conocer su esencia, su interna realidad, y tenerlo un poco a su mandar. Ahora bien, el Dios de Abraham, que es el Dios de Moisés, oculta su nombre para manifestar con ello su rigurosa transcendencia.

Su esencia no puede ser patrimonio de nadie). Sin embargo, le da un nombre, no que exprese su esencia, sino que expresa, por lo menos, la forma en que el pueblo le va a invocar. Y este nombre de *Yahveh*. Cualquiera que sea su etimología, el pueblo de Israel lo sintió en relación con el verbo *hayah*, 'ser', pero en el sentido de acontecer. Es *un Dios que está con ellos*, que "está con nosotros", en la fundación y en las vicisitudes de un pueblo. Es más que un *esse*, un *adesse*. Es un "Dios vivo" que está ahí con vosotros.

Es un Dios único, como el Dios de Abraham, pero como se va a enfrentar con otros pueblos que tienen otros dioses, entonces esta unicidad revista un carácter nuevo. No solamente está solo, con Israel, sino que está vivo en él, excluyendo celosamente de Israel a los demás dioses. Es *exclusivo*, no tolera que esté, que haya otras divinidades junto a él, en la mente de los israelitas.

Es el primer mandato del decálogo: "No habrá para vosotros, no tendréis dioses extraños ante mi faz". Es la expresión de la unicidad no solo por la *soledad*, sino por este carácter de *celo* con que excluye precisamente a todos los demás dioses. *Él solo*, desde la nueva situación, se hace inteligir como *Él celoso*. Es un Dios inefable: oculta su nombre. Es un Dios invisible: prohíbe el culto de las imágenes. Es excluyente y celoso.

Este Dios tiene un *carácter moral* que consiste no simplemente en ser amigo de la tribu, sino en que va a ser fiel al pacto que va a establecer con Moisés. Ahora bien, fiel en hebreo se dice con la misma palabra que se dice *verdad*: 'emet.

La verdad es, ante todo, la fidelidad. Es verdadero, fiel, aquello cosa, aquella persona, que respondo a la confianza que se ha puesto en él. Su fidelidad se va a manifestar como fidelidad en el proceso histórico de la constitución del pueblo.

Yahveh va a intervenir en su pueblo. Va a ser el director de un pueblo en su formación y victoria, le va a dirigir en ella, y el pueblo se constituirá apoyado en su Dios. Entonces aparece Dios bajo esa advocación clásica que conocemos: el *Dios de los ejércitos*. Es el Dios que va a presidir, con el arca delante de las tribus, la marcha guerrera y victoriosa del pueblo de Israel sobre la tierra de Canaán.

Los jueces: la crisis del yahvismo

Este pueblo va a conquistar Canaan. Aquí la perspectiva cambia. Canaán no es un país ya de tribus seminómadas y de tribus errantes. Es un país sedentarizado, donde la vida nómada ha cedido el lugar a una civilización agraria y urbana. Los israelitas se van a encontrar allí, precisamente, con los *ba'ales* de la fecundidad, que, si no se quiere admitir que eran dioses en sentido estricto de la palabra, por lo menos eran los dueños de la fecundidad. Sin ser dioses y estando sometidos a Yahve, serían los dioses que rigen la fecundidad de la tierra. Es una postura que representó el yahvismo sincretista con los cultos de Canaán. Yahve es exclusivo como Dios, pero no es exclusivo desde el punto de vista de los seres inferiores, de los *ba'ales*.

Para el yahvismo puro, no existen semejantes *ba'ales*; el único dueño de la tierra y de la fecundidad es directamente Yahve mismo. Es una postura que lograron imponer los yahvistas puros, primero, los grandes héroes y campeones de la cruzada del yahvismo que fueron *los jueces*; y, después, los primeros profetas, de la Escuela Profética, los nabíes, al comienzo de la monarquía. Este yahvismo puro se presentó como algo que acusaba a los demás israelitas (la gran masa de casi todos ellos). Israel tuvo así conciencia de un gran pecado nacional: un pecado de infidelidad y, por tanto, un pecado contra la fidelidad, esto es, contra la verdad de Yahve. El único *ba'al*, el único Señor, es Yahveh. Como celoso, Yahveh es Señor, señor de la tierra; con otro nombre es *'Adonai*, señor.

Los profetas: el Dios exclusivo

La monarquía plantea nuevos problemas, porque esta monarquía, que logró unificar el pueblo (inmediatamente vino el cisma de los reinos de Israel y Judá), se va a tener que enfrentar no solo con los otros pueblos en la tierra que ocupa, sino con otras monarquías que están fuera: los grandes imperios de Mesopotamia, Asiria-Babilonia, la monarquía de Tiro y Sidón, la monarquía de Damasco, etc., y, en su hora, con el Imperio egipcio.

Yahve es el Dios de Israel, *su* Dios; pero Israel ya no es pueblo sino nación. Yahve es, entonces, Dios de *su* nación. Para cortar toda idea de volver al culto en los altozanos, que tenían consigo el riesgo de contaminación "ba'álica", ya en la etapa anterior se había centralizado el culto en el templo. Alrededor del Templo comienzan a fijarse por escrito las tradiciones de Israel.

La identificación de Yahveh con *'Elohim* pervive en dos líneas de tradición. La una, la yahvista (fuente J), que cree que el Dios de Israel no ha sido nunca sino Yahveh. Y, la otra, la tradición elohísta (fuente E), que insiste en que Yahveh no ha sido el Dios de Israel sino hasta el momento de la revelación en el Horeb. La yahvista recopiló esos recuerdos quizá en el reino de Salomón; el elohísta, un poco después, en el reino de Israel.

Con los pueblos de las demás monarquías se encuentran otros dioses: la Ishtar de Babilonia, que aparece todavía en los grandes profetas con el

nombre de Reina del Cielo, que produjo un cierto sincretismo; todo el panteón de las religiones astrales, la religión fenicia con Aserah y su Astarté; los dioses de Babilonia, no solamente astrales sino estrictamente de otro tipo, como el Bel-Marduk, el dios Marduk; Hadad, el gran *Ba'aal* de Damasco, etc.

Yahveh había sido exclusivo, en el sentido de celoso. No consentía que hubiese otros dioses a su lado en el culto de Israel. Había la vía del sincretismo: colocar a Yahveh a la cabeza, si no de un panteón (Israel no lo tuvo nunca), sí, por lo menos, a la cabeza de otras divinidades. Fue el sincretismo con las demás religiones orientales. A ello se opuso enérgicamente el profetismo: esos dioses no podían ser admitidos. Profeta no quiere decir *predictor* del futuro; quiere decir pura y simplemente *predicador*.

Dios no es solamente exclusivo y celoso. Ese Dios se manifiesta, además, como *único en el sentido de que los demás no tienen realidad*; son justamente, dice el texto hebreo אֱלִילִים *ælilim* jugando con la palabra אֱלֹהִים *ælohim* que quiere decir nada, vaciedad, nadería. Tal vez la traducción a veces propuesta de "ídolos" sea la mejor: frente al yahvismo, las religiones de Oriente serían "idolatrías".

Este Dios es el *Dios único del mundo*. Es el Dios de los Ejércitos, pero ahora la palabra "ejército" tiene un sentido distinto: no son las tribus de Israel que van a conquistar un país, la tierra de Canaán. El Dios de los Ejércitos son los Ejércitos Astrales. Es el Dios que está por encima de los Ejércitos Astrales que constituían el panteón mesopotámico.

La *unicidad física* de Dios abre un campo a la universalidad de Dios. Al principio era la universalidad pura y simplemente de una familia a la que va a prometer una gran descendencia; más tarde fue la unicidad, la *universalidad de un Dios que va a dirigir la nación*; ahora es algo parecido, pero distinto, con más posibilidades: es la idea de un Dios sobre el cual se puede contar firmemente, no solo en la vida de su pueblo, sino en el mundo histórico suyo.

