
DIOS Y LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Ver: *Deidad / Religión / Religación / Historia de las religiones / Sagrado / Dios / Cristianismo / Dios semita / Dios griego y Dios cristiano*

«Toda religión tiene un dios. Y, naturalmente, el dios de una religión no se identifica con el Dios al que accede la pura intelección, porque tiene evidentemente muchos más caracteres. Son justamente aquellos que el hombre va descubriendo y depositando en el dios al que se dirige desde la realidad concreta de su vida. Ese dios es una realidad suprema, lo que no quiere decir que no tenga otras entidades subordinadas. Sin embargo, la supremacía frente a esas otras entidades no es una supremacía de mera organización. Visto por fuera, naturalmente, todo panteón es una organización; pero no es esa la cuestión esencial.

Tomemos el caso de un panteón que ha tenido gran influencia histórica: el panteón fenicio, así como, en general, de todas las religiones semíticas. En estas religiones, el hombre genérico "dios" es justamente *'el*: aparece en la palabra "Alá" de los árabes, *'ilu* de los babilonios, אֱלֹהִים (*'elohim*) de los hebreos. Es un nombre genérico que significa la divinidad de todas aquellas realidades que son dioses. Pero hay en este panteón un dios en quien se encuentra concentrado todo y solo lo que de una manera plenaria y exhaustiva constituye la divinidad.

En ese caso, ése es el *'El* por excelencia. Y entonces, "Dios" es un nombre propio. Así aparece, por ejemplo, en la cabeza del panteón fenicio de Ras Shamra, o en el *'Elohim* del Antiguo Testamento. No se trata, pues, de una cuestión de organización: se trata siempre de la aprehensión de una realidad suprema que en su carácter absolutamente absoluto concentra en sí todos los caracteres que el hombre de la sociedad en cuestión atribuye a la divinidad. El nombre mismo de *'El* significa probablemente "el poderoso", "el sumamente poderoso". Poderoso, naturalmente, en la triple dimensión de ser la realidad última, la última posibilidad del hombre, y además una realidad impelente.

Además, toda religión ve el mundo esencialmente *desde* esa divinidad. Es una teología y además una *mundología*. Esta mundología no es arbitraria. Dios ha aparecido como el fundamento último, posibilitante, impelente de la vida humana entera. Ahora bien, esta vida humana se hace con las cosas, se ha con los demás hombres y se hace con la propia realidad de uno. Por eso la mundología teologal –la visión del mundo desde Dios– implica, en

primer lugar, una visión del origen radical y fundamental de todas las cosas con que el hombre hace su vida en Dios: una cosmogonía.

En segundo lugar, una visión de la realidad de cada cual en el futuro desarrollo de su vida: una escatología, si se me permite la expresión. Estos tres momentos, que, tomados a una, constituyen el cuerpo de la religión, tiene una cierta estabilidad.

El hombre que nace se encuentra con una cosa estatuida: esa es la religión en que ha nacido. Y ese estatuto es precisamente lo que expresa el vocablo y el concepto de tradición. La mundología envuelve, pues, una cosmogonía, una eclesiología, una escatología y una tradición.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 99-100]



«Las religiones no se distinguen precisamente por los sentimientos que inspiran. Qué duda cabe que hay, por ejemplo, en el pueblo hittita o en el mundo asirio-babilonio, una gran semejanza (cuando no una identidad) de sentimientos con Israel. Es sabido que muchos salmos de Israel son adopciones, muchas veces literales, de textos de estos pueblos.

El caso más claro se da entre el Salmo 103 y el himno al Sol del faraón Amenofis IV. No son los sentimientos los que hacen diferir las religiones; es estricta y formalmente la idea concreta que tienen de Dios. Una idea que arranca de una manifestación misma de Dios, pero que se modula de manera distinta según las diferentes situaciones individuales e históricas.

Ahora bien, esta multiformidad se inscribe dentro de la manifestación una y única con que Dios es manifiesto a toda esencia abierta, a todo hombre, por hallarse fontanal y personalmente presenta en el seno de él. Desde este punto de vista, naturalmente, cae toda multiformidad. SI viene s cirto, desde el punto de vista de las formas históricas e individuales, que la manifestación de Dios cobra en la historia esa multiformidad, sin embargo, desde el punto de vista de Dios que se manifiesta, no hay esa multiformidad.

No hay más que una manifestación. Podrá haber grados de manifestación. Esta es otra cuestión. Pero la manifestación como tal es unitaria y uniforme por parte de Dios. De ahí que el hombre se encuentre en esa situación ancípite y ambivalente. Por un lado, accede a Dios real y efectivamente en la estructura de su manifestación, pero por otro tiene que discernir esas distintas formas y, por consiguiente, hacer una opción, una entrega optativa, una adhesión personal fundada en un motivo razonable, la cual es lo que constituye la fe. [...]

