

Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología

XAVIER ZUBIRI

- Naturaleza, Historia, Dios* (1.ª ed., 1944, en Editora Nacional; 9.ª edición en Alianza Ed., 1987)
- Sobre la esencia* (1.ª ed., 1962, en Moneda y Crédito; 5.ª edición en Alianza Ed., 1985). Nueva edición, 2008
- Cinco lecciones de filosofía* (1.ª edición, 1963, en Soc. de Estudios y Publicaciones; 6.ª ed., en Alianza Ed., 1988)
- Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad* (1980/1991)
- Inteligencia y logos* (1982)
- Inteligencia y razón* (1983)
- El hombre y Dios* (1984). Nueva edición, 2012
- Sobre el hombre* (1986)
- Estructura dinámica de la realidad* (1989)
- Sobre el sentimiento y la volición* (1992)
- Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994)
- Espacio. Tiempo. Materia* (1996). Nueva edición, 2008
- El hombre y la verdad* (1999)
- Primeros escritos (1921-1926)* (1999)
- Sobre la realidad* (2001)
- Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (2003)
- El hombre: lo real y lo irreal* (2005)
- Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (2006)
- Escritos menores (1953-1983)* (2006)
- Cursos universitarios, Volumen I* (2007)
- Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito* (2009)
- Cursos universitarios, Volumen III* (2012)
- Cursos universitarios, Volumen IV* (2014)
- El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (2015)
- Estructura de la metafísica* (2016)
- Sobre la religión* (2017)
- Introducción a la filosofía de los griegos* (2018)

Xavier Zubiri

Reflexiones filosóficas
sobre algunos problemas
de teología

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 comunicaren 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, 2019
www.zubiri.net

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2019
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-9181-400-9
Depósito legal: M. 275-2019
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

«Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología» es el título del curso de diez lecciones que Xavier Zubiri impartió en Madrid entre noviembre y diciembre de 1967. Zubiri, tanto antes como después de estas lecciones, había dictado los cursos «El problema filosófico de la historia de las religiones» (1965) y «El hombre y el problema de Dios» (1968), ambos ya publicados íntegramente en *Sobre la religión* (Madrid, 2017). Sobre esos tres cursos, Zubiri confeccionó posteriormente un índice mecanografiado, en el que esbozaba una primera «trilogía teologal». Años más tarde, en 1971, llevó a cabo ese proyecto de trilogía en el curso, ya publicado, sobre *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo* (Madrid, 2015).

Tras este curso, la Universidad Gregoriana de Roma le invitó a dar unas lecciones en su sede, cosa que Zubiri llevó a cabo en 1973, desarrollando y ampliando la primera parte del curso de 1971. Por eso le dio el título de «El problema teologal del hombre: El hombre y Dios», que, junto con otros textos mecanografiados de esa primera parte, compondrán el libro *El hombre y Dios*, publicado póstumamente en dos ediciones (Madrid, 1984 y 2012).

El curso inédito que ahora presentamos, «Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología», se divide en una «Introducción» y cinco partes (con una sexta proyectada, pero no realizada). Como era usual, el curso fue grabado en cinta magnetofónica, y posteriormente transcrito a máquina. Sobre esa transcripción, Zubiri realizó múltiples correcciones a mano. Posteriormente, Zubiri empezó a redactar este curso en forma de libro, pero solamente alcanzó a terminar la «Introducción» y casi toda la primera parte sobre el misterio trinitario. El resultado, un texto mecanografiado, fue nuevamente revisado por Zubiri para que le sirviera de guía en la lección XIV del curso de 1971 sobre *El problema teológico del hombre*, ya mencionado. Para nuestra edición, hemos utilizado ese inicio del curso, que había sido revisado y mecanografiado por el mismo Zubiri. Para el resto del curso, disponemos solamente de la transcripción a máquina del curso oral, también revisada por el propio Zubiri. Para los títulos y subtítulos del curso hemos usado el índice mecanografiado, ya mencionado, que elaboró con posterioridad para su primera «trilogía teológica». Para uniformar la edición, hemos conservado el tipo de división que aparece en el texto mecanografiado por Zubiri (sección, capítulo, artículo, etc.).