Es justamente el *Dios monarca, el Dios Rey*, que va a dirigir soberanamente la historia. Como monarca y como rey, en su conflicto (y aquí está la nueva dimensión del pacto con las demás monarquías), Yahveh va a actuar a través de la historia.

Entonces es cuando aparece la visión teológica de la historia en cuatro fases: el pacto de ofrecimiento de fidelidad por parte de Yahveh; la infidelidad del pueblo de Israel que ha cometido el grave pecado; el castigo de Dios por otras monarquías; y, finalmente, en ese arrepentimiento, la renovación de la situación religiosa, del pacto.

El Dios de la *familia* había pasado a ser un Dios del *pueblo*, y el Dios del pueblo ha pasado a ser el Dios de una *nación* en la historia.

La restauración y la religión nacional: *Dios y su Mesías*

Israel va a caer en una nueva situación. Uno de sus castigos es justamente el derrumbe del pueblo de Israel y la cautividad de Babilonia. Aquí Israel tiene *una situación nueva: la situación del hundimiento del pacto*. Israel se hizo cuestión de sí mismo. Y al hacerse cuestión de sí mismo, se hizo cuestión de los caracteres de Jahveh.

Israel es, por lo pronto, una nación. De esto nunca ha dudado Israel; ni tan siquiera después de la resurrección de Cristo. Los propios apóstoles, conversando con Cristo, después de la resurrección (cuando Cristo les anuncia que recibirán el Espíritu que les va a iluminar), a una, le dicen: "si ahora es cuando vas a restaurar el reinado para Israel". Pero ahora, como nación, es la *nación de los justos*. Y como continúa siendo nación, quiere esto decir que *Israel queda constituida no como una nación solamente política, sino, ante todo y sobre todo, como Iglesia nacional*.

Con los Lágidas, Israel se encontró, no con los semitas, sino con los griegos: la introducción del culto de Zeus Heliopolitano en el templo de Jerusalén por Antíoco. Ante esta situación, algunos, agrupados en torno a un gran personaje anónimo, "el Doctor de Justicia", después de una persecución no solo de Antíoco sino de parte de las autoridades de Israel, se retiraron al desierto: es la comunidad de Qumrán para la práctica escrupulosa de la Ley. Otros, con los macabeos al frente, luchan contra los griegos. No fue una guerra política. Fue la lucha de una Iglesia nacional, y sus acciones eran justamente guerra santa: la primera guerra de religión que ha conocido la historia.

El pacto va a adoptar una nueva forma. Será un pacto fundado justamente en el carácter religioso de su culto. Este pacto necesitaba alguien que lo pusiera en marcha y lo ejecutara. La forma de este pacto es una forma algo indefinida. Va a ser una Iglesia nacional. Como nacional, va a ser una prolongación de la prosapia davídica. El agente del pacto será obra de un personaje de prosapia davídica. Es la idea de un ungido y de un Mesías. Para un israelita significaba justamente eso: que, ungido por Yahveh, tiene por misión establecer el yahvismo interior.

A la colección de relatos yahvistas (fuente J) y elohístas (fuente E) de la época salomónica, ahora los sacerdotes agregan un relato sacerdotal (fuente P) que, junto con la colección legal elaborada a lo largo de los siglos, el Deuteronomio (fuente D), constituyen la base documental de la primera parte de la Biblia. Un cuerpo de redactores emplea estas fuentes en un relato más o menos unitario; el texto bíblico de la *Torah*, la Ley, y que después se ha llamado Pentateuco: los cinco libros. A ellos siguen los libros que nosotros llamaríamos históricos, y los proféticos, además de otros que los israelitas llamaron "escrituras". Es el contenido del canon bíblico. El pueblo y el sacerdocio de Israel tenían la clara conciencia de que la *historia misma de Israel*, con todas sus vicisitudes puramente terrenas, era en sí misma la revelación en acto, *la manifestación en acto de Dios*; por eso incluyeron los libros históricos entre los proféticos.

Yahveh es configurador de la historia, no simplemente como rector o interventor de ella. En esta visión apocalíptica aparece siempre un personaje raro, un personaje misterioso: un "hijo del hombre": *ben'adam*. Un hijo del hombre del cual no se tenían ideas demasiado exactas, y que, desde luego, tuvo poca transcendencia popular; de ello no sabían generalmente más que las gentes del libro: los doctores y los escribas. Un hijo del hombre, un ser transcendente, que viene del mundo de lo divino, que tiene forma humana, que fue la primera criatura de 'Elohim o de Yahveh, el que tenía una cierta intimidación con Yahveh en su transcendencia y que después de estar oculto en el otro mundo, vendrá a manifestarse sobre la tierra con un cierto esplendor: con poder y majestad.

Dios es un Dios que está "allende". Sí, pero ¿qué es este allende? Aquí es donde se abren dos posibilidades. La ruta de considerar que "allende puede significar, *inaccesible*. Se evita que haya imágenes de Yahveh y se evita hasta pronunciar el nombre de Yahveh: entonces se le llama 'Adonai. Se escribe con las consonantes de Yahveh y se le ponen debajo las vocales de 'Adonai, es Jeová, que no tenía realidad alguna. Esta ruta, que considera a Dios "allende" como un *alejado*, es justamente la ruta que emprendió claramente el rabinismo. Es un Dios inaccesible que, a lo sumo, tendrá, de alguna manera, una manifestación escatológica al final de los tiempos.

Hay una segunda manera de entender este allende, que es la más conforme a toda la tradición de Israel. Es un allende que ciertamente está allende, pero un allende accesible, en una nueva forma. No se sabe cuál va a ser: fue justamente la ruta de los "piadosos". Fueron los que llamaron a Dios "Padre", vocablo que recoge también el rabinismo posterior. Muchos siglos más tarde, los hasidíes son los supervivientes de esta segunda posibilidad.

En ambos casos se piensa en una Iglesia nacional, pero *una Iglesia nacional que todavía era una esperanza*. Esta nueva situación de la esperanza hace que cobre cuerpo lo que hemos llamado *el mesianismo davídico*, la figura del servidor de Yahveh, y la figura de un hijo de hombre. No se sabe demasiado lo que eran todas esas figuras, ni lo que eso podía dar de sí. Lo esencial es que, en esta situación, desde esta situación, y en forma intrínsecamente histórica, emerge ahora la obra y la predicación de Cristo.» [Zubiri, 2017: 140 ss.]

Resumiendo

«El camino para llegar a la divinidad es, en el monoteísmo, la vía de la trascendencia. Y esta vía es *intrínsecamente* histórica. En cada situación se alumbran nuevas posibilidades de inteligir al mismo Dios: un Dios uno. En eso consiste el monoteísmo.

En los patriarcas, en su situación familiar, este Dios es uno en el sentido de solo. Y es un Dios, el Dios de la familia. En una segunda situación, esta familia, habiendo fundado un pueblo con Moisés, este mismo Dios nos aparece no solamente como uno, sino, además, como exclusivo o celoso. Y, entonces, Dios, con el nombre de Yahveh, es el Dios no de una familia sino de un pueblo. En una tercera etapa, organizado este pueblo en forma

de nación, este mismo Dios, al contacto con las religiones de otros países de Mesopotamia, se nos manifiesta como un Dios uno no solamente en el sentido de solo y celoso, sino como físicamente excluyente de los demás dioses: hacedor del mundo y señor de la historia. Es el Dios de su nación. En una cuarta etapa, hundida como nación en la cautividad de Babilonia, y con vistas a su restauración, la situación de Israel es completamente distinta: es una Iglesia nacional. Entonces, este mismo Dios se le manifiesta o es inteligido, no solamente como hacedor, sino como creador *ex nihilo*, de la nada, y no solamente es señor de la historia sino configurador de ella. Pero es siempre el Dios de su Iglesia nacional.

