

Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios

Germán Marquínez Argote
Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia
Bogotá, Colombia

Abstract

Why is man religious? To this fundamental question Paul Tillich and Xavier Zubiri respond similarly. However, they did not know each other personally and apparently neither read the works of the other. The coincidence in their positions is without a doubt owing to the influence that Martin Heidegger exercised on their thought. First, both defend the method of correlation, according to which it is not possible to give answers to questions that nobody asks. Second, every question is born of a previous human experience that makes it possible and that gives it meaning. Granting this, in the case of the question about God, what is that previous experience? For Tillich it is nothing other than that “the dimension of depth” in which we are confronted with “that which concerns us unconditionally,” whether we call it “God” or not. For Zubiri, this fundamental experience stems from the fact of “religation to a power of the real which is ultimate, possibilitating, and impelling.” From this fundamental experience is born the concern for the ultimate ground of our existence and the possible answers, which are none other than the diverse religions that there have been throughout history, including other apparently irreligious forms of life such as atheism, agnosticism and the present-day indifference to religion.

Resumen

¿Por qué es religioso el hombre? A esta pregunta fundamental responden de manera parecida Paul Tillich y Xavier Zubiri. Sin embargo, no se conocieron personalmente y al parecer ninguno leyó las obras del otro. La coincidencia en sus planteamientos se deben sin duda a la influencia que M. Heidegger ejerció sobre el pensamiento de ambos. En primer lugar, los dos defienden el método de la correlación, según el cual no se pueden ofrecer respuestas a preguntas que nadie se hace. Y, en segundo lugar, toda pregunta nace de una previa experiencia humana que la hace posible y le da sentido. Esto supuesto, en el caso de la pregunta por Dios, ¿cuál es esa previa experiencia? Para Paul Tillich no es otra que “la dimensión profunda” en la que nos encontramos enfrentados a “aquello que nos concierne incondicionalmente,” lo llamémoslo o no Dios. Para Zubiri dicha experiencia fundamental tiene lugar en el hecho de la “religación al poder último, posibilante e impelente de lo real”. De esta experiencia fundamental nace la preocupación por el fundamento último de nuestra existencia y las posibles respuestas, que no son otras que la diversas religiones que en la historia han sido e incluso otras formas de vida al parecer irreligiosas como el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia actual.

I. Introducción

Para empezar, no estará de más adelantar una breve nota biográfica sobre ambos pensadores. Paul Tillich, hijo de

un ministro luterano, nació en Alemania en 1886. Estudió teología en Berlín, Tübinga y Halle. Fue ordenado ministro de la propia Iglesia en 1912. Poco después participó como capellán en la primera guerra

mundial. De 1919 a 1933 enseñó teología en varias universidades alemanas: Berlín, Dresden y Frankfurt. Destituido de su cátedra por oponerse al nazismo, emigró a Estados Unidos en 1933, haciéndose ciudadano norteamericano en 1940. Fue docente del Union Theological Seminary de Nueva York entre 1933-1955 y en las Universidades de Harvard y Chicago hasta su muerte en 1965. Ejerció una gran influencia en los Estados Unidos como predicador, profesor y autor de importantes obras filosóficas y teológicas, entre las cuales sobresale *Systematic Theology*, tres volúmenes publicados entre 1951-1953, que contienen la última síntesis de su pensamiento.¹

Doce años más joven que Tillich, Zubiri nació en 1898. Realizó estudios de filosofía en las Universidades de Lovaina y de Madrid, de la que fue profesor de Historia de la filosofía desde 1926. En 1928 viajó a Friburgo de Brisgovia, en donde asistió a las últimas lecciones de Husserl y primeros seminarios de Heidegger. A mediados de 1930 se trasladó a Berlín, donde conoció a los creadores de la nueva física: Heisenberg, Schrödinger, Einstein, etc. Retornó a su cátedra madrileña en 1931. A finales de 1935 viajó a Roma donde consiguió la secularización y contrajo matrimonio con Carmen Castro. Durante los difíciles años de guerra civil española residió en París. En la posguerra fue profesor en la Universidad de Barcelona, renunciando definitivamente a la cátedra universitaria en 1943. Su primer libro *Naturaleza, historia, Dios*, en el que se recogía parte de su producción anterior, apareció en 1944. A finales de 1962 publicó el controvertido tratado *Sobre la esencia* y entre 1980-1983 *Inteligencia sentiente*, su última y definitiva obra. El resto de sus escritos son en su mayoría publicaciones póstumas de los cursos extra-universitarios, tres de los cuales constituyen su trilogía teológica: *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Murió en Madrid en 1983.²

