



# **UNIVERSIDAD DE MURCIA**

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

El Acceso a Dios desde la Realidad Personal  
en Xavier Zubiri

D. Juan Miguel Castelló Sánchez

**2015**

**UNIVERSIDAD DE MURCIA**

**Facultad de Filosofía**

**EL ACCESO A DIOS DESDE LA REALIDAD PERSONAL  
EN XAVIER ZUBIRI**

Tesis doctoral realizada por

**Juan Miguel Castelló Sánchez**

Dirigida por el Dr. D. Urbano Ferrer Santos

**MURCIA 2015**











A mis padres José María y Juani



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	19
Rasgos biográficos	19
Dios	20
Persona	23
Realidad	24
Desarrollo de la tesis	25
Originalidad de Zubiri	26
Agradecimientos	26
<b>SIGLAS</b>	27
<b>CAPÍTULO 1. REALIDAD Y PERSONA</b>	29
<b>1. EL HOMBRE ANTE LA REALIDAD</b>	29
1.1 Los momentos del sentir y la diferencia del hombre con respecto a los animales	29
1.2 El sentir como acceso a la realidad	30
1.3 La aprehensión es impresión	31
1.4 El hombre siente la realidad. La formalidad de realidad	32
1.5 ¿Cómo siente la realidad el hombre? «De suyo» como momento constitutivo de la realidad. De la realidad «en sí» y «para mí» a la realidad «de suyo»	34
1.6 Inteligencia sentiente como vinculación a la realidad	41
1.7 Talidad y transcendentalidad como momentos de la realidad	43

<b>2. EL HOMBRE COMO REALIDAD SISTEMÁTICA Y SUSTANTIVA</b>	<b>45</b>
2.1 La sustantividad humana	45
2.2 Excursus: el dinamismo estructural de la realidad	47
2.2.1 Notas «de»	47
2.2.2 El carácter constructo	48
2.2.3 Respectividad	50
2.2.4 Diversos tipos de notas	50
2.3 El hombre como sistema sustantivo	51
2.4 El hombre animal de realidades	56
2.5 El hombre como sustantividad inconclusa	60
2.6 Esencia abierta	61
2.7 La diferencia entre sustantividad y sustancialidad De la «inherencia» a la «coherencia estructural» para comprender el dinamismo de la realidad humana en Zubiri	71
<b>3. EL HOMBRE COMO REALIDAD PERSONAL</b>	<b>79</b>
3.1 Suidad formal como carácter fundamental de la realidad personal humana	80
3.2 Reduplicativamente suya	87
3.3 Personeidad y personalidad	89
3.3.1 Personeidad	91
3.3.2 Personalidad	93
3.4 La persona y sus acciones	95
3.4.1 Agente de sus acciones	95
3.4.2 Actor	96
3.4.3 Autor	97
3.5 La persona como subsistencia	99
3.6 El modo de implantación en la realidad de la persona: absoluto relativo	101
3.7 El ser de la realidad absolutamente relativa	104
3.8 Grados de apropiación de la propia realidad en la acción	105
3.8.1 Grado primero: «me»	106
3.8.2 Grado segundo: «mi»	106
3.8.3 Grado tercero: «yo»	107

3.9 La persona está en el mundo. El ser de la realidad personal	109
3.10 Los grados de apropiación como actualización personal	111
<b>CAPÍTULO 2. PERSONA Y DIOS</b>	<b>115</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN</b>	<b>115</b>
<b>2. EL HECHO DE LA FUNDAMENTALIDAD</b>	<b>117</b>
2.1. Realidad personal “en” la realidad	117
2.1.1 La realidad como apoyo para ser persona	118
2.1.2 Fundamentalidad y ultimidad	119
2.1.3 Fundamentalidad y posibilitancia	120
2.1.4 Fundamentalidad e impelencia	121
2.1.5 Dominancia de la realidad	122
<b>3. EL PODER DE LO REAL</b>	<b>124</b>
3.1. Fuerza y poder de lo real	126
3.2. Poder de lo real y realidad personal	127
<b>4. EL ENIGMA DE LA REALIDAD</b>	<b>132</b>
<b>5. RELIGACION</b>	<b>134</b>
5.1 El hombre en la realidad	135
5.2 Religación como patencia de la fundamentalidad	
Dimensión constitutiva de la realidad personal	136
5.3 La realidad personal «toda» como sujeto formal de la religación	141
5.4 Acontecer formal de la fundamentalidad	143
5.5 Vivencia de lo enigmático	143
5.6 Dinamismo de la fundamentalidad	144
5.7 Manifestación del problematismo en la persona	146
5.7.1 Inquietud radical	146
5.7.2 Voz de la conciencia	147
5.7.3 Voluntad de verdad	148
5.8 Apertura al fundamento del enigma	150
5.9 Vida personal y problema de Dios	151
5.10 El hecho de la religación como punto de partida para ulteriores interpretaciones del hombre	153

5.11 Religión y religación	154
5.12 Persona y dinamismo de la religación	155
5.13 Primera aproximación a dios desde el hecho de la religación	157
5.14 Más íntimo que mi misma intimidad	157
5.15 Religación de la persona en su totalidad	159
<b>6. APERTURA RADICAL</b>	<b>160</b>
6.1 El hombre como realidad abierta	160
6.2 La apertura del hombre como justificación de un posible acceso a Dios	160
6.3 Apertura esencial	161
6.4 Apertura y novedad personal	162
6.5 Apertura y religación	163
6.6 Apertura y Dios	164
<b>7. LA JUSTIFICACIÓN DE LA REALIDAD DE DIOS</b>	<b>166</b>
7.1 Justificar la realidad de Dios	166
7.2 Dios fundamento del poder de lo real	168
7.3 Dios realidad suprema	174
7.4 Dios realidad absolutamente absoluta	178
7.5 Estructura funcional de Dios en la vida	179
7.6 Las vías tradicionales en la demostración de la realidad de Dios	182
7.7 Caracteres de la realidad de Dios	185
7.8 Realidad fundamental y fontanal	190
<b>8. LA REALIDAD PERSONAL Y DIOS COMO RESPUESTA LA CRISIS MODERNA</b>	<b>191</b>
8.1 El modo de ser absoluto-relativo de la realidad personal como explicitación del encuentro íntimo de la realidad y el hombre	194
<b>9. EXCURSUS: UNA PASIVIDAD DIFÍCILMENTE ACEPTABLE</b>	<b>197</b>

<b>CAPÍTULO 3. EL ACCESO A DIOS DESDE LA REALIDAD PERSONAL</b>	201
<b>1. ACCESO</b>	202
1.1 ¿Por qué el hombre ha de acceder a dios?	203
1.2 La accesibilidad de Dios	205
1.3 «Escuchar» y «tocar» a Dios	208
1.4 La manifestación de Dios al hombre como verdad	210
<b>2. EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS</b>	214
2.1 Acceso incoado	216
2.1.1 Tensión iniciada por Dios	216
2.1.2 Arrastre	217
2.2 Excursus: la concepción hebrea de verdad latente en el planteamiento zubiriano de la verdad real y la verdad de Dios	218
2.3 Acceso plenario	224
2.4 La entrega como modo de acceso a Dios en hacia	225
2.5 La entrega como acción	226
2.5.1 La entrega de sí mismo	229
2.6 Ir a Dios es donación. Los momentos de la entrega	230
2.6.1 Acceso a Dios como realidad última: el acatamiento	231
2.6.2 «¿Es la oración un capítulo también de la historia de la filosofía?». Acceso a dios como realidad posibilitante: la súplica	234
2.6.3 Acceso a Dios como realidad impelente: refugio	236
2.7 Aceptación de la realidad de Dios como presupuesto del acceso	237
2.8 Causalidad interpersonal	238
2.9 Modos metafísicos de la causalidad interpersonal	247
2.9.1 La amistad como modo metafísico arquetípico de causalidad interpersonal	249
<b>3. LA FE COMO ENTREGA RADICAL</b>	253
3.1 Estructura primaria y formal de la fe	254
3.2 En qué consiste la fe como entrega: la creencia en la verdad	255
3.3 La verdad real personal	257

3.4 Caracteres de la fe en cuanto entrega	263
3.5 La fe como certeza firme	265
3.6 La fe como estado	266
3.7 La fe como opción	267
3.8 Manifestación de dios y la libertad de la fe	269
3.9 Relación inteligencia y fe	270
3.10 Intelección sentiente de dios	270
3.11 El modo de la presencia de dios	273
3.12 De la posibilidad de entrega a la entrega actual	279
3.13 El hombre como realidad entregada: agente, actor y autor de su vida	281
3.14 De la voluntad de ser a la voluntad de verdad	284
3.15 La voluntad de verdad real en relación a los modos de actualización de la realidad: de la voluntad de verdad real a la voluntad de fundamentalidad	287
3.16 Unidad de conocimiento y fe en la voluntad de fundamentalidad	291
3.17 El despliegue de la voluntad de fundamentalidad en la realidad personal	295
3.18 Voluntad de fundamentalidad desde el proceso intelectual: fe y agnosticismo	295
3.19 Voluntad de fundamentalidad desde la opción: indiferencia y ateísmo	298
<b>4 EL ACCESO A DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL</b>	<b>304</b>
4.1 Primer acercamiento: la creación ex nihilo como marco de la pregunta ¿es Dios causal del mal?	305
4.2 ¿Por qué ha creado dios la realidad? ¿Qué es la realidad para Dios? ¿Por qué está constituida como cosa-sentido? ¿Qué relación guarda la realidad creada con el creador?	306
4.3 ¿Ha creado dios el mal? ¿Es su causa?	308
4.4 Dios no es causa del mal como maleficio	309
4.5 ¿Es dios causa del mal como malicia, malignidad y maldad?	310
4.6 ¿Acepta dios el mal?	313

4.7 Permisividad de dios en el maleficio	314
4.8 Permisividad de Dios en la malicia	315
4.9 ¿Cuál es la razón de ser del mal?	315
4.10 La malicia y el maleficio: la razón biográfica del mal	316
4.11 ¿Cuál es la razón de ser de la malicia en la biografía personal humana?	317
4.12 La razón histórica del mal: la maldad	320
4.13 La respuesta cristiana a la razón de ser del mal como incorporación personal de dios al curso de la vida y de la historia humanas	322
<b>5 EXPERIENCIA DE DIOS</b>	<b>327</b>
5.1 Convergencia en lo absoluto	327
5.2 La experiencia por parte de Dios	329
5.3 Modos de la experiencia de Dios como absoluto	330
5.4 La experiencia por parte del hombre: una manera finita de ser Dios	332
5.5 Modos de la experiencia de Dios	333
<b>CAPÍTULO 4. EL ACCESO A DIOS EN CRISTO</b>	<b>335</b>
<b>1 ACCESO CRISTIANO A DIOS</b>	<b>335</b>
1.1 Discernir la idea de Dios	336
1.1.1 El comienzo del discernimiento: Dios realidad absolutamente absoluta	337
1.1.2 Primer momento del discernimiento: la efectividad de Dios	337
1.1.3 Segundo momento: Dios realidad apropiable	
1.1.4 Tercer momento: Dios accesible desde la entrega personal	338
1.1.5 Cuarto momento: un Dios de libertad	339
<b>2 DIOS HECHO HOMBRE</b>	<b>340</b>
2.1 Qué es la realidad de Cristo como ser sustantivo	340
2.2 El proceso de configuración del ser sustantivo de Cristo	341

2.2.1 Autoposesión como «me»	342
2.2.2 Autoposesión como «mi»	343
2.2.3 Autoposesión como «yo»	343
2.3 El yo de Cristo	344
2.4 La adhesión a su persona como paso del yo de cristo a la realidad sustantiva	347
2.5 Qué es la realidad de Cristo como realidad sustantiva	348
2.5.1 Presencia fontanal	349
2.5.2 Presencia por la gracia	349
2.5.3 Presencia por intimidad última	350
2.5.4 Más allá de la presencia: la verdadera realidad filial	350
2.5.5 «Este hombre no tiene suidad»	351
2.6 Suidad de Cristo y kénosis	354
2.7 ¿Por qué se encarna el verbo y no el Padre o el Espíritu Santo? La coherencia con la metafísica de la realidad de Zubiri	356
2.8 La realidad sustantiva de Cristo y su yo como verdad real	357
2.9 Las personas de la Trinidad en la realidad de Cristo	358
<b>3 DIOS EN CRISTO</b>	<b>361</b>
3.1 Jesucristo crucificado como signo de credibilidad	362
3.1.1 Locura para los griegos	364
3.2 Cristo como signo y sabiduría	365
3.2.1 Adhesión personal a Cristo como acceso a Dios	366
3.2.2 Adhesión y signos	367
3.3 La vida de cristo como sacramento subsistente y prueba de su divinidad	368
3.4 La vía del amor como acceso a Dios en Cristo	369
3.5 Cristo crucificado como forma de realidad	372
<b>4 INCORPORACIÓN A CRISTO Y ACCESO A DIOS</b>	<b>372</b>
4.1 Incorporación de dios a la humanidad	372
4.2 Revelación como incorporación de Dios a la humanidad	373
4.2.1 La revelación como «palabra»	375
4.2.2 Dimensión histórica de la revelación	377

4.3 Corporeidad mística	377
<b>5 EL TÉRMINO DEL ACCESO: LA DEIFICACIÓN</b>	<b>380</b>
5.1 Deificación como efusión del amor de Dios	381
5.2 Donación gratuita	381
5.3 Impronta de la naturaleza divina en la realidad personal humana	382
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>385</b>
Sentir la realidad	385
Persona y la realidad que siempre precede	385
Acceso a Dios	393
¿Cómo actúa la persona plenificada desde el acceso a Dios?	397
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>401</b>



## INTRODUCCIÓN

¿Es posible acceder a Dios? ¿Cuál es la vía más adecuada para hacerlo? ¿Por qué acceder a Dios? ¿Qué implica dicho acceso? Estas cuestiones son planteadas por el filósofo Xavier Zubiri y su respuesta ocupará una parte importante de su producción intelectual. En este trabajo de doctorado pretendo acercarme al modo cómo él plantea dicho acceso.

El camino de acceso a Dios que sigue el filósofo español discurre a través de su pensamiento sobre de la realidad y la persona. Es fundamental conocer ambos hitos de su reflexión para poder comprender en todo su alcance qué significa e implica el acceso a Dios. Si no se pasa por ellos el esfuerzo sería estéril. Además, como veremos, en su voluntad por buscar la radicalidad al filosofar, «realidad», «persona» y «Dios» constituyen los cimientos de su metafísica. De hecho, Dios como realidad-fundamento, sería la verdadera raíz de la realidad y de la realidad personal que es el hombre.

### Rasgos biográficos<sup>1</sup>

Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián en 1898. Hizo el bachillerato en esta ciudad y cursó estudios eclesiásticos en Vitoria y en Roma. Entre 1919 y 1920 fue discípulo de Ortega en la Universidad de Madrid. Estudió Filosofía en Lovaina y en 1921 se doctoró en Madrid con *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*,

---

<sup>1</sup> Tomamos como referencia básica para la biografía el cuadro cronológico ofrecido por FERRAZ FAYOS, A. en *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, 11-20; en la actualidad contamos el amplio estudio biográfico de los profesores Corominas y Vicens, cf. COROMINAS, J.-VICENS, J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.

tesis dirigida por Ortega y publicada en 1923 como el primer libro de fenomenología fuera de Alemania. En 1926 obtuvo la Cátedra de Historia de la Filosofía en Madrid. Entre 1928 y 1931 amplió estudios en Alemania con otros filósofos y físicos del momento: Husserl, Heidegger, Einstein, Planck.

En 1935, después de obtener la secularización como sacerdote se casa con Carmen Castro. Reside en París en el período 1936-1939 a causa de la Guerra Civil española.

Tras la guerra tuvo que abandonar la cátedra de Madrid. Accedió a cátedra en Barcelona y enseñó durante dos cursos, pero pidió la excedencia y residió de nuevo en Madrid limitándose, a partir de 1942, a investigar y dar cursos privados y extrauniversitarios, labor que intensificó como presidente, en 1947, de la recién fundada Sociedad de Estudios y Publicaciones, patrocinada por el Banco Urquijo y, aún más, a partir de 1972, con la constitución del «Seminario X. Zubiri» y de la revista *Realitas*, en la que colaboraban Alfonso López Quintás, Diego Gracia, Ignacio Ellacuría, Antonio Pintor-Ramos, etc.

Murió el 21 de septiembre de 1983 en Madrid.

## Dios

En cierto modo, la situación intelectual de Zubiri no dista mucho de la actual<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Si bien es cierto que los sistemas políticos son diferentes y ha cesado la convulsión a nivel mundial de mediados del siglo XX, no es menos cierto que la realidad de Dios esta envuelta en lo que él define como *turbiedad y confusión*: «En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo lo contrario es quizás una de las épocas que más sustancialmente viven el problema de Dios. Junto a esta impresión de evidente gravedad, de gravedad insólita, que tiene el problema de Dios para el hombre, he querido subrayar, en contraste agudo con ella, otra impresión: la turbiedad y confusión con que se baraja en la vida contemporánea no ya el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y el concepto de Dios. Por un lado las actitudes y antagonismos políticos que se ciernen sobre el planeta en todas las partes del mundo, hacen de la expresión ‘Dios’ el exponente de actitudes públicas. Por otro lado, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico y psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas entre la idea más o menos vaga y positiva de Dios y ciertos momentáneos conceptos de la ciencia positiva, finalmente ensayos de pseudomisticismo colectivo...todo ello parece confluir en que el nombre ‘Dios’ acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad precisa, una nebulosa indefinida y confusa al margen de nuestra vida», NHD 343-344.

En esta etapa de la historia<sup>3</sup> se pretende hacer de Dios, no ya un tema superado, sino un tema indefinido que, en todo caso, pertenece a la esfera privada de un cierto sector de personas: los creyentes. Dios es opcional y es posible no optar por él y vivir de igual forma. Incluso se llega a argumentar en contra de las religiones considerándolas como portadoras de grandes males para la humanidad<sup>4</sup>.

Por otra parte, el hombre prosigue la búsqueda de fundamentos estables para la propia vida y para el mundo en que vive. En esta búsqueda experimenta la inestabilidad de los pseudo-fundamentos, tantas veces sometidos a procesos continuos de cambio y que se muestran inestables: sistemas de pensamiento, ideologías, líderes y partidos políticos, etc. Incluso muchas veces las religiones se presentan con inconsistencia para fundamentar la vida. ¿En qué o en quién puede el hombre encontrar un fundamento verdadero y estable en el que asentar su existencia? ¿Acaso no es necesario, es imposible o se presenta como un camino sin salida?

Todo ello, entre otras cuestiones, provoca una suerte de *criptonihilismo*<sup>5</sup> que conduce a la huida o al pragmatismo engañoso que oculta realmente la nada a la que se teme.

---

<sup>3</sup> Esta etapa es analizada por Torres Queiruga como un «(...) *cambio epocal*, que no se limita a modificar este o aquel elemento, sino que afecta al modo mismo de estar en el mundo, transmutando desde su misma raíz todas las referencias. También las religiosas: ignorarlo a estas alturas, aparte de imposible, sería realmente irresponsable como actitud general humana y suicida como pretensión específicamente religiosa», TORRES QUEIRUGA, A., “Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento contemporáneo”, en MURILLO, I., (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo Filosófico, Madrid, 1998, 20.

<sup>4</sup> Los representantes del llamado *Nuevo Ateísmo* utilizan este argumento en contra de las religiones. Cf. CONESA, F.- CEJAS J.M., *El Nuevo Ateísmo: Hoja de ruta*, Rialp, Madrid, 2012.

<sup>5</sup> Cf. TORRALBA, F., *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie*, PPC, Madrid, 2013, 114-115. El autor cita este término del filósofo japonés Keiji Nishitani: «(...) el nihilismo actual es un nihilismo escondido, no reconocido públicamente, vivido o padecido exclusivamente en el plano de la privacidad. *La experiencia interior de la nada*, en la medida en que es irresistible, conduce a la persona a evadirse de ella, a salir fuera de sí, buscando todo tipo de narcóticos o analgésicos para escapar del horror de la nada. (...) Se desacreditan las soluciones que proceden de las instituciones religiosas formales, pero también las soluciones crasamente materialistas y ateas. El ciudadano sigue un comportamiento aparentemente pragmático y su mente se focaliza casi de manera exclusiva en los problemas de orden inmediato, en las urgencias que tapan y ocultan día tras día el drama del *vacío existencial*, la *crisis global de sentido* que percibe». El subrayado es mío.

Dios sigue siendo considerado como antagonista del hombre. Si uno de ellos adquiere carta de ciudadanía el otro ha de desaparecer. El hombre se considera verdaderamente emancipado y libre si se desentiende de Dios. Si hay Dios el hombre pierde consistencia y viceversa. No caben ambos razonablemente en un mismo discurso. ¿No es el mismo título de la obra que comentamos ampliamente –El hombre y Dios– un mensaje directo al corazón de dicha mirada antagonista?