Esta Iglesia nacional necesita todavía una realización más plenaria. Había dos posibilidades de entender por la vía de la trascendencia a este Dios creador y señor de la historia, dos posibilidades ancladas precisamente en la situación de esperanza que tenía Israel para su Iglesia nacional. Uno, el entender a este "allende" en que Dios está, por ser trascendente, como un allende inaccesible. Otro, como un "allende" accesible. En este momento es cuando Israel empieza a invocar a Dios (y es todo su honor) con el nombre de "Padre". Todavía la tradición rabínica en los *targumim* más antiguos conserva esta denominación de *Abba*, padre. De estas dos posibilidades, el rabinismo tendió hacia la primera. Pero los "piadosos" tendieron a la segunda. Pensaron en lo que *lo que* es accesible. Se trataba de una Iglesia nacional y lo que esta Iglesia nacional realizaría es lo que llamaban "el reino de los cielos" (hebreo: מלכות שמים *malkut hashmayim*; griego: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν *e basileía ton ouranón*). En segundo lugar, pensaban en cómo *acceder* a este reino. Y, en tercer lugar, pensaban, quizás menos en el reino mismo, pero pensaban también, en realidad, quién es efectivamente el que va a ocupar el puesto de Abraham, de Moisés, de los grandes profetas, para acceder a este reino de los cielos. Es el tema del mesianismo, del cual había ideas bastante confusas: por un lado, se pensaba en un rey temporal, de prosapia davídica; por otro lado, la figura de un servidos de Yahveh, que aparentemente tenía muy poco que ver con el Mesías; y, finalmente, esa figura apocalíptica y trascendente que aparece en todos los apocalipsis: el "Hijo del Hombre".

LA PREDICACIÓN Y LA OBRA DE CRISTO

Pues bien, cumpliendo esta última posibilidad es cuando emerge, en la historia de Israel, la obra de Cristo, que comienza por presentarse como el predicador del reino de los cielos. La carta del reino de los cielos es el texto de las bienaventuranzas. El cómo se accede a ese reino, para Cristo, tiene una sola expresión: la conversión interior para obtener el perdón de los pecados, arrepintiéndose de ellos. Ahora, ¿quién es el agente de este reino? Naturalmente, Él mismo. Cristo se presenta como *benefactor* inundado de caridad y conmiseración para las necesidades y desgracias humanas. "Pasó haciendo el bien". Y esto, sobre todo, por los milagros.

Cristo lentamente se va presentando como *Mesías*. El mesianismo que Cristo presentaba era tan poco preciso, por lo menos en algunos aspectos, como la figura que pudiera tener el Mesías en la mente del israelita de aquella época. Se arroga un poder extraordinario que no se había podido pensar nunca que tuviera un Mesías, por ejemplo, el poder de perdonar los pecados, que para un israelita estaba exclusivamente reservado a Yahve: como Mesías, Cristo estaba por encima de Moisés y de Abraham. Repito, sin embargo, que la figura del Mesías era turbia y confusa. Apunto, nada más que apuntó, la idea de que el Mesías fuera el servidor de Yahve que había de sufrir la muerte. No pasó de ahí.

Ciertamente, Cristo se declaró *Hijo de Dios*. Esta expresión no tenía en los oídos de Israel el sentido trascendente que tiene para nosotros y tuvo después de la predicación apostólica: Hijo de Dios. La expresión tenía el sentido de justicia moral y santidad. Israel mismo muchas veces ha sido llamado como pueblo "hijo de Dios", en el sentido de pueblo elegido.

Dios es siempre Dios-Padre. Pues bien, en la manera misma como enseñó a dirigirse a Dios, Cristo hacía sutiles distinciones: nunca le llamó "nuestro Padre". "Padre nuestro", sí, pero para los discípulos que rezan. Él no habló nunca de "nuestro Padre", habló de "mi Padre", el suyo, solamente de Él. Cristo se llama también "Hijo del Hombre".

Este vocablo es también específicamente israelita, tanto que, en todos los escritos neotestamentarios, fuera de los evangelios, aparece borrado.

Cristo, en virtud de este carácter especial de agente que tuvo respecto al reino de los cielos, definió también en qué consistía escatológicamente este reino de los cielos. No solamente se manifestó teologalmente como Hijo de Dios, sino que, además, abrió una nueva dimensión a la escatología: el reino de los cielos es la Vida Eterna: conocer al Padre como lo conozco Yo.

Donde la palabra "conocer" no tiene el sentido de un conocimiento teórico o meramente intelectual; tiene el sentido que tiene para todo oriental: conocer una cosa por experiencia, por intimidad, como cuando se dice "conozco lo que es un dolor de estómago porque me duelo", no significa que se sepa mucha patología gástrica.» [Zubiri, 2017: 179 ss.]

La predicación apostólica se cifra en tres puntos: La experiencia del Espíritu Santo, sin la cual los apóstoles no hubieran comprendido nunca que Cristo era Hijo de Dios; la fe en el misterio pascual, la resurrección de Cristo (La palabra «Pascua» viene del hebreo *pesáh* y del griego *pascha* y significa 'paso', el paso de Jesús de la muerte a la vida); y, finalmente, la esperanza (de manera más o menos confusa) en una segunda venida de Cristo.

DEL DIOS ÚNICO AL DIOS TRINO

«La promesa del Espíritu Santo. En el primer libro, *ioh Teófilo!*, traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó, hasta el día en que fue levantado al cielo, una vez que, movido por el Espíritu Santo, dio sus instrucciones a los apóstoles que se había elegido; a los cuales, después de su pasión, se dio a ver en muchas

ocasiones, apareciéndoseles durante cuarenta días y habiéndoles del reino de Dios. Y comiendo con ellos, les mandó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado; porque Juan bautizó en agua, pero vosotros, pasados no muchos días, seréis bautizados en el Espíritu Santo. Ellos, pues, estando reunidos, le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? Él les dijo: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano"; pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra. Dicho esto, y viéndole ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos. Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en Él, que se iba, dos varones con hábitos blancos se les pusieron delante, y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así, como le habéis visto ir al cielo.» [Hch 1-11]

Cristo ha muerto y resucitado. El *Espíritu Santo* iluminará a los apóstoles para predicar la fe en el misterio pascual, en la resurrección y en la esperanza, finalmente, de una manera más o menos confusa, en una segunda venida de Cristo. Es el acontecimiento esperado al final de la historia: la Segunda venida de Cristo a la Tierra.

«Durante muchísimo tiempo, en solo en el tiempo de los apóstoles sino después, el bautismo se ha administrado invocando nada más que el nombre de Cristo. Finalmente, se predica la idea escatológica, una escatología que consiste en el tránsito de este mundo a una vida eterna y en a esperanza de un segundo advenimiento de Cristo, la *parusía* (griego: παρουσία, 'presencia', 'llegada')». [Zubiri, 2017: 192]

Fuera de Palestina, san Pablo predica la *universalidad* del cristianismo, una universalidad directa, sin circuncisión. San Pablo desarrolla una cristología, una antropología y una soteriología de carácter expresamente *universal*, desvinculada de los caracteres puramente semíticos que ofrecía todavía en la predicación apostólica en Jerusalén. Para Dios no hay distinción entre el judío y los gentiles.

Pero en Grecia y Roma, el cristianismo se encuentra con la sabiduría religiosa y la filosofía griega. El cristianismo es una revelación, una manifestación en la iluminación del Espíritu Santo. Una iluminación no por revelaciones nuevas en la luz de la gnosis, sino por simple intelección de la revelación. Fue la obra de los padres apostólicos o "Padres de la Iglesia". La revelación no es algo puesto ante los hombres, no es un *positum*, sino un *depositum*. Frente al agnosticismo, san Irineo afirma el carácter de mero *depósito* que posee la revelación en los dos Testamento. Contra el iluminismo, afirma que es un depósito *concluso* con la muerte del último apóstol. No hay más revelaciones posibles. La revelación es un depósito integral y concluso, que se guarda y transmite por la *tradición*, es un "cuerpo de verdad".