Tillich fue un teólogo que, impulsado por su propio método teológico, cultivó la

filosofía; Zubiri, en cambio, fue formalmente un filósofo, abierto a la teología. No se conocieron personalmente. En la biblioteca de Zubiri no figuran libros de Tillich, lo cual hace suponer que no leyó sus obras. Sin embargo, llama la atención hasta qué punto coinciden ambos pensadores en el planteamiento de algunas cuestiones, hecho explicable en parte por la relación discipular que ambos mantuvieron con Martín Heidegger a finales de los años veinte y primeros de los treinta. En este breve ensayo voy a exponer dos de estas coincidencias: primera, en cuanto al método teológico de la correlación entre respuestas y preguntas; segunda, en el modo de plantear el problema de Dios a partir del “análisis ontológico” de las estructuras del ser del hombre (Tillich) o del “análisis metafísico” de la realidad humana (Zubiri).

II. El método teológico de la correlación

La teología liberal protestante de finales del siglo XIX y principios del XX, cuyo máximo exponente fue Adolf von Harnack, había intentado una síntesis teológica inmanentista, que amenazaba con borrar las fronteras entre el mundo y Dios. Con lo cual, como escribe Zubiri, la revelación venía a ser “una especie de impulso espiritual de contenido indefinido, una magna ‘x’ que va plasmándose históricamente en contenidos y sentidos radicalmente heterogéneos [...] Fue la tesis del protestantismo liberal y del modernismo”³. Ya en el siglo XX, Karl Barth y Rudolf Bultmann se enfrentaron al anterior evolucionismo inmanentista, tratando de restablecer las fronteras entre lo humano y lo divino. Pero, pendulando al extremo contrario, los nuevos teólogos terminaron creando un abismo entre fe y razón, religión y revelación, hombre y Dios. Esta escisión es palmaria ante todo en la obra de Barth, cuya tesis central defendía la oposición radical entre religión y revelación, hasta el punto de negar que el cristianismo fuera una religión: “Las tentativas humanas por alcanzar a Dios constituyen la religión, a la que se opone la revelación divina [...] Nada hay en el hombre, tomado como hombre,

que le dé la posibilidad de reconocer a Dios como Dios”⁴. Bultmann, por su parte, se propuso purificar la fe cristiana de las múltiples adherencias mitológicas, provenientes de circunstancias histórico-culturales, mediante el método de la desmitologización del mensaje cristiano. “La Desmitologización es no sólo una exigencia del hombre moderno (que ya no puede creer en el universo milagroso del Nuevo Testamento), es ante todo una exigencia de la misma fe. Creer en Dios a partir de fenómenos intramundanos, aunque milagrosos, sería sólo creer en el hombre. Una tal fe sería una fe humana demasiado humana”⁵. En esta forma la fe cristiana quedaba en buena medida desconectada de la realidad histórica de Cristo. Al respecto, critica Zubiri que “Bultmann ha querido minimizar esta realidad histórica [...] Ciertamente, él cree que es derogable casi todo en el sentido “histórico” del vocablo: la presencia en la eucaristía, la resurrección de Cristo, etc. Pero ha tenido por lo menos el valor de hacer ver que todas estas realidades tienen una dimensión teologal. Lo que pasa es que una dimensión teologal que esté desconectada de una realidad histórica se pierde en el vacío”⁶.