Como «Apéndice 1» publicamos el texto mecanografiado «Evolución del dogma». Este texto había sido publicado previamente en *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid, 1997), un libro que, con la edición de *El problema teológico del hombre*, ha quedado ya obsoleto. Del texto sobre la evolución del dogma hay dos versiones mecanografiadas por Zubiri. La primera de ellas está dedicada a Ellacuría, con fecha 29 de enero de 1967. Es la versión que se usó para la mencionada primera publicación. Si esta fecha es correcta (el número «67» está escrito sobre otro número poco legible), el texto sería

«anterior» al curso que ahora publicamos, impartido en noviembre y diciembre del mismo año. De ser así, resulta extraño que Zubiri no hubiera utilizado ese texto suyo durante el curso, puesto que la lección IX trata en parte sobre lo expuesto en «Evolución del dogma». Por otra parte, la segunda versión se encontraba en la carpeta del curso *El problema teológico del hombre* de 1971, y contiene algunas anotaciones manuscritas (difíciles de leer) y dos páginas adicionales que no estaban en la primera versión. Por ello, hemos seguido aquí esta segunda versión. Hay que mencionar que «Evolución del dogma» se encuentra incompleto. Lo que faltó por redactar coincide aproximadamente con lo que Zubiri trató en la última lección del curso que ahora publicamos.

Como «Apéndice 2» publicamos el texto mecanografiado «La revelación bíblica». Se trata de una nueva versión de una sección de «Evolución del dogma». Zubiri mismo seleccionó estas páginas y anotó: «Conservar aparte».

Señalemos ahora brevemente los criterios de edición que se han utilizado.

Como fuentes para la edición de este curso, hemos utilizado, en primer lugar, como hemos señalado, el texto que transcribe la grabación de sus lecciones, con las correcciones del propio Zubiri. En segundo lugar, hemos usado las fichas que Zubiri llevaba consigo para dictar sus lecciones. Ellas nos han permitido colocar subtítulos, dividir y numerar párrafos, destacar palabras en cursiva y completar algunas ideas del texto transcrito. Se han usado las llaves { } para insertar en el texto lo que aparece en tales fichas. Por último, hemos escuchado la grabación magnetofónica del curso, la cual nos ha permitido revisar y corregir 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 en lo posible el texto original de Zubiri. En algunos casos muy aislados se ha ordenado alguna frase que de otro modo sería difícilmente comprensible, manteniendo rigurosamente los términos que aparecen en el curso. Los signos < > se usan para indicar cualquier intervención de los editores.

Para las citas en griego que hace Zubiri, hemos colocado todas las transcripciones en su grafía originaria, para uniformar la edición. En cambio, para los términos hebreos se ha preferido una transcripción sencilla, siguiendo el modelo usado por el mismo Zubiri. En las citas que Zubiri hace, tanto de textos bíblicos como de otros textos, hay que tener en cuenta que Zubiri generalmente citaba de memoria durante sus lecciones, no siempre de forma exacta. Por eso, las citas en otras lenguas se han corregido cuando correspondía. En cambio, la traducción de Zubiri se ha mantenido literalmente, pues esto nos da una idea del modo como Zubiri interpretaba el texto citado. 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 José Morales Carroza y Tania Squizzato por su ayuda en la revisión del texto. A Elisa Romeu, secretaria de la Fundación, por su apoyo en la elaboración de este libro. Finalmente, a Antonio González, director de Estudios y Publicaciones de la Fundación, por toda su inmensa colaboración brindada, como, por ejemplo, revisar los textos y citas en hebreo, y localizar algunas citas.