Se trata de que el hombre pueda tener acceso a Dios: el acceso a Dios real y efectivamente último, posibilitante e impelente para la vida del hombre. Lo contrario sería hacer de Dios lo que hay en tantas religiones antiguas, un *deus otiosus*, o hacer aquello a que propendía la última fase del

Judaísmo, aún en la época de Cristo, que es colocar tan transcendentalmente a Yahveh, en una remota lejanía, que ni se pronunciaba su nombre. Y así el hombre ha estado tal vez a punto de perderle. Se trata, pues, del camino de una verdad que se traduzca efectivamente en la posesión real y efectiva de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 42-43]



«El problema de Dios se sitúa en una actitud del ser personal del hombre que, en el caso del hombre como en el de cualquier otra realidad, tiene el carácter de acto segundo respecto de la realidad primaria. En el caso del hombre este ser es el Yo, su ser sustantivo. Y en esta actitud personal se actualiza en el hombre lo que llamaba la fundamentalidad de su propio ser, esto es, la realidad en tanto que última, posibilitante, imponente.

Estas tres dimensiones a una cualifican la actitud radical del hombre como una religación a la realidad en cuanto tal, en tanto que carácter de las cosas último, posibilitante, imponente. Estos tres caracteres tomados a una son lo que caracteriza la capacidad de la realidad en virtud de la cual ella es última, posibilitante y además imponente respecto del hombre. Y a esto es a lo llamaba condición.

Condición es la capacidad que tiene lo real para ser constituido en sentido de algo. Pues bien, a esta condición es a la que temáticamente llamé –pero de una manera meramente nominal– poder: el poder de la deidad. Poder es la condición de lo real en tanto que real por ser dominante, a diferencia de la mera causalidad, que es la funcionalidad de lo real en tanto que real *Deidad y divinidad*. Este poder de la deidad se ha desplegado históricamente, en un enriquecimiento progresivo. Desde el poder de la deidad aparecen las cosas en que la realidad “inside” envueltas en una forma peculiar, puesto que son ellas en su realidad las que tienen esa condición de ser un poder, el cual, sin embargo, aparecía como algo confusamente inscrito en la realidad.

A esta confusión la llamaba más precisamente enigma. Enigma significa temáticamente la condición que las cosas tienen en tanto en cuanto inside en ellas ese carácter de realidad como poder; el poder de la deidad. Este enigma plantea, por consiguiente, el problema del fundamento: ¿en virtud de qué tiene la realidad esa condición por la que decimos que es deidad, que es el poder de la deidad?

Este fundamento tiene que encontrarse en la realidad misma, puesto que es *allá* la que tiene esa condición. Y, sin embargo, en una o en otra medida, necesita estar fundado, pues no parece claro por qué en qué medida la deidad se halla inscrita en la realidad en cuanto tal. A ese fundamente que, innegablemente, pertenece a la realidad, y que no es la deidad, sino precisamente el fundamento de la deidad de las cosas, es al que

nominalmente llamaré Dios o divinidad. No se piense de momento en ningún tipo especial de Dios. Hasta en el caso extremo del ateísmo es perfectamente aplicable este concepto.

No se trata, pues, de ningún tipo especial de Dios, sino que por de pronto designo aquí por Dios justamente aquel momento de la realidad en virtud del cual la realidad en cuanto tal tiene esa condición que transparece y se actualiza en la religación como poder de la deidad. A este fundamento es al que se dirige el despliegue histórico de la idea de Dios en las distintas religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 61-63]



«Por tratarse de un tanteo, la razón va abriéndose paso a través del misterio de la deidad. Y en este abrirse paso se ofrecen a la razón distintas posibilidades o vías para ir hacia Dios: la vía de buscar a Dios en las cosas de que pende la vida del hombre, la vía de buscar a Dios allende todas las cosas reales, la vía de buscar a Dios en la totalidad de las cosas reales en cuanto tal totalidad, es decir, en el cosmos. Esta búsqueda, decía, envuelve el ser entero del hombre, y por tanto también su dimensión o estructura social.

De ahí que la marcha de la razón por determinada vía no significa que todo hombre individualmente considerado sea un buscador de la divinidad. Esto sería absolutamente falso. En general, cada individuo se halla instalado en la vía en que su mundo social, el espíritu objetivo, tiene trazada. La razón es ante todo "razón instalada" en la vía que "se" le ofrece en el espíritu objetivo. Acepta, por tanto, el Dios a que "se" llega por esta vía, el Dios que su mundo admite. Pero razón instalada no es "razón obturada".

