

Xavier Zubiri

Sobre la religión

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la perceptiva autorización.

© Fundación Xavier Zubiri
www.zubiri.net

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2017
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-9104-603-5
Depósito legal: M. 142-2017
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

PRESENTACIÓN

Bajo el título general de *Sobre la religión* publicamos tres cursos de Zubiri de los años sesenta que versan sobre la «religión» y su plasmación en religión. Se trata de «El problema filosófico de la historia de las religiones» (Madrid, 1965), «El problema de Dios en la historia de las religiones» (Barcelona, 1965) y «El hombre y el problema de Dios» (Madrid, 1968). Algunos contenidos de esos cursos habían sido recogidos parcialmente en los libros de Zubiri *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid, 1993) y *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid, 1997). La decisión de la Fundación Zubiri de publicar la obra de Zubiri tal como éste la dejó ha hecho obsoletos esos dos libros. En su lugar ha aparecido recientemente *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (Madrid, 2015), que recoge íntegramente el curso del año 1971. A esa publicación se suma este nuevo libro, en el que se publican fielmente los tres cursos mencionados.

Indiquemos ahora cuáles son los contenidos de los tres cursos que componen este libro.

En primer lugar, publicamos el curso de seis lecciones llamado «El problema filosófico de la historia de las religiones»,

dictado en Madrid, en el año 1965. Zubiri expone en estas lecciones, en forma extensa y posteriormente revisada por él, lo que podemos llamar su filosofía madura de la religión. Estas reflexiones Zubiri las expuso ulteriormente, en forma más resumida, y menos cuidadosamente revisada, en la Segunda Parte del ya mencionado curso sobre *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*.

En segundo lugar, publicamos el curso de dos lecciones llamado «El problema de Dios en la historia de las religiones», dictado en Barcelona, en el mismo año de 1965. Es, en el fondo, un breve resumen del curso de Madrid de 1965, el cual, por ser posterior, incluye las correcciones que Zubiri hizo sobre el curso ya mencionado.

Finalmente, se publica también el curso de seis lecciones titulado «El hombre y el problema de Dios» dictado en Madrid, en 1968. El curso trata sobre el problema filosófico de Dios, de la religación como fundamento de la religión, y se adentra también en el estudio de la religión cristiana.

Convendría ahora mencionar brevemente los criterios de edición que se han utilizado.

Por una parte, hemos decidido publicar los tres cursos en orden cronológico. Hay que tener en cuenta que Zubiri, al parecer, intentó hacer una primera «trilogía teológica» utilizando dos de los cursos que ahora publicamos. Esto se puede colegir, por un lado, del hecho de que Zubiri redactó un nuevo índice mecanografiado de los cursos «El hombre y el problema de Dios» y «El problema filosófico de la historia de las religiones», a los que significativamente llamó Primera y Segunda Parte, respectivamente. La Tercera Parte, en ese índice, corresponde al curso «Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología», del año 1967, y que aún se encuentra inédito. Por otro lado, Zubiri revisó esos dos cursos que aquí publicamos

como una «unidad», ya que en ellos encontramos notas manuscritas en las que Zubiri hace referencias cruzadas. Nosotros, como hemos señalado, hemos preferido publicar estos cursos en orden cronológico, dejando para más adelante la publicación del curso titulado «Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología».

Por otra parte, para la edición de estos cursos, hemos utilizado, en primer lugar, los textos que transcriben la grabación de sus lecciones, incorporando los añadidos y las correcciones mecanográficas y manuscritas que el propio Zubiri hizo sobre tales textos. Para la estructura interna de los cursos de Madrid de 1965 y de 1968 hemos seguido el índice mecanografiado que elaboró el mismo Zubiri, salvo indicación contraria. El curso de Barcelona, en cambio, se ha estructurado siguiendo las indicaciones de Zubiri a lo largo del curso. En segundo lugar, hemos usado las «Fichas del curso» que Zubiri llevaba consigo para dictar sus lecciones, excepto en el caso del breve curso de Barcelona del año 1965, cuyas fichas no se han encontrado. Las «Fichas» nos han permitido colocar subtítulos, dividir y numerar párrafos, destacar palabras en cursiva y completar algunas ideas del texto transcrito. Por último, dispusimos de la grabación magnetofónica, posteriormente digitalizada, de los tres cursos, la cual nos ha permitido revisar su transcripción mecanográfica. Para que el texto publicado resulte lo más fluido posible para el lector, hemos suprimido algunas repeticiones innecesarias, propias del estilo oral, sin alterar el texto original de Zubiri. En algunos casos muy aislados se ha ordenado alguna frase de Zubiri, que de otro modo sería difícilmente comprensible, manteniendo rigurosamente los términos usados por el filósofo. También se informa al lector de cualquier adición de los editores al texto original.