San Pablo lleva la predicación del cristianismo a la "gentilidad". Y en el mundo de la cultura y mentalidad griegas, el cristianismo tiene que enfrentarse con

las dos vertientes de Cristo: como Hijo de Dios y como revelación de Dios en acto.

¿Qué es ser Hijo de Dios? La controversia se centra en la pregunta de si Cristo tiene naturaleza divina, naturaleza humana o ambas; y de ser ambas, en términos de cómo ambas naturalezas coexisten o interactúan.

El adopcionismo:

En el pensamiento judío, el mesías es un ser humano elegido por Dios para llevar a cabo su obra: tomar a los hebreos, rescatarlos de la opresión por parte de otros pueblos más poderosos y llevar el Reino de los Cielos a la tierra trayendo paz y prosperidad. En este sentido, el mesías no es el Hijo de Dios. En la tradición griega existían héroes elevados a la condición divina después de extraordinarias proezas o hazañas, por medio de la apoteosis.

El modalismo:

El único Dios es el Padre. El Hijo –y por lo mismo el Espíritu Santo– no son más que nombres, formas de hablar con las que nos referimos a un único ser. Paternidad, filiación y santificación serían tan solo los tres modos de la relación de Dios *ad extra*, de su misión en el mundo.

La filiación real de Cristo:

Frente a la filiación adoptiva, la Iglesia definió la filiación real. Padre, Hijo y Espíritu Santo quedaron entendidos cada uno en y por sí mismo como Dios. "Dios no es *monás*, mónada, sino *trías*, tríada" (Teófilo de Antioquía, s. II).

El arrianismo:

¿Qué es la realidad de la filiación del Verbo antes de la encarnación? En algunos grupos de los primeros cristianos se enseñaba que Cristo había pre-existido como Hijo de Dios desde antes de su encarnación en Jesús de Nazaret, y que había descendido a la Tierra para redimir a los seres humanos.

Arrio creía que Dios Padre y Dios Hijo no habían existido juntos desde siempre, sino que el Logos era un ser divino creado por Dios Padre antes que el mundo y que estaba subordinado al Padre. La controversia acerca del arrianismo se desarrolló durante todo el siglo IV.

Primer Concilio de Nicea (325 d. C.):

En torno al 325 d. C., la controversia se había vuelto lo suficientemente significativa y el emperador Constantino I convocó una asamblea de obispos, el Primer Concilio de Nicea, que condenó la doctrina de Arrio y formuló el credo de Nicea original. El Concilio de Nicea aceptó el dogma de la Trinidad, como su dogma de fe con relación a Dios.

El término central del credo de Nicea, usado para describir la relación entre el Padre y el Hijo, es el homousismo o consustancialidad, que significa "de la misma sustancia", "un mismo ser"; el Verbo y el Espíritu Santo son consubstantes (ὁμοούσιος) con el Padre, por tanto, son Dios como el Padre.

Nestorianismo:

El nestorianismo o difisismo (del griego δύς, *dys*, 'dos', y φύσις, *physis*, 'naturaleza') es una doctrina religiosa dentro del cristianismo que considera a Cristo radicalmente separado en dos naturalezas, una humana y una divina, completas ambas de modo tal que conforman dos entes independientes, dos personas unidas en Cristo, que es Dios y hombre al mismo tiempo, pero formado de dos personas (griego: πρόσωπον *prosopōn*) distintas. El Concilio de Éfeso condena a Nestorio y declara que Cristo es una unidad física (y no una unión) de del Verbo y de la humanidad. ¿Qué significa unidad física?

Monofisismo:

El monofisismo (del griego μόνος, *monos*, 'uno', y φύσις, *physis*, 'naturaleza') sostiene que en Jesús sólo está presente la naturaleza divina, pero no la humana. Si realidad física significa "sustancia" (griego: οὐσία, *ousía*), entonces la divinidad física de Cristo significa que en Cristo hay una sola sustancia o naturaleza: anulación de la naturaleza divina y humana. Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son consubstanciales, o son una sola identidad (modalismo) o son tres realidades sustanciales (triteísmo). La Trinidad sería triplicidad.

El Dios trino:

La Trinidad es un solo Dios en tres personas distintas. Se cuenta que San Patricio, el introductor del cristianismo en Irlanda, explicaba a los irlandeses el misterio de la Trinidad con una hoja de trébol, compuestas por tres folíolos redondeados, tres hojas casi redondas, unidas al tallo por tres pecíolos o apéndices.

«La razón griega disponía, para concebir la realidad física de los hombres, de dos conceptos, el concepto de *persona* (Tertuliano) o *prosopōn* (griego: πρόσωπον), y el concepto de *res* ('cosa'), sustancia o *ousía* (griego: οὐσία). Expresan la diferencia que hay en todo hombre entre decir de él "qué" es (incluyendo en ello todos los caracteres incluso sustanciales) y decir "quién" es (yo, tú, él). Ambos momentos son físicamente reales, pero no son idénticos. Cristo es Hijo de Dios en cuanto Verbo, y el Verbo mismo es Hijo del Padre. Ahora bien, si el Hijo o Verbo y el Padre son consubstanciales (la misma *ousía*), son sin embargo distintos en cuanto personas. A la pregunta de *qué* es Cristo hay que contestar que es dos cosas: Dios y el hijo de María. Pero a la pregunta de *quién* es Cristo hay que contestar: es solo el Verbo, el Hijo de Dios en cuanto persona divina.

Esta concepción refluye sobre la concepción misma de la Trinidad divina. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son consubstancialmente Dios; Dios como *ousía* es mónada. Pero cada uno de ellos es persona o *hipóstasis*, como dijeron los Capadocios (san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa). Como persona, Dios es tres. Pero solo como persona: las tres personas no difieren numéricamente en su *qué* (las tres son un solo Dios), sino en su *quién*. Por esto la Tríada no es triplicidad sino Trinidad: es un *qué* en tres *quiénes*.

Dios es un Dios vivo cuya vida en cuanto personal consiste en generación y espiración. Estas procesiones recaen sobre las tres personas en cuanto tales. Las tres personas de la Trinidad no son tres personas que están ahí como tres ramas de un tronco que les es común. Cada persona no tiene realidad propia sin referencia a las otras personas, sino que es *relativa* a ellas, como dice la teología. Yo preferiría decir que cada persona es *respectiva* a las demás: no hay Padre sin Hijo ni Hijo sin Padre, y el Padre y el Hijo no pueden dejar de producir el Espíritu Santo, etc. Cada persona es hipostática, pero respectiva. La vida es común a las tres personas, es una vida personal en generación y espiración. Es como cuando decimos que un enamorado ve por los ojos de la persona a quien quiere. Entre hombres es metáfora y aspiración. Pero la infinitud de la esencia de Dios hace que esto sea pura realidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen "los mismos ojos". La visión que se comunican es un yo-Padre y yo-Hijo. Las personas se encuentran, por eso, en lo que los griegos llamaron perichóresis (griego: περιχώρησις perichóresis; latín: circumincessio): compenetración, comunión y comunicación total.» [Zubiri, 1993: 274 ss.]

ORIGEN DE LAS RELIGIONES

«La primera idea de cómo nacen las religiones consiste en decir: todas las religiones nacen de una religión única que se ha diversificado. Ahora bien, esto es un puro *a priori*, que no tiene fundamento ninguno. No está dicho en ninguna parte que el politeísmo represente una degeneración del monoteísmo, esto es una tesis que se han forjado muchos historiadores. Porque la verdad es que ni el politeísmo ha salido del monoteísmo ni el monoteísmo ha salido del politeísmo, sino que son *vía congéneres* y *radicales* en las tendencias naturales del hombre. La apelación a la religión primitiva como origen germinal de todas las religiones en la historia es, por donde quiera que se tome la cuestión, lo mismo científica que teológicamente, completamente quimérica.