¿Es posible una fe cristiana sin soporte racional alguno, tal como lo postulaba Barth, o desasida, al modo de Bultmann, del contexto cultural en el que aparece la figura del Cristo histórico? Paul Tillich, el tercer gran teólogo protestante del siglo XX, daba respuesta a esta doble pregunta buscando una tercera vía que integrara ambos extremos sin confundirlos: “La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esta verdad eterna debe ser recibida”. De aquí la importancia que Tillich otorgaba tanto a la filosofía como a las ciencias sociales y de la cultura, por considerarlas herramientas necesarias para interpretar las estructuras fundamentales del ser humano. Ofrecer *a priori* al hombre respuestas teológicas desconectadas de sus preocupaciones existenciales, sería predicar *super tecta*. Por tanto, el método de la teología no pue-

de ser otro que el de “la correlación entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorevelación divina”⁷.

¿Qué pensaba Zubiri a cerca de los anteriores planteamientos? Basta echar un vistazo a los escritos de su época madura para ver que rechazaba tanto el naturalismo de la teología liberal como el sobrenaturalismo de Barth y Bultmann, al tiempo que expresaba su conformidad con el método teológico de la correlación de Tillich. Hay un texto zubiriano de 1971, que confirma nuestra tesis: “Los grandes teólogos del protestantismo actual (Bultmann, Tillich, Barth) han roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad. Lo ha visto el propio Paul Tillich, que a última hora ha tenido que salir otra vez por los fueros de la ontología, diciendo que de alguna manera hay que contestar a la pregunta qué es Dios en sí mismo y qué es el hombre en sí mismo. Evidentemente. ¿Cómo se va a mover la teología simplemente en el reino de la pura fe?”⁸.

Zubiri tenía asumida como propia la tesis de la correlación entre hombre y Dios, razón y fe, religión y revelación, realidades ciertamente distintas, pero conexas y correlativas: “La revelación, escribía Zubiri, sería formalmente inoperante, por muy transcendente que sea, si en una o en otra forma no estuviera dirigida *a* y acogida *en* alguna dimensión del hombre, que despierta precisamente en la revelación y en la que la revelación se aloja”; y añadía a continuación que la revelación en tanto que manifestación de Dios al hombre es en alguna forma palabra, “pero como palabra es justamente un correlato de la voz radical de la conciencia, de la que he tratado en otro lugar. La revelación dice siempre algo a lo que el hombre es antes de recibirla”⁹.

Concluyendo, para ambos pensadores toda respuesta teológica debe estar siempre en correlación con una previa experiencia de Dios, que se manifiesta en sus propias estructuras ontológicas o metafísicas del hombre. Por lo mismo, filosóficamente hablando, es necesario preguntarse por esa dimensión humana de la cual nace

la pregunta teológica o la cuestión de Dios. Como vamos a ver, ambos pensadores coinciden de nuevo, aunque con matices distintos, en sus análisis sobre este problema fundamental.

III. Estructura formal de la pregunta por Dios

En *Sein und Zeit*, libro que ambos pensadores leyeron apenas aparecido en 1927, abordaba Martín Heidegger la pregunta por el sentido del ser, no sin antes hacerse cuestión sobre la pregunta en general. “Todo preguntar, escribía Heidegger en *Ser y Tiempo*, es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca [...] Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión. Todo preguntar *por...* es en alguna manera un interrogar *a...*”¹⁰. Dos años más tarde pronunciaba en la Universidad de Friburgo la famosa lección inaugural del curso 1929, *Was ist Metaphysik?*, a la que Zubiri asistió y tradujo en 1933. Pues bien, en *¿Qué es metafísica?* añadía Heidegger que “ninguna pregunta metafísica puede ser preguntada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *el mismo envuelto en ella*” [...], concluyendo que “el preguntar metafísico tiene que ser totalitario y debe plantearse siempre desde la situación esencial en que se halla colocada la existencia interrogante. *Nos preguntamos aquí y ahora, para nosotros*”¹¹.

