

*Un acercamiento al Dios
de Monseñor Romero. El Dios
personal del Arzobispo mártir
a la luz de las categorías zubirianas*

Introducción

¿Quién es Dios para Monseñor Romero? ¿Cómo es? ¿Qué significa esto para la reflexión teórica y la praxis liberadora? Estas son algunas de las preguntas que nos han motivado a escribir estas líneas, y en absoluto nos parece que las responderemos totalmente en tan poco espacio, pero las reflexiones que siguen son una propuesta para emprender una investigación que aclare las mismas.

Hay que subrayar que nuestro acercamiento es sólo uno de entre los posibles y que tiene carácter filosófico. En efecto, sostendremos a lo largo de la exposición que el Dios de Monseñor Romero puede ser conceptualizado filosóficamente y teológicamente a partir de las categorías creadas por Xavier Zubiri, categorías que son fundamentalmente filosóficas. ¿Es esto válido? Pues nos parece que sí, no porque sostengamos que Monseñor Romero desarrolló algún tipo de reflexión filosófica, que de hecho no lo hizo, sino porque sus afirmaciones de índole más bien pastoral, o en todo caso teológico, *exigen* el esclarecimiento de algunos conceptos sobre la “naturaleza” de Dios, y, como intentaremos demostrarlo a continuación, este esclarecimiento puede ser filosófico. Pero bien, el que sea válido no significa que no sea problemático, pues si bien es cierto que Monseñor Romero no hizo filosofía también lo es el que sus afirmaciones pastorales reflejan una concepción bien precisa de aquella, la cual es más bien peyorativa. Es por esto que, antes de pasar a responder las preguntas que nos hicimos al principio, enfrentaremos este espinoso asunto.

1. El problemático abordaje filosófico del pensamiento de Monseñor Romero

La formación intelectual de Monseñor Romero incluyó necesariamente el estudio de la filosofía, elemento importante de la formación pastoral de los clérigos católicos, pero las inclinaciones del seminarista Romero eran más bien hacia la mística y los autores espirituales, y no nos arriesgamos demasiado al sostener que el interés por San Agustín se limitaba a sus escritos sobre tales tópicos¹. Podemos suponer que la formación filosófica de Monseñor fue fundamentalmente escolástica, como se deja ver cuando reflexiona sobre la posibilidad de acceder intelectualmente a Dios:

Tengamos muy en cuenta este pensamiento que el Concilio Vaticano I, el siglo pasado, definió como dogma de fe: 'la posibilidad de la inteligencia humana, sin necesidad de religión, por su propia luz natural descubre a Dios en la creación'. Pero esto se llama un camino intelectualista, una reflexión que de las criaturas nos remonta al Creador, y por eso dice San Pablo: los que no reconocen a Dios son inexcusables, porque tienen ante sus ojos, abierto el libro de la creación² (10-06-79)³.

En Monseñor Romero está presente la idea de que el conocimiento racional de Dios es un remontarse desde las criaturas hasta el Creador, desde los entes hasta el Ser, y esto significa por supuesto que nos encontremos con un Dios lejano y que nos dice poco a los hombres:

'El primer motor', el 'gran pensamiento que rige la creación', no llena las angustias, las vivencias, las esperanzas íntimas del corazón. Y así (...), teniendo a la mano esos argumentos de la creación, el Dios que allí se revela, no nos parece un Dios íntimo (21-05-78).

Vemos claramente que para Monseñor Romero es posible el acercamiento "racional" y "filosófico" a un Dios que no es precisamente el Dios de Cristo y de la revelación; éste es alguien cercano y vivo, aquél está distante y no parece poseer carácter personal. De esta manera los esfuerzos filosóficos resultan insuficientes y hasta errados, ya que es claro que para Romero no basta con creer en un Dios sino en el Dios de Jesucristo, el Dios de la historia:

El hombre descubre en su vida: no me he hecho yo solo, ni mis padres (...) Mi vida es de Dios (...) entrar en la comunión con Dios. Pero este es el Dios de los filósofos, el Dios de las reflexiones; o como decía Tertuliano, allá por el siglo III, el Dios de Atenas no es el mismo Dios de Jerusalén⁴. El Dios de Jerusalén, el que se revela en la Biblia, no pide tantas elucubraciones, tantas metafísicas (10-06-79).

De inmediato, Monseñor expresa que la revelación viene a llenar ese vacío que la reflexión filosófica no puede colmar: "¡Qué bella la revelación! La reve-

lación no necesita ir por las creaturas rastreando y llegar al fin a formarse una religión al gusto del hombre que la inventó” (10-06-79).

Es obvio que en estos planteamientos la posibilidad de alcanzar intelectualmente al Dios verdadero queda anulada y para el hombre existe sólo la oportunidad que le brinda la revelación pero, ¿no será que esta limitación que Monseñor le adjudica a la *filosofía* es sólo cierta para *algunas filosofías*? Si nos detenemos en los argumentos en contra de la eficacia de la filosofía en tanto lo que nos ocupa, notamos su referencia a los razonamientos de la escolástica. El plantear el acceso a Dios a partir de una creación que exigiría un creador, la tesis de un “primer motor” o de un Logos divino (‘gran pensamiento’) que de algún modo ordena el mundo, presupone un universo conceptual originado en la filosofía patristica, con bases helénicas, desarrollado en la escolástica medieval y presente aún en la modernidad y postmodernidad. El problema es que tal distinción no está presente en sus escritos y la filosofía en general es tratada de igual modo.

En la tercera parte de nuestra exposición y recurriendo a Zubiri veremos que es posible una filosofía que nos muestre a Dios de la forma como Romero lo entendía, como cuando escribe: “ese Dios que viene, que existe no como algo estático, metafísico, un concepto catequístico de Dios. Sino que es un Dios vivo (...) un Dios dinámico” (16-12-79). Sólo que entonces la metafísica no será un concepto peyorativo para oponer a la dinamicidad divina, sino justo un nuevo planteamiento de la realidad como algo intrínsecamente dinámico. Pero antes, veamos con más cuidado lo que Romero entiende por el Dios verdadero.

2. El Dios personal de Monseñor Romero

El 24 de marzo de 1990, durante las celebraciones del décimo aniversario del martirio de Monseñor Romero en la Catedral de San Salvador, Don Pedro Casaldáliga nos comentaba unas frases de otro obispo mártir, Monseñor Angelelli, de Argentina, las cuales pueden resumirse de esta manera: “el agente de pastoral debe tener un oído dirigido a Dios y otro al pueblo, o sea, debe estudiar teología y también sociología”. En aquel momento sus palabras resonaban como un llamado a una acción pastoral que no descuide ni el contacto con Dios ni el compromiso con el hombre de carne y hueso. Estaba claro entonces que había que enfatizar aquella “doble dirección”, dados los excesos en uno y otro sentido. Pero es ahora, en el contexto de nuestro problema, que podemos ahondar un poco más en lo que aquella expresión implica: la mutua imbricación entre Dios y el hombre. Para un agente de pastoral es claro que debe prestar atención a la palabra de Dios; y, si se trata de un agente de pastoral comprometido mínimamente con la promoción humana y un estilo de pastoral liberadora, entenderá fácilmente que lo que tiene que decir el pueblo sufriente es asimismo fundamental. Entender esto implica concebir a un Dios comprometido con el hombre. Pero lo que no está claro es la razón por la que *esto es posible*. Para aquel que necesita

dar razón de la realidad no basta con aceptar un aspecto de la misma con la sola referencia al sentido común o a lo usual. Para el que se preocupa por dar razón de la realidad de la pastoral no bastará con recurrir meramente a la revelación o al Magisterio: es necesario fundamentar razonablemente la razón por la cual Dios *puede* ocuparse de la historia y de los hombres. Nos parece que esto puede aclararse comprendiendo a Dios como persona; tal Dios, un Dios personal, es en el que Monseñor Romero creía. Sólo un Dios así podría hacer suya la vida de los hombres.

