

2 LA CARIDAD PERFECTA UN LLAMADO A LA DEIFICACIÓN

DOI: 10.22199/S07198175.2012.0002.00002

Mg. Eugenia COLOMER ESPINOSA¹

Recibido el 30 de octubre. Aceptado el 23 de noviembre de 2012.

RESUMEN

El Concilio Vaticano II realiza un llamado de renovación en el espíritu de la “*Perfectae Caritatis*”. Para la teología es un desafío. Ella ha realizado su quehacer desde un horizonte que se presenta en crisis y exige otro modo pensar la realidad y por ende a Dios mismo. Aquí presentamos dos aportes del filósofo y teólogo español Xavier Zubiri. Uno es la apertura de un nuevo horizonte de intelección proponiendo, desde su tesis de la inteligencia sentiente, otra posibilidad del pensar mismo y un segundo es el rescate de la teología de los Padres Griegos que permiten entender el ser de Dios como un amor efusivo, donación para el ser humano como deificación.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, renovación, “*perfectae caritatis*”, horizonte, deificación.

Perfect charity called on the deification

ABSTRACT

The II Vatican Council has made a call to renew the spirit of “perfect love”. For theology, this is a challenge. It has addressed its tasks from a horizon that presents itself in crisis and demands another way of thinking reality and, subsequently, God itself. In this article, we present two contributions from the Spanish philosopher and theologian Xavier Zubiri. One is the introduction of a new horizon of intellection, proposing from his thesis of sentient intelligence another possibility of thought itself. Secondly, the rescue of the theology of Greek Fathers that allow us to understand God’s being as effusive love, a gift to human being as deification.

Keywords: II Vatican Council, renewal, “*perfectae caritatis*”, horizon, deification.

1 Licenciada en Ciencias Religiosas, Magíster en Filosofía, Dra. © Filosofía PUCV. Profesora del Instituto de Ciencias Religiosas Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: eugenia.colomer@ucv.cl

Introducción

El Decreto *Perfectae Caritatis* del Concilio Vaticano II realiza un llamado a la renovación de la vida consagrada. Podría ser leído como un texto exclusivista y de repercusión acotada, sin embargo pensamos que su lectura debería tener un horizonte más amplio y esto porque la renovación explícitamente propuesta tiene en sí el espíritu que envuelve todo el Concilio. “Deber nuestro no es sólo estudiar ese precioso tesoro, como si únicamente nos preocupara su antigüedad, sino dedicarnos también, con diligencia y sin temor, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que desde hace veinte siglos recorre la Iglesia. La tarea principal de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo difusamente la enseñanza de los Padres y Teólogos antiguos y modernos, que os es muy bien conocida y con la que estáis tan familiarizados. Para eso no era necesario un Concilio” (Juan XXIII Discurso Inaugural, jueves 11 de octubre de 1962). No se trata de volver a discutir temas doctrinales específicos, de aquellos ya ha habido mucha discusión y seguirá ocurriendo, no se trata de eso sino de algo más profundo y radical, es un volver a lo esencial. ¿Cómo abordar este llamado de renovación?

Es un llamado que se realiza dentro de un acontecimiento sin igual, es un poner atención a la vida consagrada dentro de un llamado de renovación general que propone el Concilio, sin duda éste no quiere ni puede dejar fuera a los miembros de la vida consagrada de este espíritu, porque la propuesta del Concilio es una tarea de “La Iglesia” renovada en su definición como pueblo de Dios y servidora del mundo desde el seguimiento de Cristo. Es un llamado en un contexto de reconocimiento del mundo en el cual todo hombre y toda mujer habitan, un mundo de esperanzas y temores, de grandes interrogantes.

Volver la mirada a lo mejor algo extraviada, no se trata de un cambio cosmético, no se trata de más de lo mismo. ¿Qué debemos entender por renovación? El

Diccionario de la lengua española² la define como “acción y efecto de renovar” y renovar es definido como “sustituir una cosa vieja, o que ya ha servido, por otra nueva de la misma clase” pero también hay una segunda acepción, “dar nueva energía a algo, transformarlo”. Parece esta segunda más propia para acompañar el llamado.

¿Qué hay que renovar? El seguimiento a Cristo comprendidos justamente como un caminar con mayor libertad. El Concilio es cauto y explícito en no referirse a cuestiones particulares de las comunidades de vida consagrada, solo quiere entregar algunos alcances generales que afectan a todos.

Respecto a esta tarea de renovación entrega algunos criterios³ que son los mismos que han estado presentes en otros documentos:

- La vuelta a las fuentes de la vida cristiana y agrega además un volver a la primitiva inspiración de sus comunidades: cuyo centro es el seguimiento de Cristo según el Evangelio, esto podría parecer una tautología, sólo podría no serlo si el Concilio quiere poner en relieve que el seguimiento no corresponde a la adhesión a una idea por más estupenda que sea, el seguimiento tiene una radicalidad y es la configuración con la persona de Jesús.
- Adaptación a los nuevos tiempos: conocimiento debido sobre las condiciones de los hombres y de los tiempos, de las necesidades de la Iglesia en tanto mejor servidora de ellos.