Advirtamos entonces brevemente sobre algunas convenciones usadas en la presente edición, como ha sido habitual en las

últimas obras publicadas sobre Zubiri. En primer lugar, los signos < > se usan para indicar cualquier intervención de los editores, ya sea para insertar títulos, ya sea para completar algunas expresiones que podrían hacer más inteligible la exposición. Se han usado las llaves { } para insertar frases y subtítulos de Zubiri que aparecen *solamente* en las «Fichas del curso». En segundo lugar, hemos colocado todas las transcripciones del griego en la grafía originaria, con el objetivo de uniformar la edición. Para los términos hebreos se ha preferido, en cambio, la transcripción. En las referencias a otros autores, hay que tener en cuenta que Zubiri generalmente citaba de memoria durante sus lecciones. Por ello, las citas en otras lenguas se han corregido cuando correspondía, adoptando el texto original citado. Pero la traducción de Zubiri se ha mantenido tal como estaba, pues esto nos da una idea de su interpretación. Colocamos en nota a pie de página las posibles referencias, cuando se han podido localizar.

Por último, quisiéramos dar las gracias a todos los que nos han apoyado para realizar la presente edición. A Diego Gracia, director académico de la Fundación Xavier Zubiri, por toda su ayuda y confianza depositadas. A Fernanda Cúneo por su ayuda en la revisión del texto y a Elisa Romeu, secretaria de la Fundación, por su gran apoyo en la elaboración de este libro.

Antonio González Fernández
Esteban Vargas Abarzúa
Madrid, octubre de 2016.

EL PROBLEMA FILOSÓFICO
DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES
(1965)

INTRODUCCIÓN¹

Vamos a entretenernos este año reflexionando un poco acerca de este ingente hecho de la historia humana que es la historia de las religiones. Naturalmente, en el exiguo marco que dan de sí estas seis lecciones no podemos menos de tomar la historia de las religiones *en bloque*; es decir, no se trata de tomar una religión u otra, sino de considerar la historia misma de las religiones, si ustedes quieren, en abstracto, como una historia que acontece dentro de la humanidad. Esto no impide, al contrario, obliga, en la marcha de nuestras reflexiones, a hacer alusiones, aunque sean esporádicas, como es natural, a distintas religiones o distintas prácticas o usos religiosos. Dentro de este bloque de la historia de las religiones, tampoco se trata de hacer (lo que sería más seductor y desde luego más interesante) una especie de balance comparativo de las diversas religiones. Esto es asunto de la ciencia de la historia de las religiones, y no el tema de estas lecciones, que no enuncian deliberadamente «historia de las religiones» sino «el problema filosófico que plantea el hecho de la historia de las religiones».

¹ Aquí comienza la lección I, impartida el 25 de febrero de 1965.

Se trata, pues, de una mera intelección filosófica acerca de este hecho, tomado en bloque como una realidad histórica.

1) Para esto es menester comenzar ante todo por delimitar qué se entiende por ese adjetivo «religioso». ¿En qué consiste lo religioso de esos hechos que componen la historia de las religiones y que se llaman «hechos religiosos»? A primera vista, esto es una cosa un poco baladí y trivial: todo el mundo sabe más o menos qué es un hecho religioso. Sin embargo, veremos que esto no es tan sencillo ni es tan baladí.

2) Pero, en fin, solventada esta cuestión, entonces es cuando tendremos amplitud de espíritu para afrontar el tema mismo de la historia de las religiones desde un punto de vista meramente filosófico. {Ninguna <religión> escapa a esta *funcionalidad* histórica. Tendremos que pensar, entonces, sobre lo que significa esta positiva multiplicidad histórica de las religiones.}

3) En esta consideración no puede quedar excluida, por intereses perfectamente comprensibles, una consideración del cristianismo. Sin embargo, no se trata de hacer una apología histórica del cristianismo; se trata pura y simplemente de entenderlo en su intrínseca condicionalidad histórica. Ninguna religión escapa a la funcionalidad histórica con que ha nacido, existe y se desenvuelve. Se trata, pues, de tomar el cristianismo pura y simplemente en la historia de las religiones, sin patetismo alguno.