Eugenia Colomer Espinosa
Esteban Vargas Abarzúa
Viña del Mar, septiembre de 2018

INTRODUCCIÓN¹

El título de estas lecciones delimita con rigor el ámbito en que pretenden moverse: un ámbito formalmente filosófico. Sin embargo, no estarán de más algunas aclaraciones.

Por lo pronto, no se trata de lecciones de teología. La teología, en efecto, tiene su estructura propia. Es una ciencia humana, cosa que es menester no olvidar para no caer en el error de pensar que cuanto la teología nos dice pertenece al depósito revelado o es definible como revelado. No; la teología es una ciencia humana acerca del depósito revelado que pretende desentrañar su sentido, su unidad interna y su posible inteligibilidad conceptual. Para ello, la teología necesita incorporar a su contenido multitud de conocimientos (exégesis bíblica, arqueología, historia de la Iglesia, de los dogmas, de las religiones, etc.) no con ánimo de yuxtaponerlos, como desgraciadamente suele acontecer casi siempre, sino para constituir unitariamente acerca del depósito revelado una ciencia que sea formal e intrínsecamente «una». Ciertamente, esta ciencia no puede me-

¹ Aquí comienza el texto mecanografiado por Zubiri que mejora notablemente el texto de la lección I.

nos de envolver consideraciones filosóficas, pues la revelación, por su propia índole, se refiere a un orden, en definitiva, transcendente. Sin embargo, estas consideraciones no pasan de ser eso: consideraciones. No constituyen un sistema filosófico. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque, aunque la revelación apunte a un orden transcendente, jamás lo expresa en conceptos que hayan de tomarse en sentido estrictamente filosófico, sino en sentido vulgar. Y, en segundo lugar, como la revelación, según acabo de decir, no impone un elenco de conceptos filosóficos, resulta que la teología no es solidaria de ningún sistema filosófico compatible con la revelación. En teología, la filosofía es un conjunto de considerandos, junto a otros mucho más importantes, de carácter exegético, por ejemplo. Lo primario es elaborar la ciencia de la revelación con categorías y conceptos bíblicos. En este sentido preciso y riguroso, estas lecciones no son lecciones de teología; no abarcan todas las dimensiones esenciales de un problema teológico.

Pero esto no significa, ni mucho menos, que sean ajenas a la teología. Es verdad que, desde el punto de vista de la revelación, no hay nada que exija un determinado modo de pensar filosófico; a lo sumo, la revelación puede excluir modos de pensar que sean incompatibles con ella, pero nada más. Mas la recíproca no es cierta. La revelación y la teología no imponen un sistema filosófico, pero se puede partir de un sistema filosófico determinado para estudiar cómo se ve desde él el contenido del depósito revelado. Y en esto puede haber, entonces, una gran diversidad de rutas, tantas como sistemas filosóficos compatibles con la revelación. En este sentido, esta labor filosófica no es ajena a la teología, sino que, en principio, puede fecundar el pensamiento teológico en aspectos importantes. Puede sugerir, en efecto, unas cuantas ideas filosóficas que, tal vez, sirvan para hacer inteligible el depósito revelado. En tal

caso, la inteligencia se mueve en un ámbito formalmente filosófico, en el cual está el depósito revelado como objeto suyo. Es justo el punto de vista en que me voy a colocar en estas lecciones.

Hace muchos años que vengo exponiendo, en lecciones públicas, un modo de pensar filosóficamente la realidad. Algunos de sus puntos (solamente algunos) han recibido forma impresa en mi libro *Sobre la esencia*. Y, desde este modo de pensar filosófico, intento modestamente acercarme al depósito revelado. Todos los conceptos filosóficos que utilizo han sido repetidamente expuestos en público, aunque no todos figuran en el libro anteriormente citado. Entiendo por depósito revelado el contenido de la Sagrada Escritura y, además, todos los dogmas en que la Iglesia ha ido definiendo aquel contenido a lo largo de los siglos. No pretendo justificar el depósito revelado ni histórica ni exegéticamente (esto queda reservado a la teología), sino que tomo dicho depósito en bloque, como algo dado con que se enfrenta la reflexión filosófica. Intento, pues, tan sólo estudiar la inteligibilidad del depósito revelado a la luz de una serie de conceptos filosóficos previamente elaborados para menesteres puramente filosóficos, ajenos de suyo a la teología.