El llamado concreto, en este contexto, a la vida religiosa es al “amor perfecto”, fundamento y expresión de la vida cristiana, por tanto no es una particularidad ni un exclusivismo de la vida consagrada, lo particular está en el modo como lo realiza: la pobreza, la castidad y la obediencia, notas distintivas pero no privativas, en suma una invitación profética y sapiencial al seguimiento a Cristo en un nuevo mundo.

Hemos advertido que nuestro interés es realizar una lectura más amplia del texto mismo y creemos que dicha lectura se puede ver iluminada desde la obra fi-

2 Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 22.ª ed., Madrid, Espasa, 2001, ISBN 84-239-6813-8.

3 Cf. Concilio Vaticano II, *Decreto “Perfectae caritatis” .Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa* (28 de octubre de 1965), en Concilio Vaticano II, Documentos completos, Paulinas, Lima, 1997, 370-382.

losófica-teológica de Xavier Zubiri⁴. El quehacer intelectual del autor vasco estuvo impelido por tres objetivos: la des-entificación de la realidad, la des-logificación de la inteligencia y la des-objetivación de Dios, el logro de los dos primeros se realiza en su idea de la inteligencia sentiente la que lleva de la mano el tercer objetivo. Aquí nos interesa detenernos en dos temas que tempranamente el autor comenzó a desarrollar: El problema del horizonte en el pensamiento occidental y la deificación en tanto co-corporeidad con Cristo.

En *Perfectae caritatis* hay dos llamados: por una parte atender a los nuevos tiempos que aquí trataremos bajo la figura del problema del horizonte y por otra parte hay un llamado al seguimiento de Cristo en el “amor perfecto” que será tratado bajo el concepto de deificación. Vamos a pasos contados.

El problema del horizonte⁵

Sería iluso pensar que el Concilio surge exclusivamente por razones eclesiales, como ingenuamente a veces escuchamos, hay un impulso exigente que venía golpeando hace tiempo a la sociedad moderna. Poner atención a estos nuevos tiempos implica atender a algo que ha hecho crisis y exige cambio, este es el horizonte de intelección.

El horizonte es el límite que sin embargo limita para no quedar encerrados, es la paradoja del límite como apertura, sin horizonte no hay posibilidad alguna de comprender la realidad. El horizonte es lo obvio que por tal lo pasamos por alto, es por definición invisible, permite ver pero no se ve. No debemos olvidar que nuestro acceso a las cosas no es puro, directo, sino lo hacemos a través de un horizonte o campo de sentido. Ver la realidad es, de algún modo, construirla desde nuestro

4 Xavier Zubiri (1898-1983) Filósofo y teólogo español. La vida misma de Xavier Zubiri con su profunda e inquietante crisis de fe, su esperanzadora visión de este mundo como el lugar donde estamos llamados a vivir y a construir el mejor mundo posible, le impele a una búsqueda incansable que da sus frutos en su filosofía de la realidad superando cualquier realismo e idealismo. Su propia resistencia a estar fundado en la nada pero la misma a entregarse a un Dios ausente del mundo, fuera de las cosas, fuera de la historia y fuera de él mismo es el motor de su pensar. Su propio camino de liberación lleva de la mano la liberación de la filosofía y de la teología misma de una metafísica de la sustancia y de un logos hegemónico concipiente, entregando una nueva comprensión de la realidad desde su tesis fundamental: la inteligencia sentiente.

5 El problema del horizonte en el pensamiento occidental es una preocupación temprana de Zubiri. Lo trata ampliamente en 1933 en el artículo “Sobre el problema de la filosofía”. Ver Zubiri, X; *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza, 2002, 17-124.

horizonte. Un cambio epocal implica un cambio de horizonte, lo incuestionable se hace cuestionable. El horizonte de la modernidad aparece siempre en crisis, esto tal vez porque sus pretendidas transformaciones fueron realizadas sobre la misma matriz de sentido de las épocas anteriores. Pero transformar el mundo como pretendía la modernidad requiere transformar el pensar, el pensar moderno ha hecho crisis hay una sensación de fracaso de la modernidad. Ha habido un exceso de fe en las ideas y se ha puesto la vida de los hombres a su servicio. La modernidad a pesar que trae externamente impresionantes cambios se podría señalar que ellos se sitúan en una misma matriz que ha acompañado desde hace más de dos mil años al mundo occidental, un pensar representativo, sustancialista y por ende dualista. Lo que ha cambiado son la primacía de los polos de esta visión dual de la realidad, la modernidad pone el acento en el sujeto, otrora en la realidad fuera.