Estas lecciones serán un poco monótonas, pero la filosofía no tiene más patetismo que la monotonía de la verdad escueta.

Queda así trazado el camino que vamos a recorrer, en tres etapas:

La primera, ¿qué se entiende por hecho *religioso*? Es decir, ¿qué es, en un hecho, lo religioso en cuanto tal?

La segunda, el hecho mismo de la historia de las religiones.
¿Qué es este *hecho* religioso?

Y, en tercer lugar, el cristianismo *en* la historia de las religiones.

Hoy vamos a centrar nuestra atención en la Primera Parte, a saber: ¿qué es eso de un hecho religioso?

PRIMERA PARTE

EL HECHO RELIGIOSO
EN CUANTO TAL

<INTRODUCCIÓN>

No se trata de describir los hechos religiosos, sobradamente conocidos de todos, ni se trata de preguntarnos por unos caracteres que más o menos distinguen los hechos religiosos de los hechos que no lo son (o, si ustedes quieren, con más exactitud, no se trata de unos cuantos caracteres que permiten distinguir *lo* religioso de unos hechos de lo que no es religioso en otros), sino que se trata de preguntarse *en qué consiste formal y constitutivamente lo religioso de un hecho en cuanto tal*.

Para contestar a esta pregunta se pueden emprender diversas vías.

§ 1. LA RELIGIÓN COMO INSTITUCIÓN

La primera, la más obvia, es la que consiste en decir: las religiones son unos hechos que existen ahí en la sociedad humana, y que como tales están constituidos por unas instituciones religiosas, por unos ritos, por unas creencias, por unas prácticas, etc. (en definitiva, por una serie de preceptos, de creencias y de prácticas) que están encuadrados dentro de la

sociedad a la que pertenecen y que constituyen un momento del espíritu objetivo, que es lo social, independientemente, y a diferencia de lo que puede ser el espíritu individual de cada uno de los miembros de esa sociedad. Si ustedes quieren, lo religioso sería la institucionalidad religiosa. Se nos dice que este espíritu objetivo, lo mismo en el orden de la religión que en los demás hechos sociales, se impone a todos los individuos. No solamente flota por encima de ellos, sino que tiene, en cierto modo, ese carácter de presión coercitiva sobre cada uno de los individuos que en esa sociedad viven. Es una presión, naturalmente, no en función de la autoridad, sino como un hecho social. Esta presión social, institucionalizada, constituiría, si no la religión o lo religioso, sí por lo menos uno de sus aspectos esenciales. Es la posición clásicamente teorizada y tematizada por Durkheim en su célebre libro *Las formas elementales de la vida religiosa*².

Que una religión reciba en general esta forma, es algo innegable. Más aún, es, en definitiva, algo esencial a la religión. Pero no es ésta la cuestión. Porque a la concepción de la religión así entendida, sin mengua de su validez, dentro de los límites que tiene, es menester oponer, <en primer lugar,> el que deja fuera de su marco muchos actos religiosos que no pertenecen a la institución: por ejemplo, la plegaria, la oración individual. Incluso para el creyente perteneciente a una institución religiosa determinada, hay muchísimos actos de su vida religiosa que son perfectamente individuales. ¿Cómo se va a decir que esto no pertenece a la religión? La hipertrofia del carácter social y colectivo del fenómeno religioso no puede anular de ninguna manera una dimensión (todo lo insuficiente que uste-

² Cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.

des quieran, pero real y auténtica) de religiosidad, si no individual en el sentido de oposición a lo social, sí por lo menos de actos religiosos que son individuales.

En segundo lugar, todas esas instituciones, ritos, prácticas, organizaciones colectivas, etc., que son esenciales (insisto una vez más) a una religión, no son, sin embargo, la religión: son el cuerpo {social} en que la religión se encarna <o> tiene existencia objetiva}. Bajo ritos aparentemente iguales y bajo instituciones muy semejantes que, en definitiva, han podido transferirse de una religión a otra, pueden subyacer religiones muy distintas. La institucionalización es la forma del espíritu objetivo, pero no es en manera alguna la esencia misma de lo religioso en cuanto tal.