Dicho título suscita el interrogante y la curiosidad por esclarecer cómo es posible dicha relación, en apariencia irreconciliable. Mi exposición adquiere el formato de comentario-reflexión desde dicho libro que juzgo como una importante obra de referencia en la filosofía de la religión del siglo XX. En el fondo, tratar el tema del acceso a Dios es buscar la coherencia de esta relación. En qué dimensión del hombre puede estar enmarcada la realidad de Dios y cómo Dios es una realidad plenificante para él.

El pensamiento religioso de Zubiri descubre el problema de Dios como estructural en el hombre. En su misma constitución como realidad personal el hombre está respectivamente vuelto hacia Dios. Es su misma realidad la que envuelve el problema de Dios. Es más, la misma realidad está sostenida y fundamentada en Él. El enigma de la realidad que remite a un fundamento del mismo está encarnado en la persona por la religación.

Zubiri ensaya la vía de la religación. No llevaré a cabo un análisis histórico de dicho tema, sino que reflexionaré con Zubiri acerca de su importancia en cuanto *acceso incoado a Dios*. El punto acerca de la religación nos ayudará a descubrir cómo la pregunta por Dios está implantada en la persona, por su modo de ser absoluto-relativo. De hecho, la religación es la respuesta al por qué de la realidad personal y esta pregunta abrirá la investigación al ámbito de la fundamentalidad.

Más allá de la religación buscamos el *acceso plenario* a Dios, es decir, aquellos actos personales que formalmente estén remitidos a Dios en cuanto tal. Éste es el objetivo que nos proponemos. En estos actos encontramos la plenitud de la persona humana y se supera la dicotomía entre Dios y el hombre. Zubiri utiliza para ello el esbozo de Dios como realidad personal y deriva las consecuencias de dicho esbozo. Es entonces cuando descubriremos que el acceso plenario completa el nexo de unión que constituía la religación, puesto que los actos religiosos citados configuran la personalidad del hombre.

## Persona<sup>6</sup>

La reflexión acerca de la persona ilumina también la situación actual. Frente a los que postulan la disolución del hombre<sup>7</sup>, Zubiri expone la idea de su fundamentación en la realidad personal.

Asistimos actualmente a una recuperación de la reflexión acerca de la persona. En España tenemos dos grandes focos de pensamiento personalista: la Fundación Emmanuel Mounier y la Asociación Española de Personalismo. Se pretende encontrar lo específico e irreductible de la persona humana. La terminología filosófica necesita encontrar conceptos propios que broten de una metafísica especial de la persona. Zubiri critica precisamente la aplicación a la realidad personal de categorías metafísicas que versan sobre las *cosas*. De ahí su cambio en la terminología: sustantividad por la sustancia clásica, notas por propiedades, personeidad, suidad, suprastante por sustante, etc.

Se pretende recuperar al hombre —en realidad nunca se ha perdido este aspecto— como realidad personal. No ha cesado el deseo y el ideal de la libertad. Las desigualdades y la pobreza devuelven a la luz la cuestión de la dignidad. Hoy más que nunca, el hombre quiere afirmarse frente a los demás, en un mundo global cuyo peligro es precisamente la disolución de la individualidad y la intimidad. Hay una sed real de encontrar el propio lugar en el mundo, tantas veces percibido como hostil. La corporalidad, la afectividad, la capacidad de sociabilidad, la identidad, la actividad y

---

<sup>6</sup> «Podríamos pensar, a priori, que la muerte de Dios había de conducir a la liberación del hombre y a su plena y total realización (*Übermensch*), pero la línea discursiva ha dibujado un camino diferente. Dios ha muerto y el hombre ya no se explica por un conjunto de factores ajenos a su naturaleza. La idea de hombre, como ser sublime, hecho a imagen y semejanza de Dios, se disuelve en la nada, y el hombre acaba siendo un producto social, cultural, económico de la sociedad en la cual vive, o bien un exponente en el desarrollo milenario de la materia viva». TORRALBA, F., *Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2013, 97.

<sup>7</sup> El Concilio Vaticano II reflexionó acerca de estas cuestiones como determinantes en el actual mundo cambiante centrándose en la persona: «Hay que salvar, en efecto, a la persona humana y renovar la sociedad humana. Por consiguiente, el hombre, pero el hombre en su unidad y totalidad, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad (...)» “Gaudium et Spes”, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, (ed.), *Concilio Ecueménico Vaticano II*, BAC, Madrid, 1996, 240.

el trabajo, son temas que hoy interesan y es necesario reflexionar<sup>8</sup>. Pero es igualmente fundamental encontrar su raíz estable de dónde brotan –la persona– para no considerarlos concesiones heterónomas.

Zubiri desarrolla la cuestión de la persona, no como un sujeto de propiedades, una sustancia oculta, sino como *suprastante*. Por la inteligencia sentiente, su realidad es *formalmente suya* y está abierto a la realidad en cuanto tal. Como agente, actor y autor de su vida, el hombre –realidad personal– modela la figura de su personalidad, apropiándose las posibilidades a las que está abierto. ¿Puede el hombre “apropiarse” la realidad-fundamento, es decir, configurarse desde el mismo? ¿Puede el hombre apropiarse la religación constitutiva por la que es realidad personal?

## Realidad

Todo el pensamiento de Zubiri tiene como raíz la realidad, entendida como formalidad del *de suyo* y la actualidad de la misma en la inteligencia sentiente. En la búsqueda de radicalidad va más allá del realismo (realidad *en sí*), del idealismo (realidad *para mí*) hasta la realidad *de suyo*.

La realidad es el suelo firme donde el hombre está. No puede salir de la misma, es la fuente de todas las posibilidades y la fuerza que impele a realizarlas. Hay un poder que le antecede y le supera, pero que le cobija: el poder de lo real. El hombre como realidad personal *está en la realidad*. Por el arraigo constitutivo con la realidad el hombre no es un extraño en ella. El mundo ya no es hostil sino una continua fuente de posibilidades.

La persona descubre la realidad como enviada a él y él enviado a la realidad, para hacer algo con ella y así hacer-se. El filósofo donostiarra enseña al hombre del siglo XXI a reconciliarse con la realidad, con su propia realidad. La inquietud radical que experimenta es tensión positiva de realización. La realidad es voz de la conciencia que puede ser acogida por el hombre y que viene en su ayuda para ser en plenitud.

---

<sup>8</sup> El Concilio Vaticano II reflexionó acerca de estas cuestiones como determinantes en el actual mundo cambiante centrándose en la persona: «Hay que salvar, en efecto, a la persona humana y renovar la sociedad humana. Por consiguiente, el hombre, pero el hombre en su unidad y totalidad, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad (...)» “Gaudium et Spes”, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II*, BAC, Madrid, 1996, 240.

La persona no está desligada de la realidad ni obligada, sino religada al poder de lo real que le hace ser persona. En su carácter absoluto-relativo está la tensión interior por la que es persona. Religada al poder de lo real se interroga por el enigma de la realidad y por su fundamento. Aquí comienza la marcha hacia dicho fundamento desde la realidad personal.

### **Desarrollo de la tesis**

El recorrido a lo largo del trabajo de tesis transcurre por el tríptico: realidad-persona-Dios. Al final hay un capítulo que remite al acceso cristiano a Dios en Jesucristo, que consideré importante incluir, por coherencia con el pensamiento de Zubiri y con el propio de quien escribe estas páginas.

En primer lugar era necesario una aproximación al pensamiento acerca de la realidad y la persona en Zubiri, para alejarnos de prejuicios conceptuales. En definitiva es la matriz del pensamiento del filósofo español, desde dónde hay que partir. Fue de gran ayuda para mí la redacción de este capítulo *–Realidad y persona–*, puesto que supuso un acercamiento a la metafísica zubiriana. Sin negar el esfuerzo que supone la misma, clarificó muchas cuestiones y, sobre todo, disipó prejuicios.

En la misma línea se inscribe el segundo capítulo *–Persona y Dios–*. En mis estudios filosófico-teológicos había escuchado en diversas ocasiones el concepto de religación. Se trataba como un aspecto central de la filosofía de Zubiri. La reflexión y redacción del capítulo me han ayudado a profundizar en dicho asunto, imprescindible para comprender el acceso a Dios.

El capítulo tercero *–El acceso a Dios desde la realidad personal–* es el núcleo del trabajo. Investigo qué entiende Zubiri por acceso y sus diferentes formas. Todos los aspectos tratados han sido realmente iluminadores y despertaron en mí gran interés: los modos metafísicos de causalidad interpersonal, la fe como entrega radical, el acatamiento-súplica y refugio como actos de acceso plenario. Destaco de este capítulo la reflexión, que consideré necesaria, acerca del concepto de verdad que utiliza el filósofo donostiarra, puesto que existía el peligro de confundir con otras formas plantear la verdad.

Creí necesario concluir con un breve capítulo *–El acceso a Dios en Cristo–* desde la perspectiva cristiana de Zubiri.

## **Originalidad de Zubiri**

La originalidad de Zubiri está en plantear la cuestión de Dios como plenitud del hombre en su realización como persona. No es una adhesión en una situación límite o en la desesperación. Si me puedo acoger a Él en estas situaciones, es porque previamente es realidad fundamentante. Tampoco responde a una búsqueda de sentido. Si se descubre a Dios como sentido es porque es realidad-fundamento que ha dado de sí mi realidad personal.

A Dios no lo podemos poseer, sólo acatar su realidad como donante. Por ser persona es necesario acudir a él como interlocutor reconociendo que la realidad es ya una palabra pronunciada previamente a mi acto religioso.

¿Cómo acceder a un Dios al que no vemos? ¿Es posible acceder a Dios desde la inteligencia sentiente que define a la realidad personal del hombre? ¿Son la fe y la inteligencia términos contrarios e incompatibles? ¿Es posible al hombre del siglo XXI tener fe y seguir siendo plenamente inteligente?

## **Agradecimientos**

Agradezco al profesor D. Urbano Ferrer su ayuda inestimable, su paciencia e interés en el seguimiento del desarrollo de la tesis, así como su admirable testimonio cómo intelectual católico.

A la Iglesia Diocesana de Orihuela-Alicante por permitirme y animarme a realizar estudios de Filosofía.

Por último a los seminaristas del Seminario Diocesano y a todas las personas – familia, amigos, compañeros– que han vivido de cerca conmigo las horas dedicadas al estudio y redacción.

## **SIGLAS**

### **Obras de Zubiri**

EDR	Estructura dinámica de la realidad
SE	Sobre la esencia
SH	Sobre el hombre
IRE	Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad.
HD	El hombre y Dios
SR	Sobre la realidad
NHD	Naturaleza, Historia, Dios
SPF	Sobre el problema de la Filosofía
PFHR	El problema filosófico de la historia de la religiones
PTHC	El problema teologal del hombre: Cristianismo
EM	Escritos Menores (1953-1983)
IRA	Inteligencia y razón
PFMO	Los problemas fundamentales de la metafísica occidental
NIH	Notas sobre la inteligencia humana

**Otras**

CIC                      Catecismo de la Iglesia Católica

FeR                      Fides et Ratio

LF                        Lumen Fidei

## **CAPÍTULO 1**

### **REALIDAD Y PERSONA**

**«Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona»**

**HD 564**

#### **1. EL HOMBRE ANTE LA REALIDAD<sup>1</sup>**

##### **1.1 Los momentos del sentir y la diferencia del hombre con respecto a los animales**

Me ha parecido necesario detenerme en este punto y ofrecer la explicación que realiza Zubiri acerca del sentir y la inteligencia. Es necesario para comprender la noción de inteligencia sentiente. No es una mera cuestión introductoria o terminológica sino que va ser determinante en la comprensión del hombre como suidad<sup>2</sup>, como persona. Plantearnos cómo accede el hombre a la realidad, es necesario para iluminar al mismo hombre como realidad. Que el hombre sea sentiente y que su relación con la realidad pase por este momento es fundamental para su existencia.

---

<sup>1</sup> Una interesante introducción al pensamiento de Zubiri la ofrece el siguiente trabajo: GRACIA D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

<sup>2</sup> «¿Hay algo, –se pregunta Diego Gracia–, en la Antropología de Zubiri que no haya variado, algo permanente, fijo, definitivo? Pienso que sí, y que es su descripción de la persona», GRACIA, D., “Antropología de Zubiri”, en SAN MARTÍN, J.-MORATALLA, T.D. (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, 154.

## 1.2 El sentir como acceso a la realidad

«La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: impresión»<sup>3</sup>. Es el acto de impresión el que da comienzo y desarrollo al proceso del sentir.

Frente a la tradición precedente, –que Zubiri somete a crítica con su filosofía–, nos encontramos ahora con una nueva vía de acceso a la realidad: el dato sensible al que accedemos por la impresión. «La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad»<sup>4</sup>. Esta tesis se contrapone a la tradición conceptista que procede desde el mismo Parménides. Según la mirada de Zubiri esta tradición ha dejado de lado la sensibilidad como una mera «facultad existente en el hombre caracterizada por el carácter efímero y cambiante de sus contenidos»<sup>5</sup>. De este modo se establecía la preeminencia de la inteligencia, también como una facultad, frente a la sensibilidad. Además aparece una contraposición entre ambas. La sensibilidad sería la apertura a los datos del exterior y su función es poner estos datos al servicio de la inteligencia para que ella los interprete, ordene o los someta a distintas operaciones<sup>6</sup>.

Esta forma de entender la función del sentir llevaba al dualismo y, por tanto, a la división interna del hombre. La inteligencia era superior y todas las demás funciones estaban supeditadas a ella. El sentir y los sentidos eran accidentales al hombre. Se entiende que en los conceptos de persona que brotan de este dualismo se ponga el acento en la inteligencia en su dimensión racional y se olviden por completo aspectos como los sentidos o el cuerpo. El hombre está así escindido entre estas dos potencias. Se supone además que la inteligencia es incapaz de equivocarse o de ser inducida a engaño.

Esto es erróneo para Zubiri. Él no estudia las facultades de la sensibilidad y la inteligencia sino los actos de sentir e inteligir en tanto que actos<sup>7</sup>, «como actos en y por sí mismos»<sup>8</sup>. Este paso es necesario para llegar a comprender la realidad personal.

---

<sup>3</sup> IRE 31.

<sup>4</sup> SR 18.

<sup>5</sup> PINTOR RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, 28.

<sup>6</sup> Cf. FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, 25.

<sup>7</sup> Cf. IRE 20.

<sup>8</sup> IRE 20.

Estamos en el primer peldaño de acceso a la persona y quiero desarrollarlo precisamente porque considero que no se puede entender la misma sin este proceso. De esta reflexión se extraerán consecuencias que iluminarán nuestra tesis.

### 1.3 La aprehensión es impresión

Veamos el análisis que realiza sobre la estructura de la aprehensión sensible para comprender su postura al respecto.

La impresión tiene tres momentos constitutivos: afección, alteridad, fuerza de imposición<sup>9</sup>. No son tres momentos separados sino en recíproca influencia. En el momento estructural de alteridad encuentra el camino para proseguir en la dirección de la unidad de los actos de sentir e inteligir. Por alteridad entiende la forma en que la afección hace presente algo «otro». «Impresión es la presentación de algo otro en afección»<sup>10</sup>. Este «estar presente» es lo que llama Zubiri «nota». «En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente noto; es pura y simplemente lo presente en mi impresión»<sup>11</sup>. No sólo se nos hacen presentes unos contenidos que determinan la alteridad, sino una forma precisa: lo otro «en tanto que otro»<sup>12</sup>.

Esto «otro en tanto que otro» tiene un contenido pero está presente también como «otro». Es a lo que Zubiri llama «‘quedar’ en el sentiente como algo otro»<sup>13</sup>. Y esto de un modo propio es lo que denomina independencia o autonomía respecto del sentiente. «Aquí independencia no significa una cosa “aparte” de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo “autónomo” respecto del sentiente»<sup>14</sup>. Este carácter de autonomía del contenido presente en la aprehensión, y que no se identifica sin más con el contenido, es la formalidad<sup>15</sup>. Ésta depende de una forma concreta de habérselas con las cosas que Zubiri llama «habitud». «El modo de habérselas con las cosas es a lo que

---

<sup>9</sup> La explicación pormenorizada de estos momentos la encontramos en IRE 32-34.

<sup>10</sup> IRE 32.

<sup>11</sup> IRE 33.

<sup>12</sup> IRE 34.

<sup>13</sup> IRE 35.

<sup>14</sup> IRE 35.

<sup>15</sup> Cf. NIH en SR 249-250.

Zubiri llama ‘habitud’. Y el modo de quedar las cosas en función de una habitud es la ‘formalidad’»<sup>16</sup>.

#### 1.4 El hombre siente la realidad. La formalidad de realidad

Para Zubiri la realidad<sup>17</sup> es una formalidad, un modo de presentación independiente de una serie de contenidos concretos, «sentimos de una determinada forma que, aunque dada siempre con el contenido, no se reduce a él»<sup>18</sup>. La formalidad no está separada de un contenido, como afirma Ferraz Fayos:«(...) contenido y formalidad son unitarios, no son independientes entre sí: la formalidad lo es siempre de un contenido»<sup>19</sup>.

La formalidad no es un concepto que extraemos de la percepción sensible para determinar o clasificar la realidad de una cosa, sino que nos viene dada en la aprehensión en su vertiente sensitiva, «la formalidad es sentida de modo tan directo como el contenido»<sup>20</sup>.

«La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es el ‘de suyo’»<sup>21</sup>. La formalidad de realidad es distinta de la formalidad de estimulidad en cuanto que, por la primera, el hombre aprehende las notas de las cosas como pertenecientes “en propio” a la cosa. La formalidad de estimulidad suscita una respuesta inmediata en el animal. Esta respuesta es siempre la misma en la medida en que el estímulo también lo es.

---

<sup>16</sup> DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M., “Xavier Zubiri”, en ISASI SANCHOYERTO, J. M.-DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M.-VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003, 87, nota al pie.

<sup>17</sup> Podemos encontrar un breve recorrido por el concepto «realidad» en Zubiri en MARTÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, Posibilidad, Religión: Historia de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2012, 65-72.

<sup>18</sup> PINTOR RAMOS, A., *Zubiri*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, 31.

<sup>19</sup> FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, 29.

<sup>20</sup> PINTOR RAMOS, A., *Zubiri*, 31.

<sup>21</sup> IRE 58.

En cambio en el hombre, capaz de aprehender las cosas como “de suyo”, como reales, este esquema queda modificado por el carácter de la formalidad que le es propia. «Al llegar al hombre, el círculo cerrado de estímulo-respuesta queda roto, no porque el hombre deje de recibir ‘estímulos’, sino porque los estímulos que recibe son estímulos ‘reales’»<sup>22</sup>.

Este es el aspecto fundamental de la filosofía de Zubiri: la aprehensión de realidad. «La aprehensión primordial (...) no se identifica ni con lo que los fisiólogos llaman sensación ni con lo que los psicólogos llaman percepción. La aprehensión es el fenómeno primario del darse cuenta que queda una vez que se ponen entre paréntesis todas las explicaciones fisiológicas, psicológicas, históricas, culturales, etc»<sup>23</sup>. Por tanto los términos que vamos a desarrollar y toda nuestra reflexión se mueve en este ámbito intraaprehensivo.

Esta es la novedad cualitativa del hombre con respecto a otros animales. «En la primera impresión de realidad, el hombre tiene la co-impresión de salirse allende las fronteras de esta realidad concreta que tiene ante los ojos. Ahí es donde el hombre se separa radicalmente del animal»<sup>24</sup>. Aprehender las cosas como reales es la actividad fontal de la inteligencia, «la aprehensión de realidad es el acto *elemental* de la inteligencia»<sup>25</sup>. A partir de este acto elemental, que es la base de la intelección, la inteligencia realizará los demás actos propios. Los actos de concebir, juzgar, son posteriores a la aprehensión de realidad por la inteligencia sentiente que los funda y sostiene: «La inteligencia envuelve, además de la dimensión llamada usualmente intelectual, una dimensión previa y radical: el enfrentarse a las cosas como realidad»<sup>26</sup>. Esta dimensión es previa a cualquier razonamiento. Es preconceptual y precomprensiva, así como preconsciente. No es conocimiento pero es lo que lo posibilita.

---

<sup>22</sup> PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 109.

<sup>23</sup> GRACIA, D., “La Antropología de Zubiri”, en Nicolás, J.A.(ed), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 258; Cf. GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, 129.

<sup>24</sup> SH 569.

<sup>25</sup> ZUBIRI, X., “Notas sobre la inteligencia humana”, en MARTÍNEZ ARGOTE, G.(ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, 347, citado en PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación*, III. Subrayado del autor.

<sup>26</sup> SH 568.

Al mismo tiempo sólo la realidad de suyo puede ser aprehendida por una inteligencia tal. Por tanto vemos ahora la relación entre saber y realidad que citábamos. La congeneridad de ambos queda explicitada por el carácter de realidad en que las cosas son dadas al hombre, así como por la capacidad del hombre de aprehender las cosas como realidades por la inteligencia sentiente.

