

DIOS GRIEGO Y DIOS CRISTIANO

Ver: *Filosofía griega / Aristóteles / Teología / Cristianismo / Dios / Cristianismo y filosofía griega*

«Para Aristóteles, el ente verdadero posee su carácter de tal por la radical y determinada subjetualidad en que consiste. Ciertamente, hay una sustancia especial, el θεός (theós), que es pura forma. Pero, aparte de que no desempeña función ninguna en la teoría aristotélica de la sustancia, el propio Aristóteles concibe a su θεός un poco a modo de sujeto de sí mismo; no otra cosa significa en el fondo su auto-noesis, cosa muy distinta de lo que será, por ejemplo, la reflexividad en la filosofía medieval y moderna. La Escolástica siguió viendo en la sustancia el ente por excelencia, pero afirmó, en general, que la razón formal de la sustancialidad no es la subjetualidad sino la perseidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 86]

•

«El célebre θεός [theós] de Aristóteles, motor inmóvil y acto puro, no sirvió jamás para fundar una religión. Porque al Dios de Aristóteles no se le pueden dirigir plegarias, no se le puede pedir ayuda, mueve sin ser movido como el objeto del amor y del deseo.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 55]

•

«Para Aristóteles Dios es una pura “forma” subsistente, sin materia alguna. No sólo no necesita de otro para ser, sino que además se basta a sí mismo para la plenitud de sus operaciones.

Aristóteles atribuye al θεός una inteligencia y una voluntad; pero, bien entendido, una inteligencia y una voluntad que se bastan plenariamente a sí mismas. Precisamente por ello, carecen de un objeto distinto de ellas mismas; para Aristóteles, la realidad del mundo no es cognoscible para Dios; ni tan siquiera se planteó este problema, pues en ese caso dependería de la realidad que conoce. La inteligencia y la voluntad que Aristóteles atribuye al θεός como raíz y razón suprema de su interna suficiencia es una inteligencia y una voluntad que no hacen sino pensar y querer a sí

mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hace consistir Aristóteles la felicidad volitiva (ἔυδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios.

Por consiguiente, no hay aquí nada que haga pensar de modo inmediato en lo que va a ser en la filosofía occidental la idea de un Dios infinito; esto es absolutamente ajeno al mundo griego. El θεός de Aristóteles es algo perfectamente determinado por su interna, por su formal y plenaria suficiencia, en el sentido de que no necesita de otro para ser, ni siquiera tampoco para ejercitar sus operaciones.

Este ente que es la οὐσία divina está visto desde la movilidad. Tan es así que, cuando Aristóteles nos dice qué es esa substancia primera, dice que es inmóvil (ἀκίνητον), que es el primer motor inmóvil.

Ese Dios se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; pero Aristóteles está muy lejos de imaginar que ese conocimiento de sí mismo y esa volición de sí mismo tenga alguna semejanza con lo que será en la filosofía occidental la reflexividad. Aristóteles hace del intelecto divino "objeto" de su propia intelección y ahí concluye todo.

No se plantea el problema del modo en que la intelección puede volver sobre sí misma, un pensamiento completamente ajeno a Aristóteles. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los hombres nos ocupamos de nosotros mismos y, en cierta medida, de los demás.

Esto determina su *relación con el mundo*. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula: el θεός de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo. No sólo en sí mismo es inmóvil (ἀκίνητον), sino que es pura y simplemente algo que pone en movimiento el mundo (πρῶτον κινούν); bien entendido que, en primer lugar, ese Dios no ha hecho el mundo, puesto que este es algo que está ahí absolutamente; en segundo lugar, no sólo no ha hecho el mundo como causa eficiente; sino que tampoco lo pone en movimiento como causa eficiente. Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las substancias que componen el mundo, de sus οὐσίαι, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo. [...] Si Dios pone el mundo en movimiento es como el objeto del amor que pone en movimiento al amante y suscita el deseo, sin que al objeto amado le pase por ello absolutamente nada.

Pues bien, frente a Dios de los griegos, la metafísica occidental inscribe sus pensamientos en un horizonte completamente distinto. Será fácil repetir la palabra "teología" y traducir θεός por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos.

Ante todo, Dios, considerado en sí mismo, *-anteriormente a toda metafísica-* es concebido por toda la teología occidental como una realidad existente en sí misma ciertamente, pero que está dotada de carácter

personal, idea esta completamente ajena al mundo griego. No sólo es personal, sino que la suficiencia de esa persona no estriba en que se conoce a sí misma, sino, exactamente al revés, se conoce a sí misma por la intrínseca infinitud en que ese ente divino consiste. Por ello, mientras que para Aristóteles Dios es algo susceptible de admitir "réplicas", el politeísmo está totalmente excluido del pensamiento occidental. [...]