Y, en tercer lugar, la fuerza de lo religioso no es sin más, aun dentro de las instituciones, la presión social. Al revés, la presión social constituye religión siempre y cuando se refiera a lo religioso. Es decir, lo religioso es anterior a lo social. La presión social es religiosa porque tiene previamente carácter religioso, pero no es religiosa porque tenga carácter de presión social.

Es menester que esta serie de actos tanto individuales como sociales recaigan sobre un *objeto* que sea específicamente religioso. Durkheim mismo lo reconoce, y señala que ese objeto así calificado es justamente *lo sagrado*. He aquí la segunda vía que hay que emprender: la vía de lo sagrado.

§ 2. LA RELIGIÓN COMO DOMINIO DE LO SAGRADO

El objeto preciso y formal de lo religioso es *lo sagrado*. No son precisamente los dioses, porque, como lo veremos repetidas veces, hay religiones que carecen de ellos. El budismo, el

taoísmo, ciertas formas de jainismo, probablemente incluso el propio brahmanismo, etc., carecen directamente de dioses. No es que carezcan de entes sobrenaturales (esto es distinto), pero todos esos entes sobrenaturales son superiores a los de la tierra y se hallan en bloque sometidos a algo que no es precisamente un dios, y que constituye el término formal de esas religiones. Se dice, pues, que lo específico <de la religión> es lo sagrado. La religión se define por la oposición temática y polar entre *lo sagrado* y *lo profano*. Naturalmente, entonces, hay que preguntarse qué es lo sagrado. Ésta es la cuestión.

{1} *Lo sagrado como separado.*} La primera contestación a esta pregunta nos la da el propio Durkheim. La dualidad en cuestión entre lo sagrado y lo profano, nos dice, no es susceptible de definición: sólo puede decirse *que es absoluta*. Tan absolutamente absoluta, dice Durkheim, que incluso la oposición entre el bien y el mal moral, por grande que sea, palidece junto a la diferencia entre lo sagrado y lo profano. En su absoluta absolutidad, por así decirlo, estriba precisamente todo el vigor de esa oposición. Lo sagrado es lo que es *intangibile*, lo que no puede ser tocado por lo profano. Y en este carácter de separación que tiene lo sagrado estribaría el carácter específico del acto religioso. Ni que decir tiene que precisamente ésta fue la concepción que sedujo al propio Durkheim para creer que la forma elemental de la vida religiosa era un tabú. Esta oposición es absoluta, y entre los dos mundos no cabe comunicación alguna. Es posible que algo que pertenece al mundo de lo profano pase a ser sagrado. Por ejemplo, los ritos de iniciación, u otros actos religiosos, sacralizan lo profano; pero el resultado de esos actos religiosos consiste precisamente en una especie de metamorfosis interna del que se somete a ellos, en virtud de la cual deja de pertenecer al mundo de lo profano para an-

clarse misteriosamente en el mundo de lo sagrado. Naturalmente, la definición completa de la religión para Durkheim no es solamente que sea una institución social, sino una institución social que recae sobre lo sagrado, donde la diferencia entre lo sagrado y lo profano está estatuida precisamente por los propios vínculos sociales.

Ahora bien, a esta concepción de lo sagrado hay que hacerle varios reparos.

En primer lugar, no agota las dimensiones de lo sagrado. Lo sagrado no solamente es lo intangible; es también lo venerable, {lo augusto, etc.}. No parece que las dimensiones completas de lo sagrado entren en la concepción de Durkheim. Pero, en segundo lugar, es cierto que lo sagrado es a su modo intangible, pero lo es porque es sagrado; no es que sea sagrado porque sea intangible. {En tercer lugar,} la organización social lo que hace es precisamente delimitar o seleccionar el ámbito de lo sagrado, declarar con fuerza de institución social qué cosas son sagradas, pero no {constituye ni} crea lo sagrado en cuanto tal.

Y es que esta noción de lo sagrado es meramente negativa. Consiste en decir que es, en definitiva, lo que no es profano. Lo sagrado, sin embargo, si ha de servirnos para nuestro objeto, tiene que tener un contenido positivo, ha de ser una cualidad {objetiva} positiva. Es la segunda concepción de lo sagrado: lo sagrado como cualidad objetiva.