El problema del hombre y la mujer en los tiempos modernos, radica en la crisis que ha traído el continuo desarraigo de la realidad, hemos hecho nuestro hogar en el mundo de las ideas y allí hemos creído que habita la verdad. Y esto para el cristianismo es un problema mayor, el peor peligro para él es transformarse en una ideología. La Iglesia había cerrado sus ventanas, veía al mundo moderno con recelo y temor. El temor lleva a una rigidez extrema de la piedad de la vida cotidiana. El temor y la tensión frente a un mundo, visto foráneo y hostil, no es simplemente un problema de la Iglesia vs el mundo, sino el temor de un tiempo que enfrenta el paso de la verdad vista como un absoluto a la relatividad de ella. Después del mundo marcado por Nietzsche, Freud, Einstein, ¿cómo responder a él? Un modo es reforzando el absolutismo. Pero el problema radica en la comprensión de lo absoluto. El conflicto radicaliza el problema del horizonte, ¿desde dónde el cristianismo ha pensado a Dios?, según Zubiri lo ha hecho concibiendo un Dios entificado y logificado ¿cómo reconciliar al hombre con Dios, con las cosas, con la vida humana misma? Se requiere un nuevo horizonte, un nuevo modo de comprender la realidad.

El llamado a la renovación que hace el Concilio no tendrá éxito si no se transforma nuestra comprensión de la realidad. Una realidad entificada y una inteligencia logificada trae por consecuencia esa misma comprensión de Dios. Cuando hablamos de logificación de la inteligencia estamos pensando en la escisión de la inteligencia del sentir y en asumir el logos predicativo como único logos existente y por ende que la función de la inteligencia sea primariamente la definición, y que en ella recaiga la verdad, por otra parte la entificación de la realidad conlleva la escisión de la realidad misma, dada por la escisión del modo de inteligir, un sujeto

más allá de sus predicados de contenido sensible. Lo esencial está oculto, intangible, no presente en lo sensible, de allí al menoscabo del cuerpo por ejemplo.

Este horizonte hizo crisis y exige un cambio, y el cristianismo no es ajeno a esa exigencia, los creyentes claman por un Dios menos ideologizado y más experimentado. Tal vez y solo a modo de ejemplo de la crisis señalada, la expresión viva de Xavier Zubiri, un creyente que en 1922 le escribe a su obispo:

“El Evangelio toma ante la vida presente una actitud de desprecio para no mirar más que a la vida futura. Se nos pone como modelo a Jesús, y hay que tener un poco de buena voluntad para creer que aprecia la vida presente quien dice que no tiene donde recostar su cabeza. Lógicamente interpretado, el Evangelio tiende a hacer del mundo una cartuja en la que los habitantes esperan el advenimiento de la vida futura. La concepción de la vida debe ser la contraria. Se la debe considerar como el gran bien que por el momento poseemos, y nuestro primer imperativo es desarrollar positivamente esta vida. Una cartuja es en el fondo un acto de fe en el budismo. La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente”⁶.

Pareciera que la transformación del pensar, necesaria para una nueva comprensión de la realidad y por ende de Dios mismo, debe comenzar por intentar superar las escisiones del inteligir y de la realidad, ya que dichas dualidades nos han llevado a un desarraigo de las cosas. Un primer aporte puede ser la inteligencia-sentiente⁷. ¿De dónde surge que inteligir es conceptualizar? ¿Y si no fuera cierto? Lo que hemos hecho es una teoría de la inteligencia pero hemos pasado por alto el acto de inteligir mismo, su análisis da cuenta que el ser humano inteligie sentientemente, no hay oposición entre el sentir y el inteligir, de donde inteligir no es formular ideas o conceptos sino algo bastante más modesto aprehender impresivamente la realidad, realidad es entonces un simple “de suyo” un estar presente desde sí misma que se nos impone y nos reata “hacia” su profundidad

6 Este es un extracto de la carta de X. Zubiri al Obispo de Madrid L. Eijo y Garay, el 19 de marzo de 1922. Espinoza, R., *“En torno problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri*. En: The Xavier Zubiri Review, 8, (2006), 148.

7 El concepto de *inteligencia sentiente* se va desarrollando a través de la larga y fructífera obra del autor, sin embargo llega a su plena madurez en su trilogía llamada *Inteligencia Sentiente*, el primer volumen corresponde a *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad* (1980), el segundo a *Inteligencia y logos* (1982) y el tercero a *Inteligencia y razón* (1983).

como un “prius-más” anterior a nuestro a nuestro sentir pero nunca fuera de él, no hay ningún acto humano que nos sea intelectual-sentiente.

Pero, también hemos pasado por alto la estructura de las cosas mismas, es lugar común, debido a la logos predicativo en el cual nos movemos, que las cosas las comprendamos de manera subjetual, un sujeto escondido tras unos accidentes, hablamos sin pudor de las esencias, ¿y si la realidad tuviese otra estructura? El análisis descriptivo del acto de aprehensión impresiva de la realidad, independiente de cualquier teoría previa, da cuenta que las cosas se nos presentan no como sustanciales sino de manera sistémica, las cosas, incluida nuestra realidad son sistemas clausurados de notas, notas que nos notifican, que actualizan la totalidad del sistema.

“Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”⁸.