Podría pensarse entonces que se trata, por lo menos, de eso que se llama la "religión natural" que el hombre tiene. Es la misma historia que se repite a propósito del derecho natural y de muchas naturalidades que se atribuyen al hombre. Pero aquí va envuelto un grave equívoco: ¿qué se entiende por religión natural? ¿Un conjunto de concepciones y de creencias que tiene el hombre? Se ha tratado de encontrar ese conjunto mediante un estudio comparativo de las religiones. Con lo cual, el resultado obtenido no es una religión natural, sino un esperanto de religiones. Lo que se puede entender por religión natural es algo completamente distinto: lo natural que es que el hombre tenga religión. La religión no es de naturaleza humana, sino un momento formalmente constitutivo del ser personal en cuanto tal. En conclusión, desde el punto de vista de las religiones, la historia se encuentra con el hecho primario de que la religión se presenta como múltiple desde el comienzo.

La religión, como todo hecho histórico, se hace apropiando unas posibilidades y desechando otras. Por apropiación de posibilidades se constituyen vías. Estas vías son la vía de la dispersión, la vía de la inmanencia y la vía de la transcendencia. Estas tres vías conducen a tres ideas: la idea politeísta, la panteísta y la monoteísta. Las tres son congéneres y coetáneas. Muchas veces en el siglo XIX y en el XX se ha intentado demostrar que no son congéneres, sino que el politeísmo ha procedido de la degeneración del monoteísmo. Esta ha sido la vía fácil de los apologistas. El politeísmo no procede del monoteísmo.

Se ha intentado probar, a final del siglo XIX, sobre todo en la filosofía inglesa de la religión, que el monoteísmo procede de una evolución interna del politeísmo. Una sociedad empezaría por no sustantivar más que ciertas grandes fuerzas de la naturaleza.

Después concibe estas fuerzas de la naturaleza como si fueran espíritus: sería el animismo. Después estos espíritus se convertirían en demonios: es el polidemonismo. Estos se convierten más adelante en entidades personales, constituyendo el politeísmo.

Este politeísmo se iría limando en forma de henoteísmo, que va admitiendo un rango determinado hasta llevar a un Dios supremo que es más tarde el único que cuenta, con lo que tendríamos el monoteísmo. Esto es absolutamente quimérico. No tiene realidad sociológica ni realidad histórica alguna.

Estas tres vías son congéneres. Toda religión politeísta tiene intrínseca y esencialmente tendencias monoteístas. Como toda religión monoteísta tiene la tendencia a un cierto pluralismo de uno o de otro orden.

La historia de las religiones es esencialmente la actualización incoativa, y luego apropiada en forma de vía, de las tres posibilidades que se abren a la religión en su ascensión hacia la divinidad y que se cumplen en el campo objetivo de la religión. Por eso, la historia de la religión no es que la religión tenga historia, sino que *la historia es justamente la religión en acto*. Ahora bien, estas tres vías no son equivalentes.» [Zubiri, 1993: 183 ss.]

RELIGIÓN Y MENTALIDAD

«El hombre no solamente está en unas determinadas situaciones religiosas, sino que, además, por pertenecer a un cuerpo objetivo, tiene esencialmente algo que no es religión, pero que no puede ser ajeno a ella: es su mentalidad, su *forma mentis*. Ahora bien, la mentalidad no se identifica en manera alguna con la religión. El animismo, contra lo que se pretendió en la etnología primitiva, no es una religión; es pura y simplemente una mentalidad.

Una misma mentalidad puede acoger dioses y religiones muy distintas. Por esto puede haber y hay en esos casos una gran *analogía* entre los dioses de las distintas religiones. Una analogía que no puede borrar la diferencia esencial que tal vez los separa. Así, por ejemplo, entre el 'Elohim de los

patriarcas y los dioses de Babilonia hay innegablemente una gran analogía, que deriva pura y simplemente de la mentalidad común de todos los semitas. S

in embargo, sería absurdo pretender borrar la diferencia esencial entre la religión de los patriarcas y la religión asirio-babilonia. Y no solamente eso, sino que distintas mentalidades pueden alojar los mismos dioses y a la misma religión. Entonces podríamos caer en el error opuesto: creer que se trata de dioses completamente distintos. Ahora bien, esto es completamente falso.

Si en el primer caso la diferencia de los dioses puede perecer en el fondo de una analogía, aquí hay un proceso distinto que es la *homología*, que puede hacernos pensar que los dioses son distintos. Esto no es verdad: el *Yahweh* de Moisés es el mismo que el *'Elohim* del código sacerdotal. El mismo dios puede ser concebido homológicamente en mentalidades muy distintas.» [Zubiri, 1993: 198]

EL YO Y LA PERSONA

«Implantado en la realidad misma en tanto que pura y simple realidad, no lo está más que el hombre. Y esto justamente porque es persona. El hombre no está implantado en la realidad quiescentemente. Está implantado inquietamente. Tiene que ejecutar innumerables actos personales a lo largo de su vida. Y, en estos actos, el hombre *se ejecuta* como persona. Estos actos son los actos vitales que el hombre realiza en su vida: vive con las cosas, con los demás hombres y hasta consigo mismo como una cosa con la que tiene que contar. Este "con" pertenece a la estructura formal de la vida humana. En este sentido, *vivir es poseerse*, y el hombre se ejecuta como viviente poseyéndose a lo largo de sus actos.

El hombre, al ejecutar un acto, no solamente se ejecuta como persona, sino que en realidad *se realiza* como persona, que es algo distinto, cosa que no le acontece a ningún otro viviente. Tomemos un ejemplo: se puede decir yo "hablo", lo que hago es hablar. Pero se puede cargar el acento en el yo: "Yo" soy quien está hablando. Son dos dimensiones distintas. El Yo no es una especie de segunda realidad, sino que el *Yo consiste en reactualizar y afirmar su propia realidad sustantiva* como perteneciente a sí mismo. Y esta actualidad es una actualización ulterior; no es ningún ingrediente formal constitutivo de la realidad sustantiva. Esta reactualización en forma de acto ulterior es lo que, a propósito de la realidad, yo llamé "ser". Pues bien, el Yo es el ser del hombre, no es su realidad sustantiva. El Yo no es la persona, pero es el acto personal que expresa el carácter de la persona.

El Yo queda afectado por los actos que ejecuta. Lo que en sus actos el hombre adquiere es precisamente una figura de *ser*. En estos actos personales cobra la figura de su realidad personal. Personalidad es la figura misma de *ser* que el hombre inexorablemente va cobrando a lo largo de su vida. Si la persona es siempre *el* mismo, el Yo nunca es *lo* mismo: se va configurando.

El hombre es una cuestión que el hombre se plantea a sí mismo. ¿Cuál es la figura de ser que vamos cobrando a lo largo de nuestra vida en el ejercicio de nuestros actos personales? Esto es lo que constituye la inquietud. Al hombre le tiene inquieto la realidad misma frente a la cual afirma él su propia realidad, cobrando una figura determinada de ser. La inquietud consiste en inquietud por ser de una manera o de otra. La inquietud de la actitud humana lo es *en y por* la realidad. La vida no es nunca simplemente un puro *factum*; es misión fáctica, o la facticidad de una misión. Esto es en definitiva una acción personal.» [Zubiri: 2017: 34 ss.]

EL PODER DE LO REAL – LA RELIGACIÓN

«El carácter de realidad de las cosas reales entre las que el hombre se encuentra implantado es aquello en lo que en última instancia el hombre se *apoya* para cobrar su figura de ser. El hombre no solamente vive desde la realidad y apoyado en ella, sino que la realidad se le presenta como una *ultimidad*. No solo tiene ultimidad, sino que la realidad es aquello que le dispensa su máxima *posibilidad* de ser una persona.