### **1.5 ¿Cómo siente la realidad el hombre? «De suyo» como momento constitutivo de la realidad. De la realidad «en sí» y «para mí» a la realidad «de suyo»**

Cito literalmente al profesor Diego Gracia porque me parece esclarecedora su reflexión en este texto:

«En el más elemental y primigénio acto de aprehensión, yo actualizo algo, por ejemplo, el color verde que tengo ante mí. El color verde se me actualiza, se me hace actual en mi aprehensión. Y se me hace actual como siendo distinto de mí, como teniendo un momento de alteridad respecto de mi intelección; es actual en mi intelección, pero distinto de ella. (...) se me actualiza como ‘de suyo’ o siendo ‘en propio’ lo que es. En la aprehensión primordial me está dada la cosa no sólo en su sentido sino en su realidad, pero una realidad que no se identifica con el ‘en sí’ de la filosofía antigua, ni con el ‘en mí’ de la filosofía moderna, sino con el ‘de suyo’<sup>27</sup>.

Vamos a detenernos en la explicación de este momento constitutivo que va a determinar la aprehensión según la formalidad de realidad.

«(...) el «de suyo» no es tan sólo el modo como la cosa aprendida nos es presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma»<sup>28</sup>. Las notas de la realidad se presentan como perteneciendo formalmente a la realidad, es más, las siento como reales. Sin esas notas que se me presentan en impresión no sería posible la realidad.

Sin este momento no tendríamos realidad propiamente dicha sino sólo estímulos dispersos o contenidos inconexos. Seríamos incapaces de aprehender las cosas como reales puesto que no estarían constituidas como tales. El animal no aprehende las notas

---

<sup>27</sup> GRACIA, D., “La antropología de Zubiri”, 258.

<sup>28</sup> IRE 193.

como pertenecientes «de suyo» a la cosa, sino como meros estímulos que suscitan unas respuestas.

El hombre es capaz de aprehender las cosas como realidades, es decir, aprehender las notas como pertenecientes coherentemente al sistema «de suyo», pero sólo porque está constituida la propia realidad «en y por sí misma», como nos ha dicho el mismo Zubiri.

Veremos que esta relación será la que llevará a la siguiente afirmación zubiriana: «El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres»<sup>29</sup>. Esta congenereidad fundará también la realidad personal, puesto que en la aprehensión de realidad por la inteligencia sentiente el hombre se aprehende a sí mismo como realidad. El hombre puede aprehender la realidad como de suyo porque previamente él es de suyo realidad.

«De suyo» es, pues, el carácter mismo de realidad, lo que la constituye como tal, que unifica y cualifica los caracteres como propios. No es un momento de mi afección en la aprehensión sensible sino la raíz que hace posible la aprehensión en todos sus aspectos.

«(...) *de suyo* no significa una calificación esencial ni existencial; significa que, cualesquiera que sean la cosa con todos sus momentos y la articulación de los mismos, estos pertenecen a la cosa *de suyo* y no se agotan simplemente en el momento afeccionante de la impresión. El carácter de realidad es una mera formalidad»<sup>30</sup>.

Es una posesión *en propio* de los caracteres que la determinan. En propiedad. Es una cierta forma de suidad que llama *suidad material* para distinguirla de la suidad formal que sólo atribuye a la persona como tal.

«(...) real significa que los caracteres que lo aprehendido tienen en la aprehensión misma los tienen ‘en propio’, ‘de suyo’ y no sólo en función, por ejemplo,

---

<sup>29</sup> IRE 10.

<sup>30</sup> SR 27. Subrayado del autor; Cf. SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre*, Eunsa, Madrid, 2009, 157. En esta obra el autor pasa a continuación a criticar la filosofía de Zubiri. Pienso que desacertadamente, puesto que parece no haber comprendido la inteligencia sentiente zubiriana, así como la realidad como sustantividad sistemática. El horizonte de Zubiri es la realidad, pero dicho horizonte no anula el ser. El filósofo donostiarra pretende fundar el ser en la realidad buscando la radicalidad que no convierta a la sustantividad en una cosa o mero objeto, peligro que el critica como la entificación de la realidad.

de una respuesta vital»<sup>31</sup>. El animal se enfrenta con las cosas sólo como estímulos que suscitan una respuesta pero el caso del hombre es distinto. En él se rompe el círculo estímulo-respuesta.

¿Cómo siente el hombre? «Las mismas notas aprehendidas estímúlicamente por el animal, presentan en el hombre una formalidad distinta de la estimulidad»<sup>32</sup>. El hombre siente las cosas como reales según lo que llama Zubiri la «formalidad de realidad». El hombre aprehende los mismos contenidos que el animal pero como pertenecientes a la cosa «de suyo»<sup>33</sup>. Ser realidad es ser «de suyo»<sup>34</sup>. Las notas presentes en la impresión son aprehendidas como pertenecientes en propiedad a lo aprehendido, son algo propio de él, no son puestas por el aprehensor, le pertenecen en propio. «El sentir humano siente realidad»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> IRE 12.

<sup>32</sup> IRE 54.

<sup>33</sup> «Este carácter ‘de suyo’ es lo que configura en Zubiri la específica formalidad de *realidad*, algo que sólo significa que lo aprehendido lo es como ‘de suyo’ y que no se opone a que luego determinado contenido resulte ser fantástico o irreal: se opondría eventualmente a la formalidad en la cual las cosas quedan aprehendidas como *estímulos*, los cuales se reducen a actuar como signos objetivos de una respuesta», PINTOR RAMOS, A., *Zubiri*, 31. Subrayado del autor; Cf. SAVIGNANO, A., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada, 2008, 193; Cf. CERZO GALÁN, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría*, 19 (1998), 113.

<sup>34</sup> «El ‘de suyo’ es la raíz común de la intelección y de la realidad: es la formalidad según la cual la intelección aprehende algo y es la formalidad según la cual algo queda en la aprehensión intelectual: en tanto que ‘poder’ domina sobre el contenido real aprehendido, y en tanto que ‘fuerza’, se impone sobre la intelección aprehensora. Se podría decir que el ‘de suyo’ es la matriz de la congeneridad en el interior mismo de la congeneridad», SOARES BELLO, J., “La congeneridad entre la inteligencia y realidad”, en PINTOR RAMOS, A.(Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, 252; «(...) la índole esencial de la congeneridad entre inteligencia y realidad consiste en una ‘co-actualidad’ o ‘actualidad común’ entre la *realidad* de la cosa inteligida y la *realidad* del acto intelectual», GONZÁLEZ, A., “El «lugar geométrico» de la realidad”, en San Martín, J.-Moratalla, T.D.(Eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, 176. Subrayado del autor; «La realidad tiene un lugar geométrico propio, que es el hombre», GONZÁLEZ, A., *op. cit.* 179.

<sup>35</sup> MILLÁS JOSÉ, M., *La realidad de Dios: su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 16.

Precisamente el hombre es hombre por su enfrentamiento con las cosas como realidades<sup>36</sup>. Es lo que define formalmente al hombre con respecto a otro tipo de seres que también se enfrentan a las cosas pero no como realidades sino como meros estímulos. Según este modo de pensar, la realidad queda entroncada constitutivamente con la impresión. No es un acto de la inteligencia que capta la realidad sino que la inteligencia es formalmente impresiva. *La realidad se siente físicamente.*

Cuando lo que se aprehende es una cosa real la estructura de la impresión queda modificada por la nueva formalidad<sup>37</sup>. En la aprehensión de realidad los momentos de intelección y sentir lo son de realidad. Zubiri definirá la intelección humana como «formalmente mera actualización de la realidad en la inteligencia sentiente»<sup>38</sup>.

Es la simplicidad del *estar*<sup>39</sup> la realidad en la intelección. Las cosas quedan como reales en la inteligencia al ser aprehendidas. «(...) la cosa es actual al estar presente como es ‘de suyo’, es decir, haciendo manifiesto en las notas lo que es ‘en propio’, cualquiera que resulte luego el contenido o el relieve de eso propio»<sup>40</sup>. En esta

---

<sup>36</sup> Cf. PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 108.

<sup>37</sup> «En Zubiri, que rechaza este dualismo que opone materia y forma, formalidad se refiere a la capacidad de la inteligencia de penetrar en el corazón de lo real: en la realidad misma de lo real, en el *de suyo* de la cosa real. *La formalidad es la realidad misma sensitivamente inteligida*», SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J.A.(dir.) *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 341. El subrayado es mío.

<sup>38</sup> IRE 13.

<sup>39</sup> «En definitiva, lo formalmente propio de la actualidad intelectual en cuanto intelectual es ser ‘mera’ actualidad, esto es tener por término la formalidad de realidad tal como ‘queda reposando’ sobre sí misma. En la intelección, pues: 1º Lo inteligido ‘está’ presente como real, es algo aprehendido como real. 2º Lo inteligido ‘sólo está’ presente; no es algo elaborado o interpretado, o cosa semejante. 3º Lo inteligido sólo está presente ‘en y por sí mismo’, por tanto, lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal, no es algo allende lo aprehendido; es su ‘quedar’ en propio. En la actualidad de estos tres momentos es en lo que consiste el que la intelección sea mera actualidad de lo real como real» IRE 149; Cf. HERRANZ YAGÜE, C., “Sobre el concepto de actualidad en Zubiri”, *Revista Agustiniiana*, 42 (127), 3-51; Cf. CEREZO GALÁN, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría*, 19 (1998), 114.

<sup>40</sup> PINTOR RAMOS, A., *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, 79.

actualidad encontramos la congeneridad de la inteligencia y la realidad<sup>41</sup>. No hay una sin la otra y se reclaman mutuamente.

La alteridad de realidad determina la autonomía de la cosa real. En la aprehensión de realidad la cosa real se presenta como algo autónomo de la propia aprehensión pero «en» la aprehensión. Como algo «otro» que posee unas notas «en propio». No las pone el aprehensor sino que pertenecen a la cosa anteriormente a ser aprehendida. Esta independencia y autonomía se dan en el acto mismo de aprehensión, no allende la misma<sup>42</sup>. «El concepto de realidad como “de suyo” no expresa inmediatamente una referencia a un “en sí” trascendente, ni a un “en mí” inmanente, sino que es una comprensión previa del carácter formal de lo real, previa al en sí y al en mí, e indiferente (en principio) a ambos, porque el “de suyo” es el carácter formal del quedar inmediato de lo real en la aprehensión»<sup>43</sup>. No es una independencia absoluta de la cosa sin referencia absoluta al aprehensor ni tampoco un acto único del aprehensor independientemente de la cosa. Es la alteridad de la cosa en la aprehensión y sólo en ella<sup>44</sup>.

«La tesis crucial de todo el pensamiento de Zubiri es que la función específica de la inteligencia es aprehender las cosas como reales. Como la formalidad real es

---

<sup>41</sup> Cf. PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, 121-127.

<sup>42</sup> IRE 58; «(...) la nota térmica (el autor utiliza este ejemplo) simplemente es ‘de suyo’ en la aprehensión, se pertenece a sí misma, con independencia absoluta de una posible ‘cosa’ que estuviera más allá de la nota sentida y que funcionara como soporte de ella y también con independencia absoluta de la intelección que lo está inteliendo en un momento determinado de posición del objeto», ESPINOZA LOLAS, R., *Realidad y ser en Zubiri*, Comares, Granada, 2013, 168; «Es muy importante advertir que esta cierta independencia, esta alteridad, lo es en la intelección y dentro de ella, sin que de este carácter quepa deducir de ningún modo que, al margen de su actualidad intelectual, las cosas sean lo que aparecen y mucho menos aún que lo sean de modo concreto», PINTOR RAMOS, A., *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, 80.

<sup>43</sup> ZORROZA, M. I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 20, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 47.

<sup>44</sup> «El ‘de suyo’, es una inconfundible condición de alteridad, es aquello ‘otro’ que no es mío», GARCÍA, J.J., “Inteligencia sentiente, reidad, Dios: Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 30, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 44; Cf. BACIERO, C., “Conceptuación metafísica del de suyo”, en *Realitas II*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1976, 313-349.

rigurosamente sentida, ha de decirse que el sentir mismo en este caso es intelectual o que la inteligencia es sentiente»<sup>45</sup>. Esta tesis conduce a la consideración del hombre en la realidad como afectado por ella. «(...) el hombre aprehende la realidad, vive en medio de realidades y se halla fundamentalmente religado a la realidad»<sup>46</sup>.

El hombre no es un juez de la realidad. La realidad no tiene que pasar por el tribunal de la inteligencia conceptual del hombre para adquirir carta de ciudadanía. «La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»<sup>47</sup>. La realidad como formalidad *está* en la inteligencia. El acento lo ponemos en el *estar en cuanto estar*. En el *estar* la realidad en la inteligencia, en esta actualidad, se funda toda la filosofía de Zubiri<sup>48</sup>.

El hombre está en la realidad y, como veremos, no se entiende sin ella. Utilizando una imagen podemos decir que el hombre está «traspasado» físicamente por la realidad y traspasa la realidad precisamente por la facultad específica que lo define: la inteligencia sentiente. Transido de realidad, transitando la realidad, y transitándose como realidad es como hace su vida y accede a Dios. Lo veremos en capítulos posteriores.

En lo que Zubiri denomina «impresión de realidad» se supera el dualismo entre sentir e inteligir, puesto que establece ambos como momentos de un acto único. «El momento sentiente es ‘impresión’, el momento intelectual es ‘de realidad’»<sup>49</sup>. Nos encontramos así con el aspecto más resaltado de su filosofía: la inteligencia sentiente. «Consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo

---

<sup>45</sup> PINTOR RAMOS, A., *Zubiri*, 31; «La inteligencia no es sólo sentiente por aprehender la realidad, sino también por ser un momento del sentir humano», COROMINAS, J., *Ética primera: Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, 229; Cf. MARTÍNEZ ARGOTE, G., *En torno a Zubiri*, Studium, Madrid, 1965, 103.

<sup>46</sup> SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, en Nicolás J.A.(dir.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 335.

<sup>47</sup> IRE 13.

<sup>48</sup> «(...) ‘realidad’ es también algo que aparece en el acto elemental de intelección, la cual no significa creación, información, constitución o donación de sentido por parte de la inteligencia, sino simplemente *actualización* de la realidad en la intelección», PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación...*127. Subrayado del autor.

<sup>49</sup> IRE 81.

intelectivamente»<sup>50</sup>. Por esta formalidad de realidad sentida la impresión queda modificada y abierta puesto que no polariza al hombre en una única dirección en cuanto a la respuesta. La apertura es propia de una realidad abierta como veremos más adelante.

Esta impresión de realidad libera al hombre de la mera estimulidad. Ahora la estimulidad es aprehendida como realidad. El hombre ya no está limitado a la respuesta inducida por el estímulo sino que descubre el estímulo como real y se abre, por tanto, un ámbito distinto. La impresión se troca en impresión de realidad. Esta nueva formalidad solo es aprehendida por el hombre y solo él siente la realidad como realidad. Así se va perfilando la peculiaridad del hombre con respecto a los animales pero en íntima relación con ellos por el sentir.

Por otra parte tematiza esta aprehensión llamándola «aprehensión primordial de realidad». Es el acto primordial de la inteligencia humana<sup>51</sup>. Cualquier otra aprehensión esta fundada en ésta<sup>52</sup>. Por ser impresión de realidad todo el proceso del sentir queda modalizado unitariamente. «La unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad y fuerza de realidad es lo que constituye la unidad de la aprehensión de realidad. Es una unidad de acto aprehensor»<sup>53</sup>. Es importante para nuestro propósito introductorio a la temática antropológica zubiriana resaltar que «por la aprehensión primordial de realidad el hombre está ya en la realidad, inmerso en ella»<sup>54</sup>, «es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real»<sup>55</sup>. El hombre no aprehende la

---

<sup>50</sup> IRE 84.

<sup>51</sup> «No es que el filósofo no pueda ni deba estudiar lo que son las cosas allende la aprehensión e independientemente de ella, pero tal estudio carecería de radicalidad si no se le fundamentara en el dato previo e inconcuso de lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella», GRACIA, D., “Religación y religión en Zubiri”, en FRAIJÓ, M.(ed.), *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2010<sup>4</sup>, 493.

<sup>52</sup> «El reísmo o peculiar realismo zubiriano consiste en la idea de que el carácter metafísico está dado en la intelección sentiente, no necesita ser buscado ni elaborado; él es el que nos hace buscar y elaborar más contenido real, pero no la realidad misma, en la cual ya estamos instalados, en virtud de la aprehensión impresiva del ‘de suyo’», SOARES BELLO, J., “La congenereidad entre inteligencia y realidad”, en PINTOR RAMOS, A.(Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, 253.

<sup>53</sup> IRE 64.

<sup>54</sup> MILLÁS JOSÉ, M., op. cit. 17.

<sup>55</sup> IRE 65.

realidad desde fuera de la misma. No es un mero observador que emite juicios y razonamientos sino que se ve implicado en la realidad que aprehende por la impresión de realidad. «(...)en la aprehensión primordial no sólo aprehendo la cosa como ‘de suyo’, sino que a la vez me aprehendo a mí mismo como aprehensor de la cosa; dicho de otra forma, al actualizar la cosa en la aprehensión, me actualizo a mí mismo en cuanto actualizador de la cosa»<sup>56</sup>.

### 1.6 Inteligencia sentiente como vinculación a la realidad

Es importante resaltar que la inteligencia sentiente no es una teoría de conocimiento al uso, sino una implicación del hombre entero en la aprehensión de la realidad. *Realidad capaz de aprehender la realidad*. Este aspecto es fundamental para comprender el pensamiento acerca de la persona y Dios en Zubiri. «Esta vinculación constitutiva de la inteligencia a la sensibilidad no implica el *enquistamiento* de la misma en lo sensorial, sino el arraigo del ser humano en la realidad. La experiencia humana es muy *poderosa y amplia* precisamente por *estar arraigada* de modo ineludible en lo real»<sup>57</sup>.

La vinculación, como recuerda López Quintás, es constitutiva. La inteligencia queda constituida por la impresión de realidad y a su vez configura el sentir como intelectual por sentir la realidad<sup>58</sup>. De otra forma sería una vinculación consecutiva, es decir, volveríamos al dualismo histórico sentir-inteligir criticado en la obra zubiriana desde sus orígenes.

El punto focal de constitución es la realidad dada al hombre en la aprehensión primordial de realidad. Por tanto, sin la inteligencia sentiente que aprehende la realidad

---

<sup>56</sup> GRACIA, D., “La antropología de Zubiri”, 259.

<sup>57</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., “Significación actual del pensamiento zubiriano”, *Cuadernos de pensamiento*, 1 (1987), 51. Subrayado del autor.

<sup>58</sup> «Cuando llega a conceptualizar el sentir no como ‘estimulidad’ sino como ‘impresión’ ha dado con la noción clave que le permite distinguir en el sentir mismo entre el sentir meramente animal, que es pura estimulidad, y el sentir intelectual, propio del hombre, por el cual el contenido impresivo no queda sólo como estímulo sino como realidad», GARCÍA, J.J., “Inteligencia sentiente, reidad, Dios: Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 30, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 25.

como realidad, no sólo es imposible el acceso a la misma sino que el hombre queda desarraigado de la realidad y se autodestruye<sup>59</sup>.

Sin la inteligencia sentiente el hombre deja de ser tal, puesto que volvería a estar a merced de los estímulos. Sin esta facultad propia la persona abandonaría la distancia que le brinda la aprehensión de realidad<sup>60</sup>, por la que se co-aprehende como realidad absoluta frente a toda otra realidad, y volvería a estar como cosa entre las cosas. Se eliminaría la trascendencia en las cosas propia de la realidad del hombre. Con la desaparición de la realidad desaparecería también él mismo.

Me parece de gran importancia esta concepción de la inteligencia como sentiente. La realidad no es sólo una idea sino que afecta al hombre en toda su amplitud. Podemos decir que la realidad señala al hombre, lo marca, impacta contra su realidad y lo arrastra hacia ella. Puede parecer una cierta violencia pero pretendo resaltar que la inteligencia no es un estrato humano que está por encima de los datos que le ofrece la sensibilidad para una fría interpretación. La impresión de realidad es verdadera impresión afectante. «Las cosas del mundo están presentes al hombre en un modo indisolublemente sensible e intelectual a la vez. Es a esta inteligencia sentiente a la que se presentan las cosas sensibles y es por esta inteligencia sentiente por la que son conocidas como reales. Decir que la inteligencia es sentiente significa que está encarnada y resulta de un poder previo: la realidad»<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> «El hombre se autodestruye cuando se aleja de la realidad y llega, en cambio, a plenitud cuando asume activamente el poder de lo real, se ve fundamentado personalmente por él y se religa al fundamento último de tal poder», LÓPEZ QUINTÁS, A., *op. cit.* 41.

<sup>60</sup> Cf. SIMONPIETRI, F.A. (1989). “El acceso del hombre a la realidad según Xavier Zubiri”, *Anuario filosófico*, 22 (2), 114.