Pero también la relación de Dios con el mundo es totalmente distinta en la metafísica occidental de la que pudo imaginar el mundo griego. Precisamente como dato de fe, ésta, la metafísica occidental, ha creído siempre que Dios ha creado el mundo de la nada.

Es cierto que los conceptos, el de creación y el de nada, son un poco flotantes en muchos puntos. De suyo, el verbo אִדַּךְ (*bârâ*), que aparece en la primera línea del *Génesis* –"En el principio creó Dios el cielo y la tierra"– no significa etimológicamente "crear", sino "hacer"; la prueba está en que los Setenta a veces tradujeron eso por "hizo" (ἐποίησεν). Sin embargo, lo cierto es que el uso semántico de ese vocablo en todo el Antiguo Testamento tiene el significado de una acción creadora y, por eso, está bien traducido cuando se dice: "En el principio *creó* Dios el cielo y la tierra". [...]

Ahora bien, la afirmación de que la creación es una "creación de la nada" aparece por vez primera en el *Libro de los Macabeos*, que dice: "de las cosas que no son" (οὐκ ἐξ ὄντων) Dios ha creado. Lo importante no es sólo que esta frase esté en el *Libro de los Macabeos*, sino que está puesta en boca de una mujer del pueblo, lo que quiere decir más o menos que era una creencia corriente entre todos los israelitas de aquel tiempo.

Crear el mundo de la nada significa, en primer lugar, que se produce algo que antes no era: *ex nihilo sui*; de lo contrario, no habría producción y eso es algo que nos pasa a todos los que en la tierra hacemos algo; se hace algo en la medida en que antes no estaba hecho y, por consiguiente, aparece algo que es *ex nihilo sui*. Pero lo propio de la creación es ser *ex nihilo sui et subjecti*. [...]

Y por eso he pensado alguna vez que la fórmula que mejor traduce la idea de creación sería decir que es, por parte de Dios, la posición de la alteridad sin alteración: pone al otro, pero sin alteración ni por parte de sí ni respecto a un sujeto que la recibiera. [...] Con lo cual la relación de Dios con el mundo es completamente distinta a la que pensó la metafísica griega.

Dios, precisamente como Creador *ex nihilo*, es la primera causa eficiente de toda la realidad del mundo. Pero es, al propio tiempo, la última causa final. En su doble aspecto de causalidad eficiente y final, la acción creadora es un dato de fe que, como tal, nada tiene que ver con lo que constituyó la metafísica griega. [...]

Para un griego, ser sería en definitiva "ser de veras", es decir, "ser siempre", ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y

fragmentario. Para los griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.

Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento de “no-nada” va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo. De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su *lóγος* va a decir lo que las cosas son, sino que primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria. [...]

Dentro de este horizonte teológico es donde se van a recibir las ideas griegas, y el *organon* de conceptos que ellas nos legan va a servir para entender y hacer inteligible no sólo a Dios, sino también la cosas, dentro del horizonte de la nihilidad.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 72-77]

COMENTARIOS

«El título del curso “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo” anuncia la “trilogía teológica” con la que Zubiri quisiera ver culminada su producción intelectual (1).

–Su originalidad no consiste solo en haber elaborado unos conceptos filosóficos propios con los que poder contribuir a la renovación de la teología –precisa Diego Gracia–, sino en que, al ser muy crítico con todo género de idealismo y de conceptismo, rompe con los esquemas clásicos de la teología especulativa.

–Sí –asiente, satisfecho, Pedro Laín–. A ello contribuyen mucho sus conocimientos sobre la historia de las religiones, las lenguas orientales y la exégesis, Es su vocación secreta. No en vano ha dedicado a ella los años mejores de su vida.

–Lo que me apasiona –prosigue Diego– es que no intenta una prueba más de la existencia de Dios, en paralelo a las pruebas clásicas, sino que sigue otra vía completamente distinta. En las pruebas tradicionales se plantea el problema de Dios como un problema lógico. Xavier, en cambio, repara en que tenemos un acceso a Dios previo a todo proceso lógico de tipo discursivo. Lo que quiere es mostrar y analizar intelectualmente en qué consiste la experiencia de Dios.

–Lo que sucede es que tiene una clara conciencia de la insuficiencia de los conceptos helénicos a la hora de pensar el Dios de la religión cristiana – añade Pedro–. No se cansa de repetir que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es el mismo Dios de la filosofía cuando esta no se acantona en nociones griegas.

–Claro. Esta liberación de los conceptos helénicos tiene consecuencias inmediatas a la hora de pensar a Dios.

Frente a una teología de corte dogmático y racionalista, tendente a convertir a Dios en un objeto, Zubiri vuelve a insertar la teología fundamental en la experiencia cristiana del fundamento, que no es otra que la experiencia de la gracia. En la teología racionalista, la fe y la razón son vías paralelas y complementarias.