Además de ser última y posibilitante, la realidad es lo que le *impulsa* al hombre, una vez más en inquietud, a realizarse. El hombre se realiza *en realidad*. El hombre no puede desentenderse de la realidad: la realidad se le *impone velis nolis*. La realidad no es solo última y posibilitante; la realidad es, a un tiempo, impelente, imponente, en el sentido no de una cosa muy grande, imponente, sino de que se impone al hombre.

Estos tres caracteres (la ultimidad, la posibilidad y la imposición) caracterizan a la realidad como algo que no soy yo, pero que me hacer ser. La realidad es *lo más nuestro* puesto que nos hace "ser", pero es *lo más otro*, puesto que es lo que nos "hace" ser. Pues bien, esta versión de la realidad (según estas tres dimensiones unitariamente tomadas) es en lo que consiste esa actitud que con bastante poca fortuna yo he llamado *religación*. Es la ligadura a la realidad en cuanto tal en su propio y estricto carácter de realidad. En la religación acontece lo que he llamado la "fundamentalidad" del ser personal del hombre.

La realidad en cuanto constituida por estos tres momentos, a una (de ultimidad, posibilitación e imposición), y que nos tiene *religados*, es justamente algo *dominante*: es a lo que debe llamarse estrictamente hablando, *poder*, *Macht* dicen los alemanes, a diferencia de fuerza, de *Kraft*, o de *Ursache*, de causa.

La realidad considerada como última, posibilitante e imponente es realmente un poder, el poder de lo real. La religación no nos lleva todavía directamente a ningún dios, sino simplemente a la poderosidad de la deidad, al poder de la realidad como deidad.» [Zubiri: 2017: 39 ss.]

LA DEIDAD Y EL CARÁCTER RELIGIOSO DE LAS COSAS

«El carácter de realidad como poder es una condición inscrita en el carácter de realidad en cuanto tal. Este poder es un poder real y efectivo, fundamental,

último, posibilitante e imponente, que no es ciertamente una realidad distinta del mundo, pero es a lo que, con otro nombre, designamos todos con el nombre de *deidad*. No es Dios, que esto es otra cuestión aparte, pero sí *deidad*.

Es, pues, la deidad un poder. Es el poder fundamentante, el poder último, posibilitante e imponente que flota en todas las cosas, y desde el cual el hombre, utilizándolas como punto de aplicación de ese poder, va a realizar su vida personal, la figura de su realidad. En la religación acontece la actualización de lo que fundamental y religadamente me hace ser: *es la actualización de la poderosidad de lo real*, esto es, de la deidad. En todo acto personal subyace precisamente esta vivencia oscura, larvada, incógnita, generalmente muerta en el anonimato, pero real, que es la *experiencia de la deidad*. El acto personal de la religación es pura y simplemente la experiencia de la deidad. No se trata aquí de Dios, sino simplemente de la deidad. Tampoco de la religación como una religión positiva. Es la *religiosidad*, lo religioso en cuanto tal.

La religiosidad no es algo que se tiene o no se tiene, sino que es algo que constitutiva y formalmente pertenece a la estructura de la realidad personal del Yo sustantivo del hombre en cuanto tal. La religación no es una *tendencia* natural de la *naturaleza* humana, sino un momento *formalmente constitutivo* del *ser personal* en cuanto tal.

El hombre no se implanta en la realidad sino estando con cosas reales, con las cuales tiene que ejecutar su vida en condiciones muy distintas. El hombre no está más que con cosas, pero con ellas en lo que está es en la realidad. El carácter último, esa poderosidad de lo real y, por tanto, de la deidad, no está separada de ninguna de las cosas. Y esta presencia poco inteligible del poder y de la poderosidad de lo real en cada una de las minúsculas cosas, hace de estas un enigma; en otros términos, un misterio. Es misterio porque es algo *oculto*. Pero porque este algo oculto nos lleva desde sí mismo a perforarlo; es una oscuridad dinámica. Y aquello a que nos lleva es junto a las cosas en quienes tiene su "sede" la deidad. Nos lleva de la deidad a la divinidad.

La religación no nos lleva todavía directamente a ningún dios, sino simplemente a la poderosidad de la deidad, al poder de la realidad como deidad.» [Zubiri: 2017: 45 ss.]

LA DIVERSIDAD DE RELIGIONES

«Lo que constituye el hecho más patente en la historia de las religiones es la diversidad radical, la diferencia esencial entre las religiones.

Los hombres *prehistóricos* tuvieron alguna religión: sus amuletos o algunas de sus pequeñas figuras, pinturas rupestres, etc. Sus sepulturas indican que creían en un más allá, y en la *existencia de ciertos poderes*, de ciertos poderosos. En fase ya histórica, tenemos las *civilizaciones primitivas*, que *viven de la mera colecta*.

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

La civilización de *los pastores nómadas*, en cambio, no confía más que en el cielo raso, a través del desierto y de las grandes estepas. *Es el cielo el que dirige sus pasos*. Es la *religión del dios del cielo*, unida de una manera especial al culto de los muertos, y frecuentemente asociada a otra diosa que germina en otras civilizaciones en forma de diosa madre, que es la Tierra Madre, de donde se formó precisamente la pareja del Dios *Pater* (Júpiter) y *De-Meter*, la Diosa Madre, la Gran Diosa. Zeus Pater (griego: Ζεύς πατήρ), del indoeuropeo **dyeu-pater* ('padre cielo'), como en el caso del *Iupiter* romano, del *Dyaus-Pitr* védico, del *Dai-patures* ilírio, *Zeus-Papaios* escita, etc.

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

Los etnólogos describen *formas mixtas* de estas religiones en *ciclos secundarios* y en *ciclos terciarios*, donde *emergen a la luz de la historia las grandes religiones* del pasado: la religión egipcia, la religión india, la religión semítica, la religión griega, etc.

Las religiones no se distinguen entre sí por un grado de elevación moral, de belleza y de sentimientos. Se distinguen esencialmente por algo distinto. Toda religión tiene tres momentos: una concepción de los dioses, una comunidad cultural y una escatología. La comunidad cultural es una conmemoración de ciertos actos de los dioses. Es una comunicación con las realidades poderosas llamadas dioses. Es una escatología en el sentido en que traza precisamente el camino del destino que los dioses han fijado al hombre. Por dondequiera que se tome la cuestión, *toda la unidad del cuerpo objetivo pende esencialmente de los dioses a los que se halla referido*. El elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses. La diversidad de religiones debe apoyarse en una diversa concepción de los dioses.

En el curso de la historia, *el hombre se ha ido enriqueciendo como tipo humano*; lo cual ha llevado a la actualización en mayor riqueza del poder mismo de la deidad: *la deidad es algo más compleja que un simple poder innominado*. A medida que la realidad se va enriqueciendo ante los ojos del hombre, y el hombre va enriqueciéndose frente a la realidad o en ella, el poder de la deidad aparece como un poder enormemente complejo. La historia de las religiones no es simplemente la historia de los destrozos que el hombre ha hecho en la religión, sino que ha sido una auténtica historia en la que el

hombre ha adquirido formas progresivamente crecientes, y *nunca* totalmente erróneas, de lo que es precisamente la deidad.