<sup>61</sup> SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS J.A.(dir.) *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 335; «En el pensamiento de Zubiri, la instancia que hace de referencia primera y última, que es lo real, interviene en dos momentos del proceso intelectual. En primer lugar, en el momento de la aprehensión primordial. Ahí lo real es sustento en el que tiene lugar la aprehensión y es materia de lo aprehendido. El carácter gnoseológico del vínculo aprehensivo es el de imposición. Lo real impone su fuerza, en modo a la vez sensitivo e intelectual. En segundo lugar, lo real interviene al final del proceso, también con carácter decisivo en la determinación (“provisionalmente definitiva”) de la verdad de lo aprehendido y elaborado en el proceso cognoscitivo. Pero ahora el carácter epistemológico no es imposición, sino probación, comprobación», NICOLÁS, J.A., “La doble vertiente noológica-real del criticismo zubiriano”, en PINTOR RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, 244.

Por otra parte, manifiesta algo fundamental en el pensamiento zubiriano: la unidad constitutiva del hombre. El hombre no posee estas dos facultades entre otras para desenvolverse en su vida. No siente por una parte e intelige por otra, así como no posee un cuerpo y por otra parte una psique. Todo en el hombre es uno por la respectividad sistemática de sus notas. La inteligencia sentiente es la facultad que posee el hombre y por la que es propiamente tal.

### 1.7 Talidad y transcendentalidad como momentos de la realidad

Estos momentos de la realidad son fundamentales para comprender la explicación subsiguiente acerca de la realidad y la persona. Antes de explicar cada uno quiero señalar, como lo hace Zubiri, que no son conceptos sino momentos «físicos» de la realidad<sup>62</sup>. No son elaboraciones conceptuales sino que pertenecen a la cosa real por su estructura.

¿Qué entendemos por talidad? «El momento de tener tales notas»<sup>63</sup>. La realidad está constituida por una unidad constructa de notas. Pues bien, el momento primero de tener tales notas, y no otras, es la talidad. Si tuviera otras seguiría siendo tal realidad, porque el momento talitativo es un momento físico<sup>64</sup> de la realidad, pero sería otra tal realidad. La talidad es el mero contenido de las notas de un sistema sustantivo. «Entonces considero la cosa tal como es»<sup>65</sup> dirá Zubiri. Y prosigue: «Es el punto de vista de *las notas de su talidad*, objeto de la ciencia positiva en el más amplio sentido del vocablo»<sup>66</sup>.

Pero la aprehensión de realidad va más allá del contenido de las notas de lo aprehendido. Aprehendo la realidad, el de suyo de la misma. Zubiri pone el ejemplo de la aprehensión unitaria de varias cosas a la vez para mostrar que todas se aprehenden

---

<sup>62</sup> Cf. HD 34.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Recordemos que el término «físico» se refiere a «real» frente a conceptual, objetivo o intencional. «(...) reitera el carácter real de algo, en oposición y para evitar su confusión con algo puramente mental se entienda esto como intencional, conceptual, especulativo», BOLADO, G., “La concepción zubiriana de lo físico en El hombre y Dios”, *Revista Agustiniiana*, 103, Homenaje a Xavier Zubiri, X aniversario de su muerte (1983-1993), (enero-abril 1993), 40.

<sup>65</sup> SH 153.

<sup>66</sup> Ibid. Subrayado del autor.

como realidad. «No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo»<sup>67</sup>. Hay una comunicación entre todas las realidades por el momento físico de realidad que tiene cada una. Por el momento de realidad las cosas tales están abiertas y unidas a todas las cosas reales. «No lo están tan sólo por lo que las cosas reales son según su talidad, sino que están unidas en su momento mismo de realidad»<sup>68</sup>. Este momento de realidad es denominado trascendental.

No es una realidad en la que «están» todas las cosas reales «realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales»<sup>69</sup>. Tampoco es la suma de las cosas reales. Es un «momento común a todas las cosas, inespecífico»<sup>70</sup>

El momento de realidad es «más»<sup>71</sup> que el momento de talidad. En la aprehensión aprendo la talidad y la realidad<sup>72</sup>. El momento de realidad es más en cuanto que la aprehensión no lo es sólo de la talidad. La forma de realidad del contenido talitativo es el *plus* dado en la aprehensión de realidad y que determina físicamente que el contenido sea realidad. Este *más* lo podemos comprender desde las características de la trascendentalidad.

Zubiri explica la trascendentalidad desde cuatro características que es necesario citar porque serán de utilidad para la noción de persona y su alcance.

En primer lugar la *apertura*: «Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer

---

<sup>67</sup> HD 35.

<sup>68</sup> HD 92-93; «La ‘realidad’ no es el resultado de una especie de encuesta inductiva que reúna una serie de características que aparecen en todas las realidades, sino que más bien es la base que hace que emerjan esas características; pero también es cierto que en nuestra situación no tendríamos acceso a ella sin pasar por el largo calvario de su modo de manifestarse en distintas realidades concretas», PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 105.

<sup>69</sup> HD 93-94.

<sup>70</sup> CERCOS SOTO, J., “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 120 (1993), 329.

<sup>71</sup> Cf. HD 94.

<sup>72</sup> «No se trata de ‘dos realidades’ distintas, sino de una sola realidad, de la misma realidad considerada en dos aspectos complementarios», PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación...*106.

momento de la trascendentalidad: la apertura»<sup>73</sup>. La apertura a la propia realidad será nuclear para la persona.

En segundo lugar la *respectividad*<sup>74</sup>. Toda realidad es trascendentalmente respectiva a todas las demás y al todo de la realidad. Por el momento de trascendentalidad la realidad es respectiva. Esta característica será necesaria para comprender la persona como subsistencia.

La *suidad* es otra de las características. Es la apertura hacia la realidad de su contenido. Toda realidad es tal porque sus notas le pertenecen de suyo. Las notas son suyas. Todas las realidades, por el mero hecho de serlo, son suyas.

Por último la *mundanidad*. El mundo es «la unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas sino según el momento de realidad»<sup>75</sup>. Esta característica es importante retenerla para la comprensión del ser de la sustantividad humana como Yo.

## 2. EL HOMBRE COMO REALIDAD SISTEMÁTICA Y SUSTANTIVA<sup>76</sup>

### 2.1 La sustantividad humana

Quiero detenerme en este punto no como simple introducción a la realidad del hombre desde el punto de vista de sus notas, sino para resaltar en el desarrollo de la tesis la sustantividad humana como unidad. La realidad personal veremos que es definida como la realidad que no sólo es *de suyo* sino que además *es suya*. Pienso que existe el peligro de olvidar, en la dimensión trascendental del planteamiento, la unidad de la sustantividad que es personal. La realidad que es suya y que hace suya en sus actos la persona es la sustantividad humana completa. De hecho, es gracias a la constitución de esta sustantividad con todas sus notas como el hombre es persona. Por tanto, para mostrar al hombre como realidad tenemos que analizar el concepto de

---

<sup>73</sup> IRE 119.

<sup>74</sup> «Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan solo respectivamente a esto o a lo otro. (...) Respectividad será el fundamento de cualquier ulterior relación», ESPINOZA LOLAS, R., *Realidad y ser en Zubiri*, Comares, Granada, 2013, 205.

<sup>75</sup> HD 62.

<sup>76</sup> Para una visión general de la antropología de Zubiri Cf. JORGE LÓPEZ, J.J., “La antropología en el humanismo cristiano (de Benito Arias Montano a Zubiri)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 18 (2001), 177-195.

realidad como sustantividad<sup>77</sup>. Es lo que pretendo en este capítulo.

«La realidad humana es un constructo psico-orgánico organizado, solidario y corpóreo, que en su misma organización, solidaridad y corporeidad es un constructo abierto. El hombre se enfrenta con las cosas como realidades, esto es, es animal de realidades porque es estructuralmente una sustantividad abierta»<sup>78</sup>.

Este enfrentamiento con las cosas como realidades también revierte sobre sí mismo: es la realidad personal. Aquello que hace posible la realidad personal no queda fuera de la misma.

Damos un paso más en la reflexión para estudiar otro término fundamental en la filosofía que analizamos: la sustantividad. Para comprenderlo mejor partimos de la realidad dada en formalidad para desgranar cada una de sus propiedades.

«Consideremos que lo que llamamos cosas no son precisamente sustancias a las cuales les son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y de propiedades»<sup>79</sup>. Este es un aspecto fundamental de la filosofía de Zubiri. Las notas que hemos citado anteriormente y que la realidad posee de suyo forman un sistema que denomina sistema sustantivo.

Lo fundamental de esas notas es ser notas “de” un sistema. «(...) recordemos que la sustantividad no es nada distinto de lo que hemos llamado ‘sistema’, sino que consiste en el sistema en cuanto tal; no es nada oculto tras él. (...) un sistema es una unidad primaria e intrínseca, en la cual las diversas notas no son sino momentos parciales, posicionalmente interdependientes, en los que se actualiza el sistema como unidad»<sup>80</sup>. «Esta cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo; no es otra ‘cosa’ oculta tras él. Las notas no son sino ‘momentos’ reales suyos, y lo que está físicamente actualizado en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas, es decir, la sustantividad»<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> «(...) cada persona constituye una sustantividad», CASTILLA Y CORTAZAR, B., “Una aproximación al género desde la Antropología zubiriana”, *Diálogo Filosófico*, 32 (1995), 215.

<sup>78</sup> SH 65.

<sup>79</sup> EDR 32.

<sup>80</sup> SE 151-152.

<sup>81</sup> SE 146-147.

No pretendemos descubrir el sujeto que late detrás de unas propiedades o accidentes al modo de un razonamiento causal<sup>82</sup>, sino que nos aproximamos a la realidad como formalidad dada en impresión de realidad para estudiar las notas que nos la ‘notan’.

## **2.2 EXCURSUS: El dinamismo estructural de la realidad**

Me parece conveniente introducir en este momento la explicación zubiriana de la dinamicidad constitutiva de la realidad. En el dinamismo de la realidad encontraremos la persona como dinamismo de suidad, clave fundamental para el desarrollo de la temática personal en nuestro autor. Para comprenderlo adecuadamente recorro a los pasos explicativos que desarrolla en *Estructura dinámica de la realidad*.

### **2.2.1 Notas «de»**

Las notas son siempre notas «de» todas las demás dentro de un sistema. Esto es la sustantividad. No podemos entender las notas en un sistema como aisladas de las otras, sino siempre en mutua referencia a las demás. Este «de» nos indica la dinamicidad interna o constitutiva de un sistema sustantivo y es fundamental para Zubiri en la constitución de las realidades, y en nuestra perspectiva, realidades personales. «No se trata de que cada nota sea nota de una cosa concebida como un sujeto subyacente a aquella, sino de que la cosa es pura y simplemente la unidad de sus notas»<sup>83</sup>.

El «de» conformará un entramado con las notas de un sistema. Una comunicación retial de influencia mutua que es la unidad de la realidad.

Las notas se van co-determinando mutuamente entre sí<sup>84</sup>. La conexión no es simplemente relacional o externa sino que cada nota es plenamente lo que es co-determinada por las demás. Sin las demás no sería lo que es y las demás no serían tales sin la influencia de ésta.

Además las notas forman un sistema clausurado. Si estuviera abierto no se

---

<sup>82</sup> Estudio la crítica a esta concepción en un punto posterior de este mismo capítulo.

<sup>83</sup> SH 44.

<sup>84</sup> EDR 33.

podría dar la co-determinación citada. Una realidad abierta sería indefinida<sup>85</sup>. Esta clausura se da de forma cíclica, esto es, el punto final converge con el inicial y «la nota final es nota «de» todas las demás»<sup>86</sup>.

Con estas características podemos hablar de la sustantividad: sistema de notas que se co-determinan, cíclico y clausurado.

Cuando este sistema de notas pertenece a la realidad de suyo decimos que es constitucional y cuando se da esta suficiencia en tanto que sistema hablamos de sustantividad.

El sistema básico y constitutivo es la esencia, esto es, el sistema de notas que reposa sobre sí mismo. Las demás notas reposan sobre este sistema primario que hace que la realidad sea lo que es y no otra. «Es la unidad coherencial primaria»<sup>87</sup>.

Recordando estos aspectos ya explicados pretendo resaltar la importancia en las notas del «de» que las relaciona con las demás y que, a mi entender, es la base de la estructura dinámica de la realidad.

### **2.2.2 El carácter constructo**

Una nota tomada *en* un sistema constitutivo tiene su razón en ser nota «de» las demás. No es que primero sea nota y luego se relacione, sino que en un sistema siempre es «nota-de» y esta es su originalidad: «(...) toda su razón de ser nota, es ser «nota-de», justamente «de las demás»; viene condicionando a las otras»<sup>88</sup>. Este carácter es a lo que llama *constructo*. «(...) constructo significa no que a una nota se le van agregando otras sino que cada nota no es lo que es sino siendo precisa y formalmente de las demás, y refiriéndose a ellas»<sup>89</sup>.

«Si esto es así (...) no hay ningún sujeto distinto, oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo»<sup>90</sup>. Aquí aparece una afirmación que es

---

<sup>85</sup> Cf. EDR 34.

<sup>86</sup> CASTILLA, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri: Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996, 115.

<sup>87</sup> EDR 34; SH 46.

<sup>88</sup> EDR 35.

<sup>89</sup> *ibid*

<sup>90</sup> EDR 36.

importante para comprender la persona en Zubiri, no como un sujeto detrás de una serie de características, sino como una unidad primaria y radical. «Las notas no son inherentes a un sujeto sino coherentes entre sí»<sup>91</sup>. La unidad primaria actualizada en un sistema de notas constructo es la estructura. No es la suma de todas las notas ni una síntesis, sino una unidad que funda las notas en su carácter constructo. Las sustancias son muchas en una realidad viviente pero en una unidad estructural. No hay una única sustancia.

«La realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura»<sup>92</sup>. Por tanto nuestro camino hacia la persona no es la sustancia sino la estructura de la realidad y su dinamismo interno.

«En el sistema, su unidad *constructa* se constituye físicamente en la diversidad de notas. En su virtud, esta diversidad es la explicación, por así decirlo de la unidad del constructo: es *ex-structura*, *estructura*. Toda cosa real tiene así un ‘in’, la unidad primaria de su ‘de’, y un ‘ex’, las ‘notas-de’. El ‘ex’ de aquel ‘in’ es lo que formalmente constituye la estructura. Estructura es la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas»<sup>93</sup>

La base de este dinamismo está en la respectividad constituyente de las notas, es decir, en ser intrínsecamente «notas-de» todas las demás en un sistema constructo. El dinamismo pertenece a la realidad, no le adviene desde fuera de ella misma.

«(...) el dinamismo consiste fundamentalmente en que cada realidad, precisamente ella, en sí misma y por sí misma es activa, y que por consiguiente las estructuras son estructuras de actividad, y en su virtud lo que llamamos realidad no está constituido simplemente por notas en cierto modo estáticas. La realidad es dinámica y activa por sí misma y no en virtud de unas potencias que emergen de ella»<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> EDR 37.

<sup>93</sup> SH 45.

<sup>94</sup> EDR 65.

### **2.2.3 Respectividad**

«Toda realidad es constitutivamente respectiva»<sup>95</sup>. En sus notas y respecto a las demás realidades es respectiva por ser realidad. No es relación como una categoría que abstraemos de las realidades sino que por ser realidad es respectiva. Una nota es lo que es en virtud de las demás y cada realidad lo es también en función de las demás.

No es un concepto que elaboramos tras una observación de las relaciones entre las distintas realidades. Es un momento formalmente físico de la realidad<sup>96</sup>. «Se trata de que las cosas en su realidad misma son intrínsecamente respectivas, porque cada nota en su propio carácter de realidad es respectiva en y por sí misma a todas las demás, de modo que no es lo que es en su propia realidad sino en respectividad con ellas»<sup>97</sup>.

Esta respectividad invita a pensar la posibilidad de versión también hacia la realidad de Dios. Al ser un momento intrínseco y formal no es algo extraño a la realidad sino que pertenece su mismo carácter de realidad. «(...) nada es realidad sino en su carácter constitutivamente respectivo a todas las demás realidades, a la realidad de las notas, y a las realidades que hay en el Universo»<sup>98</sup>. ¿Podemos preguntarnos si el hombre es realidad sin el carácter respectivo a la realidad de Dios?

### **2.2.4 Diversos tipos de notas**

Las notas están conectadas unas con otras y hay algunas que hacen posible estas conexiones. A estas últimas las llama notas constitucionales y son las que posibilitan las unidades constitucionales, «unidades compuestas de una serie de notas cuyo carácter interno y formal es constituir sistema»<sup>99</sup>. El sistema es una unidad primaria de notas constitucionales que además está clausurado<sup>100</sup>. Es decir, está cerrado a recibir otras notas constitucionales y es cíclico. En el cual unas dependen de otras en el sistema<sup>101</sup>.

---

<sup>95</sup> EDR 56. Cf. HD 35-36.

<sup>96</sup> Cf. EDR 59.

<sup>97</sup> SH 45.

<sup>98</sup> EDR 58.

<sup>99</sup> EDR 52.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Cf. HD 31-32.

Esta unidad primaria con estas características es una sustantividad. Hay que notar que la sustantividad es «más» y «antes» que la suma de las notas y es la razón de la posición determinada de cada una de ellas en el sistema. «La sustantividad es la suficiencia en el orden de la constitución»<sup>102</sup>, es decir es el sistema que posee unas notas suficientes para considerarse una constitución autónoma de otras. «La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa»<sup>103</sup>.

Llamamos esencia al sistema primario de notas que no dependen funcionalmente de otras. Es el sistema constitutivo, «la base física sobre la que están montadas todas las demás notas constitucionales»<sup>104</sup>. Zubiri resalta que ha llegado a la esencia no como término de una definición sino de un modo físico, a través de la impresión de realidad y de las notas de la misma.

La unidad de estas notas constitutivas, –unidad coherencial primaria–, es tal que si desapareciera una de esas notas dejaría de ser tal realidad para ser otra. Además esta unidad está presente en cada una de las notas constitutivas y es el momento radical de la sustantividad<sup>105</sup>.

### 2.3 El hombre como sistema sustantivo

«El hombre es un sistema complejo de notas»<sup>106</sup>. No podemos expresar toda su complejidad con visiones reduccionistas que resaltan únicamente alguna de sus notas, puesto que el hombre es una unidad. Zubiri distingue en primer lugar las de carácter físico-químico de las de carácter psíquico, irreductibles unas a otras. Pero la distinción es meramente descriptiva puesto que por ser momentos de una sustantividad forman una unidad.

En esta sustantividad hay dos momentos: físico-químico y psíquico. El momento físico-químico es, como «subsistema parcial»<sup>107</sup> del sistema total, *cuerpo*. El momento

---

<sup>102</sup> EDR 57; Cf. SE 188, SH 46.

<sup>103</sup> SE 87.

<sup>104</sup> EDR 61.

<sup>105</sup> Para el tema que estoy tratando me centro en la unidad del sistema por razones de método. Para profundizar en la cuestión de la esencia como fundante de la sustantividad véase SE 264-274; Cf. HD 33.

<sup>106</sup> SH 47.

<sup>107</sup> HD 50.

psíquico es subsistema parcial como el anterior y Zubiri lo llama *psique*. Los dos son momentos de la única sustantividad humana. No tienen sustantividad por separado sino en la humana. Esta unidad sistemática la expresa nuestro filósofo con la siguiente afirmación integradora: «El hombre no es psique ‘y’ organismo sino que su psique es formal y constitutivamente ‘psique-de’ este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente ‘organismo-de’ esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico»<sup>108</sup>.

Nuevamente aparece el «de» constitutivo de las notas como articulador o co-determinante de la unidad del sistema. Zubiri subraya que esta co-determinación no sigue el esquema aristotélico acto-potencia, puesto que ambos momentos son actuales y es el «de» el que los co-determina. Uno está vuelto al otro en apertura mutua mediante el «de». Esta contraposición al pensamiento aristotélico queda clarificada de esta forma: «El ‘de’ es una unidad de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia»<sup>109</sup>.

Esta unidad no es lograda por la acción humana sino que es dada por el hecho de ser sustantividad humana. «La sustantividad (...) es aquel momento de la realidad en virtud del cual los elementos de que consta forman unidad dentro de un sistema y tiene su razón de ser en el todo, en el sistema mismo»<sup>110</sup>. Es anterior a toda acción no solo cronológicamente sino en el orden de la constitución. También es anterior en el

---

<sup>108</sup> SH 49.

<sup>109</sup> SH 49.

<sup>110</sup> SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., “Sobre el hombre de X. Zubiri”, en DE SAHAGÚN LUCAS J. (dir), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, 145.

orden biológico, como queda reseñado cuando apunta que dicha unidad existe desde la célula germinal<sup>111</sup>.