Con la razón zubiriana, la perspectiva cambia totalmente. La razón incluye un momento de fe. La prerrogativa de la razón es apropiarnos de la posibilidad que exista un Dios o de que no exista ninguna. En cualquier caso, no podemos apropiarnos de ninguna posibilidad sin arriesgarnos a conformarnos de una determinada manera. De ahí que Dios no se alcance por vía lógica, sino por vía experiencial.

Zubiri también se distancia radicalmente de la clásica teología de la redención, centrada en la idea ético-jurídica de la falta moral, que se desarrolló en el mundo latino de san Agustín a San Bernardo y san Anselmo, teología que acaba por hacer de la religión cristiana una moral. La religión no tiene directamente nada que ver con la mora, y menos aún con la redención de faltas. Zubiri alerta continuamente contra el peligro de confundir la experiencia religiosa con la experiencia moral, y se muestra muy crítico con la tendencia de algunas teologías a reducir el cristianismo a un sistema de valores.

Una vez finalizadas las lecciones de su curso, Zubiri se sumerge en la preparación del primero volumen de la trilogía *El hombre y Dios*. El libro, cuya primera parte quiere titular “La realidad humana”, le exige repensar sus anteriores reflexiones sobre el hombre.

(1) En este curso, Zubiri se propone sistematizar todo lo que en cursos anteriores había venido diciendo sobre el tema de Dios y la teología. Insiste en que el cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su fracaso o a las fisuras de su vida.

F. Ortega cree que en este tema Zubiri recoge la crítica de Bonhoeffer a una apologética cristiana que, ante la autosuficiencia y la autonomía del mundo y el hombre moderno, pretende mostrar que el hombre sigue necesitado de Dios. esta apologética sería un metodismo secularizado, un ataque poco cristiano a la mayoría de edad del hombre.

F. Ortega realiza una interesante contextualización de la teología de X. Zubiri entre K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer y

K. Rahner. Cf. Francisco Ortega: *La teología de Zubiri, su contextualización en la teología contemporánea*, Huelva: Hergué, 2000, p. 321-375.»

[Corominas, J. / Vicens, J. A.: Xavier Zubiri. La soledad sonora. Madrid: Ediciones Santillana, 2006, p. 653 ss.]



«En el ambiente católico se suele presuponer que los discursos filosóficos sobre Dios, cuando culminan en el teísmo, son útiles para la teología. El concilio Vaticano I consagró este modo de pensar decretando la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, con independencia de la fe. En la teología protestante, en cambio, es más frecuente decretar la heretogeneidad entre las pruebas filosóficas de Dios y el Dios revelado en Jesucristo. En el siglo XX, has sido Karl Barth el que ha llamado la atención sobre la diferencia entre la religión (intento humano de llegar a Dios), y la fe (acogida humana del Dios que libremente se revela).

Para Barth, hay en la escolástica católica un intento de poner al mismo nivel, como simples peldaños de una misma escalera, hombre y Dios, naturaleza y gracia, razón y fe, filosofía y teología, reduciendo a conceptos manejables la alteridad de Dios, *totaliter alter*. De ahí también la tendencia a nivelar la Escritura y la tradición, a Jesús y a María, a Cristo y al papa.

Tanto el hombre como Dios caerían bajo un mismo concepto de ser, el cual, pese a todas las diferencias que se quieran subrayar, se aplicaría alegremente a ambos. La *analogía entis* sería "la" invención del Anticristo, cuya expresión práctica sería el culto a María. En una línea más reciente, Eberhard Jüngel ha renovado la crítica a la analogía del ser, si bien en una dirección distinta a la de Barth.

Para Jüngel, la razón es verdaderamente racional cuando reconoce que a un Dios que sea Dios solamente se le puede conocer si él mismo se revela. Y la idea helénica de Dios como ser pleno ha impedido entender a Dios allí donde él se ha querido revelar: en la negatividad de la cruz (Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr, 1986).

Cabría preguntarse si estas críticas protestantes a la teología natural se pueden aplicar también al intento de Zubiri. Una impresión superficial podría hacer pensar que sí. En Zubiri encontramos un esquema que puede recordar al de la escolástica tradicional: primero viene una mostración de la realidad de Dios, y, tras un recorrido por la historia de las religiones, se culmina en una indagación sobre las características propias del Dios cristiano.

Tendríamos una continuidad entre filosofía y teología, entre razón y fe, entre naturaleza y gracia, sin especiales rupturas entre ambas. Dios sería una realidad accesible al esfuerzo religioso del hombre, y la revelación sería una simple interpretación teológica de ese esfuerzo humano. El fundamento

absolutamente absoluto sería accedido en esa búsqueda religiosa, de la cual el cristianismo nos ería sino un estadio más avanzado.