Delimitado así nuestro tema, es menester aclarar qué se entiende por inteligibilidad de la revelación. El contenido de la revelación es lo que genéricamente llamamos «misterio». Misterio no significa, en primera línea, un objeto inescrutable, sino la inescrutable y arcana voluntad de Dios que ha querido algo. El término propio y formal del misterio es la voluntad divina. Desde este punto de vista, todo, hasta la caída de una piedra, es misterio, porque es misterio que Dios haya querido que el mundo posea gravitación. Hay otros misterios cuya misteriosidad afecta no sólo a la voluntad divina, sino al objeto mismo,

un objeto que excede de la capacidad comprensiva adecuada del hombre. Así, la encarnación es misterio no sólo porque lo es la volición en que Dios la ha querido, sino porque la encarnación en sí misma tiene una estructura que trasciende de las capacidades humanas de comprensión adecuada. Tomadas, a una, estas dos dimensiones del misterio, éste es siempre formalmente incomprensible de modo adecuado por la inteligencia finita. En estas condiciones, ¿qué puede significar la inteligibilidad de un misterio?

Por lo pronto, acabo de indicarlo, no puede significar una comprensión adecuada de él. Un misterio no es exhaustivamente comprensible para una inteligencia creada. Ni siquiera la inteligencia humana de Cristo pudo comprender exhaustivamente el misterio trinitario. Tenía de este misterio una intelección, todo lo sobre-excelsa que se quiera, pero exhaustiva y adecuada comprensión, no. La inteligencia humana de Cristo no tuvo ni pudo tener una comprensión adecuada exhaustiva de su propia filiación divina.

Pero puede darse a la inteligibilidad un sentido más modesto. No se trataría de una *comprensión* adecuada exhaustiva, sino de una simple *visión* del misterio, por lo menos globalmente considerado, por así decirlo. Sería ver a Dios, aunque no lo comprendiéramos adecuadamente. Esta visión sólo puede tenerla en la tierra Cristo después de su resurrección, pero no nos es posible a nosotros. La inteligibilidad que buscamos tiene un alcance más restringido. No es ni comprensión ni visión: es mera *conceptuación* filosófica. ¿Qué es esta *conceptuación*?

Es absolutamente necesario, a mi modo de ver, distinguir dos dimensiones distintas en el concepto; sin discernirlas no se puede hablar con precisión de que tenemos concepto del misterio. El concepto tiene, por lo pronto, una estructura afín a la

visión, bien que distinta de ésta. Porque el concepto no es una intuición, una visión directa. Toda visión, más aún, toda intuición es *presentación* de su objeto. Pero por el concepto no se nos hace presente su objeto, sino que en el concepto concebimos un objeto previamente presente. Por este motivo, el concepto no es presentación sino *re-presentación*, una segunda presentación de lo ya presente. Pues bien, el concepto tiene, ante todo, esta primera dimensión, la dimensión *representativa*. Lo que en él se concibe es, cuando menos en principio, algo que se ve o puede verse en el objeto, si de él tenemos intuición. En filosofía se ha solido parar aquí, deslizando la atención sobre una segunda dimensión del concepto, sin la cual sería imposible el conocimiento humano. A la inteligencia, en efecto, no le están presentes los objetos tan sólo como algo que tiene delante, como algo que tiene «ante» sí, sino que hay muchísimos objetos respecto de los cuales la inteligencia está tan sólo en dirección «hacia» ellos. La inteligencia tiene, respecto de sus objetos, esta doble posibilidad del «delante» y del «hacia». En este último caso, el concepto no sirve para «representar» al objeto, sino para poner a la inteligencia en vía acertada para dirigirse hacia el objeto no presente. Entonces, el concepto tiene una función no representativa sino *direccional*, esto es, constituye la expresión intelectual de un cauce y de una vía a seguir. Puede ocurrir que la dirección del concepto sea tal que nos lleve a encontrar presentativamente el objeto hacia el cual se dirigía nuestra búsqueda. Pero esto no es necesario. Puede ocurrir, en efecto, que los conceptos no sean válidos en el sentido representativo formal y completo. Así, las ecuaciones que describen las partículas elementales, aunque basadas en los conceptos de corpúsculo y onda, no representan aquellas partículas porque éstas no son ni corpúsculos ni ondas; estos conceptos no tienen en este problema valor representativo sino