«En realidad ‘física’ sólo hay un sistema total. En él, todas y cada una de las notas psíquicas son ‘de’ las notas orgánicas, y todas y cada una de las notas orgánicas son ‘de’ las notas psíquicas. El hombre, pues, no ‘tiene’ organismo ‘y’ psique como si uno de los términos fuera añadido al otro, sino que el hombre ‘es’ psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica. Es una estricta y rigurosa unidad estructural de sustantividad, es la unidad intrínseca, formal y estructural de organismo y psique. Este organismo es formal y constitutivamente ‘organismo-de’ esta psique; y esta psique es formal y constitutivamente ‘psique-de’ este organismo. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico»<sup>112</sup>.

Zubiri se refiere con su pensamiento sistemático al todo como conformador de la unidad. Las partes del sistema sólo tienen sentido y razón de ser en la unidad superior. Esta unidad determinada por el todo sistemático impregna todas las partes y es

---

<sup>111</sup> En este punto hay una manifiesta contradicción entre algunos textos. En *Sobre el hombre* escribe: «Pienso que en el germen está ya todo lo que en su desarrollo constituirá lo que suele llamarse hombre, pero sin transformación ninguna, sólo por desarrollo. El germen es ya un ser humano. (...) el germen es un hombre germinante, y, por tanto, ‘es ya’ formalmente y no sólo virtualmente hombre. La germinación misma es ya formalmente humana. A mi modo de ver, en el sistema germinal, además de sus notas físico-químicas, están ya todas sus notas psíquicas, inteligencia, sentimiento, voluntad, etc.» SH 50; pero en *El hombre y Dios* dice lo siguiente: «Se es persona, en el sentido de personabilidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente, el embrión humano adquiere inteligencia y, por tanto, personabilidad, en un momento casi imposible de definir; pero llegado a ese momento, ese embrión tiene personabilidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es, por esto, tan sólo un proceso de hominización» HD 59. Si, como afirma en el primer texto, el sistema germinal tiene las notas psíquicas, entre las que se encuentra la inteligencia, que en el pensamiento zubiriano es inteligencia sentiente y por tanto es la que aprehende la realidad, de aquí se sigue que el germen ya es hombre. Pero así se podría dar la razón al segundo texto y ver únicamente un proceso de hominización. No es el caso puesto que si el germen tiene ya las notas psíquicas que constituyen la sustantividad humana en esencia abierta, esta esencia abierta es ya formalmente suya, es decir, es persona. El profesor Urbano Ferrer señala este aspecto problemático, cf. FERRER SANTOS, U., *El principio antropológico de la ética: En diálogo con Zubiri*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla-Madrid, 2010, 63

<sup>112</sup> SH 59; una reflexión sistemática ante el problema alma-cuerpo la encontramos en RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 2011, 129-149; «El hombre es uno en cuerpo y alma», GS 14.

fundamental para comprender la posición estructural de cada una. Las notas del sistema no son comprensibles sin la referencia al todo. La unidad es prioritaria en la sustantividad<sup>113</sup> y hace que cada nota forme parte de todas las demás y sólo en esa referencia o respectividad se entienda. Al mismo tiempo cada nota es necesaria para la unidad total. En el caso del hombre esta visión sistemática permite integrar todas sus notas en el todo superior de la sustantividad humana. Para la superación del dualismo psique-cuerpo es un esquema de pensamiento válido. También para explicar la realidad personal no como algo abstracto sino partiendo desde esta unidad de la sustantividad. Por otra parte pienso que permite la integración del cuerpo en la perspectiva personal dando un fundamento real a las teorías personalistas que tratan la persona humana desde la relación. Lo veremos a continuación.

En el sistema psico-orgánico que es el hombre cada nota tiene una posición determinada por la totalidad del sistema<sup>114</sup>. Es una posición estructural y la misma influye en las demás por el «de». Este momento es el que la localiza en la estructura del sistema. Esta posición es importante para comprender que el hombre es un sistema completo. Si no fuera así podríamos decir que existe una forma de actuar de las notas orgánicas y otra para las psíquicas y que no hay interdependencia. Pero la unidad del sistema muestra que no es así. Zubiri distingue tres momentos estructurales para explicar la determinada posición de las notas en el sistema sustantivo que es el hombre. En el «de» está contenida una apertura a las demás como *organización, solidaridad y actualidad* y estos momentos nos ayudan a comprender las acciones del sistema.

«Según esta posición, el sistema tiene un momento estructural propio: es organización. (...) Organización es formalmente la precisa posición estructural de cada nota, sea físicoquímica o psíquica, respecto de todas las demás»<sup>115</sup>. Este carácter permite

---

<sup>113</sup> «[La sustantividad] Como sistema es unidad de notas interdependientes desde su posición», CERCOS SOTO, J., “Substancia y sustantividad: Tomás de Aquino y X. Zubiri”, *Anuario Filosófico*, 23/2 (1990) 16.

<sup>114</sup> Tanto en *El hombre y Dios*, como en *Sobre el hombre* explica Zubiri la unidad sistemática de las notas. Por tanto la posición, solidaridad y actualidad pertenecen a todas las notas del sistema: «El hombre es, pues, una sustantividad psico-orgánica. Por esto, los caracteres que expuse a propósito del cuerpo son en rigor caracteres del sistema psico-orgánico entero», HD 52. He optado por el desarrollo de *Sobre el hombre* porque resalta mejor, a mi parecer, cómo los momentos estructurales pertenecen al sistema entero en todas sus notas.

<sup>115</sup> SH 61.

distinguir en la sustantividad humana a qué ámbito pertenece cada una de ellas. No están mezcladas de forma aleatoria sino que ocupan su lugar estructural en razón de todas las demás. La posición no depende de la nota concreta sino del sistema que la sitúa en dicha posición con una función concreta. Cada nota tiene un función dentro del sistema distinta de las demás y también una «actividad variable»<sup>116</sup>

Existe una influencia de unas sobre otras funcional y estructuralmente. No es una dependencia mutua sino un carácter del estado constructo. «(...) unidad estructural quiere decir que todas las notas o propiedades se están reclamando de manera muy precisa y determinada las unas a las otras»<sup>117</sup>. La dependencia y la interrelación están fundadas en este momento de solidaridad y éste en el momento de organización.

El tercer momento es la actualidad. «Actualidad es estar presente en la realidad ‘física’»<sup>118</sup>. De esta forma el sistema está en la realidad física. No es un concepto indeterminado o un objeto de la razón sino que es real. El «de» organizado y solidario puede hacerse presente físicamente por el momento de actualidad o corporeidad. No tenemos que confundir este momento de corporeidad con el cuerpo como distinto a la psique. El principio de la corporeidad pertenece al sistema y afecta a la totalidad del mismo. Es un momento del «de» y, por tanto, estructural y fundado en la organización y en la solidaridad. «La unidad intrínseca de estos tres momentos: organismo, solidaridad y actualidad es lo que constituye eso que llamamos cuerpo. Lo radical del cuerpo es ser principio de actualidad»<sup>119</sup>.

Mediante estos momentos estructurales Zubiri resalta la unidad del sistema constructo que es la sustantividad humana y nos permite establecer la base para comprender el carácter de apertura de esta sustantividad.

La unidad del sistema es una intuición interesante para la reflexión acerca de la persona puesto que todo lo que se refiera a ella supondrá esta unidad. Es la persona «toda» la que siente, actúa, se mueve, etc. Y esto es así porque previamente es «toda» constitutivamente. «(...) como sustantividad la realidad humana es una, tanto entitativa como operativamente: la unidad es previa y anterior a las partes analizadoras y

---

<sup>116</sup> SH 76-77.

<sup>117</sup> CASTILLA, B., *Noción de Persona en Xavier Zubiri: Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996, 122.

<sup>118</sup> SH 62.

<sup>119</sup> HD 50.

expresivas de esa unidad»<sup>120</sup>.

La unidad es anterior a la acción. «Operativamente, la cosa actúa como un ‘todo’, esto es, en la acción va envuelta la cosa ‘entera’ con todas sus notas, precisamente porque esa cosa posee una primaria ‘integridad’ que es la que va envuelta en la acción»<sup>121</sup>. Si en el desarrollo de la tesis llegamos a descubrir actos mediante los que el hombre accede a Dios podemos decir que es el hombre «todo» el que accede en esos actos, no únicamente con el pensamiento sino con todo en lo que sistemáticamente consiste.

## 2.4 El hombre animal de realidades

Es importante detenernos en esta forma de conceptuar al hombre puesto que sirve de base para comprender la sustantividad humana como esencia abierta. Mediante esta explicación Zubiri muestra el nexo estructural o unidad del sistema y, por tanto, evita cualquier perspectiva dualista. «La realidad sustantiva humana es la propia de un animal de realidades. Es una realidad a cuyas dimensiones *todas* pertenece intrínseca y formalmente la animalidad»<sup>122</sup>. Esto es fundamental. A pesar de estar estableciendo las diferencias entre el hombre y los animales Zubiri quiere dejar bien fundado que el hombre es animal. En la medida en que resalta esta dimensión constitutiva animal, quedará más clara la novedad radical que acontece en el caso del hombre. La base de la constitución personal será la dimensión biológica. De esta forma la consiguiente determinación del hombre como persona no es un mero cuerpo conceptual sino que pertenece a la misma situación radical del hombre como viviente. Por otra parte le servirá para explicar sin dualismos dimensiones como la corporalidad humana como realidad que, en el hombre como persona, es fundamental.

El hombre es un ser viviente y posee como todos los vivientes la vida como nota de su sustantividad. Por tanto, también comparte la independencia del medio y el control específico respecto de él. Todo ser vivo posee estas dimensiones. Pero en el hombre se

---

<sup>120</sup> ZORROZA M. I., “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, en SELLES, J. F.(ed), *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II), Eunsa, Pamplona, 2007, 201.

<sup>121</sup> SE 152.

<sup>122</sup> SH 47. El subrayado es del autor.

muestran insuficientes para su desarrollo e interviene la inteligencia sentiente. Nuevamente aparece en la reflexión la referencia a la inteligencia como la nota propia de la sustantividad humana que establece la diferencia del hombre con los animales.

Podemos hablar de continuidad discontinua con el viviente animal. El punto de continuidad es el sentir, pero la discontinuidad está en la formalidad como se aprehende el contenido. «Lo cual quiere decir que la impresión de realidad, por ser impresión, es un sentir animal, pero, en tanto que lo sentido es realidad, es un acto intelectual. Pero ambos son aspectos de un acto numéricamente idéntico»<sup>123</sup>. La animalidad pertenece formalmente al subsistema físico-químico, pero es acto de todo el sistema completo que es la sustantividad humana.

El hombre no es capaz de dar una respuesta a los estímulos simplemente como tales, sino que lo que le rodea aparece ante él como realidad de la que hacerse cargo para poder seguir viviendo<sup>124</sup>. «Lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de la alteridad»<sup>125</sup>. El hombre siente los contenidos no como meros estímulos que suscitan una respuesta sino como realidad de la que hacerse cargo<sup>126</sup>. «El hombre, como viviente que se enfrenta con las cosas reales, se enfrenta con ellas ‘animalmente’, y, recíprocamente, se enfrenta con las cosas-estímulo ‘realmente’»<sup>127</sup>

La independencia y el control lo son de las cosas en cuanto realidades. Hay una independencia y control de la realidad. El viviente animal tiene que habérselas con las cosas como estímulos y sus respuestas son determinadas y cerradas. En cambio el hombre tiene que habérselas con las cosas como realidades, lo que implica un elenco de posibilidades cuantitativa y cualitativamente superior. La conducta del animal está

---

<sup>123</sup> HD 46.

<sup>124</sup> Cf. ROMERA, L., *El hombre ante el misterio de Dios*, Palabra, Madrid, 2008, 15.

<sup>125</sup> HD 44.

<sup>126</sup> «La persona efectúa una operación que llamamos ‘hacerse cargo de la realidad’. El puede detener su actividad responsiva y, sin eliminar la estimulación, ver qué hay de real en la situación en que él se encuentra», SIMONPIETRI MONEFELT, F.A., “El acceso del hombre a la realidad según Zubiri”, *Anuario Filosófico*, 23 (1989), 116.

<sup>127</sup> SH 40.

marcada por su misma estructura y siempre es la misma. El animal es de suyo lo que es y este es su círculo cerrado de acción. Zubiri lo denomina «ámbito»<sup>128</sup>.

En el hombre, viviente animado, la formalidad también constituye un ámbito de acción pero cualificado por ser formalidad de realidad. Veamos el desarrollo en el hombre de la formalidad de estimulidad a la impresión de realidad y consecuentemente, su peculiar modo de sentir.

El acto de sentir tiene tres momentos: receptor, tónico y efector. Se recibe un estímulo que afecta al tono vital y queda modificado por dicho estímulo. Es la afección. Ésta desencadena en el animal la respuesta al estímulo o tendencia. «La unidad intrínseca de estos tres momentos (estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir»<sup>129</sup>. El sentir, con la unidad de sus momentos, es el ámbito en el que el animal desenvuelve sus actos. Por sentir la formalidad de estimulidad el animal no puede salir de este ámbito, ya que «la respuesta está dirigida siempre a una nueva situación estímúlicamente constituida»<sup>130</sup>, que repite el proceso y, por tanto, los actos serán siempre los mismos ante los mismos estímulos.

En el hombre estos momentos del sentir mantienen el esquema del animal pero con la diferencia que establece la distinta formalidad aprehendida. El hombre aprehende la realidad en la impresión. Veamos cómo cada momento queda modificado por la formalidad de realidad. El momento receptor del sentir se torna aprehensión de realidad. Aprehendo los contenidos perteneciendo de suyo a la cosa que recibo en impresión. En la modificación tónica ahora me siento *realmente* afectado por la *realidad*. «La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el *sentimiento*»<sup>131</sup>. En este momento comparezco ante mí mismo como realidad. El animal no puede afirmar que siente ni cómo se siente. El hombre siente *la* realidad, siente *su* realidad, se siente *en* la realidad. Su sentimiento es inteligente. Inteligencia y sentimiento quedan por tanto unidos en la unidad del sentir humano de la realidad. En el hombre hay por tanto una afectividad inteligente. Los sentimientos no están desligados de la inteligencia. Ambos son actos unitarios del sentir la realidad de la sustantividad humana.

---

<sup>128</sup> HD 54.

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> HD 54.

<sup>131</sup> HD 55. Subrayado del autor.

«Además, la aprehensión de esto real, al modificar mis sentimientos, me lanza a responder»<sup>132</sup>. No es una respuesta automática provocada por un estímulo, sino una provocación a mi realidad que suscita una *posible* respuesta reclamando al querer. Esta modificación tónica me lanza a una nueva forma de estar en la realidad, que no esta programada en mi estructura animal y que ha de ser fruto del momento efector propio del animal de realidades, a saber, la volición. «La volición tiene esencialmente un momento de realidad: se quiere un modo de estar en la realidad»<sup>133</sup>.

«(...) estas dos unidades, la unidad del sentir y la unidad propiamente humana, no son dos unidades yuxtapuestas como si la segunda estuviera añadida a lo animado, o como si la unidad humana estuviera añadida a lo animado, o como si la unidad humana estuviera meramente apoyada en la unidad animal, sino que la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente ‘constitutivo’ de la unidad humana: la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente sentiente, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente afectante, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente tendente»<sup>134</sup>.

Consiguientemente el ámbito del hombre es la realidad. No «está» en medio de cosas que aprehende como estímulos, no está condicionado por el influjo externo de los mismos y sus respuestas no están determinadas unidireccionalmente. El hombre, sustantividad humana, está en la realidad.

Ciertamente está como animal. No deja de sentir según los momentos que hemos estudiado. Pero está en la realidad porque siente la realidad, se siente en ella y tomando parte de ella. Y no puede permanecer ajeno a este *locus* propio so pena degradarse. Este *locus* reclama dimensiones más profundas del hombre que las respuestas a estímulos.

«Todo comportamiento humano se inscribe en una sola habitud, en un solo enfrentamiento propio. Es lo que expresamos diciendo que el hombre es *animal de realidades*. En su virtud, el animal humano está instalado no sólo ‘entre’ realidades, sino ‘en’ la realidad, en lo trascendental»<sup>135</sup>. Sin la realidad no sería hombre.

---

<sup>132</sup> HD 55.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> HD 55-56.

## 2.5 El hombre como sustantividad inconclusa

Zubiri clasifica las sustantividades de dos formas: conclusas e inconclusas. El hombre pertenece al segundo tipo. Para comprender el alcance este término explicaré la diferencia entre ambas.

Toda realidad tiene dos momentos, en virtud de su realidad, de su ser de suyo: el momento talitativo y el trascendental<sup>136</sup>. El momento talitativo constituye una sustantividad como “tal” realidad. El momento trascendental concierne al carácter mismo de realidad. El momento trascendental, a su vez, se divide en dos dimensiones. La remisión de las notas talitativas al carácter de realidad y la remisión de la realidad de suyo a otras realidades. Esta remisión es «física», real, no conceptual. Por la remisión a otras realidades también remite a la realidad en cuanto tal. Ambos momentos no son independientes. Son las notas en su doble función las que constituyen la realidad.

Las notas de las sustantividades desempeñan dos funciones. La función talitativa y la función trascendental. Por la primera la sustantividad queda constituida como «tal» realidad. Por la función trascendental constituyen la manera de ser «de suyo» lo que es. Por la función trascendental Zubiri especifica dos maneras de ser de suyo, dos «tipos». La sustantividad en su momento trascendental puede ser conclusa o inconclusa.

¿Qué quiere decir sustantividad conclusa? «(...)la manera como esta sustantividad es «de suyo» consiste en ser «sí misma» lo que según sus notas talitativamente es»<sup>137</sup>. No hay novedad ni creatividad puesto que está totalmente determinada por la función talitativa de sus notas. No hay un «poder ser» distinto de lo que ya es. No tienen la posibilidad de hacerse. Por ser sustantividad son de suyo. Tienen el momento de realidad. Pero este momento de realidad es conducido por el momento talitativo de las notas y, por ende, está su actividad comienza y concluye en este momento. Es un sistema concluso. Su ámbito de realidad es la talidad de sus notas.

En las sustantividades inconclusas «su actividad no concierne sólo a lo que talitativamente son sino también al carácter de realidad del propio sistema»<sup>138</sup>. En este sentido «el constructo estructural del sistema es «de suyo» no sólo lo que ya es en sí

---

<sup>135</sup> SH 40. Subrayado del autor.

<sup>136</sup> Cf. HD 34.

<sup>137</sup> SH 66-67.

<sup>138</sup> SH 67.

mismo sino también lo que ‘puede ser’»<sup>139</sup>. El hombre está abierto a su propio carácter de realidad y se puede comportar «respecto de él»<sup>140</sup>. Esta apertura es propia de la realidad que posee inteligencia sentiente.

El hombre es constitutivamente abierto a la realidad y a su propia realidad. Esta apertura le sitúa en la realidad de una forma nueva frente a todas las demás realidades conclusas. Sólo son inconclusas las realidades personales, capaces de desarrollar su vida en el ámbito de la realidad.

Esta inconclusión no manifiesta un déficit en el hombre como si le faltara algo para ser tal. Como sustantividad es completo y clausurado. Pero como sustantividad inconclusa no está limitado por la talidad de sus notas sino que está abierto a la realidad en su inespecificidad, lo cual expresa al hombre como poder ser constitutivamente.

## 2.6 Esencia abierta

El hombre tiene, por su inteligencia sentiente, una nueva forma de relacionarse con las cosas. Más allá de la formalidad de estimulidad, el hombre aprehende la formalidad de realidad. Zubiri habla, contrastando al hombre con las esencias animales, de una «innovación cualitativa que tiene un dinamismo propio»<sup>141</sup>. El hombre es definido como animal de realidades por su manera de aprehender los estímulos como reales. Es capaz de realidad y en este sentido es él mismo una realidad totalmente nueva con respecto a las otras realidades entre las que se encuentra. Esta novedad viene cualificada por su misma esencia que, como veremos, tiene la característica de la apertura.

El hombre es una esencia abierta<sup>142</sup>. Su misma estructura es nueva con respecto a los animales en cuanto que posee la nota de la inteligencia<sup>143</sup>. Existe una continuidad

---

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> SH 68.

<sup>141</sup> EDR 218.

<sup>142</sup> No considero necesario introducir la distinción con las esencias cerradas. Ésta puede verse en SE 499-500. Fundamentalmente me centro en el aspecto intelectual porque considero que es el núcleo del desarrollo de Zubiri.

<sup>143</sup> «La inteligencia se muestra como principio de apertura», LÓPEZ QUINTÁS, A., “La realidad humana según Zubiri”, *Revista Agustiniiana*, 26 (81), 438.

con ellos por la aprehensión de estimulación, pero el hombre va más allá en cuanto que aprehende los estímulos como realidades. «Toda esencia intelectual es trascendentalmente abierta, y recíprocamente toda esencia trascendentalmente abierta es *eo ipso* intelectual, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real *qua* real y recíprocamente»<sup>144</sup>. Cuando hablamos de inteligencia estamos refiriéndonos a la inteligencia sentiente por la que el hombre siente la realidad. «(...) la más modesta de las estimulaciones que el hombre recibe es, en cierto nivel de su existencia y de su realidad, sentida y percibida como una realidad estimulante o un estímulo real»<sup>145</sup>. Por ser inteligencia sentiente la apertura personal tiene una índole peculiar. «(...) lo que constituye la apertura de esta esencia intelectual que es el hombre, no es primariamente comprensión, sino el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia al sentir; esto es, la apertura es impresión»<sup>146</sup>.