Pues bien, otras culturas portadoras de un logos no predicativo como el nuestro, tienen otro modo de comprender la realidad y por tanto otro modo de experimentar y pensar a Dios. Cualquier renovación requiere primero poner en cuestión desde dónde hemos pensado a Dios, para la teología la pregunta es acuciante ¿desde qué metafísica se ha construido este saber? Y por otra parte se requiere la apertura de otro horizonte de intelección, requerimos de otro modo de comprender la realidad, pero también debemos realizar otra lectura de nuestro propio paradigma. Creemos que al interior de este último desafío cabe muy bien la llamada del mismo Concilio de volver a las fuentes, una de ellas son los Padres de la Iglesia y allí están los Padres Griegos⁹, ellos encierran grandes tesoros intelectuales, por sus aportes a otra concepción de la realidad, el ser y la causalidad, todos conceptos que ayudan a una renovación de la vida cristiana más experimentada,

8 Zubiri, X., *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980, 15.

9 Xavier Zubiri no niega su predilección por ellos y trata la novedad que ellos entregan respecto los conceptos de realidad, ser y causalidad en un curso sobre Helenismo y Cristianismo (1934-1935) el cual se publica en 1944 en su obra *Naturaleza, Historia, Dios*.

menos conceptiva, una renovada comprensión de Dios mismo. Detengámonos un momento en ellos.

Toda afirmación acerca de Dios implica una cierta idea de la realidad, del ser y desde ellos de la causalidad¹⁰. El problema está en que no hay en la filosofía griega un concepto unitario de ser como tampoco lo es la idea de "realidad por razón de su ser"¹¹. Zubiri se pregunta qué entendieron por realidad los griegos. Para llegar a la idea de realidad los griegos tuvieron por modelo las cosas materiales y los seres vivos, las primeras dan cuenta de la estabilidad la realidad última, su ser consiste en "estar ahí" estable e inmóvil, lo que se mueven son las propiedades y no esta última realidad, el ser último subyace estable e inmóvil, donde el cambio es imperfección. Sin embargo, desde el modelo de los seres vivos, donde el movimiento ya no es visto como imperfección, su ser es su vida, operación en la cual consiste su ser, mientras más móvil: más operante, más perfecto. Por ello la palabra *energéia* traducida como acto variará su significado si asume un modelo u otro, bajo el primer modelo *energéia* como actualidad "'es', lo que efectivamente está siendo"¹², en cambio bajo el segundo modelo *energéia* significa actividad. Así el ser no es un término, un acto de una potencia sino una operación activa. "Las cosas son más que realidades, son algo que se realiza"¹³. En referencia al tema de la unidad del ser la riqueza de la vida lleva consigo el despliegue de perfecciones, la unidad llena de riquezas se llama *ousía* y el despliegue de perfecciones, las expresiones de la unidad son las *dynámeis*. Zubiri nos pone atentos frente a la palabra *dýnamis* como potencia la cual puede significar imperfección, pero bajo otra perspectiva puede significar la expresión de la riqueza misma de la *ousía*¹⁴. Los Padres Griegos subrayan este último sentido. Por esto último el ser puede ser llamado *ousía* (fuente), *arkhé* (principio)¹⁵. Para aquella realidad donde su ser último es visto como estable e inmóvil y donde el movimiento es notado como imperfección, el ser es algo que "está ahí", en cambio en una mirada de la realidad dinámica el ser de las cosas es siempre acción tendente a su perfección. A esa tendencia a su natural perfección de los seres los griegos llamaron *eros*, amor. Hay una estrecha implicación entre ser, unidad y bondad que se expresa en *eros*.

10 Cf. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, 465.

11 Ídem.

12 *Ibíd.*, 467.

13 *Ibíd.*, 468.

14 Cf. *Ibíd.*, 469.

15 Cf. *Ibíd.*

Bajo esta perspectiva las cosas son vista desde lo deben llegar a ser, tender a sí mismas, allí radica su bondad.

Los Padres Griegos desde una “metafísica activista” donde el ser es comprendido desde la pura acción y ello conlleva ver la actualidad (ese “estar” presente) más desde la actividad que la actividad desde la actualidad. Nuestro autor nos dirá que estas nociones se encuentran en Platón y Aristóteles. “La *enérgeia* aristotélica es acción y actividad y no sólo acto. A su vez la Idea platónica es una actividad unificante, y no sólo un cuadro de notas, el correlato de una definición. Pero el aspecto activo de Aristóteles quedó a veces soterrado bajo el actualista, y por singular paradoja lo más rico del pensar aristotélico sobrevivió tan sólo asociado al platonismo”¹⁶. La comprensión del ser trae de la mano una determinada comprensión de la causalidad, desde el modelo de comprensión del ser estable e inmóvil la causalidad que prevalece es la eficiente, sin embargo si el modelo viene dado desde los seres vivos entonces la causalidad cambia ya no es una causalidad eficiente sino formal. La causalidad es comprendida como la excitación de la actividad del ser mismo para que reproduzca aquello que está contenido en la causa.

“Mantengámoslo enérgicamente en la memoria para cuando hablemos de Dios y del ser sobrenatural. Siempre será que la causalidad es para los Padres griegos una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste. Al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad. De aquí derivan consecuencias importantes para una comprensión del ser mismo”¹⁷.