2.1. Dios vivo *con* nosotros

Los diversos estudios sobre Monseñor Romero enfatizan el carácter liberador de su concepto de Dios, un Dios comprometido con la historia. También se recalcan aspectos como el que se trate de un Dios de la vida o un Dios de los pobres. Rara vez leemos o escuchamos sobre un Dios "personal"; y cuando se menciona este asunto se lo hace marginalmente.

Pero esto no obedece a que Romero no se refiriese al problema, ya que para él era importante recalcar tanto el carácter personal del ser humano como la dimensión personal de Dios. De hecho, el Dios de Romero no puede ser asumido si no se hace lo mismo con la humanidad, así como el hombre no se puede explicar fundamentalmente si no es a partir de Dios: "El mundo y los hombres se han desentendido de Dios, porque no creen en un Dios sin mundo y sin hombres" (05-06-77). Dios es una realidad *sobre* la que puedo hablar, pero, y esto es más importante, también es una persona *con* la que puedo hablar: "Un Dios que vive con nosotros (...) un Dios que me sale al encuentro" (05-06-77).

Naturalmente que esta teología de Romero tiene como fuente fundamental a los Evangelios, específicamente la persona de Cristo: "El Cristianismo es una persona, que me amó tanto, que me reclama mi amor. El Cristianismo es Cristo" (06-11-77). Desde aquí podríamos argumentar que se trata de una simple deducción de la concepción de Dios como Trinidad, como tres personas ("Dios es amor que participa con tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo" (21-05-78)), pero dejaríamos fuera la afirmación de que el amor de Cristo *me reclama* mi amor, o sea, la interpelación personal, la cual no se reduce a un mero discurso sino a una concreta acción. Sólo comprendiendo que Dios es persona y, por lo tanto, similar al hombre es posible afirmar que la palabra de Dios para el hombre es "temura de un Padre que nos da la vida y que está con nosotros" (21-05-78).

Es importante destacar que no siempre podemos tener tan claro las implicaciones del carácter personal de Dios. Desde Romero tal carácter no se reduce a un mero recurso que permita explicar teóricamente problemas como el de la divinidad de Cristo u otro aspecto teológico más o menos difícil, sino que se convierte en elemento fundamental de una praxis eclesial liberadora, una opción por la persona humana que es imagen de Dios. Pero aún esto no se queda

ahí, ya que la opción por el hombre —especialmente por el que sufre, por el pobre— no es primariamente *nuestra* sino de *Él*: “El amor de Dios, el amor del Padre, de allá arrancó todo” (21-05-78). Es así que cuando nos comprometemos con la *humanidad del hombre* participamos de la *opción por la humanidad de Dios*. Esto es lo que da sentido a una pastoral que promueve al hombre en su precisa humanidad: el que Dios sea, como nosotros, persona.

Dios es de esta manera dinámico y dador de vida, comprometido radicalmente con el hombre. ¿Será posible entenderlo haciendo abstracción del amor? ¿Tendrá sentido el amor sin el hombre? A nuestro modo de ver, Romero se hacía tales preguntas y las contestaba así: ¡no! Un Dios de tal forma no es aquel en el que creían los profetas; un Dios así no podría llamarse Padre. Para Romero

se trata de un ser, pero de un ser activo, dinámico, no es un ser sólo de existir. Cuando Dios le dice [a Moisés]: ‘yo soy el que soy, soy el ser’⁵, le quiere decir: yo soy la presencia dinámica, yo soy el que se debe descubrir en el dinamismo de la historia, yo estoy presente en las intervenciones de todos los poderes del mundo, yo soy la fuerza de los astros y de los mares, yo soy el que hace que sean las cosas (...) no tengan de mí una idea abstracta, un Dios que está allá en los cielos y que ha dejado la tierra a los hombres; no es eso exacto (09-03-80).

Detengámonos primero en la afirmación que sostiene el carácter dinámico de Dios, veamos cómo se la opone al mero “existir”: es claro que Monseñor ataca en este lugar a la concepción de la divinidad como puro Ser, como Ente infinito, pura existencia que hace existir, “motor inmóvil”; esta manera de entender la divinidad le parece equivocada, pues tal Dios sería un ser inmóvil, estático, que no participa en el devenir de la historia. Ya veremos, cuando nos ocupemos de Zubiri, que, si bien la dinamicidad de la realidad no se explica radicalmente con el devenir sino en el “dar de sí”, y que, por lo tanto, si en Dios no hay cambio, sí hay un continuo “dar de sí”, la realidad divina sí está relacionada con la historia, ésa en la que se ha revelado a los hombres.

En suma, lo que tenemos aquí es toda una invitación a la apertura, la apertura del hombre hacia un Dios que ha tomado la iniciativa frente a él; pero, para Romero, esta apertura no se da en el vacío ni en cualquier contexto histórico, sino en un concreto lugar y según una determinada tradición: en la Iglesia.

2.2. La *humanidad* de la Iglesia

“La Iglesia es un fenómeno de apertura humana frente a la fuerza divina” (29-05-77), con lo cual notamos claramente la iniciativa de Dios de comunicarse con los hombres. Pero esto no se queda ahí, ya que esta apertura es precisamente posibilitada por su carácter humano: tal apertura frente a la realidad divina sólo es posible para el hombre. En esto último tendrá mucho que ver el carácter personal tanto de Dios como del hombre, lo cual veremos después.

Ahora bien, la apertura de la que habla Romero no se limita a la relación hombre-Dios, sino que hace referencia al concepto más amplio de *koinonía*, comunión que existe en la Iglesia-comunidad, la cual encuentra su veta sí en Dios, pero que necesita expandirse creando lazos de fraternidad entre los hombres: “Comunión, una vida común, un lazo que une la vida de Dios y la vida del hombre. Una corriente que circula de Dios a la humanidad y de la humanidad a Dios. Ésta es la religión, ésta es la Iglesia” (21-05-78). La fuerza divina que hace abrirse a los hombres ante ella es la que posibilita el que éstos se abran frente a los otros: “La Iglesia —dice el Concilio desde su primera línea— es el sacramento que une a los hombres con Dios y une a los hombres entre sí” (21-05-78).

La Iglesia es profundamente humana no sólo por que muestre la filiación divina a que todo ser humano puede aspirar —o reclamar—, sino también por su papel fundamental en la labor de crear lazos que unan a los hombres entre sí. En la raíz de esta cuestión notamos una afirmación implícita: lo humano encuentra su razón de ser, su explicación última, su fundamento en Dios. Acercarse al fenómeno humano responsable e integralmente significa recurrir a la realidad divina. Es por esto que la promoción humana no es extraña para la Iglesia; es más, es por estas razones que la Iglesia no tiene sentido sin un compromiso con la humanidad, pues en tal caso se alejaría radicalmente de la fuente de toda humanidad: Dios.

2.3. Dios: fundamento del hombre

Monseñor Romero tiene claro que la razón por la cual algunos se olvidan de Dios es la imposibilidad de plantearse un Dios *humano*. Es por esto que los esfuerzos de la praxis eclesial deben orientarse hacia la superación del hiato entre el hombre y Dios. Y esta superación no se realiza partiendo de Dios y su “revelación”, sino arrancando del hombre y sus legítimas y humanas aspiraciones: “La vocación del hombre es ser imagen de Dios. Es participar de su vida y de su gloria” (23-07-78). La vocación puede ser entendida aquí como la búsqueda del sentido de la vida presente en cada ser humano. Tal búsqueda sólo es posible explicarla a partir de la concreta realidad que es el hombre, *realidad personal*, la cual construye su propia historia, su propia *personalidad*:

[Juan Pablo II]: ‘El hombre es una realidad singular (porque es *persona*) tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma’ (...) es un fenómeno irrepetible (...) historia muy típica de cada uno (24-06-79).