Esta novedad estructural conlleva que la nota de la inteligencia, por ser «nota-de» en el sistema sustantivo que es el hombre, es «nota-de» todas las demás y aporta novedad radical a toda la realidad humana. No sólo es un problema acerca de la forma de conocer el hombre sino de su propia estructura sustantiva. «La *apertura* es para Zubiri un carácter *estructural* de la realidad humana en virtud de la presencia en ella de una diferencia estructural o talitativa: la posesión de una nota especialísima, la inteligencia. Ella es, pues, un carácter *esencial*, anclado en la estructura que configura la esencia de tal realidad y su *modo* de ser realidad»<sup>147</sup>.

Me parece de especial importancia resaltar que la apertura es un carácter estructural previo a cualquier acto. El hombre es esencialmente abierto. Aunque no efectuara ninguna acción no perdería este carácter esencial. No es una concesión externa o conceptiva sino esencial. Por esta esencialidad la apertura no se puede perder por el hecho de no accionarla operativamente. Una esencia abierta no se puede convertir en esencia cerrada. En esta línea podemos hablar de incomunicabilidad de la esencia personal intelectual del hombre. Es lo que le define frente a otras realidades. Al mismo

---

<sup>144</sup> SE 500-501.

<sup>145</sup> EDR 218.

<sup>146</sup> SE 506.

<sup>147</sup> ZORROZA, M. I., "Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri", en SELLÉS, J. F.(ed), *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II), Eunsa, Pamplona, 2007, 205.

tiempo es principio de comunicabilidad porque constituye a la esencia inteligente en apertura trascendental a toda la realidad.

La apertura pertenece «de suyo» a la persona. No es un añadido. No podemos decir que primero es la persona y después esa persona se abre a la realidad. Ambos aspectos son simultáneos constitutivamente y se necesitan. Si no existiera la apertura no habría persona puesto que la apertura es posible por la inteligencia sentiente. «Ahora bien, la esencia intelectual no es de suyo solo algo en sí, puesto consecutivamente en relación con otras realidades, sino que su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectual es de suyo ‘abierta a sí misma’»<sup>148</sup>. No obstante, esto no significa que la esencia intelectual sea la apertura misma. «En el caso de la esencia humana, esto significaría que el hombre es puro suceder o acontecer»<sup>149</sup>. Quien acontece es la persona. Acontece, es abierta, la esencia intelectual. No hay, como decía anteriormente, una prioridad de una sobre la otra sino una articulación estructural. La inteligencia es constitutivamente apertura y la apertura es tal porque la inteligencia es apertura a la realidad. La apertura no agota la inteligencia.

Asimismo el hombre es esencia abierta porque no actúa solamente desde las notas que le configuran sino que es capaz de actuar como realidad. No está encerrado en su propio sistema de notas y limitado a él por lo que es de suyo, sino que por su novedad estructural actúa haciendo las notas «suyas»<sup>150</sup>.

Por tanto, una estructura nueva nos lleva a preguntarnos también por el dinamismo propio de la misma. Este dinamismo nos va a conducir a la persona como realidad suya.

El hombre es esencia abierta a la realidad. La apertura es ciertamente a todas las cosas, a los estímulos, a los otros, pero con la peculiaridad que se sigue de la inteligencia humana, esto es, la apertura a la realidad. «Estas esencias no son ‘en sí’ y ‘nada más’, sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas, en principio, a todo

---

<sup>148</sup> SE 502.

<sup>149</sup> SE 502.

<sup>150</sup> Cf. PINTOR RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, 46-47.

lo real en cuanto real. Son, no hay la menor duda, las esencias inteligentes y volentes»<sup>151</sup>.

Todo es aprehendido como real y esto configura para el hombre de una forma nueva todo lo que le circunda, así como la aprehensión de sí mismo, puesto que está abierto a su propia realidad.

«Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio, sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una *esencia abierta*. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclavada, pendiente de la cualidad de los estímulos, sino que está, en principio por lo menos, abierta en primera línea a su propia realidad. No da sus respuestas únicamente en virtud de la talidad de las suscitaciones, sino que da esas respuestas haciéndose cargo de la realidad, y de lo que a él realmente le va a acontecer. *Estructuralmente*, el hombre –digo– es un animal de realidades»<sup>152</sup>.

Por la inteligencia el hombre «se hace cargo de la realidad», es decir, no actúa respondiendo a las diversas situaciones por su propia estructura sino que tiene que dar una respuesta nueva no determinada. La respuesta a la realidad no es unívoca y se abre al ámbito, desconocido para los animales, de la posibilidad. «Ahí es donde el hombre se separa radicalmente del animal. El animal en su aprendizaje aprende muchas cosas, pero su aprendizaje es el aprendizaje de la especificidad. El hombre va aprendiendo, pero su aprendizaje es el de la inespecificidad, porque el inteligir le enfrenta con la realidad»<sup>153</sup>. La realidad es lo inespecífico, es el aprendizaje de lo trascendental y para ello el hombre tiene la inteligencia sentiente. Por ella ésta el hombre abierto

---

<sup>151</sup> SE 500. ¿A que se refiere Zubiri diciendo «en sí»? El mismo lo explica para evitar la confusión: «(...)el ‘en sí’ de la esencia no es el ‘en sí’ kantiano. Aquí ‘en sí’ significa tan sólo la instauración de algo como un ‘de suyo’» SE 501.

<sup>152</sup> EDR 216. Subrayado del autor.

<sup>153</sup> SH 569.

esencialmente. La apertura no es una posibilidad<sup>154</sup> entre otras sino que es lo que hace posibles todas las posibilidades.

Por esta apertura el hombre está en la realidad. «La inteligencia no es algo que tienen la propiedad de ejecutar una acción, que sería ponerse a estar en la realidad, sino que consiste en un estar actual en la realidad»<sup>155</sup>. La inteligencia sentiente constituye al hombre en realidad abierta trascendentalmente al todo de la realidad. En cierto modo este aspecto conduce a un dramatismo en la persona. Está abierto a toda la realidad y esto le dignifica. Pero por otra parte produce «vértigo existencial», puesto que abre a una infinidad de posibilidades, conduce a la responsabilidad, en definitiva sitúa al hombre ante un horizonte inabarcable y sublime que le hace consciente de su debilidad constitutiva. En esta tensión entre apertura a la realidad y «vértigo» la persona va haciendo su vida y realizándose.

En primer lugar la apertura del hombre como esencia abierta es a su propia realidad, «al propio carácter de realidad de ella misma»<sup>156</sup>. La apertura primaria es a sí mismo en cuanto realidad. Subraya Zubiri que esta apertura conlleva implícitamente la apertura a toda la realidad en su carácter de realidad.

Esta apertura a sí misma es un nuevo tipo de realidad entre la realidad pero no sólo talitativamente sino trascendentalmente. Por su apertura a sí misma como realidad se trasciende abriéndose a toda la realidad en cuanto tal. En esta apertura trascendental podemos vislumbrar caminos para acceder a la realidad divina desde el propio dinamismo de la realidad humana.

En la misma línea, trascendentalmente la esencia abierta es un nuevo tipo de realidad: «aquel tipo de realidad en que la realidad *simpliciter* y *qua tale* entra realmente en sí misma o se abre a sí misma»<sup>157</sup>. Así se explicita la novedad radical del hombre como esencia abierta, la realidad entrando en sí misma. La apertura más radical de la realidad, por ser apertura a sí misma, se da en el hombre. Dicha apertura es la raíz que

---

<sup>154</sup> «La posibilidad es tanto aquello que se puede hacer como aquello con que se puede hacer lo que se puede. En el primer sentido la posibilidad es el objetivo del poder; en el segundo, su recurso o posibilidad», CEREZO GALÁN, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría*, 19 (1998), 135.

<sup>155</sup> SH 569.

<sup>156</sup> EDR 220.

<sup>157</sup> EDR 221.

posibilitará los distintos actos psicológicos y cognitivos que el hombre es capaz de llevar a cabo. En este momento creo que es oportuno señalar a modo de advertencia el error que supone pensar la apertura a su propia realidad como un objeto. El hombre no es objeto para sí mismo. Veamos cómo lo aclara nuestro filósofo: «La realidad en la que estoy no es un objeto sobre el que opto, sino que es la realidad misma ‘en’ la que opto.(...) En el ‘estar realmente’ el hombre está, pues, abierto a su propia realidad. Por tanto, el hombre no se enfrenta *con* su situación, sino con las cosas reales, pero se enfrenta con ellas *en* su situación real. (...) En resumen, en este ‘en’, el hombre se halla abierto a la propia realidad, pero abierto a la propia realidad no como a un objeto real más, sino como a aquello que le sitúa, si vale la expresión, en el campo entero de lo real; la situación lo es de realidad, y no al revés, como si la realidad fuera la situación»<sup>158</sup>. La realidad me sitúa de una determinada forma en la realidad. La prioridad metafísica siempre es de la realidad en cuanto realidad.

Esta forma de estar presente a sí mismo y trascenderse determina la forma de estar el hombre en la realidad. No está entre cosas o estímulos, aunque ciertamente este aspecto no lo pierde, sino que el hombre se encuentra a sí mismo como realidad entre realidades talitativamente, y como realidad en la realidad trascendentalmente. El hombre, afirma Zubiri, «a pesar de estar colocado *entre cosas*, donde está colocado, y a la vez instalado, es *en la realidad*»<sup>159</sup>.

Esta afirmación me parece importante porque de esta manera el hombre no es un extraño entre las cosas y en su misma vida. La apertura a sí mismo le lleva a descubrir una identidad en lo más profundo y primario: realidad abierta a la realidad entre realidades. No es un desconocido para sí mismo y todo lo que le rodea adquiere una nueva luz por su carácter de realidad. El estar situado en la realidad evita cualquier tipo de desarraigo existencial y la consiguiente angustia. Toda la realidad le pertenece y en la realidad encuentra su hogar. La realidad sin él no sería tal y la realidad le es necesaria para ser él mismo. ¿Podemos decir que hay un fondo de gratuidad en esta aprehensión de la realidad en cuanto tal? ¿No se nos presentan las cosas entre las que nos situamos como un mundo en donación desde este carácter de realidad?

El *entre las realidades* donde se encuentra el hombre es un mundo, «un sistema

---

<sup>158</sup> SH 70-71.

<sup>159</sup> EDR 221. El subrayado es del autor.

de realidades en tanto que realidades»<sup>160</sup>. El lugar propio del hombre es el mundo. Fuera del mundo, es decir, fuera de la realidad es imposible la realización humana. Solo actuando en el mundo-realidad el hombre llega a ser lo que es como realidad. En este aspecto se distingue también de los animales ya que ellos actúan no desde la realidad sino desde los estímulos. Su vida consiste en poseerse respondiendo a las cosas según la formalidad de estimulidad. Los animales no están entre las cosas como realidades y por tanto están determinados accionalmente por virtud de su estructura. La respuesta brota de su estructura, es siempre la misma y el animal siempre es el mismo.

En cambio el hombre solo puede ser tal en la medida en que actúa como realidad abierta a sí misma como realidad entre realidades. Y su forma de actuar como realidad es ser suyo. No es simplemente poseerse sino ser suyo en las acciones que realiza. Poseer su propia realidad. La apertura a la propia realidad conlleva hacer esta realidad propia «suya»<sup>161</sup>. En palabras de Zubiri: «(...)el conservarse y afirmarse como suidad, es la manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona»<sup>162</sup>. Las esencias o sustantividades cerradas actúan por lo que formalmente son y nada más. «Su actividad es ‘actuación’ de lo que talitativamente ya son; éstas sustantividades actúan ‘por ser reales’ y nada más»<sup>163</sup>. En cambio la sustantividad abierta actúa también por lo que puede ser, ya que su ámbito es la realidad. «(...)abierto es estar abierto *a su propia realidad* en cuanto realidad»<sup>164</sup>.

Hasta ahora hemos visto que el hombre es esencia abierta a la realidad y a su propia realidad. Pero en el fondo podemos seguir moviéndonos en el esquema sustancialista criticado por Zubiri, es decir, el hombre como una esencia abierta a la realidad pero no afectada por la misma sino accidentalmente. La inteligencia formaría parte de las notas constitutivas del hombre, pero únicamente como una instancia de

---

<sup>160</sup> EDR 221.

<sup>161</sup> «Al llegar al viviente humano, es característico que el *situs* deje de ser mera disposición de los órganos o partes en una situación enclausada para devenir situación abierta a las cosas reales y, correlativamente, el viviente llega a poseerse ‘realmente’ a sí mismo, es suyo en realidad», FERRER SANTOS, U., *El principio antropológico de la ética: En diálogo con Zubiri*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla-Madrid, 2010, 45.

<sup>162</sup> EDR 222.

<sup>163</sup> SH 67.

<sup>164</sup> SH 68. Subrayado del autor.

apertura. La realidad con la que se enfrenta el hombre se encontraría a un nivel superficial y las modificaciones no afectarían nunca esencialmente. Pero esto no es así.

La apertura es esencial por la inteligencia sentiente, que es una nota constitutiva de la realidad del hombre. Por esta nota el hombre está en su realidad y en la realidad. La trascendentalidad está ya inserta por la inteligencia sentiente en la esencia del hombre. Es más, la esencia es trascendental por ser abierta. Todas las acciones del hombre en la realidad, haciéndose cargo de la misma, en vistas a su realización, tienen como base la apertura esencial y afectan a la misma. ¿De qué forma podemos explicar una modificación esencial del hombre por apropiación y que no sea simplemente accidental? ¿Cómo podemos superar el esquema sustancia-accidentes mediante la sustantividad o esencia abierta? ¿Las acciones del hombre se quedan en la esfera superficial-accidental o son incorporadas a un nivel más profundo? La persona como esencia abierta también supone la posibilidad de modificación de la misma. La apertura puede producir una modificación esencial. ¿Es esto posible?

Una solución desde el pensamiento zubiriano la encontramos en la profesora Pilar Fernández Beites cuando afirma: «(...)las notas constitucionales deben considerarse esenciales, y no meramente accidentales o adventicias, de modo que los cambios por libertad pueden adquirir un valor esencial para la persona. La esencia abierta (constitutiva) permite, y exige, que los cambios se incorporen como perteneciendo al ámbito de lo esencial (constitucional)»<sup>165</sup>. Para esta autora la esencia abarca las notas constitutivas y las constitucionales. Las modificaciones por acción del hombre se incorporarían como notas constitucionales<sup>166</sup> y, de esta manera, esenciales.

---

<sup>165</sup> FERNÁNDEZ BEITES, P., “Personalidad y «personidad»”, en CORDOVILLA PÉREZ, A.-SÁNCHEZ CARO, J. M.- DEL CURA ELENA, S.(Dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, 448.

<sup>166</sup> «Hemos, pues, de entender *lo esencial*, aplicado a los seres vivos en general y a los humanos en particular como seres cambiantes, de otro modo que como *lo permanente*. Parece que el mejor modo de entender la necesidad de lo cambiante constitucional en los seres vivos es entenderla como ‘imprescindible’. Lo constitutivo se define como el mínimo necesario y suficiente, y esto no significa que sea *lo único* necesario o imprescindible. Lo constitucional también es imprescindible, no por ello mismo, pero sí por fundarse en lo constitutivo. Y ahora vemos que su carácter imprescindible es compatible con el cambio. Las notas constitucionales varían, pero son tan imprescindibles, como las constitutivas, con la diferencia de que lo imprescindible de las notas constitutivas está fundado en lo constitutivo», CONDERANA CERRILLO, J.M., “Sobre la sustantividad humana”, *Estudios Filosóficos*, LXI (2012), 12-13.

Así queda superado el esquema sustancialista puesto que las notas ya no son meros accidentes del sujeto esencial sino que son esenciales. La incorporación a la esencia del hombre supone una modificación de la realidad apropiada en realidad esencial constitucional. «La esencia abierta(constitutiva) permite, y exige, que los cambios se incorporen como perteneciendo al ámbito de lo esencial(constitucional)»<sup>167</sup>.

De esta manera también se supera el existencialismo pues la libertad es posible por la esencia abierta a la realidad. Sin esta condición no serían posibles las acciones libres del hombre. «El hombre sólo puede hacer su propia vida, sólo puede ser libertad (existencia) porque es más que libertad: el hombre no es mera existencia, sino que tiene también esencia»<sup>168</sup>.

Esta libertad es actualización del carácter de apertura esencial del hombre. Por tanto en esta apertura también está presente el futuro como campo de realización. El hombre tiene que hacerse en la realidad como realidad abierta. El futuro tiene un aspecto esencial porque la realidad con la que el hombre vive es siempre posibilidad de incorporación por apropiación a su propia esencia. Al hombre pertenece ineludiblemente el futuro. «En el ser vivo el desarrollo procesual está prefijado por la esencia inicial. Sólo en el hombre desaparece el carácter prefijado y entonces el futuro cobra toda su importancia como campo de libertad»<sup>169</sup>.

Por la apertura esencial toda la realidad está en el hombre y el hombre en toda la realidad. Esta comunión esencial es posible por la apertura del hombre y por el carácter de suyo de la realidad, pues de esta forma se salva la alteridad en la aprehensión de realidad. Sólo en la realidad el hombre se aprehende como tal. En unión y alteridad con toda la realidad pero en un grado superior ya que el hombre es propiamente suyo y es capaz de hacer toda la realidad suya por apropiación<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> FERNÁNDEZ BEITES, P., “Personalidad y «personalidad»”, 448.

<sup>168</sup> Ibid 447-448.

<sup>169</sup> Ibid 450.

<sup>170</sup> «En la apropiación está, además, supuesta la autoposesión, que caracteriza a la persona como su modo de ser, ya que es una apropiación no meramente constatada desde fuera, sino realizada por mí. En otros términos: para poder apropiarme unas posibilidades, tengo que tenerme por propio, y esta *suidad* o autoposesión es lo distintivo de la persona», FERRER, U., “El hecho moral en Zubiri: Una lectura fenomenológica”, *Veritas*, 23 (septiembre 2010), 25.

Aunque en el próximo apartado profundizaremos extensamente en este aspecto me permito ahora alumbrarlo para su posterior tratamiento. La raíz del hombre como esencia abierta es la suidad formal. «La suidad hace que el hombre posea una ‘esencia abierta’, frente a las esencias ‘cerradas’ de los seres vivos. La inteligencia que abre al hombre a la realidad y a su propia realidad, es la condición necesaria para que el hombre pueda apropiarse sus posibilidades libremente»<sup>171</sup>. La suidad constitutiva del hombre, la persona, es la que hace posible la apropiación de la realidad. Sólo la realidad que es suya formalmente puede hacer suyas otras realidades e incorporarlas a propia realidad. En este sentido la persona, esencia abierta, es una novedad constante, puesto que en el continuo e inevitable enfrentamiento con la realidad se encuentra siempre en estado de apropiación.

Esta conceptualización de la realidad personal muestra que el hombre, por su carácter de suidad formal, está «por encima» de las posibilidades. Es sustante porque previamente es suprastante. «La persona se apropia sus posibilidades, configurándose de este modo a sí misma, es decir, dándose sus propiedades. La persona no resulta determinada gracias a sus propiedades; muy al contrario, es ella la que determina (libremente) cuáles han de ser dichas propiedades. Por esta razón la persona no está por debajo de sus propiedades, sino, más bien, por encima de ellas»<sup>172</sup>.

La apropiación de posibilidades por parte de la persona como suprastante conlleva la responsabilidad de la propia configuración personal. Veremos cómo la personalidad es la configuración propia de la realidad personal en los actos de su vida. La suprastancia es una perspectiva dinámica de la esencia personal abierta. «La realidad humana como *sustantividad*, más que sustante, es supra-stante de las notas y propiedades o notas que la configuran como tal, es decir, además de servir de apoyo a propiedades o notas que se *derivan* de ella es *integradora*. Y ello es de especial interés para una *sustantividad* que no sólo tiene las notas que derivan de su esencia, sino que también *incorpora* otras haciéndolas suyas, como notas no accidentales de su propia realidad»<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> FERNÁNDEZ BEITES, P., “Personalidad y «personeidad»”, 450.

<sup>172</sup> FERNÁNDEZ BEITES, P., “Personalidad y «personeidad»”, 451.

<sup>173</sup> ZORROZA, M. I., “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, en SELLES, J. F.(ed), *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II), Eunsa, Pamplona, 2007, 204-205.

Esta apropiación es hacer suya la realidad y, en este acto, hacer su propia realidad. Es así porque anteriormente el hombre es realidad suya, personal. Al hacer suya la realidad se hace su propia realidad. La incorporación de la realidad a la propia realidad haciéndola suya tiene alcance ontológico ya que la incorporación es a nivel esencial, no accidental.