Zubiri tiene razón, el modo de comprensión de qué sea la causalidad trae de la mano una comprensión del ser mismo, si la causalidad se comprende como proyección y actividad extrínseca podemos decir que el ser causal se realiza en su causa, por tanto lo que se llama finalidad no es distinto de la realidad causal, “es la causa misma en cuanto ‘es’”. Esto significa que el ser de la causa es la misma entidad...”¹⁸. Las potencias son la manifestación de ello, manifestaciones de la esencia, denuncian lo que el ser era ya, la manifestación de lo sido, *aletheia*. Lo expreso es la semejanza es la manifestación de la esencia que los griegos llama-

16 *Ibíd.*, 470.

17 *Ibíd.*, 472.

18 *Ibíd.*, 473.

ron imagen, eikon, esta es la verdad, la cual no es puramente lógica sino ontológica. Visto así la verdad no es el correlato de la definición sino el carácter manifiesto de lo que ha llegado a ser la esencia, ella es la actividad misma del ser manifiesta en sus notas. Y aquí nos adentramos a una nueva comprensión del logos mismo.

Los latinos fijaron el logos en la intelección, pero Zubiri recuerda que "el logos jamás fue para un griego el concepto mental como engendro de la inteligencia, sino la palabra que se dirige a otro o a sí mismo para comunicar una verdad"¹⁹. Si los latinos vieron en el logos el *Verbum mentis*, como un reproducir intencional, la naturaleza de lo conceptuado, apoyados en la facultad intelectiva, los griegos no lo comprendieron así y ven en lo expreso la fecundidad interna y extática del ser, en el caso de Dios y el hombre.

El ser comprendido como pura acción, actividad incesante que determina la causalidad como intrínseca proyección excéntrica de sí mismo y que por tanto se realiza en la causa, donde el logos es lo expreso, manifestación a otro de su verdad, lejos de ese ser inmóvil, perfecto, puro acto, sujeto de las causas externas a él y del logos como concepto mental, la teología de los Padres Griegos trae una mirada propia para la compleja relación naturaleza-persona. Respecto a esta relación Zubiri plantea dos modos de visualizarla una desde la tradición donde la persona es una forma de realización de la naturaleza, sin embargo apoyado en San Juan Damasceno y Ricardo San Víctor está la posibilidad de ver la persona no como quien tiene naturaleza y la realiza, sino al revés, la persona es el modo como la misma persona se realiza y al realizarse le entrega subsistencia a la naturaleza.

*"El ser, decíamos, es unidad consigo mismo, intimidad metafísica. Pero una intimidad activa, donde acción, repetámoslo, no es la operación de una facultad, sino el carácter mismo del ser. Ahora bien: en los seres personales esta unidad no consiste tan sólo en que sus dotes, sus facultades broten (physis) de una unidad vital, sino que en su brotar lo brotado sea mío y no solamente se de en mí. A este ser mío es a lo que llamamos personalidad metafísica"*²⁰.

Si los latinos ven en Dios una naturaleza a la que nada le falta y que por ello tiene racionalidad y por tanto personalidad, los griegos parten de un Dios persona que se realiza en la naturaleza y lo hace de modo excelente en el hombre en

19 *Ibíd.*, 489.

20 *Ibíd.*, 511.

tanto realidad personal imagen suya. La teología latina parte del hombre interior, replegado sobre sí mismo y suelto de las amarras del cosmos, vinculado directamente con Dios a través de su naturaleza espiritual, en cambio la griega concibe al hombre como un trozo central del Cosmos y la razón es la expresión formal del orden cósmico.

He aquí los caracteres fundamentales que presenta la teología de los Padres Griegos, una de las posibilidades que tuvo el cristianismo en el tratamiento conceptual de su experiencia religiosa, ellos como los latinos recibieron de la filosofía griega un elenco de conceptos como posibilidades intelectuales que se utilizaron para resolver problemas completamente ajenos a su mentalidad. Pero, en el modo de recepcionar y elaborar dichos conceptos, nuestro autor ve en la teología de los Padres Griegos una riqueza insospechada para actuales preocupaciones filosóficas. Pero independiente de cual hubiese sido el destino de la teología y filosofía occidental bajo la mirada de la teología griega (la cual en palabras de nuestro autor ha estado dormida e inoperante) la realidad se comprende desde una cierta teoría, ello conlleva para la filosofía un grave problema, porque con sus limitaciones la filosofía griega nació desde sí misma en un contacto inmediato con las cosas, en cambio en el horizonte de la nihilidad lo hizo desde un horizonte teológico. Zubiri repetidas veces nos dirá que desde San Agustín a Hegel la filosofía ha bebido de las mismas aguas, una filosofía que no ha sido pura filosofía y es lo que debe recuperarse, ello implica abrir un nuevo horizonte, que nos permita pensar a Dios mismo de modo distinto. "Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor personal. Como tal extático y efusivo. La estructura de este éxtasis es la efusión misma del amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa y una donación deificante"²¹. Bajo estas ideas se desarrolla el concepto de la deificación, el cual desarrollaremos seguidamente como un aporte al llamado de renovación en el seguimiento de Cristo.