En efecto, si analizamos una pregunta cualquiera, llegamos a una conclusión paradójica: Cuando preguntamos sabemos lo que preguntamos, pero al mismo tiempo ignoramos lo preguntado. Toda pregunta encierra un momento de no-saber que desencadena la pregunta y un momento de pre-saber que la orienta y le da sentido, porque todo preguntar tiene una dirección que le viene de lo preguntado. Lo preguntado en alguna forma se adelanta a la pregunta como algo presabido y al mismo tiempo ignorado, algo que deseamos y a veces necesitamos saber. Aceptando como válidos estos análisis heideggerianos, concluye Tillich que solamente “se puede plantear la cuestión de Dios, porque se da

un elemento incondicional en el acto mismo de plantear la pregunta”¹².

También el joven Zubiri afirmaba, bajo clara influencia heideggeriana, en su famoso ensayo “En torno al problema de Dios” de 1935, que “la cuestión de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esta cuestión *ha de plantearse*, mejor dicho, *está ya planteada*”¹³. Para ambos pensadores la cuestión acerca de Dios nace de una previa experiencia humana que la hace posible. ¿En qué consiste dicha experiencia teológica?

Según Tillich, todo hombre, por el hecho de serlo, está “sujeto al poder de una preocupación última, sea o no sea consciente de tal poder, lo admita o no lo admita para sí y para los demás”. Y añade que, de manera especial, sienten dicha preocupación los grandes filósofos: “Sin una preocupación última su filosofía carecería de pasión, seriedad y creatividad. Donde quiera que miremos en la historia de la filosofía, encontramos ideas y sistemas que pretenden tener una significación última para la existencia humana. Ocasionalmente, la filosofía de la religión expresa abiertamente la preocupación última que se oculta detrás de un sistema”¹⁴. Esta preocupación, que se apodera de nuestras vidas, tiene que ver con una dimensión de nuestro propio ser personal, que Tillich califica de “dimensión de profundidad”. ¿Qué significa esta palabra?

“Cuando la empleamos en sentido espiritual, escribe Tillich, la palabra ‘profundo’ posee dos significados. Significa lo contrario de ‘superficial’ o lo contrario de ‘alto’. La verdad no es superficial, es profunda. El sufrimiento es profundidad, no altura. La luz de la verdad y la oscuridad del sufrimiento, son, las dos, profundas... ¿Por qué la verdad es profunda? ¿Y por qué el mismo símbolo espacial se emplea para ambas experiencias? En torno a estas preguntas giran nuestras reflexiones”¹⁵. Cuando, buscando la verdad o aguantando el dolor, tocamos la profundidad de nuestro ser, es entonces cuando

tenemos el primer encuentro real con Dios, aunque no lo reconozcamos en forma expresa.

“Esa profundidad, prosigue Tillich, es la que pensamos con la palabra *Dios*. Y si la palabra no tiene para vosotros mucho significado, traducirla entonces, y hablad de la profundidad de vuestras vidas, del origen de vuestro ser, de aquello que os atañe incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto, tenéis quizá que olvidar algunas cosas que aprendisteis sobre Dios; quizás, incluso, la palabra misma. Porque cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de él”¹⁶.

Sin competir en belleza literaria con el gran escritor que fue Tillich, Zubiri describe con mayor rigor filosófico dicha “experiencia teologal”, a la que le dio el nombre de “religación” desde su primer ensayo de 1935 titulado “En torno al problema de Dios”. A propósito, escribe Andrés Torres Queiruga: “El tema de la religación sin duda el más ligado con el nombre y con la obra de Javier Zubiri [...] La precoz y brillante entrada de la religación en la publicidad filosófica hizo de ella un punto de referencia inexcusable [...] Zubiri le consagró una atención sostenida, enriqueciéndola siempre con nuevos matices y perspectivas. De hecho, todo su tratamiento del problema de Dios está en gran medida determinado por ella”¹⁷.

En sus primeros análisis sobre la religación el joven Zubiri depende de dos tesis fundamentales de la ontología de Heidegger: que hombre es un ente abierto al ser de las cosas y de sí mismo y que en dicha apertura lo ve todo bajo la luz del ser. Mientras Tillich aceptó de por vida este planteamiento ontológico, Zubiri en sus escritos de madurez describirá el acontecimiento metafísico como apertura del hombre a la realidad de las cosas y de sí mismo, de manera que todo lo que conoce el hombre, lo conoce bajo la formalidad trascendental de realidad. El ser en adelante será una actualidad segunda, que supone la realidad.

Esto supuesto, Zubiri afirma que el hombre en su apertura a la realidad, lejos de experimentarse como un ser “arrojado” a la existencia, se siente un ser “religado” al poder último de lo real bajo tres aspectos: a) como fundamento último de su ser personal; b) como inagotable cantera de posibilidades para su propia realización; c) como instancia que le impone la obligación de realizarse y le impele a ello. En esta triple forma el hombre se siente “apoderado” por el poder último de lo real para realizarse como realidad formalmente “propia” o personal. A este poder último, posibilitante e impelente, al que nos sentimos religados, es a lo que llama Zubiri “deidad”. Pero deidad, aclara Zubiri, no es todavía Dios, sino la vía que nos puede conducirnos a Él.

La religación, en cuanto vía de acceso del hombre a Dios, es “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. Y como esta actitud ante la realidad como tal subyace en todo acto personal, quiere decirse que en todo acto personal, aún en el más modesto, subyace precisamente esta vivencia oscura, larvada, incógnita generalmente, muerta en el anonimato, pero real, que es justamente la experiencia de la deidad”¹⁸. En todo acto personal tiene el hombre “la experiencia de ser libre ‘en’ la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad animalmente experimentada es justamente la experiencia de Dios”¹⁹. Solamente un ser que es libre “en” la realidad, puede asumir la tarea difícil y riesgosa, pero ante todo gozosa, de hacerse persona. De aquí que en su etapa madura pudiera escribir Zubiri este bello texto en el que describe la forma primordial del encuentro con Dios en la plenitud de la vida:

El hombre no se encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste con-

cepto de Dios. Es cierto [...] que ape-
lamos a Dios cuando truena. Pero no
es la forma primaria como el hombre
va a Dios, y 'está' efectivamente en
Dios. No va por la vía de la indigencia
sino de la plenitud, de la plenitud de
su ser, en la plenitud de su vida y de
su muerte. El hombre no va a Dios en
la experiencia individual, social y his-
tórica de su indigencia; esto interviene
secundariamente. Va a Dios y debe ir
sobre todo en lo que es más plenario,
en la plenitud misma de la vida, a sa-
ber, en el hacerse persona. En el ser
personal, en el ser relativamente ab-
soluta de la persona, es donde en-
cuentra a Dios, dándose al hombre en
la experiencia suya²⁰.

Según Tillich "la conciencia de la fini-
tud entraña una conciencia del infinito. El
hombre sabe que es finito, que está ex-
cluido de una infinitud que sin embargo le
pertenece. Es consciente de su potencial
infinitud al tiempo de ser consciente de su
real finitud. Si fuese en la realidad lo que
es esencialmente, si su potencialidad fuese
idéntica a su realidad, no surgiría la cues-
tión del infinito"²¹. Zubiri, por su parte,
afirma con no menos fuerza que Tillich,
que "el hombre es una manera finita, entre
otros muchas posibles, de ser Dios real y
efectivamente. Y lo que llamamos natura-
leza humana no es otra cosa que ese mo-
mento de finitud, que puede ser múltiple y
vario, pero que en el caso del hombre es
una estructura determinada. El animal de
realidades es el momento de finitud, con el
cual el hombre es Dios. El hombre es una
manera finita de ser Dios"²². En otras
palabras dirá Zubiri que en tanto que per-
sona el hombre es un ser "relativamente
absoluta", que tiene que realizarse apoya-
do, posibilitado e impulsado por una reali-
dad "absolutamente absoluta".

Si los anteriores análisis sobre la ex-
periencia teologal son válidos, entonces
hay que preguntarse cómo es posible la
despreocupación e indiferencia actual
frente al supuesto problema de Dios. "El
hombre actual, escribe Zubiri, se caracte-
riza no tanto por tener una idea de Dios

positiva (teísta) o negativa (ateísta) o ag-
nóstica, sino que se caracteriza por una
actitud más radical: por negar que exista
un verdadero problema de Dios"²³. ¿Cómo
es ello posible? En este punto coinciden
de nuevo los análisis de ambos pensado-
res. La despreocupación y la indiferencia
actual frente al problema de Dios no se
debe tanto a una supuesta imposibilidad
de "descubrir" a Dios en el fondo de nues-
tro propio ser, cuanto a la posibilidad que
tiene el hombre de "encubrir" en alguna
forma la presencia de Dios en la profundi-
dad de la religación.

Tal encubrimiento es posible, según
Tillich, debido a la tentación, que hoy más
que nunca sufre el hombre, de deslizarse
en la superficie de los hechos, perdiendo
de este modo el contacto con la vida pro-
funda: "La corriente de noticias de cada
día, las oleadas de propaganda diaria y la
marea de las convenciones y sensaciones,
tienen a nuestro espíritu apresado. El
ruido de esta agua de bajo fondo nos im-
pide escuchar el tono de la profundidad".
En estas circunstancias, el ateísmo es
posible por andar perdido el hombre y
alienado en la superficialidad de la vida,
hasta el punto de poder decir o pensar:
*"La vida no tiene profundidad, la vida es
superficial, el ser mismo es sólo superficie*".
Sólo cuando podáis decir esto en toda su
seriedad, seréis ateos; si no, no lo seréis.
El que sabe de la profundidad, sabe de
Dios"²⁴.

También Zubiri piensa que la forma
suprema de desligación, que es la despre-
ocupación, se origina en la posibilidad
que tiene el hombre de instalarse en la
"facticidad" de su propia vida. Pero señala
Zubiri que la despreocupación puede
adoptar en unos casos la forma impropia
de una vida frívola, personal, disuelta en
la mera superficialidad de las cosas y, por
tanto, alienada; y en otros casos la des-
preocupación presenta una forma seria,
honesta y responsable de vivir, pero sin
buscar nada más allá de la vida misma.
Piensa Zubiri que no se puede subestimar
esta segunda actitud, sino todo lo contra-
rio: "Desentenderse del problema del fun-
damento de la vida, no es sinónimo de

frivolidad. Puede ser, y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema de su fundamento. Tanto menos cuanto la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios. Aquí se trata, pues, de una actitud, absolutamente seria²⁵. ¿En qué consiste el desentenderse, cuando no es una actitud frívola, sino seria?

En *Hombre y Dios* ha escrito Zubiri profundas reflexiones sobre el agnosticismo, ateísmo clásico y la indiferencia actual. Junto con el teísmo, estas tres actitudes posibles tienen que ver con la religación, siendo por lo mismo en algún modo fenómenos religiosos. Sobre la naturaleza de la indiferencia o desentendimiento de tantos hombres actuales sostiene Zubiri que “en su aparente negatividad, esta actitud nos descubre algo esencial de la voluntad de fundamentalidad. Porque el hombre no se desentiende de Dios como se desentiende de un problema científico o especulativo, o de realizar algo práctico, como un viaje, esto es, por falta de curiosidad o de capacidad. La versión “hacia” la fundamentalidad es, en efecto, algo inexorable” [...] El despreocupado, sigue diciendo Zubiri, no es que viva la vida frívolamente sin responsabilidad, sino “lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir. Su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida. Opta por despreocuparse de un Dios que intelige como indiferente, precisamente por su voluntad de vivir”²⁶.

IV. En conclusión

Tanto Karl Marx como Sigmund Freud pensaron que el fenómeno religioso tiene

unas raíces patológicas de origen bien social o sicoanalítico. En consecuencia, el porvenir de la religión no podía ser otro que el de su desaparición el día en que la humanidad supere dichas patologías: la explotación del hombre por el hombre y el complejo de Edipo²⁷. En cambio, como hemos visto, tanto Tillich como Zubiri piensan que, aunque el hombre pueda vivir patológicamente la religión, ésta en sí misma no es una patología que haya que erradicar de la vida humana, sino algo radicado en su dimensión más profunda o última, la religación. Desde esta perspectiva, las diversas religiones históricas, incluida la cristiana, son siempre respuestas a un problema previo que tiene el hombre por el hecho de serlo. De aquí que concluyan ambos autores, que mientras el hombre sea hombre en una u otra forma será siempre religioso. El agnosticismo, el ateísmo y la despreocupación son respuestas a un problema de raíces antropometafísicas. La historia de las religiones es la plasmación de la experiencia humana de la religación en múltiples formas históricas.