Notemos que el carácter de persona no es posterior al individuo sino al revés: la singularidad humana tiene su fundamento en la persona, en lo que esto significa. De hecho, singularidad podrá ser *una* característica de la persona, pero no por eso absoluta o la más importante. Ser persona es lo que define, según Monseñor Romero, al hombre y es justo entonces que la relación con Dios se

presenta más clara: Dios es persona, por lo tanto, en Dios encontramos la clave para entender al hombre como persona, ya que “en la gloria de Dios se revela la dimensión del hombre” (10-02-80).

El hombre se *conoce* al encontrarse con Dios (*Cfr.* 10-02-80)⁷: ésta es una afirmación sumamente grave y que merece una justificación. Pero no será en Romero que encontraremos ésta, ya que el Arzobispo no realizó labor teológica o filosófica. Para ello recurriremos a las categorías filosóficas zubirianas que nos permitan poner un poco de luz racional a las afirmaciones que acabamos de sostener. Vale la pena el esfuerzo, tanto para el esclarecimiento de la teología implícita en los escritos de Romero, como para la misma praxis eclesial. No es lo mismo afirmar sin más que Dios es persona, que se trata de un Dios vivo y que camina en la historia, que dar razón de tales afirmaciones. No es lo mismo sostener, sin mayor explicación racional, que el hombre se encuentra en su plenitud en el encuentro con Dios, que plantear las categorías que permitan a nuestra razón asomarnos a tan hondo problema.

3. Zubiri y el problema de Dios

Posiblemente, el más indicado para ayudarnos en este “salto” de las intuiciones del Arzobispo Romero a las categorías de Xavier Zubiri sea Ignacio Ellacuría, el cual era un hondo conocedor de la palabra y obra del primero, así como fiel discípulo del segundo. El valor que Ellacuría daba a la labor profética y pastoral de Romero es ampliamente conocida y por todos es conocido el profundo respeto que le inspiraba el mismo, así como las luces que la vida y el martirio del Arzobispo dieron a sus reflexiones teológicas. Pero no es en estos tópicos que centraremos los aportes ellacurianos a nuestro propósito, sino en sus observaciones sobre las inquietudes teológicas de Zubiri. Sobre éste nos dice:

Dios había sido ya objeto de estudios en sus primeros años juveniles: en la misma carpeta en la que guardaba sus últimos escritos sobre Dios, Zubiri conservaba un cuaderno escrito a mano de sus primeras reflexiones sobre esa su gran preocupación, elaborado en el colegio de los marianistas en San Sebastián, en una época que él consideraba crucial para su ulterior desarrollo intelectual⁸.

Ellacuría sostiene firmemente —y sus numerosos escritos sobre Zubiri lo atestiguan— que en Zubiri existe una profunda inquietud por el problema de Dios y el problema del hombre. Sobre éste último, si bien es cierto que la antropología de Zubiri tendrá que esperar a 1986 para ser publicada completa —y de modo póstumo— en *Sobre el hombre* (Madrid, 1986), esto no se debía al desinterés de Zubiri por el tema sino, más bien, al afán de éste por elaborar con claridad y profunda precisión sus ideas al respecto. En cuanto al problema de Dios es ilustrativa la siguiente afirmación de Ellacuría:

Su último libro, en que desarrolla el problema del acceso del hombre a Dios [se trata de *El hombre y Dios*], es lo último que ha escrito. Y sobre este tema versaba su primer artículo de gran aliento, 'En torno al problema de Dios' [Cfr. *NHD*, 417-454], que Ortega publicó en *Revista de Occidente* hace casi cincuenta años...⁹.

El interés zubiriano en el problema de Dios no se reduciría a meros pininos intelectuales de juventud, sino que se trata de un problema que bien podría ubicarse como principio y fin de su filosofar. Pero más interesante aún para nosotros es el hecho de que, según Zubiri, el problema de Dios sólo es posible a partir de la realidad humana y que la resolución de aquél sólo es posible desde ésta:

La primera parte [de *El hombre y Dios*] es la más conocida y tiene la originalidad y la profundidad de plantear el acceso del hombre a Dios desde el carácter procesual de la realidad personal, lo cual le lleva a superar tanto las antropologizaciones del problema de Dios como, en el otro extremo, el de su naturalización¹⁰.

Zubiri pretende entonces explicar primero en qué consiste lo propiamente humano para luego abordar el problema de Dios; pero resulta que lo que hace propiamente al hombre como tal es su carácter personal y éste no es una mera extrapolación antropomorfizante sobre la realidad de Dios, más bien, es en Dios donde lo personal es pleno y propiamente fundante.

Acerquémonos ahora a estas afirmaciones zubirianas tratando de esclarecer bien qué es esto del carácter personal del hombre y Dios. Para ello nos serviremos de la exposición de Antonio González sobre el asunto, según lo plantea en su escrito *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*.

3.1. El horizonte de la nihilidad

Para Zubiri, la clave que explica la realidad misma de Dios es su carácter de persona. En este sentido sostendrá la importancia del Cristianismo como originante de la reflexión teológica que recurre a tal concepto:

Zubiri siempre reconocerá al Cristianismo el mérito de haber introducido en la historia del pensamiento, a raíz de las discusiones cristológicas de los primeros cuatro siglos, el concepto de persona (Cfr. *HD*, 323)¹¹.

Pero Zubiri no deja el asunto allí sino que hace notar que, si bien es cierto que se trata de una contribución fundamental, el que se haya introducido la idea de una creación *ex nihilo* —concepto ausente en la filosofía griega— le quitó efectividad esclarecedora al concepto de persona. Además, "en la raíz de ambas cuestiones estaría la identificación del *logos* del cuarto evangelio con el *logos* de la filosofía griega"¹². Enseguida veremos de qué manera es que se da esto y comenzaremos a partir del concepto de creación *ex nihilo*.

Hay que reconocer que el concepto de creación introducido por el Cristianismo consiguió liberar a las reflexiones teológicas del lastre que podía significar el “Dios” griego. La divinidad griega no creó el universo, el universo es eterno. Es por eso que

tiene plena razón W. Pannenberg cuando señala que la teología cristiana logró con su idea de creación romper las limitaciones del concepto griego de la divinidad para abrirle espacio al Dios bíblico¹³.

Pero el problema que esto causó al desarrollo de toda la filosofía posterior no es algo que puede dejarse pasar:

la filosofía europea (...) encierra para Zubiri un ‘grave problema’ (*SPF II*, 116) (...) ‘no ha nacido ni vivido desde sí misma’ (...) sino ‘con la mirada fija en el ente infinito’ (*SPF II*, 117)¹⁴.

La filosofía occidental cometió el grave error de alejarse de las cosas, de verlas a través de otra “realidad” más allá de ellas: Dios. Desde este nuevo enfoque de la búsqueda de la verdad, la explicación para cada cosa no se encuentra en ella; las criaturas sólo pueden ser comprendidas a partir del Creador. Y es justo aquí que la reflexión teológica cristiana recurre a un elemento fundamental de la filosofía y la visión de mundo griegas: el *logos*, el “concepto” que nos dice *lo que son las cosas*. “La estructura del *logos* es entonces la que nos revela la estructura íntima de lo real”¹⁵. ¿Cómo se realiza esta adopción conceptual? Pues, identificando la *palabra* hebrea y el *logos* griego¹⁶. La interpretación hecha por los teólogos griegos de los textos de la Escritura, por ejemplo el prólogo del evangelio joánico: “En el principio existía la Palabra...”¹⁷, transformó el término hebreo (*dābār*) en el *logos* griego, con todo lo que eso significaba. La Palabra Creadora sería el principio de todo, de todas las cosas, del hombre mismo, y para los primeros teólogos cristianos no parece que hubiera objeción de entender a esta “Palabra” como equivalente al *logos* griego. Es en la Palabra donde encontramos la verdad.