{II} *Lo sagrado como cualidad objetiva.*} <Lo sagrado> es *indefinible*, como todo lo que es elemental, pero, sin embargo, es *perfectamente objetivo*. El libro de Rudolf Otto, *Das Heilige*³ (traducido espléndidamente al español, pero con poca

³ Cfr. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Breslau, 1917.

fortuna por el título *Lo santo*; es *Lo sagrado*), se ha constituido precisamente como manual de la teorización de lo que es positivamente lo sagrado. Es, nos dice Otto, una cualidad perfectamente objetiva. Ciertamente, no se aprehende en un acto de razón, y en este sentido es irracional. Se aprehende formalmente, nos dice, en un acto de sentimiento. Pero los sentimientos no son completamente subjetivos: tienen un correlato objetivo que es el valor. Lo sagrado es un valor {no una cosa}, y como valor es perfectamente objetivo. Naturalmente, a quien no pueda tener sentido religioso para percibir lo sagrado esta concepción no le dice nada, nos dice Otto, pero en este mismo caso se encontraría el ciego de nacimiento a quien no se le puede explicar lo que es un color. En el supuesto de que se tenga este sentimiento, lo sagrado se presenta ante la mente del que lo siente como un carácter perfectamente objetivo {que puede analizarse positivamente}.

{*Análisis de lo sagrado.*} La sacralidad, nos dice Otto, no se reduce a lo que es bueno ni física ni tan siquiera moralmente. Cuando, por ejemplo, el Antiguo Testamento habla de Dios como *qadosh* (santo), los griegos como ἱερός, etc., estos apelativos envuelven una dimensión de bondad moral. Pero la trascienden enormemente: quieren decir muchos más. Y este «más» es justamente lo que caracteriza a lo sagrado. Es lo que él llamó lo *numinoso*, de la palabra <latina> *numen* {cuya cualidad específica es justamente lo «sagrado»}. Frente a lo numinoso, el hombre se siente anonadado. Pero el anonadamiento no es el sentimiento primero con que se aprehende lo sagrado. Se aprehende en un sentimiento específicamente numinoso, el sentimiento de lo numinoso. El anonadamiento, nos dice Otto, es pura y simplemente el reflejo subjetivo de la aprehensión de lo numinoso en cuanto tal.

¿Qué es un poco más positivamente esto numinoso?

En primer lugar, nos dice, es estremecedor, es *tremendo*. Tremendo... no podemos, en cierto modo, acercarnos a él. Es, por un lado, *mayestático*, *σεβαστός* decían los griegos, frente a lo cual el hombre se siente en el reflejo subjetivo de la humildad {religiosa}. Pero es, además, *enérgico* en el sentido griego de la palabra: fuente de vida, de vitalidad y de movimiento. Por ejemplo, <recuérdese> la idea de la *ὀργή*, de la ira de Dios.

{En segundo lugar,} además de tremendo, es *misterioso*: es *mysterium tremendum*. No es sólo admirable (éste sería el reflejo subjetivo), sino que es en sí mismo lo maravilloso. Tiene esa cualidad, precisamente por ser maravilloso, que le separa radicalmente de todo lo demás. Lo numinoso, en este sentido, es «lo totalmente otro». De ahí que envuelva precisamente esa estructura paradójica y antinómica en la que se complacen todos los místicos.

{En tercer lugar,} además de tremendo y de misterioso, es *fascinante*. No solamente es maravilloso sino que es prodigioso. Y la forma prodigiosa atrae, pero también asusta: es *δεινός*, es terrible.

Finalmente, {en cuarto lugar,} nos dice, es lo *santo*. La expresión *Tu solus sanctus*, repite Otto, es uno de los caracteres esenciales de lo sagrado. El derrocamiento de este valor es justamente un pecado; algo más que una falta moral. Y todo lo que no es de este orden de lo sagrado es pura y simplemente lo *profano*.

En conclusión, ante la presencia de lo numinoso y de lo sagrado, el hombre está ante un misterio tremendo y fascinante. Lo sagrado reposa sobre sí mismo como algo *augusto*. Y la religión no es sino la piedad, la obediencia y la sumisión ante este *supremo valor sagrado*: la inclinación y el respeto ante lo numinoso.