direccionales; describen correctamente en sus ecuaciones el comportamiento de partículas que no podemos visualizar, esto es, representar.

Pues bien, éste es el caso de los conceptos filosóficos en teología. No representan a Dios. Pero sirven para orientar la inteligencia. Si emprendemos la vía de la extensión, por ejemplo, no estamos en vía acertada para ir a Dios, pero lo estamos si emprendemos la vía de la persona. Y acierto significa que, si prolongáramos esta vía en forma tal que llegaríamos a ver ante nosotros a Dios, nos encontraríamos con que este Dios es en sí mismo una realidad que, de una manera eminente y sobreabundante, realiza lo que indican nuestros conceptos, por ejemplo, el concepto de «persona», aunque en manera alguna este concepto represente la realidad de Dios. Ciertamente, los conceptos no desempeñarían esta función direccional si no fuera en virtud de su contenido representativo; pero este contenido no tiene por qué realizarse formalmente y de una manera positiva en Dios, es decir, los conceptos no representan a Dios. Inteligibilidad del misterio no significa, pues, ni comprensión ni visión ni representación adecuada, sino tan sólo una conceptualización direccional tal que si viéramos el misterio se nos presentaría como una realidad que justifica por elevación lo que los conceptos humanos que nos han llevado a él representan.

Enfocada así la cuestión, no voy a ocuparme de todo el depósito revelado sino tan sólo de algunos misterios, y, dentro de ellos, solamente de algunos aspectos suyos, los que más se prestan a cierta reflexión filosófica. Estos puntos que he elegido son seis:

- 1.º) El misterio trinitario.
- 2.º) El misterio de la creación.
- 3.º) El misterio de la persona de Cristo.

- 4.º) El misterio del cristianismo².
- 5.º) El misterio de la eucaristía.
- 6.º) El misterio (porque misterio es) de la «evolución» del dogma.

² Este apartado fue agregado a mano, y no fue tratado en el curso. Formó parte del plan último de Zubiri, pero no llegó a desarrollarlo aquí. En el índice mecanografiado esta parte es titulada como: «El misterio de la religión de Cristo: Cristo, religión subsistente y la fundación del cristianismo». Tal vez esta parte pretendía ser completada con lo que Zubiri ya había tratado en sus cursos «El problema filosófico de la historia de las religiones» (1965) y «El hombre y el problema de Dios» (1968) (hoy publicados en *Sobre la religión, op. cit.*) y que, junto con este curso que ahora publicamos, habían sido proyectados en este índice como un solo libro.

SECCIÓN PRIMERA

EL MISTERIO TRINITARIO

<INTRODUCCIÓN>

Para no perdernos en vaguedades, conviene recordar muy sumariamente el misterio trinitario tal como se halla en la revelación y en el dogma de la Iglesia. Después recordaré las vías por las que la teología clásica ha hecho inteligible este misterio. Sólo entonces podremos intentar algunos comentarios y reflexiones filosóficas. Nos acercamos, pues, al problema trinitario en tres pasos sucesivos:

- 1) Actualización del misterio revelado tal y como se ofrece a la fe de los fieles.
- 2) Las vías clásicas para hacer inteligible el misterio trinitario.
- 3) Reflexiones filosóficas sobre otra posible vía.