Por muy instalada que esté en el espíritu objetivo, la razón individual conserva siempre la capacidad de abrirse paso por su cuenta (sea para comprender y hasta para confirmar la vía en que se halla instalada, sea para emprender una nueva vía), porque la razón es constitutivamente "razón abierta".

Al fin y al cabo, es la obra de algunos –no de todos– los grandes fundadores de religiones, y de la reflexión de grandes pensadores individuales. Ellos consolidan una vía o pueden abrir nuevos cauces en el espíritu objetivo para llegar a Dios. En este aspecto, la búsqueda de Dios en tanteo es una estricta experiencia histórica.

Así es como la razón humana ha buscado a Dios, tanteando por estas tres vías. Es la marcha *a través* del misterio de la deidad en las cosas *hacia* una realidad última, posibilitante, imponente.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 296-297]



«El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experimental de la propia realidad humana en Dios.

Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.

Esta dimensión, precisamente por ser individual, social y histórica adopta forzosamente forma concreta: es la plasmación de la religación. Aquí, plasmación significa que se trata de la forma concreta en que individual, social y históricamente, el poder de lo real se apodera del hombre. Plasmación es, pues, forma de apoderamiento.

Esta plasmación es *religión* en el sentido más amplio y estricto del vocablo: religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo "sagrado", como se repite monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión.

Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 379-380]



La idea de Dios desde Israel al Cristianismo

«Tratándose del monoteísmo, este porvenir histórico es el atributo del monoteísmo de Israel. Israel es un pueblo semita, para el cual ser Dios es siempre Dios de alguien.

En una primera fase, con los patriarcas, Dios es un Dios amigo de una familia, la familia de Abraham. Y en ella su unicidad, el carácter de *mónos* de su monoteísmo, es algo bien modesto y bien sencillo: es su único Dios, es el Dios solitario.

En segundo lugar, con Moisés, Dios es Dios de un pueblo, del pueblo de Israel, y no simplemente de una familia. Y entonces este Dios no solamente es solitario, es algo más: es celoso, no quiere junto a sí otros dioses.

En la tercera fase, en la época de los jueces, el pueblo que se establece en Canaán se apropia en una cierta forma de los caracteres del Dios propia de las civilizaciones urbanas. Dios aparece entonces no simplemente como un Dios celoso, sino como un Dios exclusivo, que excluye precisamente a los otros dioses. *Yahweh* no es solamente el Dios de un pueblo, sino de una nación y del cosmos entero.

En una cuarta fase, en la monarquía israelita, Dios es rey. Y aquí no es simplemente exclusivo, sino que tiene un carácter más radical: es único, porque él es el hacedor del mundo.

En una quinta fase, en la fase de la restauración, Israel, convertido en iglesia nacional, se encuentra o concibe a un Dios que no solamente es hacedor – se puede ser hacedor de muchas maneras –, sino que es creador *ouk ex onton* («de la nada») (2 M 7, 28). Y entonces no solamente es creador del mundo, sino que es además configurador – y no simplemente rector – de la historia de Israel.

En una sexta etapa, en el siglo I de nuestra era, está la obra de Cristo. Cabían todavía dos posibilidades: la posibilidad de que ese Dios esté relegado a una lejanía trascendente, y la posibilidad de que sea un Dios accesible. Cristo predica precisamente a Dios como Padre de todos los hombres.

El Cristianismo vive del Espíritu de la verdad y se constituye en cuerpo objetivo. Es la séptima fase. Y este Espíritu de la verdad se despliega en cinco etapas sucesivas:

En primer lugar, en la gentilidad, afirma y descubre su verdadera índole de ser absolutamente universal, y serlo directamente, sin pasar por la iglesia nacional de Israel. E

n segundo lugar, ante la *sophía* – la sabiduría griega –, frete a la gnosis y el iluminismo, el Cristianismo afirma el carácter concluso de la revelación como tal revelación, de modo que la gnosis no será sino un conocimiento mejor de lo ya revelado.

En tercer lugar, ante la razón griega, este conocimiento se va a interpretar precisamente por medio de los conceptos griegos. Con ellos se va a concebir a un Dios trino – en los concilios de Nicea y Constantinopla – y a Cristo como persona – en Éfeso y Calcedonia –.

En una cuarta fase, el Cristianismo ve entonces a Dios como un Dios accesible a la razón humana, y además accesible en historicidad.

Finalmente, en el momento actual, el Cristianismo se encuentra ante las demás religiones, y frente a ellas lo que yo modestamente creo que tiene que hacer es la elaboración teológica de la idea de la incorporación histórica de las demás religiones al Cristianismo. El Cristianismo como verdad definitiva es interior a toda religión. Es la verdad de toda religión. Y por esto la actitud del Cristianismo ante las demás religiones es pura y simplemente la de ser el testimonio presencial, santificante, perenne y expectante de la verdad.