San Agustín, sostendrá desde esta perspectiva el valor del escepticismo gnoseológico, en tanto al desconfiar de los sentidos, de las cosas, etc., nos vemos obligados a entrar en nosotros mismos en busca de una verdad más radical:

Ésta es la función histórica del escepticismo: haber mostrado que la verdad sobre las cosas se funda en una verdad más radical, la verdad sobre uno mismo. Y es que la verdad para el Cristianismo es liberación (*Cfr. SPF II*, 107). Y esta liberación se obtendría entrando en uno mismo para encontrarse allí con la huella de la verdad divina. Por eso, la verdad radical es, en último término, la verdad de Dios¹⁸.

Zubiri ve en esto el “grave problema” de que el mundo es comprendido como emanación de una especie de razón universal, ya que Dios es el *Logos*, por lo cual las cosas no sólo provienen de Dios sino que, además, son el resulta-

do de la actividad racional que corresponde al mismo. En otras palabras, la Revelación es el horizonte desde el que será posible explicar la realidad divina:

En el nuevo horizonte filosófico, saber lo que es cada cosa 'es sencillamente saberla en tanto que hecha por Dios, fundada en él. Es saberla *desde* Dios, verla con Dios, contemplarla' (*SPF II*, 112) (...) 'habiendo interpretado San Agustín a Dios como logos o razón del universo, la creación es necesariamente una emergencia de una razón, con todos los caracteres que poseía el logos griego. La *natura naturata*, la naturaleza es así racional. Envuelve, pues, la creación dos dimensiones: de un lado, es una emergencia real de las cosas desde Dios; de otro, una manifestación de una razón universal' (*SPF II*, 113)¹⁹.

Estamos ante el Dios de los filósofos al que Romero se refería, indudablemente un Dios poco atractivo para quienes esperarían una palabra de aliento o el impulso vital y el compromiso del amigo. El Dios-a-partir-de-la-creación-*ex-nihilo* resulta ser más parecido al Dios de Hegel que al Dios de Jesús. Paradójicamente, este Dios tan racional y "metafísico" es aquel que se presenta a partir de la Revelación, entendida ésta como emanación del Logos. Y es que la afirmación de lejanía de este Dios con respecto a los hombres no se basa en una mera intuición "psicológica" o subjetiva del mismo o en la necesidad práctica de un Dios diferente, sino en el modo como quedan las cosas metafísicamente según estas concepciones o, más bien, según el "lugar" donde deberemos ubicarlas: *el horizonte de la nihilidad*.

Y es que cada cosa real, contemplada desde el Dios que la ha creado y en quien está su razón de ser, '*es como si no fuera*, la cosa es una *nada*' (*SPF II*, 112) (...) 'La filosofía, después de Grecia, filosofa desde la nada: para llegar a las cosas necesita de Dios, y el hombre mismo no es sino el camino del mundo hacia Dios' (*SPF II*, 114)²⁰.

La metafísica helénica, que constituye los fundamentos de la teología cristiana, es la que ubica el ser de las cosas fuera de ellas, en otro lugar; debido al concepto de creación *ex nihilo* las cosas son reducidas a una "nada" que "consigue" su "ser" únicamente en el Creador, en Dios. La huida de las cosas hacia el Ente infinito es ahora un nuevo matiz de la huida de las cosas hacia los entes inmutables, hacia el Ser. ¿Y el hombre? Pues es aquel que se encuentra a sí mismo sólo en la realidad divina, donde reside la verdad: el Ente infinito, una realidad *absolutamente otra*. La referencia a la realidad divina no oculta el hiato entre ésta y el hombre.

Ahora bien, hasta aquí no hemos abordado todavía el concepto de persona, asunto central en nuestra exposición. Veamos primero cómo este concepto se tornó tan importante para la reflexión teológica de la que venimos hablando, pero asimismo repararemos en los problemas que esto generó tanto para la teología como para la filosofía.

3.2. La persona como *hipóstasis*

Si buscamos el origen griego del concepto “persona” nos encontraremos con una dificultad: no existe (Cfr. *HD*, 323). Si bien es cierto los griegos tenían la palabra *prosopon*, ésta significaba “máscara”. Los teólogos cristianos descartaron su utilización por razones obvias y prefirieron el término *hipóstasis*, el cual era entendido por los griegos como “sustancia”. Para Zubiri, aquí se encuentra el meollo del problema sobre la manera de entender a la persona. “El problema es que tal concepto va a ser entendido fundamentalmente en términos subjetuales”²¹, o sea, persona sería una sustancia de la cual pueden predicarse unos atributos determinados. Los familiarizados con la filosofía de Zubiri comprenderán de inmediato su insatisfacción con tal manera de entender a la persona.

Pero no sólo la metafísica zubiriana se verá insatisfecha sino, también, los estudiosos de la Biblia, ya que “[según el] pensamiento bíblico (...) persona no tiene carácter subjetual. La persona es ante todo un *alma (nefe+)*, esto es un aliento vital”²². Al igual que con el concepto “palabra”, surge la sospecha de que se ha realizado una identificación ilegítima, hipostasiando la persona, alejando el concepto de la manera como lo entiende la Biblia.

La tendencia natural de la mentalidad griega es la de concebir esta *hipóstasis* como sustancia (...) Boecio [la define como] *rationalis naturae individua substantia* (...) Si bien la concepción de la persona como sustancia era incompatible con los contenidos trinitarios y cristológicos que se trataban de expresar, esto no impidió que la persona fuera pensada primariamente como sujeto²³.

En cuanto a tal incompatibilidad volveremos adelante, específicamente al ver la imposibilidad de entender a Cristo como Sujeto anterior a sus actos. Ocupémonos ahora de ver la relación entre el carácter subjetual y la sustancia, y cómo éstos se diferencian justo a partir del ya tratado horizonte de la nihilidad.

El concepto de sustancia y el de sujeto coinciden en referirse a un *hypokeímenon* subyacente a sus acciones y propiedades. Pero mientras que la idea de sustancia subraya el carácter natural de la misma, el concepto de sujeto señala justamente aquella segregación de la naturaleza que Zubiri ha señalado como característica del horizonte de la nihilidad²⁴.

Tal realidad de la cual podemos predicar unos atributos, la persona entendida como sustancia, se problematiza al entender a Dios como personal. Esta diferenciación entre sustancia y atributos es inadecuada a la realidad divina, sobre todo si se le ha tipificado como Ente infinito, identificándolo con el Ser. Es justo en eso “subyacente” donde se encuentra el problema. Esta sustancia que “sostiene” los atributos es por supuesto “natural”, y por lo tanto diferente a Dios. Pero también vemos que a partir del horizonte de la nihilidad la búsqueda del ser ha evadido la naturaleza, elevándose hasta el Sujeto-Ente absoluto. Predomina “el

concepto de realidad como algo subjetual”²⁵, y el problema no se agota dentro de la discusión sobre la realidad divina sino que trasciende en la persona humana: nos referimos al inconveniente de entender a la misma como sujeto, como un Yo cognoscente, como conciencia, cuando Zubiri ha recalado en sus escritos que no es esto lo radical en el hombre. En primer lugar, aquello a lo que primariamente accedemos mediante la inteligencia no es el ser sino la realidad; por otro lado, no es la conciencia lo radical en el ser humano, lo que le distingue de los animales fundamentalmente, lo que determina su enfrentamiento con las cosas, sino que tal enfrentamiento está determinado por la aprehensión primordial de realidad, *inteligencia sentiente*, fundamento de toda ulterior forma de la inteligencia.

“La creación desde la nada, la Palabra como logos, la persona como sujeto: éstos son los graves problemas”²⁶; ya sabemos entonces frente a qué postulados filosóficos se enfrentará la filosofía de Zubiri y en torno a qué tipo de discusiones teológicas es que se moverá. Pasemos entonces a ver lo que Zubiri entiende como el carácter particular del Cristianismo como religión, de tal forma que nos sirva de punto de partida para el desarrollo de las soluciones zubirianas a nuestros problemas.

3.3. El Cristianismo como religión de *deiformación*

La realidad peculiar del Cristianismo debe ser estudiada, piensa Zubiri, desde otras categorías que las helénicas, de tal modo que sus presupuestos filosóficos no comprometan innecesariamente la búsqueda de la verdad sobre Dios y sobre el hombre. Zubiri planteará entonces una nueva manera de entender la realidad de las cosas, el mundo, así como una nueva manera de entender qué es la persona: “*Realidad* frente a ser, *aprehensión* frente a logos, *suidad* frente a sujeto”²⁷, he aquí las modificaciones fundamentales que se precisan para resolver los enredos originados por los conceptos griegos al ser asimilados a la teología cristiana.

Para iniciar habrá que volver a un asunto pendiente, el concepto de creación *ex nihilo*, ya que “para que surgiera el horizonte de la nihilidad fue necesario que la creación fuera pensada con las categorías helénicas”²⁸. Veamos que no se trata de que toda creación necesite de tales categorías, sino específicamente la creación desde la nada; esto nos deja abierto el camino para otras ideas de creación, las cuales no tienen necesariamente que presuponer una “nada” previa. Pero, ¿qué categoría griega sirvió para el propósito de fundamentar filosóficamente la creación desde la nada, si en los Griegos tal concepción no existía? Pues, el logos griego. La Palabra creadora de la que hablaba la Escritura es comprendida por los primeros teólogos cristianos como equivalente al logos de los griegos, el cual arrastra consigo toda la carga subjetual de la que ya hablábamos. Pero “la identificación del “*palabra*” (*dābār*) hebreo con el *logos* de la especulación helénica no es más que una posible opción entre otras”²⁹; en esta línea hay que recordar que

al referirse a Cristo como la Palabra “no se trataba primariamente de identificar a Cristo con el *logos* griego, sino con la fidelidad a Dios experimentada en la antigua alianza y revelada ahora en el Hijo (*Cfr. DHC, 81*)”³⁰.

La identificación de Cristo con la Palabra entendida como *logos* llevará a entender la realidad divina como El *Logos*, y esto significa que será comprendida como un Sujeto infinitamente inteligente, racional. He aquí la identificación de Dios con una especie de Razón Absoluta. Pero, ¿es la inteligencia el carácter primario que le es dado al hombre cuando se enfrenta a la realidad divina? Según Zubiri no.

Dios comienza siendo para la razón una realidad absolutamente absoluta, y no una realidad inteligente (...) Ahora bien, el que la realidad divina sea inteligente no significa que esta inteligencia consista en *logos* (...) Una inteligencia absoluta no necesitaría de *logos*³¹.

El asunto no es sólo que lo primario sea el que Dios se piense como realidad absolutamente absoluta, sino, además, que no se puede sostener que esa realidad, que es inteligente, sea *logos*. En otras palabras, no se niega que la realidad divina sea inteligente, más bien se trata de indicar que no es el que sea inteligente lo que inicialmente le es dado a la razón que la piensa, sino el carácter de absolutez infinita, por una parte, y, por otro lado, esta inteligencia divina no puede ser un *logos*, ya que éste es concebido por Zubiri como un modo ulterior de la inteligencia, como lo que permite al hombre determinar lo que las cosas reales son. Para la realidad humana esto es así porque la aprehensión primordial de realidad no agota las posibilidades de conocimiento de la realidad; es más, el *logos* proporcionará la base a la razón, que se encargará de profundizar aún más en la estructura de las cosas. Pero esto es imposible en Dios, pues, siendo como es absolutamente absoluto, no admite la idea de una composición de dos tipos graduales de facultades.

Ahora bien, la observación principal de Zubiri —y en consonancia con el problema del horizonte de la nihilidad— trasciende las limitaciones impuestas por la intelectualización —léase *logificación*— de la realidad divina, ya que

es suficiente, según Zubiri, con decir que el Hijo sea La Verdad Real del Padre, y no su *Logos*. La creación, vista desde una perspectiva trinitaria, no consiste en otorgarle la existencia a unas ideas contenidas en el *Logos* divino, sino en la procesión *ad extra* de la vida divina así entendida. La creación significa que, además de las procesiones trinitarias, hay una procesión de alteridad, una procesión trascendente (*Cfr. DHC, 145*). Y para ella no se necesita de ningún *logos*, sino solamente de la proyección de esta vida divina fuera de sí misma. Con esto se resuelven dos graves problemas del planteamiento clásico: en Dios no hay ninguna de las dualidades propias del *logos*, y Dios no está sometido a ningún modelo ‘racional’ a la hora de crear al mundo³².

Esto implica la superación del horizonte de la nihilidad a partir de la superación de la logificación de la realidad divina (legado de los primeros cristianos) y la mera logificación del conocimiento (herencia griega). Desde el fundamento de la aprehensión primordial de la realidad, es posible trascender los problemas que se les planteaban a los teólogos griegos de los primeros siglos del cristianismo, nos referimos a la comprensión de Dios como Ente, que aunque infinito le limita a las vicisitudes del Ser —pensemos, por ejemplo, en el no-ser presente en los entes—, así como al lío de presentar a la realidad divina en términos subjetuales. Esto último es posiblemente lo más importante para el desarrollo de nuestras reflexiones, pues nos permite abordar el asunto de la Revelación como el modo primordial de la manifestación de Dios:

Como es sabido en hebreo *dābār* no sólo significa palabra, sino también ‘hecho’ o ‘acontecimiento’ (...) En cualquier caso, para Zubiri el acontecimiento en que se funda la palabra no es otro que lo que él llama ‘deiformación’ (...) la deiformación atañe a todo hombre por ser éste, desde el punto de vista del Cristianismo, la proyección *ad extra* de la vida misma de Dios (Cfr. *DHC*, 23). Esta deiformación es para Zubiri el sentido fundamental del Cristianismo (...) la revelación sería el aspecto intelectual de la donación real de Dios al hombre³³.

La revelación entonces pasa a un segundo plano frente a la deiformación, o sea, la proyección de la divinidad, procesión *ad extra* que ayuda a entender la creación recurriendo no a un Logos que proporciona ser ni a una nada primigenia, sino a un Dios que se dona a sí mismo. Esta donación es “real”, no racional, y, además, es “de Dios al hombre”, ya que éste último es el que estrictamente puede considerarse proyección divina. De esta manera, la creación también pasa a supeditarse al dinamismo de la divinidad —a su realidad y no a una especie de ejercicio intelectual de la misma— el cual, como veremos adelante, se trata de un dinamismo personal. Dios, de esta forma, se ubica a partir de un horizonte antropológico, en tanto fundamento de lo constitutivo del ser humano, superando el horizonte cosmológico.

Pero no sólo la revelación es relativizada a partir de la deiformación:

La salvación no sería otra cosa que dar a la deiformidad primaria que el hombre tiene como criatura la capacidad de inscribirse dentro del poder de Dios librándose del poder del mal objetivado en el mundo (Cfr. *DHC*, 286) (...) La deiformación es, en este sentido, tanto el fundamento de la salvación como el fundamento de la revelación. Y ello supone una concepción del Cristianismo distinta de la habitual: éste no sería una religión de salvación, sino una religión de deiformación³⁴.

La salvación presupone la deiformación, ya que es gracias a la posibilidad que ésta proporciona que el hombre puede “inscribirse dentro del poder de Dios”.

Por el hecho de ser criatura y porque es persona, porque el hombre es configurado por la dinamicidad divina, le es posible entender la revelación y aspirar a la salvación.

Cristo no funda el Cristianismo transmitiendo un mensaje, una cosmovisión, unas normas y valores sino, más radicalmente, haciendo cristianos. Configurando por sus acciones el Yo de las personas que le rodeaban (*Cfr. DHC, 291*) (...) En cualquier caso, lo decisivo es que la deiformación, con todos sus aspectos individuales, sociales e históricos, es un *dinamismo personal* puesto en marcha por Cristo³⁵.

3.4. Persona, Dios, mundo

Ahora sí podemos abordar directamente el asunto de quién es Dios para Zubiri. Y esto hay que hacerlo a partir de su concepto de persona, con lo cual nos estamos acercando a lo que antes adelantamos sobre el Dios personal.

Para Zubiri, la persona se caracteriza por su formal suidad. El hombre es persona porque, en virtud de su inteligencia, aprehende su propia realidad como real. Por eso es formal y reduplicativamente 'suyo', más suyo de lo que puede ser cualquier animal (*Cfr. IRE, 211-212*). La realidad divina, claro está, no es personal por ser inteligente, sino por ser una realidad absolutamente absoluta que, como tal, se posee absolutamente a sí misma (*Cfr. HD, 168*) (...) la realidad personal es una realidad formalmente dinámica en y por sí misma: es el dinamismo de la suidad (*Cfr. EDR, 205-245*)³⁶.

Tres cosas hay que apuntar al respecto: (1) La persona no es equivalente a un sujeto del cual se pueda predicar unos atributos. Persona es suidad: el hombre no sólo aprehende su propia realidad como un "de suyo" sino que ésta es "suya"; el hombre es "formal y reduplicativamente 'suyo'". (2) La realidad divina, que es absolutamente absoluta, se posee absolutamente a sí misma: por eso es persona. No lo es por ser inteligente, sino por su autoposesión absoluta. (3) La realidad personal es dinámica en y por sí misma; esta dinamicidad no es un agregado, "accidente" o propiedad que presuponga una sustancia previa.

Lo que se afirma entonces no es solamente que Dios sea persona ni que lo sea por el carácter de autoposesión, sino que por el hecho de ser persona es una realidad formalmente dinámica.

Toda realidad es por sí misma formalmente dinámica. Y este dinamismo consiste en lo que Zubiri denomina un 'dar de sí', anterior a todo cambio (...) También lo es [, dinámica,] la realidad divina (...) la realidad absolutamente absoluta de Dios es una realidad absolutamente dinámica (*Cfr. HD, 168*). Dios es un absoluto dar de sí (...) es posible concebir la realidad divina como un absoluto dar de sí como actividad pura (*Cfr. NHD, 479; DHC, 97-99*), sin introducir en él ningún tipo de no-ser³⁷.

Para Zubiri está claro que el afirmar la absoluta dinamicidad de Dios no implica introducir el cambio en su realidad, ya que no es el cambio lo radical del dinamismo de la realidad sino el dar de sí. Por eso Dios es “actividad pura”, con lo cual resulta inadmisibles el que la realidad divina sea pensada como una sustancia que realiza actos, sujeto “subyacente” a sus actos. Esto se aplica también a Cristo:

La persona de Cristo no puede ser pensada como un Sujeto anterior a sus actos (*Cfr. DHC, 252*). El ser persona y el saberse como persona es algo que acontece justamente en las acciones humanas en la medida en que éstas actualizan la propia realidad (*Cfr. DHC, 237*) (...) Si ser persona no consiste en ser un sujeto anterior a la propia actividad, sino más bien la autoposición que en esta actividad transcurre, esto significa que la actividad misma de Cristo no es ajena a su persona (...) Esto enlaza, naturalmente, con el interés de muchas cristologías latinoamericanas de fundamentar la cristología en la praxis de Jesús³⁸.

De esta manera Zubiri concluye la eliminación de la identificación de la “Palabra” con el “logos” y de la persona con el sujeto, al determinar que a partir de su concepto de persona y del dinamismo de la suidad es posible entender a Dios como actividad pura que se revela en la historia. Si buscamos a Dios en la historia, si la historia es ahora el punto de partida para comprenderlo, es porque se trata de una realidad personal.

Y es que el concepto de persona que Zubiri ha elaborado no añade nada a la realidad y ‘por ello puede identificarse con ella sin hacerla compuesto’ (*DHC, 96*) (...) Las personas mismas no añaden nada a la realidad divina, sino que se identifican con ella. Y esto significa entonces que la historia en la que estas personas se han revelado es el punto de partida para conceptuar su realidad. La originalidad de Zubiri no está, obviamente, en partir de la historia; esto es prácticamente un lugar común en la teología actual (...) Su originalidad está más bien en haber elaborado un concepto de persona que permite una concepuación rigurosa del punto de partida económico. El punto de partida determina también la concepuación de la realidad divina en sí misma (...) la respectividad interpersonal es... lo que define la realidad divina, y no al revés (...) sólo desde las procesiones personales se puede decir qué es la realidad divina. Esta consiste entonces en un dinamismo procesual (...) La vida divina no consiste en ser naturaleza (*Cfr. DHC, 213, 231; HD, 162, 309, 312*), sino en ‘la unidad y la simplicidad insondables de una actividad real y efectiva’ (*DHC, 99*), que no es otra que la del amor (...) La realidad misma de Dios, que no es otra que la de las personas, es la que formalmente consiste en amor, según la escritura (*Cfr. 1ª Jn 4,8*)³⁹.

Dios es entonces “respectividad interpersonal” y es por tal razón que podemos hablar de un Dios que se revela en la historia; es más, la raíz de la presen-

cia de Dios en ésta se encuentra por lo tanto en el dinamismo procesual que caracteriza a las procesiones personales. Desde esta perspectiva, Dios no puede tener amor sino que *es* amor. Y aquí es cuando retomamos un problema que habíamos dejado pendiente, nos referimos a la creación, la cual puede ser explicada sin necesidad de recurrir a la “nada”: es desde la actividad divina —*el amor que es Dios*—, no desde el Logos racional, que se puede responder al problema:

Dios no está segregado del mundo, y el acceso a él no consiste por tanto en una huida del mundo, sino en una profundización en la realidad de las cosas (Cfr. *HD*, 148, 174ss, 260, 308, 351, 378) (...) No se trata ni de identidad ni de dualidad sino justamente de trascendencia (Cfr. *HR*, 145-146). Dios es trascendente ‘en’ las cosas, sin estar separado de ellas (...) Zubiri no parte del cosmos ni de la subjetividad humana para llegar a Dios, sino de la íntima unidad entre realidad y aprehensor (Cfr. *HD*, 126-128) (...) Las cosas, en última instancia, no proceden de la nada, sino que proceden del acto creador del mismo Dios: ‘De ahí es de donde proceden y no de la pura nada. La pura nada se invoca precisamente para expresar el carácter total y positivo del acto creador, a saber: que no se apoya en ninguna realidad’ (*EFM*, 17). ¿Cómo puede conceptuarse entonces la creación? (...) toda realidad... es dinámica en y por sí misma (...) La plenitud de realidad es plenitud de actividad, sin que ello implique ni cambio, ni negatividad, ni imperfección. El carácter dinámico de la realidad divina y su presencia formal en el cuerpo muerto del crucificado (Cfr. *DHC*, 253) no implican la atribución de algún tipo de negatividad o de potencialidad a Dios (...) El acto creador procede de Dios y nada más que de Dios, porque éste ya es en sí mismo dinámico. Y lo que hace Dios es justamente proyectar *ad extra* su vida divina. Este proyectar *ad extra* no es más que poner, en la realidad, la alteridad (...) ‘es que para Zubiri, Dios ‘es *la* realidad en el sentido más intrínseco y pleno del vocablo. Esto quiere decir que la trascendencia de su término, la alteridad que ha puesto, es la alteridad de lo real en tanto que real. Esto es lo que formalmente constituye la creación. Es justamente la posición de la alteridad de lo real en tanto que real, sin alteración ninguna de la realidad que lo pone’ (*DHC*, 121) (...) No se trata de retirarse, sino de poner en la realidad aquello que no es Dios. Es la creación vista fuera del horizonte de la creación⁴⁰.

4. El Dios personal y su importancia para la teoría y la praxis de liberación

Veamos ahora las implicaciones de la concepción de Dios planteada hasta ahora. En un primer momento repararemos en el talante general de la reflexión zubiriana sobre Dios. Luego nos detendremos en algunos aspectos que ya hemos mencionado, como el papel fundante de Dios con respecto del hombre, pero esta vez tratando de encontrar su relación con la praxis de liberación.

4.1. Teología desde un horizonte de libertad

Las categorías filosóficas de Zubiri no están allí para hacer la defensa de planteamientos anteriores, sino que se trata de una estructura que constituye un pensamiento nuevo, radicalmente novedoso:

Más que de apología habría que hablar de una *apólysis* (liberación, absolución) (...) Tal vez la aportación fundamental de las reflexiones teológicas de Zubiri sea justamente la de haber creado un ámbito donde hacer teología libremente. La teología, lejos de estar ligada a los horizontes clásicos del pensamiento europeo, es posible en un contexto no sólo post-moderno, sino ante todo post-hegeliano y por ello post-europeo⁴¹.

El análisis de Antonio González se dedica precisamente a mostrar esto novedoso que permite un trabajo teológico libre de cualquier dogmatismo o compromiso con ninguna escuela de pensamiento. Y es que “[Zubiri] quería que la autonomía de la inteligencia fuera del todo plena, porque en la libertad creadora veía la mayor semejanza y participación del hombre con Dios”⁴². Pero esta libertad creadora no debe limitarse a los reducidos ámbitos del lenguaje, del logos, ya “que no está en la palabrería el Reino de Dios, sino en el poder [en la eficiencia]” (1ª Cor 4,20)⁴³. Esta cita de San Pablo parece ser un argumento a favor de una concepción más “activa” y menos “logicista” de lo que se entiende por palabra en el ámbito judeocristiano; y aún más, nos habla de un Dios que actúa y no de un Dios que habla. Lo cual no quiere decir que esto último sea falso o negativo sino que no es lo radical. Ya hemos visto que la revelación se funda en la deiformación, que incluso la salvación no es más que una instalación en el poder de Dios, pero a partir de la primaria deiformación. Es en la acción, en la praxis del Dios vivo que debe buscarse su “rostro”.

Es así que, siguiendo la línea anterior, el horizonte de la libertad no significa en Zubiri un mero planteamiento teórico de las ideas, de modo desencarnado y ajeno a los problemas reales de las personas concretas. En efecto:

el que la política no le dijera mucho [a Zubiri] no significa que no le importaran las personas, especialmente las más oprimidas. Por eso, llegó a interesarse tanto por la utilidad que pudiera tener su pensamiento para la teología de la liberación o para el esclarecimiento de problemas estructurales⁴⁴.

Y es que esta “voluntad de libertad” no podría ser verdadera, sincera, si no estuviera relacionada de algún modo con los esfuerzos de liberación concretos, sea en la acción política o pastoral, sea en la reflexión de las filosofías y teologías de la liberación.

4.2. "Ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios" (10-02-80)

Estas palabras de Monseñor Romero muestran de modo sintético tanto su teología como su antropología, enfatizando la unidad de ambas en la realidad del encuentro interpersonal. La primariedad "metafísica" de Dios —el absolutamente absoluto— no excluye ni opaca la primariedad "pragmática" del hombre —relativo absoluto: "En primer lugar, la dimensión humana" (29-11-78), con lo cual se enfatiza la acción que proporciona ayuda al hombre que la necesita.

Pero lo verdaderamente fundamental no es esto, que en última instancia puede justificarse a partir de otras premisas totalmente diferentes; lo fundamental en Monseñor es que el hombre sólo sacia verdaderamente sus afanes en el descubrimiento de su filiación divina, la cual la posee por ser persona: "El hombre. La imagen de Dios, sujeto de derechos y deberes" (29-11-78). En otras palabras: "Sólo la fe en Dios descifra el problema del hombre y del mundo (...) si no hay fe en Dios, todo el misterio del mundo y del hombre se torna un misterio insalvable" (10-06-79).

El carácter teologal de la concepción zubiriana del hombre viene a entroncar, desde otros presupuestos, con lo que acabamos de apuntar en Romero. La siguiente cita de Ellacuría nos explica esto del carácter teologal de la realidad humana:

... filósofo [Zubiri] que por llegar a la esencia viva del hombre, a su última realidad personal, encuentra en ella el lugar donde aparece el gran enigma de Dios implicado en el gran enigma del hombre, en su constitutiva inquietud. La inquietud de quien no puede vivir si no es poniendo en juego lo que va a ser de él (...) el Dios de Zubiri aparece como un Dios vivo al que se ve abocada la persona humana, quiéralo o no, sépalo explícitamente o no, en la propia realización de su vida personal (...) Zubiri es un filósofo teologal, a quien su propia filosofía sobre el hombre le lleva a encontrarse *in vivo* con el ámbito de lo divino, implicado en lo más personal del hombre, pero también en la sociedad y en la historia. Hay una dimensión teologal de las cosas y desde esta dimensión es posible un encuentro religioso de Dios, un encuentro teológico, pero también encuentro filosófico (...) la cuestión del hombre, la cuestión de la historia y la cuestión de la salvación del hombre y de la historia no pueden pensarse adecuadamente si no se tiene en cuenta la dimensión teologal, aquella dimensión en que religadamente el hombre es más que sí mismo, al tiempo que es en cada momento un peregrino que es sobrecogido ante el poder de lo real⁴⁵.

La brecha entre la absolutez infinita de Dios y la contingencia humana no parece tan insalvable visto de este modo y en la práctica se traduce en una mejor comprensión de lo que es la promoción humana a partir de las realidades eclesiales.

4.3. El Dios de nuestra fe

Para Monseñor Romero, este Dios que se constituye en el fundamento del hombre no es más que el Dios en el que cree el cristiano, el Dios en el que cree la Iglesia, ya que:

la Iglesia tiene que estar donde hay valores humanos; la Iglesia tiene que salvar todo lo auténticamente humano (...) porque es algo profundamente humano y nada humano tiene que ser extraño al corazón de la Iglesia (29-11-78).

Recordando las palabras de Monseñor Casaldáliga sobre sendas palabras de Monseñor Angelelli, aquellas sobre un oído dirigido a Dios y otro al pueblo, diríamos que se trata más bien de una sola dirección, pues es imposible escuchar al hombre sin oír a Dios, así como no es posible hablar con Dios sin “entenderlo” como “humano”. Por eso es que las diversas labores eclesiales no pueden ser vistas más que de forma integrada y estructural: no hay separación entre las actividades litúrgicas, la promoción humana y la evangelización.