La deificación como co-corporeidad con Cristo

El cristiano no preexiste al acontecimiento que declara, ese acontecer de Cristo se da como deiformación una configuración del hombre en Cristo. Ello trae una concepción del Cristianismo como una religión de deiformación. La deiformación es el fundamento de la revelación, porque lo que se revela es la donación física de Dios como posibilidad de configuración del ser personal, los que han hecho

21 *Ibíd.*, 481.

probación física de Cristo configurándose en Él lo proclaman. Es esta experiencia la que entrega esos nudos datos de la fe proclamados por el logos kerygmático.

La deiformación bajo otro modo de comprensión de la realidad se ejemplifica de modo notable en el un texto de Xavier Zubiri que llama *Reflexiones Teológicas sobre la Eucaristía* (1980)²², veamos que nos puede aportar.

Las palabras del inicio de este texto es la frase paulina *toûtó mou estin tò sóma*, traducida del griego como “esto es mi cuerpo” (1Co 11,24)²³, ¿cómo comprender ese cuerpo entregado? ¿Qué mienta para nuestro propio cuerpo dicha donación? Vayamos paso a paso a resolver estas interrogantes.

El autor se detiene en un detalle significativo que muchas veces se pasa por alto: las lenguas históricas no expresan la realidad de la misma manera y por ende no tienen la misma comprensión de ella. Esto queda claro en el análisis de 1Co 11, 24. El logos predicativo expresa una realidad escindida y subjetual y se ha identificando como el único logos posible, portador de una realidad entificada. Zubiri conocedor de otras lenguas hace presente que hay otro logos que expresan la realidad misma de modo no subjetual, viendo nuestro autor en el logos nominal constructo un modo de expresión de la realidad que da mejor cuenta de ella en tanto no la escinde y expresa con mayor fuerza ese físico estar que mienta lo real. Así la frase “Este es mi cuerpo” siendo fiel a la mentalidad semítica se puede traducir como “Esto (aquí) Yo mismo”²⁴. ¡Notable diferencia!

Es indudable que la realidad subjetual y escindida, el dualismo que nos persigue no nos permite entender el cuerpo como Yo mismo, el yo lo hemos descorporalizado, lo hemos puesto en la conciencia, bueno sería preguntarse donde está la conciencia. Pero si atendemos a otro modo de comprensión de la realidad no subjetual, sino sistémica, el cuerpo surge como corporeidad momento de la realidad sustantiva humana siendo su función principio radical de actualidad de la misma, un estar y hacer presente la totalidad de nuestra realidad, el cuerpo es nuestra realidad realizándose, siendo de un modo u otro, notificando al mundo lo que somos, pero hay algo más notable, aquella realidad realizándose corpó-

22 Corresponde a la lección pronunciada por Zubiri en la Universidad de Deusto el día 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como doctor honoris causa en teología por dicha universidad. Está publicado en Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, 397-421.

23 *Ibíd.*, 398.

24 *Ibíd.*, 399.

reamente se entrega como posibilidad para la realización de otros, de allí que no tengo un cuerpo, ¡soy un cuerpo!

Pues bien, volvamos a frase neotestamentaria “Este es mi cuerpo” ¿Cómo podemos comprender la presencia real de Cristo en ese pan si su principio de actualidad es su cuerpo?

Actualidad mienta un físico “estar” por el hecho de ser real. Realidad y ser no son lo mismo, pero la realidad necesariamente “es”. Los caracteres propios de la actualidad son: un momento real y físico, por ello la presencia de Cristo aquí no es simbólica ni metafórica, como tampoco moral ni una presencia de virtualidades dinámicas, actualidad mienta un físico estar siendo por ello otro carácter es el de un momento que admite un devenir.

Este carácter dinámico de la actualidad no sólo se comprende desde la realidad misma que deviene en actualidad, sino desde una realidad ya actual, cuya actualidad está fundada en un principio radical que la hace presente y puede tener muchas otras actualidades, que nuestro autor llama actualidades ulteriores, como modalizaciones de aquella actualidad radical.

Aparece el devenir como un “hacerse actual” y de allí los ejemplos de cómo Dios mismo se hace actual en un hombre justo, en la encarnación, o bien el hombre actual como padre, hermano, médico, etc. Para Zubiri estos son modos diversos de la actualidad radical, en el caso del hombre su cuerpo como corporeidad. “Estas modalizaciones son la expresión real y física de la riqueza radical del principio de actualidad”²⁵. En Cristo una de estas modalizaciones es su actualidad en el pan eucarístico, esto significa que toma el pan como principio de actualidad sin perder su principio intrínseco y formal de actualidad que es su cuerpo, éste es el fundamento de su actualidad en el pan-alimento. “Cristo es tan actual en el pan como en su persona, pero es actual en el pan, porque ya es actual en su persona”²⁶. Hay una común actualidad, el pan-alimento principio de actualidad de Cristo y Cristo actual en ese pan. “Pero en virtud de este principio [cuerpo] formal y radical. Cristo puede ‘extender’ (perdóneseme el verbo) su propia actualidad formal, puede modalizar ulteriormente su principio de actualidad asumiendo el pan-alimento como principio de actualidad”²⁷. En el hombre ese principio es el cuerpo y como Cristo lo es, su principio de actualidad es el cuerpo.

25 *Ibíd.*, 411.

26 *Ibíd.*, 416.

27 *Ibíd.*, 415.

La presencia de Cristo en la eucaristía es actualidad haciendo del pan-alimento principio radical de su actualidad, en esto consiste lo misterioso del Misterio, hacer del pan-alimento su corporeidad, de allí que hay una actualidad común de Cristo y el pan-alimento. Porque Cristo se hace actual en el pan-alimento extendiendo su actualidad intrínseca a él, éste se abre a otra sustantividad, la sustantividad de Cristo. ¿Cómo entender esta primacía de la actualidad? La respuesta a ella viene de la razón formal de la Eucaristía. Porque la razón de ella no se agota en su razón radical que es la presencia real de Cristo en el pan consagrado, sino hay otra razón la que Zubiri trata en este texto como razón formal y ésta radica en ser actualidad común de Cristo y quienes comen de ese pan, aquél principio radical de actualidad es la corporeidad. Cristo se actualiza en ese pan para entregarse a los hombres y ser una misma actualidad, un solo cuerpo. Ser un mismo cuerpo implica configurarnos con Él y en Él.

Si dejamos ese pan consagrado en mera sustantividad de Él podemos quedarnos en un mero alarde metafísico de Cristo, un milagro portentoso pero sólo eso. "La eucaristía no es sólo la presencia real de Cristo en el pan, sino que es formalmente cuestión de la unidad del que recibe la eucaristía con Cristo. Esta unidad es unidad de actualidad: Cristo se hace actual en mí y yo me hago actual con Cristo"²⁸. Cristo quiere darse a quienes acepten comer ese pan, y Cristo en tanto Dios mismo nunca da algo sino Él mismo: "Esto (aquí) Yo mismo", ese "Yo mismo" dado corporalmente para tocar nuestro propio cuerpo, y en ese acto íntimo compartir un mismo acontecer, se tocan dos cuerpos y surge uno sólo. Es la experiencia que San Pablo bellamente expresa: "Y ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí" Ga 3,21. En esto consiste la radicalidad de la experiencia cristiana ser co-corporeidad, un mismo cuerpo con Cristo.

Esta co-actualidad como co-corporeidad no afecta sólo nuestra dimensión individual sino afecta integralmente lo que somos seres individuales pero también sociales e históricos, de allí la importancia de la Eucaristía como banquete.

Cristo se hace actual en el pan como alimento espiritual y el alimento se come, en el comer hay que distinguir el nudo hecho de comer y el comer reunidos. Cristo dio de comer el pan en un banquete, la tradición de la Iglesia habla de banquete o ágape. "La Eucaristía es banquete, es ágape, y este ágape consiste en comunión

28 *Ibíd.*, 419.

personal con Cristo, y derivadamente en ser comunión personal con los demás”²⁹. Ágape mienta la idea del ser de Dios en el Nuevo Testamento; ágape es donación, esta idea es la que prevalece desde la teología de los Padres Griegos y de la que Zubiri no niega su predilección. “La ágape es el amor personal en que el amante no busca nada, sino que al afirmarse en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad”³⁰. Por tanto no basta decir que estamos llamados los cristianos a configurarnos con Cristo, hay que preguntarse por el ser de Cristo, en tanto Dios mismo encarnado, bajo la concepción dinámica del ser de la cual es solidaria la metafísica de los Padres Griegos y la de Zubiri. Podemos comprender el ser de Cristo como ágape y esta es la raíz formal de la Eucaristía.

Siendo el cuerpo principio de actualidad, ese físico estar presente, podemos hablar de una con-corporeidad. “Los partícipes del ágape, al adquirir una actualidad con Cristo, forman, por tanto cuerpo con él y en su virtud su comunión personal con Cristo es precisa y formalmente incorporación al cuerpo de Cristo. Y como todos forman un mismo cuerpo con Cristo resulta que como nos dice San Pablo, que todos somos con-corpóreos en Cristo”³¹. A esta comunidad personal es lo que mienta el banquete eucarístico, no es una unidad por el simple hecho de estar presentes como otros, sino es un mismo “siendo”, es la probación física del ser de Cristo como ágape en la común actualidad corpórea.

En cuanto a la dimensión histórica del ser humano es el hombre el que tiene que hacerse cargo de la realidad y lo hace a través de sus acciones y si la historia es actualización de posibilidades será el hombre actualizado en Cristo el que lo hará presente en ella. Dios se hace presente en la historia y no es el gran ausente de ella. Sobre Dios y la realidad histórica la teología latinoamericana ha reflexionado profundamente y no han sido menores los aportes de Xavier Zubiri.

Conclusión

Atender al llamado conciliar a la renovación en la “perfecta caridad” es un desafío profundo de renovación del horizonte desde donde hemos pensado a Dios mismo. El aporte de Xavier Zubiri fue el hacer caer en la cuenta que la teología

29 *Ibíd.*, 420.

30 Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., 465.

31 Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., 420.

cristiana como toda ciencia es teoría, es el esfuerzo racional que trata de dar una comprensión y explicación del Dios revelado, y dado que ella siempre se sustenta en una determinada metafísica, no se puede hegemonizar ninguna como la única posible para sustentar una reflexión de Dios, siempre tiene un carácter provisorio. Este horizonte de intelección ha condicionado la filosofía occidental y por otra parte ha canonizado toda reflexión teológica. ¿Es posible liberar a la filosofía de este horizonte? ¿Es posible hacer teología desde otra metafísica?

Su contribución está en haber atendido a lo que la filosofía había pasado por alto: el análisis de la intelección como acto, un hecho universal perfectamente constatable por todos desde donde surge la realidad como formalidad, esa radical alteridad con que las cosas se presentan en nuestros actos, sale así la realidad de cualquier concepción realista o idealista, la realidad no son las cosas andando por el mundo ni tampoco representaciones mías. Esto muestra lo decisivo que es el punto de partida. Es el punto de partida de su filosofía el que permite salir de la disputa del realismo e idealismo, que para Zubiri han navegado por las mismas aguas. La realidad no es inteligida primariamente por el logos sino por el sentir humano, es la impresión de realidad el punto de partida, no la cosa aprehendida ni el sujeto aprehensor el inicio, sino el acto mismo de la aprehensión humana, de donde la cosa aprehendida no tiene un carácter sustancial sino sustantivo, y el aprehensor no es sujeto sino una realidad que en el acto impresivo se aprehende a sí mismo reduplicativamente como realidad, una suidad. Realidad frente al ser, aprehensión impresiva frente al logos y suidad frente al sujeto serán los aportes críticos a toda la anterior filosofía y de relevancia para la teología, ninguno de ellos posibles sin un nuevo comienzo.

El verdadero aporte de una nueva filosofía para la teología no consiste en transpolar y canonizar para la teología cristiana una teoría de sustentación por otra. La novedad de la filosofía primera de Zubiri radica en su misma crítica al modo y al punto de partida desde donde hacemos filosofía y teología. Sin una nueva filosofía siempre estaremos inmersos en una realidad sustancial y subjetual, lo cual ha impedido más allá de su comprensión, la vivencia de aportes tan fundamentales de la revelación cristiana como lo es el de la persona, por ello el aporte de Zubiri más allá de dar una solución a temas teológicos específicos, otorga tanto a la teología y a la filosofía una nueva posibilidad para realizarse desde la realidad misma, desde las cosas, único lugar donde inexorablemente habitamos.

Finalmente podemos decir que:

Rehabilitado el sentir humano, reatados por el poder de la realidad que nos obliga y nos posibilita ser, con un Dios que está en el fondo de todo como realidad-fundante, fuera de toda entificación y logificación, abre una nueva posibilidad para la experiencia creyente, estas ya son suficientes aportaciones, sin embargo el aporte mayor de su pensar filosófico y teológico se manifiesta en su propia vida: volvamos al inicio, Zubiri quien nos hablaba en 1921 con dolor de su crisis de fe, que después de algunos años bajo la influencia y distancia de Heidegger, y la Teología de los Padres Griegos acuña los conceptos de religación³² y deiformación, comienza a liberar el pensar de los supuestos que encorsetaban a Dios, Aquel en el que no podía creer, porque una tradición lo tenía prisionero, pero Aquel que sin embargo acompañó su travesía, bien lo explica una carta a un amigo en 1936:

“Nunca he sentido tan vibrante el cristianismo en el alma, ni he vivido tan vivamente los problemas religiosos como en estos meses y en estos días. Entre San Anselmo, con la maravillosa liturgia benedictina, y la celda de Xiberta, ha brotado lo que por lo visto nunca ha muerto...por la gracia de Dios”³³.

32 El concepto de religación aparece tempranamente en la obra de Zubiri y atraviesa toda su vida intelectual. La religación como hecho surge desde el análisis descriptivo de la aprehensión impresiva humana, que Zubiri afirma como intelectual-sentiente, el concepto tiene directa influencia heideggeriana desde la noción de *Geworfenheit* que significa lanzar, tirar hacia delante. El hombre está reatado por la fuerza y el poder de la realidad, momentos olvidados por la filosofía, no es una cuestión de ética, como tampoco tiene que ver directamente con la religión, sino que se trata de algo previo, de su propia condición de posibilidad para ser. La realidad se impone llevándonos hacia su fundamento. Si bien la religación afecta al hombre no separado de las cosas sólo en él acontece la fundamentalidad. La religación es un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella.

33 Corominas, J., Vicens, J., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, 342.

Bibliografía

- Concilio Vaticano II, Decreto “Perfectae caritatis” .Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa (28 de octubre de 1965), en Concilio Vaticano II, Documentos completos, Paulinas, Lima, 1997, 370-382.
- Corominas, J., Vicens, J., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.
- Espinoza, R., “*En torno problema de Dios*”...desde la *Biografía del joven Zubiri*. En: *The Xavier Zubiri Review*, 8, (2006).
- Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 22.ª ed., Madrid, Espasa, 2001, ISBN 84-239-6813-8.
- Zubiri, X., *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.
- Zubiri, X., *Naturaleza, Historia*, Madrid, Alianza, 2002.
- Zubiri, X; *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza, 2002.