La historia de la religión es por esto un tanteo, un gigantesco tanteo del espíritu humano. [...] Como tal, la historia de las religiones es para el Cristianismo el tanteo histórico por la verdad cristiana. Un tanteo que es una revelación de Dios en el seno del espíritu humano.

Toda religión es religión en la forma objetiva de la religación. Y, a fuer de tal, toda religión es la expresión objetiva de la palpitación de la divinidad de Dios en el seno del espíritu humano. El Cristianismo ve en esta palpitación una revelación. Ésta es su *verdad teológica*. Pero la *verdad filosófica* está en la palpitación en cuanto tal. En entenderlo así consiste – a mi modo de ver – «el problema filosófico de la historia de las religiones».

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 363-365]



«La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real. Ahora bien, el poder de lo real es la realidad dominante en cuanto última, posibilitante y impelente. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta tiene a una y por elevación estos tres momentos. Es decir, es Dios en tanto que Dios. En este punto de llegada es donde se percibe bien la diferencia con el punto de llegada de las vías cósmicas y antropológicas.

Sólo es Dios en tanto que Dios es aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser. Ninguno de estos momentos aisladamente considerados constituye lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones.

Por eso es por lo que el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios. Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene, pero sólo alguna.

Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice.

Segundo, porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía

de la religión ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante y impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 151-152]



«No es lo mismo la fe de cualquier religión en sociedades distintas, ni en una misma sociedad que cambia y varía en el tiempo y en el espacio. Esto sería quimérico. El pueblo de Israel creía ciertamente en Jahvé, pero desde y con unas condiciones sociales determinadas. era una nación teocrática. Otras sociedades no lo son. Pues bien, nada de eso no solamente no es ajeno a la fe, es que sin eso no podría haber fe. Son ingredientes formales y constitutivos de la fe. Y, sobre todo, tanto como hay inmersión en sociedades, también hay inmersión en la historia.

El pueblo de Israel se sintió pueblo elegido, pero tras una larga historia y no desde un principio; reflexionó sobre muchos episodios aislados de su vida como pueblo, y descubrió en ellos la unidad que en todos ellos podía haber, y así apareció la idea de pueblo elegido.

Esa historia es una concreción de la fe. No es un azar, por eso, que la fe en Jahvé no comenzara a ser predicada de una manera universal desde un principio sino después de una experiencia histórica. En general puede decirse que la historia de las religiones es la experiencia que los pueblos han hecho de Dios a lo largo de la historia y, en nuestro caso, la historia de la fe de esos pueblos.

Es, pues, esencial para la fe que sea *mi* persona, *mi* personalidad con todas sus concreciones, individual, biográfica, con todas mis dotes personales y con mi historia, instalada en una sociedad, instalación que no es necesariamente obturación. Una inteligencia instalada no es una inteligencia obturada. Y, por consiguiente, nada de esto evita, sino al contrario exige la modulación intelectual que forma parte esencial de la fe; naturalmente una modulación intelectual, modulada precisamente por los caracteres de mi persona. [...]

Pero, además, la fe es concreta por un momento mucho más sutil, en el que es preciso insistir. Cada uno tiene o puede tener *su idea* de Dios, por razón del término de su fe. No me refiero a que uno sea politeísta y el otro sea monoteísta. Dentro, por ejemplo, del monoteísmo cristiano un santo puede tener una idea de Dios distinta a la que tiene otro.

Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios. Uno ve a Dios desde el punto de vista justamente de la verdad personal de Dios, pero referido esencialmente, si no, no habría diversidad, a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí.

En su definición puede ser para todos igual, pero no es para todos igual la fe vivida. Hay quien ve a Dios, sobre todo y en primera línea, como

misericordioso, como caritativo; hay quien lo ve como entre supremo. Cada uno tiene su Dios; el suyo; *a fortiori*, si consideramos la idea de Dios en las distintas religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 302-303]



«El pensar religioso ha ascendido del poder de lo real a los dioses, a las divinidades. Y ha ascendido por una línea sumamente concreta: viendo dónde está la *supremacía*. El problema está entonces en averiguar qué es lo que determina la línea en que se va a colocar la supremacía. Esta es la cuestión decisiva: ¿cuál es la línea en que debe establecerse esa supremacía?

La contestación a esta pregunta en las distintas religiones no es cuestión de dialéctica abstracta sino de experiencia absolutamente vivida. Por ejemplo, no tendría sentido para un nómada colocar la línea de la supremacía en la idea de un rey.

La línea de la supremacía está determinada por situaciones absolutamente precisas y concretas del hombre. Comoquiera que sea, en la línea de la supremacía el pensar religioso no solamente ha elaborado una idea de Dios, sino que allí es donde este pensar pretende tener su presunta verdad.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 133-134]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten