


Unamuno, Zubiri y Bueno. Discusión de sus filosofías de la religión desde la inmortalidad, la realidad y la materia

Jaime Vilarroig Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera (España) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/1lur.104880>

Enviado: 12/09/2025 • Aceptado: 29/10/2025

Resumen: Unamuno, Zubiri y Bueno son tres filósofos de la religión que han marcado tendencia en la filosofía de la religión española de los últimos cien años. Unamuno sitúa el núcleo de la religión en el anhelo de inmortalidad carnal. Zubiri lo sitúa en el fundamento de la realidad sobre la que todo ser humano hace su vida. Bueno teoriza un desarrollo de la religión en tres etapas, de las cuales la primera tiene a los animales como númenes originales. Se trata de tres visiones distintas que han creado escuela y a partir de las cuales pueden orientarse numerosas investigaciones empíricas. Los tres autores comparten una lengua común y una cultura marcada por el cristianismo, aunque sus posiciones personales sean muy distintas (heterodoxa, católica y atea, respetivamente). Los tres además coinciden en el rechazo de fundar sus teorías sobre abstracciones ideales, intentándolo hacer más bien en el hombre de carne y hueso (Unamuno), la realidad (Zubiri) o los animales numinosos de la prehistoria (Bueno).

Palabras clave: Unamuno; Zubiri; Bueno; Inmortalidad; Realidad; Zoolatría; Religión

^{EN} Unamuno, Zubiri, and Bueno. A discussion of their philosophies of religion from the perspectives of immortality, reality, and matter

Abstract: Unamuno, Zubiri, and Bueno are three philosophers of religion who have set trends in Spanish philosophy of religion over the last hundred years. Unamuno places the core of religion in the yearning for carnal immortality. Zubiri places it in the foundation of reality upon which every human being lives. Bueno theorizes a development of religion in three stages, the first of which asserts that animals were the original gods. These three different views have generated schools of thought, and several empirical investigations could take them as their starting point. The three authors share a common language and a culture inspired by Christianity, although their personal positions are very different (heterodox, catholic, and atheist respectively). Furthermore, all three do not found their theories on ideal abstractions. Instead, they ground their theories on the man in flesh and blood (Unamuno), on reality (Zubiri), and on the numinous prehistoric animals (Bueno).

Keywords: Unamuno; Zubiri; Bueno; Immortality; Reality; Zoolatry; Religion

Sumario: Introducción. 1. Miguel de Unamuno: del hambre de inmortalidad a la realidad de Dios. 2. Xavier Zubiri: De la realidad relativamente absoluta a la realidad absolutamente absoluta. 3. Gustavo Bueno: los númenes animales como forma primaria de religiosidad. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Vilarroig Martín, Jaime (2025): "Unamuno, Zubiri y Bueno. Discusión de sus filosofías de la religión desde la inmortalidad, la realidad y la materia", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-104880. <https://dx.doi.org/10.5209/1lur.104880>.

Introducción

Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri y Gustavo Bueno son tres autores unidos por una misma lengua, una misma tradición de pensamiento y una circunstancia vital unida al catolicismo ambiente. Unamuno, Zubiri y Gustavo Bueno se adscriben plenamente a una filosofía pensada en español; si bien de manera más consciente en Unamuno y Bueno, también en Zubiri atendiendo al continuo uso de neologismos y reflexión sobre modismos castellanos. Los tres autores tienen a la espalda una misma tradición de pensamiento: la escolástica. Si bien en Unamuno se trata de un rechazo consciente desde el que construye su propia filosofía (y habría que anotar que Unamuno nunca fue especialista en la filosofía escolástica), en Zubiri y en Bueno se trata de una

tradición de pensamiento profundamente conocida y asumida de un modo muy personal. En tercer lugar, los tres autores están influidos por una circunstancia vital religiosa que tiene que ver con la España del siglo XX, troquelada fundamentalmente por el cristianismo católico y marcando sus distancias (al menos de modo explícito en Unamuno y Bueno) respecto de la tradición protestante. El hecho de que personal y vitalmente sean un cristiano heterodoxo (Unamuno), un católico practicante (Zubiri) y un ateo materialista (Bueno) hace que sus coincidencias (sin negar sus profundas diferencias) sean máximamente interesantes.

El objetivo del presente texto es explicar las respectivas filosofías de la religión de estos tres pensadores eminentes, y a continuación confrontarlos para encontrar puntos de contacto que pudieran situarlos en una 'historia de la filosofía española' común. La razón de la elección de estos tres autores está en que cada uno, a su modo, ha construido una filosofía de la religión suficiente y autónoma, que ha tenido seguidores y cultivadores a lo largo de los últimos cien años en España. El marco metodológico es la filosofía de la religión, más que las ciencias de las religiones en general.

1. Miguel de Unamuno: del hambre de inmortalidad a la realidad de Dios

Unamuno afirma que para conocer bien una filosofía es fundamental conocer al hombre que la sostuvo: los motivos biográficos explican mejor o más profundamente muchas de las tesis de los grandes filósofos. Por ello no es extraño que apliquemos el mismo principio hermenéutico al propio Unamuno. ¿Por qué estaba interesado Unamuno en la religión? Después de una infancia de fe inocente y una adolescencia y juventud ateas y positivistas, Unamuno entró en la edad madura a la par que en el interés por la religión. Una angina de pecho, en 1898, a punto estuvo de procurarle la muerte y, en el momento máximo de ahogo físico, comprendió la vanidad de una vida ayuna de religión (véase la clásica biografía de Salcedo, 1970; o la más moderna de Rabaté, 2009). De ahí Unamuno empezó a escribir unos apuntes (*Diario íntimo*, 2018), que luego pensaba publicar como un tratado desarrollado (*Tratado del amor de Dios*, 2005). La propuesta de la revista *La España moderna* de publicar algunos de sus trabajos le dio el motivo último para recoger todos los materiales sobre los que había estado pensando y publicar en doce entregas lo que luego se convertiría en *Del sentimiento trágico de la vida*, en 1912. Sobre este último trabajo basaremos nuestra exposición.

La filosofía de Unamuno parte del hombre de carne y hueso frente al hombre pensado o ideal, que no es real al fin y al cabo. Porque real (noción que veremos fundamental en Zubiri) es sólo el hombre que vive y muere, sufre y sueña, tú y yo al cabo, pero no esa abstracción de la filosofía que lleva el nombre de 'animal racional' o cualquier otro.

Y bien, puesto que empiezo a filosofar partiendo de mí mismo, ¿cuál es mi máxima preocupación? Que me voy a morir. El punto de partida es mi propia vida concreta, pero mi vida urgida por el horizonte de la muerte que se me presenta como una posibilidad necesaria. Y ante el panorama de la fugacidad de la vida el ser humano se pregunta cuál es el sentido de todo, él mismo incluido.

Si el punto de partida es que me voy a morir, el anhelo más hondo no se hace esperar y sobre él versará el pensamiento fundamental: no me quiero morir; deseo la inmortalidad. Esta hambre de inmortalidad es el origen de toda religión y el íntimo resorte de toda acción humana. Recuperando una vieja tesis de filosofía de la religión, el miedo a la muerte (o bien, el anhelo de inmortalidad, dicho unamunianamente) nos llevó a creer en los dioses. Y del mismo modo que el hambre fisiológica es lo que determina mi mundo sensitivo (los sentidos y sus umbrales de percepción están en función del instinto de conservación) así también el hambre de inmortalidad es lo que determinará mi mundo espiritual: lo que pueda conocer de Dios y la religión (véase el prólogo de Unamuno a la obra de R. Turró, 1916).

Ahora bien, precisamente el catolicismo, en opinión de Unamuno, ha sido el que mejor ha captado esta esencia de lo religioso que consiste en anhelar la inmortalidad. Tanto por las procesiones concretas de semana santa donde el culto a la muerte del hombre-Dios se hace fundamental, como en el sacramento de la Eucaristía, prenda de inmortalidad (*pignus futurae gloriae*). Unamuno ve en el catolicismo popular (más que en el teológico y racional) algo así como un dique frente al protestantismo liberal que acabó reduciendo los misterios cristianos a verdades éticas y antropológicas (Barth y la teología dialéctica dieron la razón a Unamuno en esto, como apunta González de Cardedal, 1972). Veremos luego cómo Gustavo Bueno también contraponen el protestantismo al catolicismo como el subjetivismo frente a la objetividad (Bueno, 1996: 306).

El ser humano desea ser inmortal. Sin embargo, la razón, el pensamiento o la ciencia parecen vedarle este camino. La razón dice que no sólo no se puede probar la inmortalidad del alma sino que más bien se demuestra lo contrario: su mortalidad. Parece que la nada es lo que nos está destinado. Aunque sólo fuera por el segundo principio de la termodinámica (que justo en el XIX se popularizaba) lo científico es pensar que en el mundo cada vez será menos posible la vida tal y como la conocemos. La muerte térmica del universo es otra manera de decir que la vida humana a la larga será imposible.

La posición de Unamuno, bien conocida, es no darle preeminencia ni al corazón que afirma la necesidad de ser inmortales ni a la razón que niega dicha pretensión; o más bien darle la razón a ambos y mantenerlos en perpetua lucha. La lucha entre el corazón que dice que sí, y la razón que dice no (*Mi religión*, 2008) es la esencia de la posición unamuniana. Y de esta posición trágica (trágica por irrealizable) es de donde se sacan unos principios para la acción que servirán para luchar contra la inercia social inevitable que nos lleva a homogeneizarnos con la masa.

Las ciencias de las religiones explican cómo el ser humano ha llegado a la creencia en Dios. Pero las pruebas racionales de la existencia de Dios sólo nos alcanzan para demostrar la idea de Dios, no su realidad. Y una cosa es la idea y otra la realidad, como hemos comenzado advirtiendo y remarcan los tres autores aquí estudiados. La idea de Dios puede ser todo lo importante que se quiera, pero no deja de ser una idea, y no

su realidad. A Unamuno, como a cualquier persona de carne y hueso, no le interesa un Dios en teoría sino un Dios real, de carne y hueso si es necesario (de ahí la importancia del dogma de la Encarnación, que hace tan interesante al Dios cristiano frente a los dioses puramente espirituales de otras religiones).

Entonces, ¿cómo se puede llegar a la realidad de Dios, más allá de su idea? Por el amor (Pereira, 2025: 206 y ss.). El amor es lo que nos revela a las personas. El amor, sobre todo el que nace del dolor y al que llamamos compasión, es el que nos conduce a la realidad de Dios. De ahí que en la polémica entre la ciencia y la fe haya sido más interesante escribir 'tratados del amor de Dios' (como hizo la mística española) y no tanto 'tratados sobre la existencia de Dios' (como haría la filosofía europea). Porque en el orden existencial, ¿qué importa más? ¿saber lo que es la compunción o sentirla (como diría el Kempis)? ¿saber qué es la persona o dedicarme a ella? La constante llamada de atención sobre la importancia de la realidad frente a la idea la volveremos a ver enseguida en Zubiri.

Para Unamuno, pues, la religión tiene que ver en primer lugar con el anhelo de inmortalidad, y solo en un segundo momento con Dios. El 'Ser Supremo', para Unamuno, es menos significativo que el 'Inmortalizador'. El *Ipsium esse subsistens* no deja de ser una idea, mientras que quien me salva de la muerte afecta directamente a las fibras de mi alma. Dios, en este sentido, está en función de mi inmortalidad y no mi inmortalidad en función de Dios. Según Unamuno la humanidad creó a los dioses para evitar el miedo a la muerte y no fue tanto la doctrina de la inmortalidad que llegara como corolario de la existencia de Dios.

Y aunque al inicio el ser humano creyera en la divinidad, en abstracto o en plural, poco a poco se fue forjando una idea de un Dios único y personal. Esta evolución fue causada por el culto: de la monolatría al monoteísmo; es decir: del culto a un dios como principal y superior a la idea de un Dios único y exclusivo.

Ahora bien, la actitud propia del ser humano ante la realidad de Dios o de la inmortalidad es la de la fe: creer. ¿Y qué es la fe? Aunque San Pablo y el catecismo afirmen que la fe es creer en lo que no vimos (Heb. XI, 1), Unamuno reformula indicando que la fe no es tanto creer sino crear aquello que no vemos (Unamuno, 2005: 342). La fe es una potencia ligada a la voluntad y a la imaginación, que crean su objeto. No quiere decirse con ello que Dios o la inmortalidad sean un ideal inexistente (nada más lejos del pensamiento de Unamuno), sino que su acceso se da por una voluntad de creer incluso contra la razón (Signes y Carreira, 2025); voluntad capaz de crear aquello que el entendimiento le prohíbe: Dios existe porque no puedo morir-me para siempre.

La fe, pues, está ligada a la voluntad, voluntad de creer como afirmaría James (2003), o creer que se cree como reformulará en nuestra época Vattimo (1996), inspirado explícitamente en Unamuno. Esta voluntad es la responsable de todas las ilusiones y fantasías (en un sentido no peyorativo) que acerca de la inmortalidad han propuesto cuantos seres humanos pisan la tierra: inmortalidad puramente espiritual o inmortalidad de carne y hueso que incluye la resurrección de los cuerpos (obviamente preferida por Unamuno por cuanto que es más acorde a las exigencias del corazón); reencarnación al modo oriental o vaga sensación de inmortalidad gracias al recuerdo que nuestros antepasados tengan de nosotros; inmortalidad en un cielo/infierno o recapitulación última de todas las cosas en la que Dios será todo en todos. A propósito de esto último, recupera aquí Unamuno (como haría su homólogo Papini por la misma época) una vieja idea paulina según la cual al final nuestras conciencias y la creación entera será todo en Dios: todo será salvado (eso sí, sin perder nuestra propia conciencia porque en tal caso, dicha inmortalidad no es deseable para Unamuno).

A partir del sentimiento trágico de la vida, entre el corazón que anhela eternidad y la razón que se la niega, aparece una ética que Unamuno intenta desarrollar también: obra de tal manera que la nada, si es que te está destinada, sea una injusticia (Sénancour, 1840: Carta XC). Es decir: obra de tal manera que merezcas la inmortalidad, no sólo en las mentes de los hombres sino también en la mente de Dios que últimamente hará del sueño de la inmortalidad una realidad. Con un ejemplo: para un zapatero no basta hacer buenos zapatos; no basta ni siquiera con hacer los mejores zapatos; el grado superior para Unamuno sería el del zapatero que se ha hecho único e insustituible para sus clientes, hasta tal punto que no soportarían la idea de que se les muera; un zapatero al que sus clientes le exijan la inmortalidad.

Añadamos dos notas críticas al planteamiento de Unamuno. Por un lado, la afirmación de que el miedo a la muerte nos conduce a Dios y no a la inversa es, cuanto menos, cuestionable desde la propia historia de las religiones y del pensamiento. Porque religiones han existido en las que la fe en la inmortalidad no ha sido consustancial (véase el judaísmo primitivo sin ir más lejos), del mismo modo que ateos hay que afirmando la inmortalidad personal no han visto necesario que haya un Dios que la garantice. Por otro lado, la insistencia excesiva del pensador vasco en la dicotomía entre fe y razón condenan a priori al fracaso cualquier componenda entre ellas; mientras que lo que se observa en la historia de la filosofía de la religión (o de la teología, según se quiera) es un intento continuo de plantear el problema no como una lucha entre el corazón y la cabeza sino como un fructífero diálogo. Y los resultados de dicha colaboración no parecen tan endeble al cabo como pretende el rector de Salamanca.

2. Xavier Zubiri: De la realidad relativamente absoluta a la realidad absolutamente absoluta

Zubiri representa cierta antítesis de Unamuno. Si de Unamuno se cuenta que tuvo una vocación frustrada de adolescente y de ahí una conciencia heterodoxa cristiana, de Zubiri podría decirse que tras el abandono del sacerdocio (Corominas y Vicens, 2006: 347 y ss.) más bien profesa una fidelidad exquisita al dogma cristiano, preocupado continuamente para que su filosofía se ajustara bien a la estricta ortodoxia cristiana (véase Vilarroig, 2025: 125, nota 2).

Zubiri se ocupó en varias ocasiones de problemas relativos a Dios y a la religión desde la filosofía. En sus cursos privados impartidos en Madrid fueron varias las veces que se ocupó de estos problemas. Su trilogía sobre religión se editó póstumamente en base a estos cursos, intentado sistematizar lo que la muerte le impidió: *El hombre y Dios* (2013) sería una consideración sobre la existencia de Dios y su relación con el ser humano; *El problema filosófico de la historia de las religiones* (2006) intenta pensar filosóficamente el problema de la religión y su historicidad; por último *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1999) sería ya una aplicación directa de toda su bien perfilada filosofía a problemas del dogma cristiano. Por razones de espacio aquí solo nos ocuparemos de los dos primeros volúmenes que recogen, recordemos, el contenido de varios cursos sobre estos temas y que no escribió Zubiri como tal.

El ser humano en tanto que realidad humana es animal de realidades: animal que no se enfrenta con el mundo solo desde los estímulos, sino que se enfrenta a él en tanto que realidad: no es que el fuego 'caliente' sin más sino que el fuego 'es una realidad' que calienta.

La forma de este ser humano no es sólo ser *de suyo*, como son el resto de las realidades (porque realidad, para Zubiri, es ser de suyo), sino que es una realidad estrictamente *suya*: es suidad. Pero el modo en que este animal de realidades (esta suidad) hace su vida es como una realidad relativamente absoluta. ¿Qué significa esto? Que el hombre se enfrenta con las cosas reales tomando distancia de ellas, sin identificarse con ellas (este es el punto de absoluto); pero su realidad, la realidad en que consiste su yo, ha de ir haciéndose progresivamente en el mundo (de ahí su relatividad).

Ahora bien, para hacer mi yo (el yo se construye, mientras que la realidad personal que soy siempre está) se debe apoyar en la realidad. El ser humano va cobrando y realizando su yo porque se apoya en una realidad bien fundada que se despliega en tres dimensiones. Por un lado, la realidad me ofrece el carácter de *apoyo último* desde el cual yo voy haciendo mi vida; me apoyo en la realidad. Por otro lado, esta realidad me posibilita realizar distintas opciones: es una realidad *posibilitante*; es una realidad desde la cual voy cobrando mi figura de realidad. Por último, esta realidad se me *impone*, me impulsa o impele a que vaya haciendo mi vida, lo quiera o no. Pues bien: este carácter de la realidad en tanto que última, posibilitante e impelente es lo que constituye a una la fundamentalidad de la realidad.

La persona va cobrando su yo a lo largo de su vida apoyado y sostenido por esta fundamentalidad de lo real: 'en' la realidad, 'por' la realidad y 'desde' la realidad. Esta realidad se apodera de mí, se adueña de mí y ejerce un predominio al cual no me puedo sustraer y con el cual debo contar para hacer mi vida. Pue bien, a este fundamento de la realidad yo estoy religado. Siguiendo la etimología que Lactancio daba de religión (*religare*) Zubiri concluye que todo ser humano, lo quiera o no, tiene una religación básica al fundamento de la realidad que es la base de la religión; Dios es el fundamento de esta realidad, realidad absolutamente absoluta desde la que el hombre hace su realidad relativamente absoluta.

Ahora bien, ¿cómo conocemos esta realidad divina? Zubiri rechaza las pruebas clásicas de la existencia de Dios (las cinco vías tomistas de la *Suma*, I, q, 2, a3) porque aunque pretendan partir de hechos, en realidad parten de una cierta interpretación de la realidad. También rechaza Zubiri la vía antropológica que partiría de las verdades (San Agustín, 2009), la voluntad (Kant, 1998) o los sentimientos (Schleiermacher, 1999) porque no parten de la entera realidad humana, sino solo de una parte. La vía que propone Zubiri ya ha sido esbozada en párrafos previos: el hombre se apoya en el fundamento de la realidad, como realidad última, posibilitante e impelente para hacer su vida: y esto no es una teoría sino que es un hecho inconcuso (también en Bueno veremos luego cómo se intenta alcanzar un fundamento de la religión que no sea una teorización psicológica, sino que parte de un dato incuestionable y accesible por todos). No se trata de una modulación de la vía antropológica porque aquí estamos hablando continuamente de la realidad. Dios, pues, no sería el ser supremo sino la realidad última. No se olvide que en el pensamiento de Zubiri lo fundamental es la realidad mientras que el ser es derivado, por ser reactualización de la realidad (toma Zubiri como demostración de esto el hecho de que en muchas lenguas el verbo 'ser' ni siquiera existe).

Dios, por tanto, en tanto que realidad absolutamente absoluta, no es un objeto frente al cual yo estoy y el cual tendría eventualmente que ir descubriendo: es más bien el fundamento que posibilita mi propia realidad. La realidad me domina, ejerce su poder sobre mí, y este poder experienciable físicamente es la prueba de que yo hago mi vida religado al fundamento de lo real: Dios. Ahora bien, esta realidad absolutamente absoluta es suya, y por tanto persona (sin caer en antropomorfismos, puesto que Zubiri no define la persona desde el ser humano sino desde la realidad, como hemos visto). Esta realidad no sólo es personal, sino que también es única, puesto que el fundamento de la realidad es único. Así pues, Zubiri encuentra en su itinerario no un primer motor, ni siquiera un ser supremo, sino el fundamento de una realidad en la que me sostengo, desde la que realizo mi vida y que me impele a actuar: un Dios en definitiva real y no una mera idea.

Pero Dios no sólo está accedido por el hombre, sino que el hombre acede a Dios. ¿Cómo se accede? En contra de la predominancia que la filosofía griega otorgara al sentido de la vista (problema también denunciado por Heidegger) Zubiri afirma que cualquiera de los sentidos nos da acceso a la realidad; y en el caso de Dios éste está como noticia (el oído nos da la realidad en tanto que noticia) y como 'toque' (el tacto nos da la realidad en tanto que tanteo). Y este acceso incoado que se da en noticia y en tanteo, llega a su plenitud mediante la entrega, que no es otra cosa que la fe. Por la fe acatamos, suplicamos y nos refugiamos en este fundamento último de la realidad.

También para Unamuno era más importante la entrega personal (fe) que el conocimiento; sin embargo, Zubiri intenta articularlos de modo más coherente. ¿Qué relación hay entre la fe y entendimiento? Lejos de ser la relación entre un conocimiento defectivo (la fe) y otro perfecto (el entendimiento) se trata de dos actividades distintas que bien pueden convivir en el ser humano. La fe es entrega, como se ha dicho, mientras que la intelección de algo es su aprehensión en tanto que realidad. Así que puede haber quien tenga fe sin

intelección, quien tenga intelección sin fe; quien tenga intelección y fe sobre Dios, y quien carezca de ambas. Esto nos abre al problema de los agnósticos, los indiferentes y los ateos. Hay quien cree sin demostración (fe sin intelección como en la fe del carbonero), mientras que el agnóstico que se declara ignorante en realidad sabe lo que ignora, pero no renuncia a buscar. Por otro lado, está el indiferente, quien se des-preocupa del problema de Dios; ahora bien, esta des-preocupación oculta una ocupación previa sobre el misterio que es Dios, sólo que sin plantearse a fondo; por tanto no renuncia a la voluntad de vivir. Por último tenemos al ateo, cuya vida reposa en sí misma, viviendo en la pura facticidad de lo real. El ateo, en lugar de atenerse a una realidad bien fundada, se atiene a la realidad en tanto que fundamento; por tanto no renuncia a la voluntad de verdad.

¿Qué relación tienen entonces Dios y el hombre? Una relación de 'tensión implicativa' y no una mera relación de yuxtaposición o coordinación. El hombre no se encuentra con Dios como un objeto entre los objetos del mundo ni como un sujeto entre los sujetos similares a mí. Dios no es un Tú frente a un yo (como pretende antropomórficamente gran parte del personalismo): Dios es el fundamento de mi realidad. Ahora bien, esta relación se puede dar como la religación universal que todo ser humano tiene con el fundamento de su realidad (es un cierto acceso universal a Dios), o bien como una vivencia personal de este fundamento en relación personal conmigo (es la experiencia de la gracia en el cristianismo) o bien como la verdad real en una persona que une lo humano y lo divino de manera suprema: la Encarnación del hombre-Dios.

Esta religación que todo hombre tiene con Dios se plasma en las religiones concretas que históricamente se han ido desarrollando. Estudia entonces Zubiri (1993) no sólo la religación del hombre con el fundamento de su realidad sino el hecho religioso del que esta religación es plasmación. Porque la religión no es solo un hecho social que se impone (Durkheim, 1982) ni siquiera la experiencia de lo sagrado frente a lo profano (Otto, 2016 y Eliade, 2014). La religión es una actitud fundamental del hombre que se apoya en la realidad como fundamento último, posibilitante e impelente.

Esta realidad fundamento de todo se experimenta de diversos modos en la humanidad: como poder altísimo, como poder vivo, como poder fuente de las cosas o fuente de su solidaridad; como poder que organiza o garantiza el éxito del futuro; como poder que afecta a los vínculos de sangre entre los hombres o como un poder sobre la vida y la muerte; como un poder guerrero que rige el destino o unifica al cosmos; como un poder para el sacrificio que llena el espacio y el tiempo. Todas estas características tienen su expresión concreta en la adoración que los seres humanos han tributado a los más diversos elementos en la historia de las religiones: el sol (poder altísimo), la luna (poder vital), el agua (fuente de la vida), etc.

Toda religión tiene un cuerpo y un alma. El cuerpo de la religión sería el conjunto de instituciones en que dicha religión se plasma, y para Zubiri implica una teología (doctrina sobre Dios), una mundología (doctrina sobre el origen, la comunidad o las realidades últimas) y una transmisión de estas creencias (la tradición). Por su parte, el alma de la religión sería la relación personal y única que cada uno tiene con la divinidad.

Ahora bien, las religiones se han manifestado diversas a lo largo de la historia. ¿En qué consiste la diversidad de las religiones? La estructura formal de esta diversidad, afirma Zubiri, es que cada religión es nuestra religión (y aquí 'nuestra' siempre significa una comunidad, un pueblo). Pero la diferencia esencial entre religiones se da en la manera de concebir a Dios: el hombre ha ido a Dios por una vía de la dispersión, a la que cabría llamar politeísmo; o bien ha ido a Dios por una vía de la inmanencia a la que cabría llamar panteísmo; o bien ha ido a Dios por una vía más recta y directa que cabría llamar monoteísmo o vía de la trascendencia (porque coincide mejor con el fundamento único de la realidad que se ha demostrado antes).

Hay una vía plenaria para el acceso a Dios, que coincide con el análisis de la realidad absolutamente absoluta que se ha hecho antes: la vía del monoteísmo y la trascendencia. Pero entonces, ¿qué son las otras dos vías? Son difracciones respecto de la vía principal: difracciones no significa que sean vías falsas o erróneas, sino que son vías que, al igual que el fenómeno de la difracción de la luz, rompen (*frangere*) en vías que no coinciden plenamente con la que sería la vía mejor. Veremos enseguida que también Bueno intenta pergeñar una teoría de la verdad de la religión que, sin caer en el relativismo, permita ordenar las distintas religiones en función de su mayor o menor cercanía a una verdad definitiva, y también el monoteísmo será la vía superior.

Pero estas religiones no sólo son diversas, sino que a lo largo de la historia de las religiones se han presentado también bajo estos tres modos. Zubiri analiza los tres momentos de toda religión: el nacimiento (que siempre es una reforma de lo anterior), su desarrollo (bien por influencias externas o bien por desarrollo interno) y su eventual muerte: finalización por consunción o por superación de una vía mejor. Para Zubiri no hay progresión estricta del politeísmo al monoteísmo; como tampoco hay degradación del monoteísmo original a un posterior politeísmo (frente a las teorías del padre Schmidt, 1912 y ss.). En realidad, las tres vías se han dado y se dan en la historia de la humanidad como una magnífica experiencia de Dios por parte de la humanidad, que va descubriendo y enriqueciendo la realidad de Dios. Ahora bien, igual que en el fenómeno de la diversidad teníamos la difracción (porque la vía plenaria es la del monoteísmo) también en la historicidad de las religiones tenemos la aberración (en el sentido astronómico del término, no epistemológico) según el cual el politeísmo y el panteísmo siendo elementos verdaderos de la realidad de Dios (aunque no exclusivamente) se presentan como fenómenos deficientes respecto de la vía que mejor concuerda con la realidad absolutamente absoluta que es Dios: la vía del monoteísmo y la trascendencia.

La filosofía de Zubiri, como la de cualquier otro pensador, no está exenta de problemas. Por un lado, su intento continuo de no teorizar sino más bien describir hechos inconcusos, da que pensar. ¿De verdad se puede describir cómo la realidad impacta en la vida del ser humano, y cómo este se fundamenta en la misma desde su carácter de ultimidad, posibilitancia e impelencia, sin que a su vez ello exija una teorización no menos sofisticada que la que exigían los hechos de los que partía Santo Tomás (por ejemplo) para demostrar

la existencia de Dios? Por otro lado, sorprende la cercanía del puro filosofar zubiriano con el cristianismo: al lector avisado no se le habrá escapado que la ultimidad, posibilitancia e impelencia de la realidad son una relectura de la fe, la esperanza y la caridad cristianas (Gracia, 1994). Por más que pretenda una filosofía radical y sin supuestos, parece fácil la acusación de hacer una teología cristiana encubierta.

3. Gustavo Bueno: los númenes animales como forma primaria de religiosidad

Gustavo Bueno no es ni una vocación frustrada (Unamuno) ni un clérigo que abandona el sacerdocio (Zubiri), sino un ateo que se preocupa desde bien temprano por el problema de la religión. En un interesante escrito autobiográfico explica las razones por las que un ateo puede preocuparse filosóficamente de la religión y, a parte de las razones familiares habituales, explica también algo del contexto nacional católico en que le tocó desarrollar su actividad académica. Pero fue el cruce de miradas con un animal, un perro en concreto, lo que le hizo caer en la cuenta de lo que luego se convertiría en la piedra fundamental de su teoría: los animales son los númenes primarios a partir de los cuales empezó el hombre su trato con lo sagrado (Bueno, 1989: 13-40).

Bueno tiene una larga trayectoria como pensador e investigador, y su tratamiento de la religión no es circunstancial. Además de los numerosos artículos y trabajos que tocan tangencialmente el tema, es en *El animal divino* (1985) donde desarrolla de modo más completo su teoría de la religión y en el que nos basaremos para esta exposición a fin de compararla con los otros autores. En la segunda edición del libro el texto se enriquece con numerosos escolios. A este trabajo siguen las *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión* (1989), donde Bueno va perfilando mejor algunos hilos sueltos que habían quedado de lado en *El animal divino*, y finalmente publica *La fe del ateo* (2007), donde vuelve nuevamente sobre temas que siempre le habían preocupado.

Como punto de partida, hay que entender que Gustavo Bueno distingue con nitidez entre filosofía y ciencia: mientras que la ciencia se mueve en un plano categorial donde unas categorías remiten a otras en un plano cerrado (cierre categorial), la filosofía se mueve en el mundo de las ideas, donde estas atraviesan los diversos planos de las ciencias y la vida, algo similar, pero con diferencias a la distinción kantiana entre conceptos e ideales de la razón pura (Bueno, 1995). Gustavo Bueno es un enemigo declarado de la generalización, precipitada o no, por lo que declara que no puede existir una 'ciencia de la religión' como tal: no hay una única ciencia que trate de modo único y metódico el vastísimo campo de los fenómenos religiosos, como sí que hay una ciencia que trata el mundo de los astros o el mundo de los átomos. En este sentido, de la religión sólo cabrá hacer filosofía, pero no ciencia.

Esto no quiere decir que se desprecien los contenidos científicos que nos puedan aportar conocimiento sobre el tema. La filosofía para Gustavo Bueno siempre es un saber de segundo grado que trabaja sobre los resultados que las ciencias nos proporcionan. Aquí, las ciencias verdaderas que tratan la religión de modo oblicuo (no directamente) pueden ser la historia, la psicología o la sociología, pero sobre todo la antropología (cuyo estatuto científico también estaría en discusión, según Bueno).

Desde su aspecto gnoseológico, la filosofía de la religión que pretende hacer Gustavo Bueno no es 'eterna', sino situada históricamente, fruto de las religiones terciarias (luego veremos el sentido de esta expresión), que han discutido entre sí y con la filosofía griega. La filosofía de la religión que pretende hacer Bueno es también crítica: toma partido por unas verdades frente a otras. No todas las religiones son igualmente verdaderas. No es posible hacer una filosofía exenta de un juicio sobre si los dioses existen o no; y en este sentido la postura de Bueno es inequívoca: Dios (el dios de las religiones terciarias, habría que matizar) no sólo no existe sino que no puede existir (véase un comentario extenso y documentado en Ongay, 2011). Pero ello no quiere decir que las religiones sean despreciables, o que todas sean igualmente falsas: dentro de las religiones existentes es preferible optar por el monoteísmo frente al politeísmo, por ejemplo, en virtud de que el monoteísmo es más racional que el politeísmo.

La filosofía de la religión de Bueno busca la esencia de la religión, pero esta esencia no se entiende al modo megárico o platónico (esencias eternas y cerradas, para siempre definidas) sino al modo plotiniano (esencias en evolución, que cambian históricamente). Esta idea la aplicará de modo fecundo a otros muchos campos de su pensamiento (Bueno, 1996: 107 y ss.). Las esencias plotinianas tienen un *núcleo* a partir del cual se desarrollan, por ejemplo, el hecho religioso en la humanidad; un *curso* evolutivo según el cual la religión va cambiando a lo largo del tiempo y modificándose sucesivamente; y finalmente un *cuerpo* de elementos que se van sumando como capas sucesivas al núcleo. Al hilo de estas esencias no fijas, desarrolladas históricamente, Bueno reconoce que su filosofía de la religión es dialéctica: no hay oposiciones absolutas de pares opuestos, sino que la verdad de la teoría opera con las teorías ya existentes y de la discusión entre ellas se prueba la mejor.

No acepta Bueno los conceptos rígidos de religión, que hacen surgir a esta por el culto a los muertos (o el ansia de inmortalidad, a propósito de Unamuno) o por la respuesta a preguntas últimas (que no dejan de ser psicológicas e individuales). Tampoco acepta que la religión se defina por posiciones metafísicas discutibles (a propósito de la religación a la realidad de Zubiri, que Bueno conoce bien y discute en varias ocasiones. Véase Bueno 1995: 193-228). No buscamos una definición de lo religioso por género más diferencia específica (esencia platónica), sino que buscamos un germen positivo y real a partir del cual se desarrolle la religión en la humanidad.

Bueno elige la palabra 'numen' para hablar de lo religioso: lo religioso es nuestro trato con los númenes. La religión tiene un momento de verdad que es su trato con el numen. Ahora bien, un numen es algo asombroso e imponente, centro de pensamiento y voluntad capaz de trato con los seres humanos. ¿Es un numen lo mismo que dios? No, porque, aunque todos los dioses son númenes no todos los númenes son dioses.

Estos númenes, en su sentido original, podrían ser dioses (1) o demonios (2); otros seres humanos (3) o animales (4). Bueno va descartando una por una las posibilidades para quedarse con la última: los númenes originales son los animales. Veamos algunos de los pasos: de los dioses (1) o de los demonios (2) no tenemos experiencia directa y universal. Aunque algunos afirman tener experiencia directa de ellos, es evidente que otros no la tienen (y se niega Bueno a aceptar una especie de 'ceguera' espiritual: así como es comprensible que al ciego le fallan los ojos para ver la luz, ¿qué órgano le falla al ateo para experimentar a Dios?). Así pues, el trato con dioses o demonios no puede ser el núcleo primario de la experiencia religiosa. Sólo quedan como posibles candidatos a númenes los otros hombres (3) o los animales (4). Que los dioses sean hombres (3) divinizados tras su muerte es la teoría de Evémero de Mesina, que Bueno critica agudamente (y vuelve sobre ella en un escolio, 1996: 337 y ss.), pero en realidad es difícil que el ser humano trate con sus iguales como con alguien asombroso e imponente, precisamente porque se trata de iguales; esta era también la teoría de Feuerbach (2013), para quien el hombre hizo a Dios a su imagen, y que Bueno corregirá decididamente como veremos enseguida.

Así que sólo nos quedan los animales (4) (algunos animales, no todos), como candidatos para ocupar el lugar del numen. El numen primario, el núcleo verdadero de la religión, es que el hombre primitivo tuvo trato con ciertos númenes, centros de inteligencia y voluntad que se le manifestaban como asombrosos e imponentes. No es que el hombre divinizara a los animales, sino que los animales fueron la primera y más fundamental fuente de experiencia numinosa para el ser humano. Modificando la famosa tesis de Feuerbach: no es que los hombres hicieran a los dioses a su propia imagen y semejanza, sino que los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales. Por ello los representaron profusamente en las cuevas paleolíticas y neolíticas (hasta 4/5 de las pinturas rupestres son de animales, según E. O. James, 2016). Así que el núcleo de la religión (el primer elemento de la esencia) está en los animales: seres numinosos ante los cuales el ser humano debía adoptar determinadas estrategias de sumisión, rastreo, ataque, etc. Entidades difíciles de controlar, pero sin las cuales es imposible subsistir porque su carne nos alimenta, su piel nos viste, etc. La necesidad de un ser humano de carne y hueso de Unamuno, está aquí en la realidad de unos dioses que también son de carne y hueso, nunca mejor dicho.

El segundo elemento de la esencia, tras el núcleo, sería el desarrollo histórico del mismo (su curso) sobre el que también ha teorizado Zubiri como hemos visto. La religión en la humanidad ha tenido también su propio curso, su desarrollo (aunque matiza varias veces Gustavo Bueno que no se trata de un desarrollo universal y único, sino que coexisten los tres momentos básicos que vamos a describir). La religión primaria de la humanidad ya se ha descrito: es aquella en la que el ser humano tenía trato con los númenes reales (algunos animales), y por tanto es la etapa más 'verdadera' (en el sentido de positiva) de la religión, puesto que el ser humano trataba con entidades reales y no meramente imaginarias (en la idea de Bueno, claro). La religión cambió de fase cuando, junto al fenómeno de la domesticación, los grandes animales fueron desapareciendo debido a la caza masiva. Los númenes habían desaparecido, o se habían convertido en algo perfectamente controlable por el ser humano; no eran ni maravillosos ni imponentes. Aparecen entonces las religiones secundarias, que pueblan el cielo de figuras divinas parecidas a animales. El fenómeno se observa en Mesopotamia, donde los animales de las bóvedas prehistóricas pasan a poblar el cielo estrellado (el Zodíaco). Religión secundaria sería también la religión egipcia, donde el zoomorfismo de las divinidades no puede ser más evidente. Por más que se vaya la humanidad olvidando de que los númenes primarios son animales, siempre quedarán huellas de ello, como en el hinduismo (Ganesha o Hánuman). Esta fase secundaria de la religión es donde aparecen los dioses más o menos inmateriales, de los que dan buena cuenta los mitos. Es una fase mitológica de la religión. Pero la crítica de la filosofía y la ciencia (que se van desarrollando e imponiendo) hace que estos dioses sean, progresivamente, menos creíbles. De la crítica a las religiones secundarias (crítica por obra de la razón y la ciencia) aparecen las religiones terciarias, tales como el budismo, el cristianismo o el islam. En las religiones terciarias el concepto de Dios es un concepto filosófico (en las secundarias era mitológico): un ser infinito, eterno, inmutable, etc. Lo más interesante de esta evolución religiosa de la humanidad es que, según Bueno, aunque estemos en una época de religiones terciarias, refluyen continuamente elementos del estado de religiosidad secundaria (la preocupación por los extraterrestres de nuestro mundo) y de religiosidad primaria (la preocupación por los animales).

Falta el tercer elemento de la esencia de una religión: su cuerpo (capa o corteza). Es decir: las instituciones que conforman evolutivamente este núcleo progresivo. Simplificando, toda religión tiene algo que ver con el lugar y con las otras personas. El lugar sagrado de las religiones primarias son los lugares y parajes donde vive el numen (el animal), donde hace su guarida, donde se le ve merodeado; mientras que en las religiones secundarias, donde los dioses están en los cielos, el lugar del numen es el templo que el numen visita ocasionalmente; finalmente en las religiones terciarias donde Dios no puede estar encerrado en templos (como mucho se encierra a los fieles en ellos), esto serán una mera asamblea de creyentes (sinagoga, *ecclesia*, mezquita), pero no el lugar donde está la divinidad. También las personas religiosas forman el cuerpo de la religión: desde las religiones primarias donde encontramos hechiceros (con tocados y atributos animalescos, por cierto), pasando por las religiones secundarias donde aparece el sacerdocio institucional cuya efectividad no viene por las cualidades personales, sino por la pertenencia a un grupo, hasta las religiones terciarias donde todos somos sacerdotes (cristianismo) o directamente desaparece la figura del sacerdote (islam).

La teoría atea de Gustavo Bueno es ciertamente un desafío para otras teorías, generalmente teístas de la religión. Es mérito de la filosofía de Bueno el reconocer que una postura atea no es menos partidista que una postura teísta (de ahí que la filosofía siempre se haga dialécticamente, confrontando opiniones). Sería interesante hacer un intento de coordinar su teoría de la evolución de las religiones con perspectivas teístas,

tarea no imposible a nuestro juicio puesto que se ha intentado con otros planteamientos como el animismo de Tylor o el totemismo de Durkheim, sin ir más lejos. ¿Cabría admitir dioses reales en la teoría de Bueno? Sí, puesto que la teoría no se liga esencialmente con el materialismo (a pesar del título). Si bien no es menos cierto que al 'cuerpo' de las religiones, cabría añadir también un 'alma', tal como propone Zubiri y hemos visto ya en estas páginas.

4. Conclusiones

Unamuno, tal como hemos visto, incide en el hombre de carne y hueso frente a la humanidad o el hombre-idea; Zubiri habla de la realidad frente a la teorización; Bueno intenta siempre moverse en un plano positivo de hechos puesto que busca fundar la religión en experiencias que nada tienen de subjetivo. ¿Cuál es el elemento en común? El rechazo a lo que podríamos llamar idealismo. El idealismo, en un sentido lato, sería la doctrina que afirma la superioridad de la idea frente a la realidad. En este sentido, parece evidente que tanto el hombre de carne y hueso de Unamuno, como la realidad con la que se enfrenta el ser humano de Zubiri, así como la atención constante a los datos científicos de Bueno (prehistoria o zoología), nos indican que en los tres late un mismo rechazo de tomar la idea como lo ontológicamente primario del mundo. Ciertamente que no se trata tanto de una coincidencia en aquello que aceptan cuanto en aquello que rechazan; y sin embargo dicho rechazo del idealismo apunta a un realismo común (a falta de mejor nombre).

Aplicando esto a la reflexión sobre la religión, lo primario no son las ideas que el ser humano tiene en la mente y sobre las cuales teoriza, los sentimientos más o menos intensos que uno pueda tener, sino la preocupación real por no desaparecer del todo, por no perder mi cuerpo, según Unamuno; o bien el fundamento de la realidad sobre el que construyo mi vida, quíerolo o no en cada uno de mis actos, según Zubiri; o bien en la relación bien concreta y real que nuestros antepasados prehistóricos establecieron con los grandes mamíferos a los que temían pero de los que dependían. Se trata de un intento común de basar la religión no en ideas o teorías, sino en el hombre de carne y hueso (Unamuno), la realidad (Zubiri) o la relación con algunos animales (Bueno). Igual que antes, no se trata tanto de aquello en lo que coinciden sino en el rechazo conjunto a la especulación sobre el vacío cuando nos acercamos al tema de la religión; y en este sentido, la coincidencia estaría en que la religión pide carnalidad, realidad o positividad, respectivamente.

Los tres autores rechazan igualmente el psicologismo. El psicologismo sería una tendencia a explicar la realidad reduciendo ésta a datos psicológicos; o más precisamente: dando a la psicología el estatuto de ciencia primera. En los tres autores late un frente común de rechazo a esta postura intelectual; bien sea fundándose en una ontología *sui generis* para Unamuno (Meyer, 1962), en una reología según Zubiri (Pintor Ramos, 2015) o en una consideración de las ciencias positivas como fuente principal del conocimiento humano sobre el que luego trabaja la filosofía (Bueno, 1970). Y aunque nuevamente se trata de una unidad en lo que se rechaza y no en lo que se comparte, los tres autores podrían apuntar a la ontología como ciencia primera antes que a la psicología.

Aplicado al tema que nos ocupa, la religión, se trata de buscar un fundamento último de la misma que no sea reductible a lo que nos dice la psicología. En Unamuno la religión nace de una avidez ontológica (Zambrano, 2004) de ser siempre y ser más (no confundible con un más que comprensible mero temor ante la muerte, del que se ocupan los psicólogos); en Zubiri la religión nace como necesidad de apoyo real (y no meramente ideado) sobre un fundamento último, posibilitante e impelente; por último en Bueno tampoco la psicología es la ciencia sobre la que basar la reflexión sobre la religión, sino que busca la realidad de la religión en el ser humano (antropología) o más aún en su conducta en tanto que animal (etología). Nada más alejado del psicologismo, que tendería a fundamentar la religión en los deseos insatisfechos (en el mejor de los casos) o las patologías mentales (en el peor de los casos, como pretendía Freud).

Es interesante igualmente notar cómo los tres autores coinciden en aplicar la idea de evolución en sus respectivas construcciones teóricas. Por parte de Unamuno hay una reflexión sobre cómo se pasó de la monolatría al monoteísmo; de un politeísmo originario se fue evolucionando hacia el monoteísmo. También Zubiri tiene una idea parecida, aunque para él, panteísmo, politeísmo y monoteísmo son tres tendencias siempre presentes en la humanidad (siendo el monoteísmo la principal y cuya degradación serían fenómenos aberrantes o divergentes). Por último, Bueno es quien recoge de manera más plena el planteamiento evolucionista con sus tres fases de la religión (primaria, secundaria y terciaria), incluso planteando un futuro (en lo cual va más allá de Unamuno y Zubiri) donde los reflujos de la religiosidad primaria y secundaria son constantes. De hecho, podría afirmarse que tanto Zubiri y Bueno, aunque aceptan el esquema evolucionista, son conscientes de las críticas al evolucionismo y plantean sus propias teorías con cautela e incluso a veces como si no se tratasen de fases históricas sino de fases siempre presentes.

En perspectiva cronológica podría decirse que Unamuno abrió un campo fértil en el cual roturaron posteriormente y con libertad tanto Zubiri como Bueno. Unamuno y Zubiri conocen profundamente el cristianismo (Unamuno además en su versión protestante); Zubiri y Bueno conocen profundamente la tradición escrolástica de donde proceden, y también son los mejor pertrechados de conocimientos positivos que dan las distintas ciencias de la religión (lingüística e historia en Zubiri; antropología y zooantropología en Bueno); en este sentido Unamuno queda muy por debajo de sus homólogos aunque le excluya algo el hecho de que las ciencias de las religiones en su época no habían avanzado tanto.

Bosquejemos algún tipo de integración. Por parte de Unamuno lo fundamental es el anhelo de no morir-se, como se ha reiterado en este trabajo. Pues bien, este anhelo de no morir-se en el fondo cabe ser reinterpretado como un anhelo de que la realidad no se me acabe; como un anhelo de que la realidad siga siendo la realidad; y el planteamiento zubiriano sería una consecuencia de esto: en el fondo el hombre necesita

estar fundado en la realidad. Por otro lado, la famosa novela unamuniana de *Niebla* (2012) acaba con un conocido monólogo-oración donde el perro Orfeo del protagonista se lamenta por la pérdida de su amo. Salta inmediatamente a la vista que igual que para Orfeo su amo (un ser superior) es como su dios, así para el ser humano Dios es también un ser superior; y es imposible no pensar en la teoría de Bueno que acabamos de pergeñar: los dioses originarios son los animales superiores, frente a los cuales el ser humano se sentía dependiente (como dependiente se siente el perro Orfeo frente a su amo). En los grandes mamíferos prehistóricos encontramos unos dioses de carne y hueso a la altura de un ser de carne y hueso, como es el ser humano. Estos animales colmaban el anhelo de sobrevivir al menos por un tiempo. 'Al menos', porque en definitiva (argumentaría Unamuno contra Bueno) no lograban conjurar de un modo definitivo la extinción personal a la que se enfrenta el hombre con la muerte.

Probemos ahora desde Zubiri. Si con Unamuno podíamos interpretar el anhelo de inmortalidad como lo primario y la necesidad del fundamento de la realidad como algo secundario, podemos ahora con Zubiri pensarlo a la inversa. Lo primario es el fundamento de la realidad con el que el hombre hace su vida; y en este sentido, el anhelo unamuniano de inmortalidad no sería sino un corolario, una muestra más, de que el ser humano necesita de una realidad real para hacer su vida. De este modo Unamuno queda reabsorbido en el planteamiento zubiriano. Lo mismo cabría decir del planteamiento de Bueno, puesto que la necesidad de atenerse a hechos inconcusos (Zubiri) parece ser el motivo principal que lleva a Bueno a buscar continuamente en los datos científicos la realidad última de la religión, lejos de toda especulación. Dicho de otro modo, el descubrimiento del núcleo de la religión (el trato del hombre prehistórico con algunos animales) no es sino la consecuencia de una voluntad de realidad que es lo que Zubiri pone en el centro. Y de este modo, el planteamiento buenista queda reabsorbido (que no identificado) por el planteamiento zubiriano.

Nos queda hacer lo mismo desde Gustavo Bueno, enemigo por cierto de perspectivas integradoras (de las cuales tampoco se libró). Bueno propone un espacio antropológico en el que hallamos tres ejes: el radial de las cosas, el circular de las personas y el angular de los animales o dioses. ¿No cabría identificar las tres teorías sobre la religión de estos tres pensadores con estos tres ejes? Está claro que Gustavo Bueno representaría el eje angular como el que da pie a la religión, situando las relaciones angulares con los animales como fundamento de la misma (aunque él mismo reconoce que si se llegara al descubrimiento de seres superiores al ser humano, dioses incluidos, su teoría podría dar razón de los mismos). A Unamuno le asignaríamos el eje circular, puesto que la religión es algo específicamente humano y que nace de un anhelo tan humano como el deseo de no morir. Por último, al eje radial adscribiríamos la propuesta de Zubiri; con mucha cautela ciertamente, puesto que para el pensador vasco no es tanto nuestra relación con las cosas (eje radial) lo que nos lleva a la religión, cuanto la búsqueda de un fundamento de realidad de esas cosas con las que precisamente hacemos nuestra vida.

5. Bibliografía

- Agustín de Hipona (2009): "Sobre el libre arbitrio", en *Obras completas de San Agustín, III: Obras filosóficas*. Madrid, BAC. Disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm
- Barth, Karl (2014): *Carta a los romanos*, Madrid, BAC.
- Bueno, Gustavo (1970): *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva. Disponible en: <https://fgbueno.es/gbm/gb70pf.htm>
- Bueno, Gustavo, (1989): *Cuestiones Quodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori. Disponible en: <https://www.fgbueno.es/gbm/gb89cc.htm>
- Bueno, Gustavo (1995): *Qué es filosofía*, Oviedo, Pentalfa. Disponible en: <https://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qf.htm>
- Bueno, Gustavo (1996): *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (segunda edición), Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2007): *La fe del ateo*, Madrid, Temas de hoy.
- Corominas, Jordi; Vicens, Joan Albert (2006): *Xavier Zubiri: la soledad sonora*, Barcelona, Taurus.
- Durkheim, Émile (1982): *Formas primitivas de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Eliade, Mircea (2014): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- Feuerbach, Ludwig (2013): *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- González de Cardedal, Olegario (1972): "Un reto a la teología española: don Miguel de Unamuno", en *Meditación teológica desde España*, Salamanca: Sígueme.
- Gracia, Diego (1994): "Religación y religiones en Zubiri", en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, pp. 491-503.
- James, Edward O. (2016): *Historia de las religiones*, Madrid, Alianza.
- James, William (2003): *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1998): *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme.
- Meyer, François (1962): *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos.
- Ongay, Íñigo (2011): "Como el necio de San Anselmo, pero al revés", *El Catoblepas*. 113, julio 2011. <https://nodo.org/ec/2011/n113p01.htm>
- Otto, Rudolf (2016): *Lo santo*, Madrid, Alianza.
- Papini, Giovanni (1959): *Juicio Universal*, Barcelona, Planeta.
- Pereira, Jaime (2025): *El concepto de amor como clave del pensamiento filosófico-teológico de Miguel de Unamuno*, Tesis doctoral, Universidad de Bonn. DOI: 10.48565/bonndoc-492 <https://hdl.handle.net/20.500.11811/12768>

- Pintor Ramos, Antonio (2015): "Zubiri: una Metafísica en la edad postmetafísica", *Revista portuguesa de filosofía*, 71, 2-3, pp. 307-326. DOI 10.17990/RPF/20. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/43630975>
- Rabaté, Jean-Claude (2009): *Miguel de Unamuno. Biografía*, Barcelona, Taurus.
- Salcedo, Emilio (1970): *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya.
- Schleiermacher, Friedrich (1999): *Sobre la religión*, Barcelona, Tecnos.
- Schmidt, Wilhelm (1912-1955): *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster, Aschendorff.
- Sénancour, Étienne (1840): *Obermann*, París, Bibliothèque-Charpentier.
- Signes, María Teresa; Carreira, Cintia (2025): "Finitud y muerte en la antropología filosófica de Miguel de Unamuno", En prensa.
- Tomás de Aquino (2023): *Suma teológica* (vol. I.), Madrid, BAC. Disponible en: <https://hjjg.com.ar/sumat/>
- Turró, Ramón (1916): *Orígenes del conocimiento: el hambre* (con prólogo de Miguel de Unamuno), Barcelona, Minerva.
- Unamuno, Miguel de (2005): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios* (edición de N. Orringer), Madrid, Tecnos.
- Unamuno, Miguel de (2008): "Mi religión", en *Obras completas, vol. IX* (edición de Ricardo Senabre), Madrid, Biblioteca Castro.
- Unamuno, Miguel de (2018): *Diario íntimo*, Madrid, Alianza.
- Unamuno, Miguel de (2012): *Niebla*, Madrid, Castalia.
- Vattimo, Gianni (1996): *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós.
- Vilarroig Martín, Jaime (2025): "Filosofía del cuerpo en perspectiva teológica. Algunas reflexiones desde Zubiri", en *Scripta Theologica* 57, 123-146. DOI: 10.15581/006.57.1.123-146. Disponible en: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/45809>
- Zambrano, María (2004): *Unamuno*, Barcelona, Zeta.
- Zubiri, Xavier (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza y Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1999): *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza y Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2013): *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza y Fundación Xavier Zubiri.