EL hombre en sus nuevas formas de vida social y de vida personal va viendo, justamente en la deidad, nuevas formas y nuevas posibilidades. Y esto es un incremento que debe apuntarse en el haber de la historia de las religiones, cualquiera que sea la religión que se tenga, o aunque no se tenga ninguna. A medida que la realidad se va enriqueciendo ante los ojos del hombre, se van enriqueciendo las dimensiones del poder de la deidad. La historia de las religiones *antes que* una historia de los dioses es un enriquecimiento de la estructura de la deidad. Si hacemos un balance somero de las distintas religiones, podemos ver cómo eso que llamamos el poder de la deidad tiene muchas dimensiones:

- a) La deidad es un poder trascendente. La transcendencia del poder la vio el hombre, ante todo, levantando los ojos: el cielo y todo lo que en el cielo hay: *las estrellas, y todo lo que del cielo viene, los meteoros, el trueno, el viento, la lluvia*, con toda su grandiosidad, y la capacidad que viene del cielo de fecundar la tierra con la que el hombre vive.
- b) El poder de la deidad es un poder *vivo y vivificante*. Es un poder que se manifiesta en la regulación de la realidad y de la aparición de las realidades. La aparición de cada una de las realidades tiene una forma propia, pero que van apareciendo reguladas. Ha habido religiones que se han cifrado precisamente en la luna. La luna dirige los ciclos cósmicos; es lo que con la idea de su retorno cíclico da perennidad al tiempo. La vida aparece y desaparece en los ciclos de las estaciones, en la fertilidad. Y es, en definitiva, por esto, donde está inscrito el destino.
- c) Este poder de la deidad es también poder de la conformación de cada una de las cosas, a partir de algo donde están borradas todas las formas y donde no existen más que de una manera puramente germinal e indiferenciada. Por esto, se fijaron en el agua, el gran disolvente de las formas, de donde las formas renacen, y que da origen a todos los ritos de purificación. Es la deidad como poder de la forma separada.
- d) Es un poder que asiste al poder de la germinación de cada uno de los gérmenes. Las cosas vivas están referidas no solamente aun principio indiferenciado, sino que constituyen un todo solidario en la estructura misma de su inter-germinación. Es la Tierra-Madre.
- e) Es un principio de organización de los seres vivos. De ahí apareció el culto que se tributaba a los árboles. La idea del árbol del mundo, del árbol genealógico, inclusive dentro de las estirpes, ha tenido este origen estrictamente religioso.
- f) Es un poder que cuando llegan las civilizaciones agrarias preside al éxito de la agricultura, a aquellas operaciones técnicas con las cuales el hombre no solamente asiste a la germinación, sino que quiere promoverla. Es el poder de la promoción del buen resultado. Y, en este

sentido, dio lugar a las divinidades agrarias, muy distintas en las diversas regiones.

- g) Es un poder que vincula a los hombres entre sí. Aparece el poder de la deidad inscrito en el vínculo de sangre: es el dios de la familia y de la tribu. La constitución de la familia y de la tribu ha abierto nuevas posibilidades respecto de la estructura del poder de la deidad como vinculante. Otras veces, cuando la sociedad tiene una organización más compleja, la organización monárquica, aparece esa vinculación bajo la forma de la realeza, de un rey. Otras veces, aparece la vinculación a los hombres por una dimensión distinta, por fidelidad contractual, por su fidelidad a los pactos.
- h) Es un poder que domina en los dos hechos polares de la existencia de los seres vivos: el nacimiento y la muerte. El nacimiento, pendiente del azar de la concepción; muchas religiones tienen un dios de fecundidad y del nacimiento: así Ishtar en Asiria y Babilonia. Lo propio debe decirse del poder de la deidad en la muerte: los dioses de la muerte.
- i) La deidad no es solo el poder que vincula a los hombres: es también el poder que se manifiesta entre las distintas agrupaciones humanas: en las guerras, sobre todo. Son los dioses de la guerra como Indra; y todavía Yahveh es para Israel el Dios de los Ejércitos. No solo en la guerra, sino también en la paz: el poder que asegura la fidelidad del pacto.
- j) Es el poder del *destino* de los hombres y de las cosas: la Moira (griego: μοίρα 'destino', 'suerte'), la heimarmene (griego: ἑιμαρμενη 'destino individual', 'hado', 'sino'), etc.
- k) Es el poder que rige esta *unidad* que llamamos *cosmos*: es el poder de la justeza, a la vez cósmica y moral: el sánscrito *ritá* 'el orden cósmico del mundo', la Dike (griego: Δίκη 'justicia', 'orden moral'), etc.
- l) Es el poder cuya presencia *lo hace todo sagrado*. Es el poder del *sacrum-facere*; es el poder de la deidad como sacrificio. Es el poder del fuego como poder de la deidad sacrificante.
- m) Algunas religiones personificaron el poder de la deidad convirtiendo en dioses las virtudes personales: fidelidad, etc. Personificaron toda virtud moral.
- n) Es el poder que *lo llena todo*. En algunas religiones aparece el espacio divinizado, no como espacio geométrico. Tenían la idea de que el espacio es un medio difuso, justamente oscuro, dentro del cual se hace la luz: es la divinidad que, por ejemplo, en el Irán se llamó *Zwaša*, que es el espacio en este sentido.
- o) Otras veces es el poder que *perdura siempre*. Así en Irán hubo una divinidad, *Zurvan*, que era el tiempo indefinido. Y ni que decir tiene el nombre de 'El 'Olam, el Dios de eternidad, que forma parte esencial de la religión de Israel.

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

Hemos visto aparecer distintos aspectos del poder: la fertilidad, la fecundidad, los meteoros, la fidelidad, el destino, etc. Todos estos aspectos constituyen un todo orgánico, una totalidad funcional. Forman el complejo funcional de lo que llamaríamos *la riqueza del poder de la deidad*. Y esto es absolutamente independiente del concepto que los hombres se hayan hecho acerca de las divinidades.» [Zubiri: 2017: 74 ss.]

LAS DISTINTAS CONCEPCIONES DE LA DIVINIDAD

«Los hombres se han hecho ideas muy distintas acerca de la *divinidad*, de las cosas en que reside la poderosidad, el poder de la deidad. Este poder es vivido en cada una de las cosas. De ahí que es muy natural que el hombre se haya preguntado cuáles son las cosas últimamente decisivas y en las que últimamente va a residir el poder de la deidad. Esta vivencia de las cosas últimas va a ser muy distinta según se trata de genes que viven en familia, o en sociedades que viven de la pura colecta, de las sociedades nómadas, de sociedades que tengan una estructura social más acusada, y que tengan una estructura nacional.

El elenco de cosas divinas pende esencialmente de la respuesta que el hombre dé a la cuestión de en qué cosas reside en última instancia el complejo poder de la deidad. Hay tres *tipos de respuestas*.» [Zubiri: 2017: 87 ss.]

«En la enumeración de las dimensiones del poder de lo real se ha ido viendo cómo cada dimensión enriquece la anterior, o al menos el grupo de las anteriores. Nada extraño entonces que el hombre en su camino hacia la divinidad se encuentre embarcado en rutas distintas. Estas rutas han sido esencialmente tres:

- a) **Politeísmo**. La riqueza del poder de lo real ha llevado a la sustantivación de muchas divinidades en el curso de los distintos cuerpos sociales: la divinidad de la Tierra, la divinidad del cielo, la divinidad del Sol, de la Luna, etc. Es lo que se llama politeísmo. Es la vía de la dispersión. Proyecta distintos aspectos del poder de lo real sobre entidades reales distintas. Siempre hay en el cuerpo de los dioses un *dios supremo*. Plasmado este poder en distintas divinidades, estas no pueden estar sueltas a voleo, sino que constituyen un sistema sustantivo, constituyen un *panteón*. Si las divinidades constituyen un sistema, esto quiere decir que cada uno de los dioses refleja en una medida todo el panteón.
- b) **Panteísmo**. Otra ruta consiste en pensar que el poder de lo real como organismo funcional reside, si no en una realidad, por lo menos en algo que pertenece al todo de la realidad. La supremacía sería entonces

patrimonio de una Ley. Es lo que puede llamarse panteísmo. Esta ruta tiene diversas formas. Así, el Tantrismo, el Jainismo y el Budismo no niegan los dioses. Lo que sucede es que no son seres supremos, sino que están sometidos a la Ley suprema del cosmos como el resto del universo. Por eso se dice que son religiones sin dioses. Ahora bien, en estas religiones existe la divinización de la Ley misma del cosmos. En la India no budista sino brahmánica aparece la deificación del sacrificio y la identidad entre el *atman* y el *brahmán*. En Occidente aparece la religión cósmica de los estoicos y más tarde los panteísmos a la europea.