Para Monseñor Romero era asunto esencial dejar claro la eclesialidad de su praxis; en ningún momento pensó que su energía le llegara de otro lugar que el Evangelio y el Magisterio de la Iglesia, de ninguna forma que su lugar fuera otro que el Cristianismo. Es por eso que sólo a partir de un Dios personal comprometido con el hombre se hace posible la promoción humana. Pero es preciso aclarar que se trata de ese Dios, no de otro: “Nuestra fe proclamémosla ahora, limpia de toda falsa idea de Dios, para creer y con amor agradecer *al Dios presente en nuestro pueblo*” (21-05-78)⁴⁶.

4.4. “Persona que da vida”⁴⁷

Tanto Zubiri como Monseñor Romero coinciden —cada uno desde su propia especificidad— en el Dios personal que se presenta como vida para el hombre. El primero nos brinda las categorías para comprender mejor las intuiciones del segundo; éste por su parte, concretizó en su praxis eclesial las graves implicaciones de creer en un Dios tal.

Ellacuría se esforzó en sus escritos por enfatizar lo importante que era este asunto de Dios para Zubiri. En uno de éstos aparece muy bien expresada la realidad divina como el fundamento de la vida humana:

Dios, sin dejar de ser misterioso y problemático, no le resultaba a Zubiri un ser extraño y confuso. Al contrario, veía en Él el último fundamento de la propia personalidad, de la propia relativa absolutez que se va afirmando, contra todo y contra todos, religada a una realidad última, posibilitante e impelente, que era además una realidad personal. Dios no es sólo “*naturas*”, naturaleza naturante; es el hombre “*persona personans*”, persona personalizante. La naturaleza material que es el hombre se personaliza arraigado en Dios, aun-

que no lo sepa y no lo confiese. De ahí debe concluirse que sólo lo que personaliza es Dios y todo aquello que personaliza es también Dios⁴⁸.

Monseñor Romero expresará las mismas ideas utilizando otras palabras: "Cristo subiendo a los cielos es el ideal de la verdadera promoción del hombre, que culmina en la identificación con el mismo Dios" (22-05-77). A partir de esta hermosa afirmación sobre la praxis del Hijo es posible entender la liberación de la que hablaba Romero, la misma que se constituye en piedra angular para la Teología de la Liberación y para todas aquellas reflexiones teológicas comprometidas con lo más humano de la realidad. Esta liberación no es —a partir de lo anterior— un mero capricho de los teólogos o los agentes de pastoral, sino el resultado lógico de la filiación divina del hombre y de la humanidad de Dios: "Cristo es Dios en persona que viene a liberar al hombre"⁴⁹ (09-09-79). La liberación será entonces el punto de encuentro del hombre con Dios, en tanto tiene su raíz en la función personalizante de Dios con respecto al hombre y en la deiformación de éste a partir de aquél: Dios es "persona personalizante". Es dentro de este marco que se ubica la liberación: se trata de la búsqueda de las posibilidades para la actualización de tal deiformación, en cada ser humano, en todos los pueblos de la tierra. La Teología de la Liberación encuentra así, en Zubiri, el fundamento teórico de su opción por la vida:

Aunque [Zubiri] no usó expresamente esta terminología, Dios sería *persona personans* y no *natura naturans*, de modo que en la personalización de la personalidad humana es donde aparecería Dios como lo que es: persona que da vida⁵⁰.

Pero es en Monseñor Romero que encontramos no la teoría que dé razón de nuestra praxis, sino la praxis misma que testifica, permanece y justifica. En efecto, la presencia misma del Arzobispo-mártir en la vida del pueblo, especialmente en las esperanzas y luchas de los pobres, puede dar fe de esas ideas tan caras para todos los que generosamente entregan su vida por la liberación de los hombres, ideas que una vez expresara bellamente Romero: "Dios es la vida, Dios es evolución, Dios es novedad, Dios va caminando con la historia del pueblo" (11-06-78).

Notas

1. Cfr. J. Delgado, *Óscar A. Romero, Biografía*, San Salvador, 1990, p. 18.
2. Cfr. *DV*, 6; Rom 1, 20.
3. Las citas textuales de Monseñor Romero han sido tomadas de sus homilías, las que distinguiremos colocando entre paréntesis la fecha, el mes y el año correspondientes.
4. Cfr. Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 7, en J. Quasten, *Patrología*, Vol. 1, Madrid, 1961, p. 599.
5. Cfr. Ex 3, 14.
6. Cfr. *LG* 1.

7. Cfr. J. P. Berra Zarinelli, S.J., "Monseñor Romero y su significado para la eclesiología", *op. cit.*, p. 47.
8. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *ECA*, 421-422, 1983, p. 979.
9. I. Ellacuría, "Dios, el gran tema de Zubiri", *Ya*, 23 de septiembre de 1983, p. 3.
10. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 979.
11. A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1993, p. 6. Las fuentes correspondientes a las citas de Zubiri se indican mediante siglas, a saber: *DHC: Dios, hombre, Cristianismo*, volumen inédito de escritos teológicos. *EDR: Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989. *EFM: El fundamento del mundo*, texto inédito de Zubiri. *HD: El hombre y Dios*, Madrid, 1988. *HR: El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993. *IRE: Inteligencia y realidad*, Madrid, 1981. *NHD: Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1987. *SPF II: "Sobre el problema de la filosofía (II)"*, *Revista de Occidente*, 118, 1933, pp. 83-117.
12. *Ibíd.*, p. 7.
13. *Ibíd.*, p. 9.
14. *Ibíd.*
15. *Ibíd.*, p. 10.
16. Cfr. *Ibíd.*; *SPF II*, pp. 104-107.
17. 1ª Jn 1,1.
18. A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, p. 11.
19. *Ibíd.*
20. *Ibíd.*, p. 12.
21. *Ibíd.*, p. 13.
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, p. 14. Cfr. Boecio, *Liber de duabus naturis*, Cap. 3, en J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus, series latina*, Vol 64, p. 1343.
24. *Ibíd.*, p. 15.
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*, p. 18.
27. *Ibíd.*, p. 19. Las cursivas son nuestras.
28. *Ibíd.*, p. 20.
29. *Ibíd.*, p. 21.
30. *Ibíd.*, pp. 21-22.
31. *Ibíd.*, p. 22.
32. *Ibíd.*, pp. 24-25.
33. *Ibíd.*, p. 26.
34. *Ibíd.*, p. 27.
35. *Ibíd.*, p. 28.
36. *Ibíd.*, pp. 28-29.
37. *Ibíd.*, pp. 31-32.
38. *Ibíd.*, p. 29. Cfr. J. Sobrino, "Significado de Jesús histórico en la cristología latinoamericana", en *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y para la cristología*, Santander, 1982, p. 115.
39. *Ibíd.*, p. 30-32.
40. *Ibíd.*, p. 33-37.
41. *Ibíd.*, p. 38.

42. I. Ellacuría, "Zubiri, el filósofo más importante de España", escrito inédito fechado el 11 de noviembre de 1983, p. 6.
43. A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, p. 3.
44. I. Ellacuría, "Zubiri sigue vivo", *Vida Nueva*, 1396, 1983, p. 55.
45. I. Ellacuría, "Zubiri, filósofo teologal", *Vida Nueva*, 1249, 1980, p. 45.
46. Las cursivas son nuestras.
47. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 979.
48. I. Ellacuría, "Dios, el gran tema de Zubiri", *op. cit.*, p. 3.
49. *Cfr.* Is 35, 4-7a.
50. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 979.