CAPÍTULO 1

EL MISTERIO REVELADO

Prescindamos del Antiguo Testamento cuya relación con el Nuevo es, en este punto, muy remota y problemática. Si tomamos el N. T., vemos, ante todo, que en ningún pasaje suyo se nos dice lo que todos creemos: hay tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Si el N. T. lo hubiera dicho así, el dogma trinitario no tendría historia; y, evidentemente, la tiene. Precisemos las ideas.

1.º) En el N. T. se habla, y mucho, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero en frase copulativa sólo hay un pasaje (Mt 28, 19), que el evangelista pone en boca de Jesús, donde el Maestro manda a los discípulos a que bauticen (πάντα τὰ ἔθνη) a todas las gentes (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Pero esta frase, ciertamente inspirada, aunque el evangelista la ponga en boca de Jesús, verosíblemente no fue pronunciada por Él, porque sabemos, por los Hechos de los apóstoles, que los apóstoles bautizaban en nombre de

Jesús. Claro, como Jesús envuelve al Padre y al Espíritu Santo, la frase del evangelio es un legítimo desarrollo fundado precisamente en la filiación divina de Cristo; legítimo, pero desarrollo. Lo contrario, a saber, el que los apóstoles bautizaran en nombre de Jesús, y no del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, sería una mutilación imposible, si la fórmula hubiera sido de Jesús. Hecha esta salvedad importante, el N. T. no habla en ningún pasaje del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en frase copulativa. De lo que habla, y mucho, es del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo por separado o en contextos no copulativos.

2.º) De estos tres, nunca nos dice el N. T. que sean personas. Aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, el vocablo «persona» sólo comenzó a usarse en el siglo III o IV; y, como decía san Agustín, se echó mano de ese vocablo más por no callar que por decir algo adecuado. El concepto de persona no entra formalmente en el depósito revelado. Por esto, llamemos, de momento, a los tres, de un modo neutral aún, «términos». Lo que es de fe es que hay tres términos; que estos términos sean personales no está definido. Se podría decir que el uso constante, inundatorio, que desde el siglo IV hace la Iglesia de este vocablo, equivale prácticamente a una definición. Pero, aunque así fuera, habría que tomar entonces el vocablo «persona» en sentido vulgar, no en el sentido filosófico de persona como contradistinto de naturaleza. El mismo Cristo procedió así. Cuando decía «yo», este pronombre es personal, pero en sentido vulgar. Y, aun este sentido vulgar, no está exento de gravísimos riesgos. Cualquiera que oiga hablar de una persona entiende que se está refiriendo a una realidad dotada de inteligencia, de voluntad y de libertad exclusivamente propias de la realidad en cuestión. Pero, en este sentido, hablar de tres personas en Dios sería una ingente herejía triteísta. Habrá que precisar, pues, qué son esos tres, y en qué sentido puede hablarse de personas en Dios.

3.º) De estos términos no se nos dice expresa y directamente que son «uno», y menos aún que esta unidad sea unidad de naturaleza en sentido filosófico³. La unidad está indicada en pasajes sueltos como Jn 17, 21, limitados a Cristo y a su Padre. Pero esta unidad (ἐν) es menester interpretarla en el texto. Referido el ἐν, la unidad, a los tres términos, no hay sino el pasaje de san Juan (1 Jn 5, 7-8). Pero, en este contexto, la unidad es de concordia, por así decirlo: los «tres están de acuerdo». Y el versículo 7, el inciso donde se habla expresamente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es cosa sabida que constituye una glosa marginal deslizada en el texto, y que no forma parte de éste. Sin embargo, aunque el N. T. no emplee la palabra «uno», los textos abundantes donde se expresa la «relación» entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son la expresión implícita e indiscernida de la unidad de los tres términos: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre»⁴, etc.