- c) **Monoteísmo**. Es la vía que, sin negar ninguna de las dimensiones del poder de lo real, y sin negar tampoco que cada una de estas dimensiones sea término de una divinidad, estima que esa divinidad es siempre la misma. Con lo cual se va enriqueciendo la idea de la divinidad. Es el caso típico del choque de la religión de los israelitas nómadas que penetran en Canaán con la civilización cananea sedentaria y con los *ba'ales*. Muchos pensaron que se podría admitir la divinidad única y suprema de Yahveh junto a entes que pueblan el otro mundo y que, sin ser dioses, tiene una relación directa con los asuntos de la Tierra. Así podría admitirse un *Ba'al* dependiente de Yahveh. La reacción del yahvismo fue tajante: el único dispensador del trueno y de la lluvia es *Yahveh*. Es la vía del monoteísmo, la vía de la transcendencia, distinta de la vía de la dispersión y de la vía de la inmanencia. El monoteísmo admite formas distintas.» [Zubiri, 1993, 136 ss.]
- d) **El henoteísmo** o monolatría (del griego: heis, henos "un" y theos "dios") es la creencia religiosa según la cual se reconoce la existencia de varios dioses, pero sólo uno de ellos es suficientemente digno de adoración por parte del fiel. Históricamente, el henoteísmo ha aparecido en pueblos politeístas que, por ciertas circunstancias de carácter espiritual, han alcanzado el monoteísmo. El henoteísmo comparte con el politeísmo la creencia en varios dioses, aunque no los considera tan dignos de veneración como el dios propio del henoteísta. Y comparte con el monoteísmo la creencia de que sólo un único dios es merecedor de adoración, aunque no niega frontalmente la existencia de otros dioses. Existe evidencia de que el judaísmo fue henoteísta en sus comienzos, para luego evolucionar hacia el monoteísmo estricto cerca del siglo VII a. C. También, los actuales egiptólogos consideran henoteísmo el culto a Atón en el Antiguo Egipto. Algunas escuelas hindúes son henoteístas al rendir culto en exclusiva a alguna deidad hindú particular como Vishnú o Shivá específicamente.

¿ES VERDAD TODA RELIGIÓN?

«Tres son los tipos de respuesta a esta cuestión: la respuesta de la transcendencia, la respuesta de inmanencia o de inmersión, y la respuesta de

la dispersión. En cualquiera de las tres respuestas, real y efectivamente el hombre accede a la divinidad. Por donde quiera que se toma la cuestión, el hombre real y efectivamente, en cualquiera de las tres respuestas, con religión o sin ella, accede real y efectivamente a la divinidad.

Lo que pasa es que esto que constituye la conformidad con la verdad religiosa no garantiza en manera alguna la adecuación; la adecuación está excluida de toda concepción religiosa. Entonces, ¿es que en el fondo todas las religiones son la misma, puesto que todas son "conformes" y ninguna "adecuada"? No, porque el error esencial del politeísmo que admite el culto lunar no está en decir que Dios está en la luna, sino en decir que Dios *no está más que en la luna*. Mientras la conformidad sea una conformidad *asertiva*, el hombre alcanza efectivamente la divinidad. Ahora, en la medida en que es *exclusiva*, en lo que niega está la diferencia esencial de las religiones.

Las tres respuestas son esencialmente distintas sin mengua de que en las tres el hombre alcance real y positivamente la divinidad. Y, por esto, la verdad de toda religión es pura y simplemente la verdad que consiste en que, a través del misterio, el hombre, lanzado misteriosamente *hacia* la divinidad, la alcanza de un modo constitutivamente inadecuado. La verdad de la religión, la verdad religiosa en tanto que religiosa, es pura y simplemente el acceso a la divinidad por el misterio de la deidad. La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro "hacia" del misterio.» [Zubiri, 2017: 104 ss.]

EL ACTO DE FE

«El acto de fe (que no es pura intelección en el sentido de que no es racional) es, sin embargo, un acto que para el sujeto que está en un estado de fe es el ámbito de lo *razonable*. Donde razonable no significa que se puedan dar razones póstumas de congruencia a la fe que se tiene. Significa algo más integral, que afecta a la realidad entera del hombre, en su dimensión personal, intelectual, afectiva, moral y comunitaria (de comunidad religiosa y, por consiguiente, social). Es lo razonable en el sentido de que es *razonable* que un hombre colocado en esas circunstancias determinadas, internas y externas, tenga la fe en la vía que ha emprendido.

La fe no es pura opinión, porque a la pura opinión le falta una dimensión esencial a la fe que es la seguridad. El que tiene fe está seguro de aquello en que cree. Se podría decir, entonces, que la fe no es una opinión, pero que por lo menos es una *convicción*. En este caso, la fe sería una certeza. Sin embargo, esto no es suficiente. Para quien tiene fe, aquello en que cree es una realidad con la que hay que contar y que está tan firmemente asentada en sí mismo como puede estarla la sierra del Guadarrama. Es una cosa distinta de la certeza. Es más que una certeza: la fe es una *opción* radical del hombre, del hombre entero, no solamente intelectualmente considerado. Es una opción del hombre entero por una vía por la cual va a acceder a la divinidad.

Opción no es elección. La opción no es forzosamente el resultado de una búsqueda. El que cree en una religión no es necesariamente un buscador de

la verdad; es formalmente alguien que está inquebrantablemente optando por una vía. La opción no es una opción *entre* vías, sino la opción *por* una vía: por aquella por la que efectivamente el hombre accede a la divinidad. Por esto, normalmente la fe no es una opción resultado de una búsqueda que lleva a una creencia, sino que la fe recae directamente y sin búsqueda sobre aquello que "se" cree y, además, sobre aquello que "hay que" creer.

Y este "se" y este "hay que" no me están dado como un elenco de posibilidades entre las que el hombre elige, sino que normalmente el hombre se encuentra embarcado en una de estas vías, por una opción que, *velis nolis*, el hombre acepta. No por una fuerza intrínseca, sino porque es razonable y normal que el hombre vaya por aquella vía que tiene justamente ante sus ojos, por la que va y por la que hay que ir.

Esta opción es la opción por una vía, no la opción entre vías. Y esta opción por una vía significa el "abandono" sumiso. El hombre se somete realmente a aquella vía en la que se cree y en la que hay que creer. Se *entrega* personalmente, en la medida en que es creyente, a aquella vía, tal vez la única que tiene delante de sus ojos.

El acto de fe es más que un acto que uno ejecuta, es un acto en el que el que lo ejecuta está poseído por la divinidad hacia la cual va optando por una vía que tiene delante de sus ojos. Es decir, estamos poseídos por la divinidad. La fe, para todo creyente, arranca más de la divinidad que de sí mismo. Y esto es verdad en *toda* religión. La fe es la verdad de una vía. Y esta vía se da en esa opción de abandono y de entrega inquebrantable que constitutivamente es la fe.

Aquello en que consiste la verdad religiosa es la verdad de una marcha en el misterio por la que alcanzamos a la divinidad, en una forma o en otra distinta. Y el acto en que se da esa verdad en el hombre no es pura y simplemente la constitutiva religación a la deidad, sino la opción a que esa religación nos lleva, en las circunstancias históricas determinadas, por una vía en la que el hombre, abandonado y entregado inquebrantablemente a la divinidad, se encuentra poseído y arrastrado por ella.» [Zubiri, 2017: 107 ss.]

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

«El hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica. Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica. Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de muertos. No sé lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma. Sea de ello lo que fuere, la realidad del hombre es intrínseca y formalmente psico-orgánica. Y en su virtud, se comporta con las cosas en tanto que realidad.» [Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 7]

«Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo. Digamos, de paso, que cuando el cristianismo habla de supervivencia e

inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad entera. Lo demás no es de fe. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 107]