La apertura personal tiene una índole peculiar. «La apertura es impresión»<sup>174</sup>. La inteligencia está vertida estructuralmente al sentir «de suerte que la inteligencia y sentir forman una sola estructura, la inteligencia sentiente, gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad»<sup>175</sup>.

Si encontramos una forma de acceder a Dios desde este carácter estructural, habremos fundamentado su acceso en la esencia personal. Así, este acceso sería posible a toda persona por el hecho de serlo.

## **2.7 La diferencia entre sustantividad y sustancialidad<sup>176</sup>. De la «inherencia» a la «coherencia estructural» para comprender el dinamismo de la realidad humana en Zubiri**

«Para Aristóteles, la razón propia de la realidad *simpliciter* es la sustancialidad, entendiendo por sustancia el sujeto de esas notas que son los accidentes. La suficiencia sería sustancialidad, subjetualidad»<sup>177</sup>. Ésta es la interpretación que realiza Zubiri del concepto de sustancia en Aristóteles y en gran parte de la metafísica desde este clásico. El sujeto estaría por debajo de los accidentes sosteniéndolos, ya que estos no son en sí y por sí. «Se predicán, en efecto, de otros y no tienen entidad separada de éstos, sino referida a ellos y por analogía a con ellos: son los accidentes»<sup>178</sup>. Sólo la sustancia lo

---

<sup>174</sup> SE 506.

<sup>175</sup> SE 507.

<sup>176</sup> Seguimos en este punto la exposición de la profesora ZORROZA, M. I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 20, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 87-107.

<sup>177</sup> SE 154.

<sup>178</sup> SE 77; «[Aristóteles] entendía por sustancia: un sujeto dotado de ciertas propiedades que le competen por naturaleza y que, por consiguiente, es capaz de existir por sí mismo, a diferencia de sus propiedades que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustancial», CASTILLA Y CORTAZAR, B., *Noción de persona...* 106.

es y por ello puede ser sujeto de las notas accidentales. En el movimiento lo que cambia son estas notas accidentales y permanece el sujeto sustancial.

Con la explicación de la realidad como sustantividad Zubiri quiere dar un giro completo a la metafísica heredada de Aristóteles hasta nuestros días. La realidad no se agota en ser sujeto de accidentes sino que es tal porque previamente es realidad sustantiva. La sustancialidad-subjetualidad es posible por la sustantividad<sup>179</sup>. Seguimos en la línea de clarificar el fundamento último de la realidad humana y este cambio de horizonte metafísico es necesario para comprender la realidad personal. Veremos las consecuencias de este cambio.

Zubiri realiza el paso de la sustancia a la sustantividad. No es sólo un cambio terminológico sino que es la base de su crítica a la metafísica anterior. ¿Qué es la sustantividad? «Esta cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo; no es ‘otra cosa’ oculta tras él»<sup>180</sup>. Cambia la sustancia aristotélica, –siempre según su interpretación<sup>181</sup>–

---

<sup>179</sup> Zubiri va más allá del «yo» o de la subjetividad estableciendo la base real, la realidad personal, en la que está sustentada la autoconciencia. Hay un «yo» porque hay realidad personal, no viceversa. «(...) la persona es más radical que el yo, que es la realidad radical y última desde un punto de vista antropológico», BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 2013<sup>5</sup>, 213-214. El autor recoge una cita del profesor Urbano Ferrer: «El yo es la actualización propia y retrorreferencial de quien es ya persona en su realidad, aun antes de ser consciente. Reparemos en que las actualizaciones mediante el yo son discontinuas, carentes del engarce biográfico-narrativo que tienen los actos para su agente personal, que se hace patente como un yo», FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* Palabra, Madrid, 2002, 180.

<sup>180</sup> SE 146-147; «Toda cosa real en cuanto sustantiva es un sistema de notas, no es algo oculto tras el sistema. En las notas está actualizado, está físicamente presente el sistema en cuanto unidad primaria de ellas, está actualizada la sustantividad, pues cada una de las notas es nota de-, pero precisamente nota-de las demás notas y no de ningún supuesto sujeto subyacente a las notas», CASTILLA Y CORTAZAR, B., *Noción de persona...* 106-107; «La cosa se aprehende formalmente (de suyo) como un complejo de notas que forman una estructura cerrada: la sustantividad se deriva del análisis del modo en el que las cosas se actualizan en la aprehensión y difiere, por tanto, de la sustancia aristotélica, que se refería a la cosa en sí», SAVIGNANO, A., *Panorama de la filosofía*, 194-195; «La aprehensión se refiere a la impresión de realidad como alteridad en su formalidad y en su contenido. La alteridad es el dato (nota) que es formalmente de suyo y que está dotado de ‘suficiencia constitucional’: es la sustantividad», SAVIGNANO, A., *op. cit.*, 196.

<sup>181</sup> Este inciso es necesario puesto que hay autores que ven en la crítica de Zubiri a Aristóteles una simplificación del concepto de sustancia. No es objeto de mi trabajo y me limito a indicar dónde encontrar bibliografía al respecto. Cf. ZORROZA, M. I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, 96. Nota al pie 19.

por el sistema<sup>182</sup>. Lo que era una parte de la cosa, la sustancia de los accidentes, ahora es el todo. «(...) la sustantividad se presenta no como sujeto de inhesión sino como *estructura de cohesión*, la unidad no es nada distinto de las notas, son las notas en cohesión»<sup>183</sup>.

La realidad es el sistema constructo de notas. Yo siento la realidad como sistema sustantivo y coherencial de notas. Y dentro del sistema hay subsistemas que repercuten en el todo. Es el caso de la esencia, el subsistema de notas constitutivas. Pero este subsistema es «de» todo el sistema, no es la base que sirve de apoyo o sujeto de las demás notas. «(...) es el subsistema determinante del sistema total»<sup>184</sup>. No es la realidad total sino un subsistema determinante de la realidad sustantiva. Pero la realidad es la sustantividad con todos sus subsistemas de notas. «Lo real, para Zubiri, no es otra cosa que *la unión entre notas*, no es preciso afirmar un extraño y escondido *sujeto* bajo ellas, en el que inhieran, que les dé unidad y posición, puesto que la unidad y la posición son dadas por la *unidad sistemática misma*, por el todo del que forman parte de modo constructo»<sup>185</sup>.

«(...) la sustantividad humana es estricta sustantividad, más aún, es la única realidad que posee estricta sustantividad (...) Y ello porque, siendo unidad no sustancial sino estructural, la realidad humana como *sustantividad*, más que sustante, es supradistante de las notas y propiedades que la configuran como tal, es decir, además de servir de apoyo a propiedades o notas que se *derivan* de ella es *integradora*. Y ello es de especial interés para una sustantividad que no sólo tiene las notas que derivan de su esencia, sino que también *incorpora* otras haciéndolas suyas, como notas no accidentales de su propia realidad»<sup>186</sup>.

---

<sup>182</sup> Me parece esclarecedor este apunte: «En Zubiri, la existencia de dos órdenes de notas: el subsistema *constitutivo* como esencia y el *constitucional y adventicio*, como contesta al problema aristotélico de la *sustancia*(como esencia) y los accidentes, permanencia y cambio», ZORROZA, M. I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, 89, nota al pie. Subrayado de la autora.

<sup>183</sup> ZORROZA, M. I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, 94. Cf. HD 32-33.

<sup>184</sup> SE 480.

<sup>185</sup> ZORROZA, M. I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, 89. Subrayado de la autora.

<sup>186</sup> ZORROZA, M. I., “Sustantividad, apertura”, 204-205. Subrayado de la autora.

Una de las novedades de la noción de sustantividad aplicada a la persona humana es precisamente la suprastancia con respecto a sus notas<sup>187</sup>.

Desde una visión sustancialista la persona sería el *subjectum* que serviría de apoyo a las notas<sup>188</sup>. Estas notas derivarían de su esencia y estarían en función de la misma. Lo importante y fundante sería la esencia. Las notas derivadas serían accidentales y quedarían en la cosa de forma *externa*. Son notas inherentes a la esencia.

---

<sup>187</sup> «El estar sobre sí no es una estructura oculta y misteriosa, es una especie de dominio sobre las posibles propiedades nuevas que se pueden adquirir. El estar sobre sí tiene un carácter ontológico de prioridad metafísica respecto a la actividad del subsistente», CASTILLA Y CORTAZAR, B., *Noción de persona*, 108; El termino «suprastante» es fundamental en cuanto que permite incorporar la propia vida a la realidad personal. Las dimensión subjetiva del hombre como persona no queda reflejada en la definición del hombre como sustancia: «Definir la persona como sustancia individual de naturaleza racional es verdadero pero también lo es que en ninguno de los elementos de esa definición se pone de relieve que la persona posee un yo o una subjetividad» BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 2013<sup>5</sup>, 212; El mismo autor considera que esta definición sustancialista «fue una *dependencia excesiva de la filosofía griega* que limitó el desarrollo filosófico de categorías filosóficas *específicas* para el hombre. La persona no fue estudiada técnicamente como un ser esencialmente diverso de los demás, y por eso necesitado de unas categorías específicas, sino como un ser de la naturaleza aunque especial», BURGOS, J.M., *op. cit.* 31. Subrayado del autor; «El problema fundamental que me he planteado es si esta metodología [*analogía entis*] resulta adecuada para captar lo específico humano o, por el contrario, por proceder de lo universal a lo particular, puede acabar –contrariamente a lo que se pretende– oscureciendo o incluso deformando las características propias del hombre», BURGOS, J.M., *Reconstruir la persona: Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid, 2009, 134; «El hombre ha intentado asimismo comprenderse a partir del cosmos, una alteridad más ‘resistente’, más diferente. ‘El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza, pero una caña que piensa’, dijo soberbiamente Pascal. ¿No intentó el Renacimiento, como la Antigüedad pagana, elevar al hombre a la categoría de *micro-cosmos*? Este es un empeño legítimo que, en gran parte, se halla en la base de esa audacia científica del hombre que tanto ha contribuido a su comprensión. Pero la imagen de *micro-cosmos* ¿no está aún expuesta al peligro de reducir al hombre, que trasciende todo el cosmos, incluso el animado? ¿no debe el hombre comprenderse desde más arriba?» GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010<sup>2</sup>, 104. Subrayado del autor; «*Alguien no es nunca algo*», SPAEMANN, R., *Personas: Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona, 2010<sup>2</sup>, 228. El subrayado es mío.

Es en esta radical distinción del hombre con respecto a toda la realidad, donde se sitúa Zubiri para el acceso a Dios desde la realidad personal. En la especificidad del hombre como realidad reduplicativamente suya, encuentra la razón de la instalación del hombre en la realidad y la religación, que será el sistema de referencia en la marcha racional hacia Dios.

<sup>188</sup> Cf. PFMO 60-61.

«Consideradas desde la sustancia a que son inherentes, Aristóteles ve las notas tan sólo en un mero ‘brotar’ desde aquella. (...). Este brotar es indiferenciado; sólo hay diferencias en el modo de inhesión. En su virtud cada modo excluye al otro»<sup>189</sup>.

En la perspectiva de nuestro autor las notas no son meros accidentes de la realidad sustancial sino coherentes con todo el sistema. «(...) en esta otra visión de que hablamos, no se trata de un ‘brote’ sino de una ‘actualización’ o ‘proyección’ de la cosa real en la totalidad de sus notas, no sólo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles»<sup>190</sup>. En este sentido la unidad es dinámica y abierta puesto que puede incorporar otras notas haciéndolas propias del sistema<sup>191</sup>. Aquí se cambia el término de sustancia por supstancia. Es una unidad integradora. «En efecto, además de las propiedades formales que emergen ‘naturalmente’ de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una ‘emergencia’ sino una ‘apropiación’: la apropiación de posibilidades»<sup>192</sup>.

La realidad así entendida es dinámica como tal. No hay una parte estable que permanece sino que todo el sistema es dinámico. Esto constituye una riqueza para la realidad humana puesto que implica una apertura y un lugar central de las notas que se apropia el hombre no como meros accidentes sino como determinantes en la propia vida. Como mostraremos más adelante, las acciones no son ajenas o un sujeto que permanece inmutable sino que poseen alcance ontológico en la constitución dinámica de la persona.

Por otra parte, la concepción de la realidad como sustantividad permite mostrar la unidad en el hombre entre lo somático y lo psíquico. Ambos son dos subsistemas del sistema total que es la realidad humana. En el ámbito operativo ofrece la ventaja de clarificar la interrelación entre ambos subsistemas por la respectividad de las notas del sistema sustantivo en el que todas las notas afectan a todas. La acción de la sustantividad es una. Efectivamente habrá una dominancia de unas notas sobre otras pero la acción es de todo el sistema.

---

<sup>189</sup> SE 125-126.

<sup>190</sup> SE 126.

<sup>191</sup> «(...) [la persona] es un ente que determina, en una forma o en otra forma, las propiedades que va a tener» SSV 71.

<sup>192</sup> SE 159.

La vida del hombre está cargada de densidad ontológica puesto que las acciones influyen esencialmente en el hombre. Cada acto de mi vida es esencial puesto que configura mi realidad en una manera determinada. «La existencia humana no es el despliegue de una actividad definida sino la unidad de una acción integrativa en la que lo vivido no sólo cambia, afecta, modifica o enriquece psicológicamente a la persona, sino que lo vivido es lo que hace a la persona esencialmente»<sup>193</sup>. La vida es el ámbito de realización de la sustantividad humana. La integración de las posibilidades a nivel esencial hace de cada decisión una opción real que deja impresa en la sustantividad una dirección determinada. Así también cada momento de la vida es posibilidad que permite reorientar la propia existencia desde una modificación esencial. En términos religiosos podríamos hablar de conversión como reorientación radical de la propia realidad.

El cambio de sustancia por sustantividad esclarece la unidad puesto que en la terminología sustancialista sería «un fondo insondable que puede o no quedar expresado por lo que la persona hace y que apenas queda modificado por lo que a la persona le pasa, que le afecta sólo en las capas más periféricas, elementos de una personalidad o carácter»<sup>194</sup>. En cambio entendida desde la sustantividad la unidad es «algo que cambia con el cambio de las partes, las organiza y las posiciona»<sup>195</sup>.

La unidad es actual siempre en las modificaciones puesto que «la unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema»<sup>196</sup>. La cosa que cambia es el sistema sustantivo entero, no sólo algunos aspectos superficiales o accidentales que no alcanzan a esa sustancia-fondo enigmático. «Esta cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo; no es ‘otra cosa’ oculta tras él. Las notas no son sino ‘momentos’ reales suyos, y lo que está físicamente actualizado

---

<sup>193</sup> ZORROZA, M. I., “Sobre el concepto de persona en Xavier Zubiri: entre sustancia y sustantividad”, Comunicación presentada en las I Jornadas de la AEP: *Itinerarios del personalismo*, UCM, 26-27 de noviembre de 2004, 4, consultado en <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/zorroza-idoya-sobre...cepto-de-persona-en-xavier-zubiri-entre-sustancia-y-sustantividad/> el 21-10-2013.

<sup>194</sup> Ibid 3.

<sup>195</sup> Ibid 4.

<sup>196</sup> SE 146.

en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas, es decir, la sustantividad».<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> SE 146-147.

En el estudio que me ocupa es importante puesto que implica al hombre como totalidad<sup>198</sup> sistemática, como sustantividad, en el acceso a Dios. Trataremos de esto más adelante.

---

<sup>198</sup> Este concepto de totalidad sistemática aplicado al hombre es problemático, puesto que parece situar todas sus dimensiones al mismo nivel como parte de ese todo. ¿La inteligencia es solamente una nota más del sistema?, nos podríamos preguntar. ¿Qué diferencia al hombre del resto de sistemas? La profesora Fernández Beites propone al hombre «como un nuevo tipo de todo, debido a que incluye el yo como todo parcial inmaterial. Introducir al ser humano como un todo peculiar (bajo un epígrafe que englobe los ‘todos no exclusivamente materiales’) permite tratar, además, el tema de la cosa sentido y de la cosa sensible», FERNÁNDEZ BEITES, P., “Tipos de todos (o sustantividades), según Xavier Zubiri”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 49 (2010), 100. La autora propone reconocer la realidad inmaterial del yo trascendental, como justificación de la irreductibilidad de la inteligencia humana y como elemento de distinción del sistema humano con respecto a otros sistemas, Cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., *op. cit.* 96; «El yo y la autoconciencia intencional resultan inderivables de cualquier combinación de elementos materiales. La conciencia supone un salto ontológico radical, una novedad absoluta respecto de cualquier realidad material, incluido el cuerpo», FERNÁNDEZ BEITES, P., *Embriones y muerte cerebral: Desde una fenomenología de la persona*, Cristiandad, Madrid, 2007, 74.

Pienso que lo que se pretende es no equiparar la persona humana con ninguna cosa. El problema de Zubiri no está en el alcance trascendental de la sustantividad, puesto que en este horizonte no se puede confundir con otra realidad. La dificultad reside en el tratamiento sistemático de la misma. No obstante la raíz de la caracterización de la realidad personal en Zubiri es la suidad, no la sustantividad. Desde la suidad explica la persona sin recurrir a una nueva instancia como un «yo trascendental». La persona es la forma de realidad de la sustantividad humana, es el momento trascendental-real (no una realidad añadida), y por tanto último, que la define. La forma de implantación en la realidad de la sustantividad humana es la persona. El debate, como explica la profesora Fernández Beites está en determinar las notas mínimas para hablar propiamente de sustantividad humana. Sobre este tema Cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., *op. cit.* 113-186.

Por otro lado el profesor Sellés explica que lo irreductible de la persona y lo que la define es el acto de ser. La persona es el acto de ser. El acto es anterior y superior a la potencia. Cf. SELLÉS, J.F., “La religión como respuesta a la pregunta ¿quién soy?”, en BURGOS, J.M. – GÓMEZ, N., *¿Quién es Dios?: La percepción contemporánea de la religión*, Monte Carmelo, Burgos, 2012, 75, nota 8.

La tesis sistemática de Zubiri y su implantación en la realidad como forma de realidad personal, como suidad formal, debería completarse con el acto de ser de Santo Tomás, verdadera raíz de la realidad personal. ¿Zubiri no conoce esta doctrina? Evidentemente la conoce pero no quiere explicar la persona desde el acto y la potencia, pues entiende que es un tratamiento conceptual de la misma y no un *hecho* aprehendido en aprehensión primordial de realidad. La estructura acto-potencia puede ser aplicada a los entes pero es penúltima en la perspectiva zubiriana. Hay acto de ser porque previamente hay suidad formal.

### 3. EL HOMBRE COMO REALIDAD PERSONAL<sup>199</sup>

«El hombre es una realidad personal, es una realidad formalmente ‘suya’, es una realidad cuyo carácter formal es *suidad*»<sup>200</sup>.

En este punto voy a centrarme en el carácter fundamental de la persona por el que es tal realidad. ¿Qué es lo definitivo de la sustantividad humana? He explicado que es realidad sustantiva y esencia abierta. ¿La apertura esencial afecta a su propia realidad? ¿En qué sentido podemos decir que es realidad abierta a sí misma sin convertirse en objeto? ¿Cómo está el hombre implantado en la realidad desde esta apertura esencial a sí mismo? Hablábamos de que la respectividad de las notas en la sustantividad es física, real. ¿Es la persona un concepto elaborado por la razón y aplicado al hombre o es una realidad física que se manifiesta en la aprehensión primordial de realidad? ¿Qué es lo último que podemos decir de una realidad para afirmar que es persona?

La persona ¿es un sujeto latente tras unas propiedades del hombre? ¿Es una realidad invariable y estática?

---

<sup>199</sup> «El término persona apunta a lo más profundo de la realidad», YEPES STORK, R.-ARANGUREN ECHEVARRÍA, J., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2003<sup>6</sup>, 363; En la presente tesis únicamente rescato algunos aspectos de la historia del concepto de persona en la Filosofía, especialmente los usados por Zubiri para contraponer su propia visión de la realidad personal como suidad formal. Para un desarrollo histórico del concepto Cf.: BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 2013<sup>5</sup>, 26-34; CORAZÓN GONZÁLEZ, R., «Persona» en GONZÁLEZ, A.L.(ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 859-866; «Persona» en FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2009<sup>2</sup>, 2759-2764; ROVIRA BELLOSO, J.M., «Personas divinas» en PIKAZA, X.-SILANES, N.(Dir.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 1095-1109; ALONSO J., «Persona», en IZQUIERDO, C.(Dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona, 2014<sup>3</sup>, 814-817. MÜLLER, M.-HALDER, A., «Persona», en *Sacramentum Mundi V*, Barcelona, 1974, 444-456; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios: Razón y testimonio*, Sígueme, Salamanca, 2013, 125. Me parece interesante cómo este autor establece el origen y surgimiento del hombre como persona en la experiencia bíblica hebrea veterotestamentaria, aún sin poseer un concepto para definirla como tal; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 2011<sup>5</sup>, 154-175; MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios: Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, 206-219; FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.

<sup>200</sup> HD 83.