También en Zubiri encontraríamos algo así como una *analogía entis*, pues tanto el hombre como Dios sería realidades, una absolutamente absoluta, y otra relativamente absoluta, pero situadas en el mismo plano de la realidad. En *El hombre y Dios* tendríamos lo que Barth llamaba "el maldito 'y' católico", donde se acaba convirtiendo a Dios en un artefacto metafísico.

En descargo de Zubiri se podrían señalar algunas diferencias de su planteamiento con la teología natural clásica. Una es la clara conciencia de Zubiri sobre la insuficiencia de los conceptos helénicos a la hora de pensar el Dios de la religión cristiana. Zubiri nos dice que el Dios de las religiones es el mismo Dios de la filosofía cuando esta no se acantona en nociones griegas (HD, 152).

Por supuesto, queda en pie la pregunta sobre si "el Dios de las religiones" es el mismo Dios del cristianismo. Desde una perspectiva protestante, E. Brunner ha acometido una crítica semejante a los conceptos griegos que predeterminan conceptos teológicos (*Wahrheit als Begegnung*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1963). También Zubiri, como Brunner, ha analizado la verdad como encuentro en IRA, 258-263, 292-297.

Esta liberación de los conceptos helénicos tiene consecuencias inmediatas a la hora de pensar a Dios. Zubiri rechaza aplicar el concepto de ser a Dios, conectando de este modo con importantes corrientes del neoplatonismo y de la teología negativa. Con todo, es cierto que tanto el hombre como Dios siguen siendo pensados en términos de realidad, de modo que no nos habríamos liberado del problema planteado por Barth.

Dios dejaría de ser el *totalmente otro*, para convertirse en una proyección magnificadora del ser humano, perfectamente dominable por este. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta, en primer lugar, que lo que Zubiri llama realidad no es "el concepto más universal", sino una formalidad constitutivamente abierta, en la que no cabe ningún cierre conceptual que la agote. Y, por otra parte, la realidad es para Zubiri alteridad.

Y no una alteridad simplemente referida a un sujeto (como en las filosofías de la alteridad), sino una alteridad que no refiere a nada más que a sí misma ("de suyo"). Por tanto, la afirmación de Dios como realidad absolutamente absoluta es perfectamente compatible con la afirmación de Barth de su total alteridad (por más que esa realidad sea, por otra parte, la que me constituye personalmente).

Esto se muestra en el tratamiento que Zubiri le da al problema de la analogía. La analogía no aparece en Zubiri como una vía de ascenso desde el mundo hacia Dios, sino como una vía descendente a partir de la realidad absolutamente absoluta de Dios. Es lo que Zubiri llama "analogía del absoluto", la cual podría ser de algún modo compatible con lo que Barth en

su segunda época llama "analogía de la fe", en el sentido de resaltar la humanidad de Dios.

También podría ser compatible con el planteamiento de Jüngel sobre "el Evangelio como discurso analógico sobre Dios". Es una analogía descendente, pero más radical que la *analogía entis*, porque no subraya "una mayor diferencia cuanto mayor es la identidad", sino "una mayor identidad cuanto mayor la diferencia", que es precisamente lo que sucede en la encarnación. (Jüngel, o. c., pp. 383-408).

Partiendo de Dios como realidad absolutamente absoluta, Zubiri puede señalar que una realidad tal tendrá, por ser absolutamente absoluta, unidad, personidad e inteligencia. Y añade

"que estos caracteres se encuentren también de alguna manera en el hombre, no puede negarse. Pero, observemos, primero, que no hemos llegado a ellos a través del hombre sino del o que es la realidad absolutamente absoluta. Y, segundo, que si el hombre los posee es precisamente porque su ser es relativamente absoluto, esto es, porque Dios los posee de un modo absolutamente absoluto (HD, 172).

La analogía, en el pensamiento de Zubiri, no es el modo como los hombres pueden conquistar la divinidad, sino más bien el modo en que la divinidad llega a los hombres.

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. Pero una primacía de la revelación como la que afirman Barth y Jüngel no debe conducir necesariamente a rechazar globalmente el planteamiento de Zubiri.

La filosofía de Zubiri puede servir precisamente para depurar muchos presupuestos filosóficos que siguen estando presente en la teología de Barth y de Jüngel, a pesar de todas sus posiciones polémicas frente a la filosofía. Así, por ejemplo, Barth sigue manteniendo una concepción marcadamente hegeliana de la divinidad, según un modelo decididamente subjetual. El sujeto absoluto de Hegel es, en Barth, el punto de partida para pensar la Trinidad.

Del mismo modo, Jüngel sigue pensando realidades positivas, como el dolor, el sufrimiento y la muerte con el concepto griego de negatividad. La identificación de Dios con Cristo sería, para Jüngel, una asunción de la negatividad en el seno mismo de la divinidad.»

[González, Antonio: "Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión", en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 514-517]