De los anteriores análisis podemos concluir con Erich Fromm que “no hay cultura en el pasado, y parece que no va a ver cultura en el futuro que no tenga religión. El estudio del hombre nos permite reconocer que la necesidad de un sistema común de orientación y de un objeto de devoción está profundamente arraigado en las condiciones de la existencia humana. La cuestión no es de *religión o no religión*, sino de *qué clase de religión*, si una que contribuye al desarrollo del hombre de sus potencias específicamente humanas o una que las paraliza”²⁸.

Notas

¹ TILlich, Paul. *Teología sistemática*, 3 vols. Traducción de Damián Sánchez Bustamante. Salamanca, Ed. Sígueme, 1982. Otras obras suyas traducidas al español, citadas en este

trabajo: *La dimensión perdida: Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao, Desclee, 1970; *Filosofía de la religión*. Buenos Aires, Ed. Megápolis, 1973.

- ² Citamos con sus siglas convencionales, las siguientes obras de Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios (NHD)*. 10 ed., Madrid, Ed. Alianza, 1994 *El hombre y Dios (HD)*. Madrid, Ed. Alianza, 1984; *El problema filosófico de la historia de las religiones (PFHR)*. Madrid, Ed. Alianza, 1993; *El problema teológico del hombre: Cristianismo (PTC)* Madrid, Ed. Alianza, 1997. Ver la estupenda biografía de Zubiri, escrita por Jordi COROMINAS y Albert VICENS. *Xavier Zubiri. Soledad sonora*. Madrid, Taurus, 2005.
- ³ *PTHC*, pp. 575-576.
- ⁴ VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Barcelona, Herder, 1981-1992, t. III, p. 733.
- ⁵ *Ibidem*, t. III, pp. 744-745..
- ⁶ *PTHC*, pp. 59 y 89.
- ⁷ VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t. III, pp. 749-752.
- ⁸ *PTHC*, p. 74.
- ⁹ *PTHC*, p. 69.
- ¹⁰ HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. Trad. por Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, p. 28.
- ¹¹ HEIDEGGER, Martín. *¿Qué es metafísica?*. Trad. por Xavier Zubiri, en *Cruz y Raya*, 6 (1933) pp. 83-115.
- ¹² TILLICH, *Teología sistemática*, t. I, p. 269.
- ¹³ *NHD*, p. 423; *HD*, p. 12.
- ¹⁴ TILLICH, *Teología sistemática*, t. I, p. 42.
- ¹⁵ TILLICH, *La dimensión perdida*, pp. 107-122.
- ¹⁶ *Ibidem*, pp. 107-122.
- ¹⁷ TORRES QUERUGA, Andrés. *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia, Tirant lo Blanch 2005, p. 49.
- ¹⁸ *PFHR*, p. 53.
- ¹⁹ *HD*, p. 330.
- ²⁰ *HD*, p. 344.
- ²¹ TILLICH, *Teología sistemática*, t. I, pp. 266-267.
- ²² *HD*, p. 327.
- ²³ *HD*, pp. 11-12.
- ²⁴ TILLICH, *La dimensión perdida*, p. 58.
- ²⁵ *HD*, p. 275.
- ²⁶ *HD*, pp. 279-280..
- ²⁷ Ver repuestas de K. Marx y de S. Freud a la pregunta ¿por qué el hombre es religioso?, en MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *Filosofía de la religión*. 2ª. Ed. Bogotá, El Búho, 2005, c. II, pp. 27-38.
- ²⁸ FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Ed. Psiqué, 1967.

[Editor's note: Professor Marquínez is now retired.]