En definitiva, tratase de un solo Dios en tres términos (Padre, Hijo, Espíritu Santo), cada uno de los cuales es el mismo y único Dios⁵. Por tanto, los tres términos no constituyen una triplicidad sino una simple trinidad. Dios no es triple sino trino. El primero que empleó el vocablo «trinidad» (τριάς) para designar a los tres fue Teófilo de Antioquía en 181. Hablando de los tres primeros días de la creación, nos dice que «son imagen de la trinidad (τριάδος)» (*Ad Autolyc.*, lib. II, 15). Y en 675, el Concilio XI de Toledo contrapone por vez primera de un modo expreso la trinidad a la triplicidad: «(Deus) non est triplex sed trinitas»⁶.

³ Zubiri anota al margen: «ζουσία?».

⁴ Cfr. Jn 14, 9.

⁵ Zubiri anota al margen: «Son el mismo y son distintos».

⁶ Cfr. H. Denzinger y A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, 1963 (desde ahora, DS), núm. 528.

Esto supuesto, ¿cómo ha entendido la Iglesia esta trinidad? La respuesta a esta pregunta suele consistir en una enumeración de las herejías que condujeron finalmente al Concilio de Nicea. De ellas, naturalmente, debe hablarse. Pero, a mi modo de ver, es mucho más importante tratar de descubrir los conceptos positivos que subyacen en esta historia del dogma trinitario, y que se han ido alumbrando en ella. Y esto no para eliminarlos, sino, justamente, al revés, para mantenerlos firmes como textura esencial del misterio trinitario. Estos conceptos son tres: funcionalidad, transcendencia y realidad divina (consustancialidad)⁷ del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Estos tres conceptos no están meramente yuxtapuestos, sino que guardan un preciso orden de fundamentación. Por un lado, cada uno de ellos, *quoad nos*, presupone el anterior y se apoya en él. Por tanto, esta triple concepción constituye una penetración progresiva en la aprehensión de la Trinidad. Por otro lado, cada concepto no deroga el anterior sino que lo absorbe en una unidad superior. Por esto, hubiera sido de desear que la teología en su exposición del misterio trinitario tratara expresamente de esos tres conceptos en y por sí mismos, pero, además, que, empezando por la funcionalidad, se guardara el preciso orden de fundamentación que intrínsecamente los vincula entre sí. Naturalmente, aquí no puedo más que exponer (perdóneseme la expresión) los tres conceptos en cuestión.

⁷ Zubiri coloca a mano «realidad divina», la cual, más adelante, reemplazará a «consustancialidad». Éste fue un cambio que realizó para la segunda versión de este texto que utilizó para el curso *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (PTH) de 1971, curso ya publicado íntegramente (Madrid, 2015).

I) FUNCIONALIDAD

La revelación del misterio trinitario tiene un carácter y una intención sumamente precisos. No se trata de una simple manifestación de la índole de Dios hecha con una intención meramente cognoscitiva, sino de una revelación de la índole de Dios como fundamento y momento formal constitutivo de la vida religiosa del hombre. De ésta forma parte el propio cosmos físico, como teatro y posibilidad temporal y espacial de esa vida religiosa. Ciertamente, es una revelación de lo que es Dios en sí mismo, pero es Dios revelándose en el acontecer de la vida religiosa; recíprocamente, el mundo revela a Dios tal como Él es. Pues bien, tomadas, a una, estos dos momentos constituyen lo que llamo «funcionalidad de la Trinidad»: es la Trinidad en su función de fundamentar el mundo y la vida religiosa.

Esta funcionalidad está muy ricamente expresada en el Nuevo Testamento. Al Padre se le atribuye, entre otras, la función creadora del mundo y del hombre, la providencia, el establecimiento de la Ley y de las sanciones, etc. Al Hijo se le atribuye la función de revelar al Padre, redimir al hombre, interceder por él haciéndole hijo de Dios, etc. Al Padre y al Hijo se les atribuye también la función de enviar el Espíritu Santo, cuya función es santificar al hombre, darle mayor y más seguro conocimiento de la revelación, guiar y asistir a la Iglesia, residir con el Padre y con el Hijo en el alma del justo, etc.

Esta funcionalidad es evidentemente el primer momento estructural en la revelación del misterio trinitario: la Trinidad es el fundamento y la estructura formal de la vida religiosa⁸.

⁸ Para lo que sigue, Zubiri separó unas páginas de su versión revisada de este texto, y las usó como fichas para el curso PTH en la lección XIV.

Ahora bien, tomada la funcionalidad en su segundo momento, esto es, en cuanto el mundo revela a Dios como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo, era fácil deslizarse hacia una concepción meramente funcional de la Trinidad. La Trinidad no sería sino la triple relación de Dios al mundo. La Trinidad no sólo es funcional sino que consistiría formal y constitutivamente en la funcionalidad misma. Padre, Hijo y Espíritu Santo serían tan sólo las tres maneras como un Dios, que es una sola persona, se revela funcionando en el mundo. Esa única persona que es Dios, en cuanto creadora, la llamaríamos Padre; en cuanto reveladora, la llamaríamos Hijo; en cuanto santificadora, la llamaríamos Espíritu Santo. [En proyección histórica: el Antiguo Testamento sería el régimen de Dios como Padre, el Nuevo Testamento sería el régimen de Dios como Hijo, la Iglesia después de Pentecostés, sería el régimen de Dios como Espíritu Santo.]⁹ Los tres términos serían pura y simplemente los tres modos o maneras como Dios, persona única, funciona en el mundo. Fue el *modalismo* (llamado también monarquismo, patripasianismo, etc.) de los siglos III y IV, adscrito, sobre todo, a los nombres de Pablo de Samosata y de Sabelio. Según el testimonio de Teodoreto, «Sabelio de Libia dijo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola hipóstasis (sustancia), y una sola persona con un triple nombre: a veces se le llama Padre, a veces Hijo, a veces Espíritu Santo. Y en el Antiguo Testamento trajo la Ley como Padre, pero en el Nuevo se encarnó como Hijo, y vino a los apóstoles como Espíritu Santo» (*Haer. fab.*, <lib.> 2, <cap.> 9).

La Iglesia rechazó enérgicamente esta interpretación. La Trinidad no está constituida por la relación de Dios al mundo y al hombre, sino que constituye la índole misma de Dios en

⁹ El texto que hemos puesto entre corchetes fue tachado en la última versión.

cuanto Dios, por tanto, independientemente de toda creación, esto es, aunque no hubiera sido creado el mundo.

Naturalmente, esto no impide que la funcionalidad sea un elemento esencial en la revelación del misterio trinitario y en la acción de la Trinidad misma. Ciertamente, la Trinidad *no consiste* en funcionalidad, pero *es* funcional. Por esto, la exposición de este concepto debiera ser el exordio de la teología trinitaria, como lo fue de la propia revelación. La teología latina ha hecho de la funcionalidad un mero apéndice, rotulado con el nombre «apropiaciones y misiones» de las personas divinas. La teología griega, en cambio, no echa mano de estas apropiaciones sino que considera, lo que por este nombre se designa, como algo estrictamente propio de cada persona. A mi modo de ver, el hecho de que algunas funciones competen a las tres personas no significa que incumben a la «naturaleza» divina en cuanto «una», de suerte que Dios actuara en aquellas funciones como si no fuera trino; en toda función Dios actúa trinitariamente, y en esta actuación (inclusive en el caso de la acción creadora), cada persona posee un carácter propio.

La funcionalidad es, pues, el primer momento estructural en la revelación del misterio trinitario.

II) TRANSCENDENCIA

El error del modalismo consistió en pensar que la Trinidad es una estructura *ad extra* de la divinidad. Por el contrario, no sólo Dios sino la Trinidad misma es algo *ad intra* del orden divino. Padre, Hijo y Espíritu Santo son, en cuanto tales, algo anterior a toda creación. Y, en este sentido, la Trinidad en cuanto tal *transciende* de la creación del mundo. ¿Qué es esta transcendencia? Ésta es la cuestión.