### 3.1 Suidad<sup>201</sup> formal como carácter fundamental de la realidad personal humana

Ya ha quedado explicado cómo el hombre aprehende la realidad como tal, es decir, aprehende las notas como siendo de suyo propias de la cosa presente en la aprehensión. La realidad como formalidad es más que el contenido talitativo<sup>202</sup>, aunque hay una mutua versión de lo talitativo a lo trascendental.

Por la nota de la inteligencia el hombre se enfrenta a las cosas como realidades. En la intelección se actualiza la realidad. La esencia de la sustantividad humana es peculiar por la inteligencia y por ésta el hombre es animal de realidades<sup>203</sup> y sustantividad abierta frente a las demás esencias que son cerradas. Las esencias de este tipo están enclasadadas desde sus propias notas, es decir, actúan únicamente desde las notas que les constituyen y nada más. En cambio lo propio de las esencias abiertas es actuar por el carácter de realidad de las notas. Por la inteligencia están abiertas a la realidad en cuanto realidad y pueden actuar desde este carácter de realidad. Por tanto su acción no es sólo enclasadada por sus notas sino abierta a la realidad total y a lo que puede ser. Las esencias abiertas incluyen el momento de la realidad como posibilidad.

En esta apertura a la realidad en tanto que realidad voy a centrarme ahora para explicar la persona según Zubiri.

En un primer acercamiento podemos decir que la persona es tal porque se pertenece. La experiencia cotidiana de la irreductibilidad de cada individuo nos hace descubrir el momento del *mí* que encierra cada uno. «Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella.(...) El ‘mío’ en

---

<sup>201</sup> Zubiri aplica el término «suidad» en ocasiones a toda realidad y en otras sólo a las realidades personales. En sus obras de madurez la aplica fundamentalmente a la persona. He utilizado la distinción terminológica «suidad material» y «suidad formal» para diferenciar ambos casos. En la persona la suidad formal presupone la suidad material de toda realidad.

<sup>202</sup> «En la aprehensión el hombre actualiza la cosa por aquello que es, –por ejemplo, el color– pero al mismo tiempo como una cosa real; por tanto, hay un doble momento en toda aprehensión: el ‘talitativo’ –el color como tal– y el ‘trascendental’ –el color como simplemente real–», SAVIGNANO, A., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada, 2008, 193.

<sup>203</sup> Cf. SAVIGNANO, A., *op. cit.* 199.

el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico»<sup>204</sup>.

La persona es irreductible e irremplazable<sup>205</sup>. Y lo es por el carácter del mí. Mi realidad es mía. Soy realidad y poseo mi realidad. Sólo de esta forma puedo referirme a mi mismo. No es ser un objeto<sup>206</sup> de mi aprehensión sino tenerme en propiedad<sup>207</sup>. Tampoco es «tener de mí una vivencia como de algo mío, sino ser efectivamente mío»<sup>208</sup>. Sin este momento del mí no habría persona puesto que estaríamos hablando de una parte de un todo. Sin el mí hay homogeneidad pero no persona. Hay realidad pero no realidad personal. «La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad»<sup>209</sup>.

Ser mío indica que es un *quien* el que se posee. El carácter del mí nos sitúa en un orden nuevo de comprensión de la persona: el orden del *quien*. ¿Quién es suyo? La persona. Es suya la realidad pero la peculiaridad está en el *su* de su realidad. Es mi realidad la que es mía. Por tanto en esta aproximación a la realidad personal se manifiesta un *quien* que se apropia su realidad. Sólo quien es su propia realidad es persona. Pero el quien está radicado en la suidad.

No soy realidad y además me poseo, como un acto ulterior, sino que forma parte del de suyo personal la nota de la propiedad. Soy de suyo mío. Si no fuera mío no sería

---

<sup>204</sup> SH 111.

<sup>205</sup> Cf. SH 110.

<sup>206</sup> «(...) la persona es el misterio más profundo, pues escapa a toda comprensión: cuando nos acercamos a ella con intención de objetivarla y contemplarla, desaparece de nuestra vista. En cuanto queremos tomarla como objeto, deja precisamente de ser persona. Por tanto, no es *objetivable*», SCHÜTZ, CH.-SARACH, R., “El hombre como persona”, en FEINER, J.- LÖHRER, M.(Dir.), *Misterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación II/2*, Cristiandad, Madrid, 1969, 733-734. Subrayado del autor.

<sup>207</sup> «La diferencia radical, por tanto, que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Ahora bien, ¿qué quiere decir este tener su propia ‘realidad en propiedad’? Para captarlo hay que recordar que las sustantividades elementales que componen el Cosmos tienen realidad, pero su momento de realidad no les pertenece en propiedad. Lo que les pertenece ‘de suyo’, gracias a este momento de realidad, son sus notas», CASTILLA Y CORTAZAR, B., “Una aproximación al género desde la antropología zubiriana”, *Diálogo Filosófico* 32 (1995), 216.

<sup>208</sup> SH 111.

<sup>209</sup> *ibid.*

persona pues no formaría parte de mi sustantividad la propiedad. «Me pertenezco a mí mismo por razón constitutiva de tal modo que el momento de ser ‘perteneciente a’ forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal»<sup>210</sup>. Mi realidad no pertenece a otro. Me pertenece sólo a mí de forma irreversible. Me encuentro perteneciéndome. Mi realidad está referida a mí como propiedad. No como imposición violenta o como algo a conquistar sino cualificándome como propietario único de mi propia realidad. Zubiri subraya que no es una propiedad en sentido moral sino que «se trata de una propiedad en sentido constitutivo»<sup>211</sup>. Si puedo decidir sobre mi realidad y actuar sobre ella es porque constitutivamente soy mío. Este carácter personal impregna todas las dimensiones de la persona por ser radical.

En la propiedad está enraizada la irreductibilidad. Cada sustantividad humana por ser suya es su propia realidad. Esta apropiación radical hace de cada realidad así apropiada una realidad única e irreductible. Cada ser mío es único. Consecuentemente no podríamos hablar de personas sino de cada persona en concreto.

Aquí radica un aspecto a tener en cuenta en la reflexión: la novedad de cada persona. Con cada persona que nace aparece una novedad en el mundo. Cada persona es única e irrepitable<sup>212</sup>. En la línea zubiriana se puede afirmar que la unicidad personal es física, no conceptiva. No es el resultado de un proceso reflexivo que justificaría moralmente su inviolabilidad a modo de autojustificación, sino un momento previo a toda reflexión y que la posibilita. Toda autoafirmación presupone que quien la hace es suyo. La propiedad es un momento físico de mi realidad por pertenecerle constitutivamente.

Añade Zubiri que es ser reduplicativamente en propiedad «por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad»<sup>213</sup>. Mas abajo me centraré en este aspecto.

Pero tenemos que ahondar y preguntarnos en qué consiste la realidad personal como siendo suya. ¿Qué quiere decir Zubiri cuando dice que la persona es suya? ¿Por qué es persona la realidad que de suyo se pertenece y el cómo de esa pertenencia? ¿No

---

<sup>210</sup> SH 112.

<sup>211</sup> Ibid.

<sup>212</sup> «Si se quisiera ser preciso, no habría que decir que *el* hombre es una persona, sino que *este* hombre lo es», ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 2012<sup>2</sup>, 81.

<sup>213</sup> SH 112.

se posee otra realidad más que la personal? ¿En qué se distingue la realidad personal de la que no lo es?

«El hombre, al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad en una o en otra forma: cointelige su propia realidad. (...) por cointeligirse, está en cierto modo revirtiendo sobre sí mismo como realidad; es decir, se posee a sí mismo como realidad»<sup>214</sup>.

Por la facultad de la inteligencia sentiente en el hombre la realidad se actualiza en la intelección. ¿Qué es poseerse para Zubiri? Según lo indicado en el texto citado, revertir sobre sí mismo como realidad en la intelección. Por tanto sólo puede poseerse, es decir, ser persona, quien tiene esta facultad. Sólo la sustantividad humana integra entre sus notas constitutivas la inteligencia.

El hombre es realidad que está en la realidad. Su forma de estar en la realidad no es ajena a su realidad propia. Está determinada por ésta. Por tanto, el hombre actúa respecto de su propio carácter de realidad. «(...)el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad»<sup>215</sup>. En sus acciones, y aún antes de ellas, el hombre parte de un carácter propio de realidad. Su realidad no es ajena a sí mismo, no es un objeto en relación a un sujeto aprehensor o que es consciente de sí. En el hombre su realidad es *suya*.

«Y es que efectivamente la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que ‘de suyo’ me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la

---

<sup>214</sup> SH 118.

<sup>215</sup> HD 57.

realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir, es mi realidad, mi propia realidad»<sup>216</sup>.

No sólo son mías las notas que me constituyen como realidad sino que es mío el carácter de realidad de las mismas. «La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad»<sup>217</sup>. Esto es la suidad formal, característica del hombre. En las demás realidades las notas son tuyas en tanto que notas pero no como realidades. En el hombre este *plus* lo convierte en totalmente distinto a las demás realidades. «(...)soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy ‘de suyo’ (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy ‘mío’. Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece con una piedra»<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> HD 58. Subrayado del autor. Al ir más allá de la noción de sistema permite Zubiri introducir en la realidad personal la configuración de la propia vida. La apropiación de posibilidades sólo es posible si el hombre es algo más que sistema de notas: es persona, suidad formal, autopropiedad constitutiva. En este sentido es iluminador el artículo del profesor Urbano Ferrer: «*De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente*», en el que explica cómo las finalidades, –en el caso del hombre–, no pueden ser consideradas únicamente desde el sistema del viviente, sino que están enraizadas en la persona, fin en sí mismo. «En el hombre la finalidad presenta una nueva flexión: al adquirir conciencia de sí como fin, deja de estar simplemente ordenado al cumplimiento de unas funciones naturales, como el viviente sensitivo, para ser con propiedad fin en sí mismo. No es un mero medio que realice ejecutivamente unos fines ya dados tendencialmente sino que es fin para sí en su persona y en la persona ajena, como revela la actitud ética –hacia sí e interpersonal– del respeto. De este modo, la noción de fin en el hombre lo es en un doble sentido: además de estar finalizado y poseer consiguientemente un confín natural, en tanto que *ya es* cuando se torna consciente, es dado asimismo en sus actos voluntarios para sí mismo como fin o, lo que es lo mismo, está provisto de autoteleología: no solamente está sometido a él, como sucede con los otros vivientes, sino que tiene este dinamismo por propio y a través de él se trasciende como ser personal y trasciende sus límites naturales, al comportarse creativamente», FERRER U., “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 40 (2007), 17-18. Subrayado del autor.

<sup>217</sup> HD 58

<sup>218</sup> HD 58.

Antes de aprehenderla es *su* realidad. Esta posesión es previa a cualquier acto del hombre<sup>219</sup>. Es la apertura esencial primaria puesto que no sólo es apertura a la realidad sino a mi propia realidad. En el hombre la apertura está fundada en la posesión. Ésta es previa. Esta posesión fundante es lo que la constituye como persona. «(...)ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución»<sup>220</sup>.

El hombre es realidad abierta que aprehende la realidad y su realidad porque es poseedor de su realidad. Vuelvo a recordar que no estoy hablando en el nivel psicológico de la conciencia de sí. Esta conciencia psicológica será posible porque el hombre es realidad suya. Tampoco es una posesión en sentido moral. «Este carácter de propiedad no es simplemente un carácter moral, se trata de un sentido constitutivo. Cada hombre es su propia realidad, independientemente de que sea o no dueño de sí mismo, moralmente hablando»<sup>221</sup>. Si el hombre aprehende la realidad y su realidad es porque previamente es suya. Sin la suidad formal se enfrentaría a las cosas no desde su carácter de realidad en propiedad sino desde la estimulidad. Lo que hace posible la aprehensión humana personal es la suidad formal.

Por este carácter de realidad suya, la persona ejecuta actos suyos. Los actos son *sus* actos porque se posee como realidad. Al mismo tiempo los actos de la persona manifiestan la suidad formal constitutiva no en el sentido del despliegue existencial de una esencia previa, sino en tanto que actos dirigidos por una realidad suya y con el carácter propio de la suidad.

---

<sup>219</sup> «Constitutivamente, ¿qué es lo que hace que la sustantividad humana sea una realidad personal? Según Zubiri el constitutivo formal de la persona no es capacidad de hablar, ni la racionalidad, ni la subsistencia, ni su capacidad simbólica, etc. Todos estos aspectos, y otros muchos más, son sin duda muy importantes, pero no esenciales. (...) la esencia metafísica del hombre no es otra que la 'suidad formal', es decir, tener en propiedad la realidad que le pertenece», MARTÍNEZ ARGOTE, G., "Antropología, noología y metafísica", en SAN MARTÍN, J.-MORATALLA, T.D.(Eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, 185; Cf. CONILL, J., "Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)", en SAN MARTÍN, J.-MORATALLA T.D.(Eds.), *op. cit.* 169.

<sup>220</sup> HD 58.

<sup>221</sup> SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., "Sobre el hombre de X. Zubiri", en DE SAHAGÚN LUCAS J. (dir), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, 151.

El hombre es persona por ser realidad suya<sup>222</sup>. Y es suya por la apertura que le es propia por la inteligencia. «En definitiva, se es persona por poseer inteligencia, ya que es la inteligencia lo que le permite a la persona situarse ante las cosas pero sobre todo, ante sí misma, como realidades. Y esto es lo que permite que la persona se posea, se pertenezca. Sólo por ello, la persona puede estar llamada a realizar su plena autoposición. Y gracia a que se posee, la persona es sujeto de sus acciones»<sup>223</sup>.

Por la inteligencia el hombre se sitúa ante sí mismo en su mismo carácter de realidad. No es una acción sino que, en acto, ésta es su situación. No es actualidad psicológica, como explicaba, sino metafísica. Las acciones tendrán siempre esta impronta particular. Serán sus acciones como realidad ante sí misma en tanto que realidad. Es importante resaltar que este *sus* de las acciones confieren a las mismas la unicidad personal. No son acciones reales en general como categoría en la que encuadramos todas las acciones personales. Son sus acciones, las de cada persona, y en este sentido radicalmente únicas. Veremos que estas acciones configuran a la persona. Pero a cada persona en particular. No existen dos acciones iguales porque cada persona es diferente y el momento primario de suidad que las determina es absoluto.

En este carácter radical que es la suidad formal encontramos también la finalidad de la persona. Se es persona por la suidad y la existencia del hombre está llamada a hacerse persona suya por sus acciones<sup>224</sup>. No puedo hacer *la* vida en general sino que haré *mi* vida. Efectivamente será *con* otros en *la* realidad pero siempre *mi* vida. En la raíz de mi realidad está mi propia finalidad, puesto que cada momento de mi vida es mío y cada avance en la misma revestirá siempre el carácter del *mi*.

---

<sup>222</sup> «Con el término ‘persona’, (...) se busca así hacer referencia al ser que no se pertenece más que a sí mismo (*dominus sui*), es decir, que es radicalmente incapaz de pertenecer a otro en tanto simple objeto», ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 2012<sup>2</sup>, 69. Subrayado del autor.

<sup>223</sup> DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M., “Xavier Zubiri”, en ISASI SANCHOYERTO, J. M.-DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M.-VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003, 88.

<sup>224</sup> «(...) lo sustantivo del hombre consiste en tener que realizarse como persona. Es por esto por lo que el hombre, lo sepa o no, lo quiera o no, lo sepa o no la sociedad en la que está inserto, y lo quiera o no ésta, tiene forzosamente que hacerse a sí mismo», CRUZ HERNÁNDEZ, M., “El hombre religado a Dios”, en AA.VV., *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca, 1967, 240.

Este planteamiento del hombre como persona suya y la unicidad de su realidad y actos encierra, a mi entender, la pregunta por el sentido de la propia realidad, el sentido de la *propia* vida ¿Quién soy yo? ¿Qué he de hacer de mi vida? ¿Quién voy a ser según mis acciones? ¿Para qué estoy en la realidad?

Inexorablemente estoy en la realidad que es mía y no puedo dejar de estar en ella. No puedo salir de mi realidad ni un sólo momento. Incluso los actos de entrega a los otros son posibles por la suidad formal en que consiste la realidad personal. Este aspecto vuelve a sugerir la pregunta existencial radicada en la esencia del hombre: ¿quién soy yo? ¿por qué y para qué estoy en esta realidad que me precede y me sucede y que es mía ineludiblemente?

### 3.2 Reduplicativamente suya

¿Qué quiere decir esta expresión de Zubiri?

«En la aprehensión el aprehensor aprehende las cosas como ‘de suyo’ y se aprehende a sí mismo como un ‘de suyo’ que es capaz de aprehender las otras cosas como ‘de suyos’ y que además es capaz de hacer suyo su propio ‘de suyo’»<sup>225</sup>.

Mi «de suyo» me pertenece. Es «mío». Soy realidad, es decir, mis notas me pertenecen en propiedad. En esto coincido con toda otra realidad. Pero además esta realidad es mía. Es mi realidad. Mi realidad como tal me pertenece. «La realidad humana no se reduce a ser ‘de suyo’ –esto es común a todo lo real–; además es ‘suya’. El hombre tiene como forma de realidad ser ‘suyo’, tiene ‘suidad’»<sup>226</sup>. La autopertenencia formal es constitutiva.

«El hombre no es solamente algo que se posee, algo *autós*, sino que es *autós* de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia

---

<sup>225</sup> GRACIA, D., “La antropología de Zubiri”, en NICOLÁS, J. A.(ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 275. El autor se refiere a la aprehensión primordial de realidad. No es una acción «operativa» del hombre sino el acto primero preconceptual que fundamenta toda acción posterior. «Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona». SE 504.

<sup>226</sup> FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, 183.

realidad en cuanto realidad»<sup>227</sup>. En cualquier realidad las notas le pertenecen en propio pero no según el carácter de realidad, sino simplemente como tales notas. Tienen suidad pero material, en el orden de la talidad. Este sería un primer nivel de suidad. Para la persona su suidad es formal, queriendo decir con esto que sus notas son propias en la línea de la realidad. «Es lo que Zubiri llama ‘suidad formal’, que para él es la definición de la persona humana. La persona se diferencia de las cosas en que no es un mero de suyo material sino que es suidad formal, ya que es capaz de apropiarse o hacer suya su propia realidad»<sup>228</sup>. Es apertura esencial a su realidad en tanto que realidad. El hombre no tiene las notas en propio sólo como tales notas sino como notas reales. Son suyas como realidad. Este sería el segundo nivel.

Pero la persona es suidad en un nivel más radical. Esta suidad formal que he explicado no es una nota más de la sustantividad humana sino que es aprehendida también en su carácter de realidad. A esto se refiere Zubiri con la expresión «reduplicativamente suya». Esta reduplicatividad es propia y única de las realidades personales. «No sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ‘ser suyo’. Es su realidad en cuanto tal lo que es ‘suya’»<sup>229</sup>. O en otro lugar: «Me pertenezco a mí mismo por razón constitutiva de tal modo que el momento de ser ‘perteneciente a’ forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal»<sup>230</sup>

Al ser mío las acciones están determinadas por este carácter. Pero esto envuelve una profundidad mayor. Por la suidad mis acciones no están limitadas por el momento talitativo de mis notas sino que están abiertas trascendentalmente. En esta apertura trascendental aparece la cuestión del sentido que atribuyo a mis acciones porque son mías en mi unicidad e irrepitibilidad. En esta dirección podemos decir que para interpretar una acción personal tenemos que retrotraernos a la persona concreta que la lleva a término para poder comprenderla. «Así pues, ser ‘realidad en propiedad’ o

---

<sup>227</sup> IRE 211-212. Nos podemos preguntar si la plena autoposición es tal ya que el carácter de realidad no me lo he dado a mí mismo. Nos encontramos como realidad en la realidad y este carácter propio no es fruto de un acto personal sino la raíz de todo acto personal.

<sup>228</sup> GRACIA, D., “La antropología de Zubiri”, 259.

<sup>229</sup> SE 504.

<sup>230</sup> SE 112.

realidad ‘propia’ quiere decir que en orden a mis actos yo soy dueño de ellos porque estructuralmente soy mío; y en orden a mi constitución tengo propiedades incluso por apropiación porque ya antes soy realidad propia»<sup>231</sup>.

En la realidad de la persona como suya reside su dignidad<sup>232</sup>. Es la única realidad que se posee a sí misma en su mismo carácter de realidad. Es distinta de todas las demás realidades. Es la única realidad que puede incorporar la realidad a su propia esencia. Puede hacerla suya porque es suya.

La persona es el punto en el que la realidad adquiere su plenitud por la posesión en propiedad. La persona es plenitud de realidad. Y esto en cada momento de realidad. En la realidad personal que es el hombre esta plenitud de realidad es especial, puesto que el hombre abierto a la realidad tiene que estar continuamente decidiendo qué hacer con la misma. Estas decisiones influyen en su realidad. Por esta razón la realidad personal humana es realidad plena, pero una plenitud se va conquistando en cada instante. Esta perspectiva no es negativa, como si le faltara algo para su plenitud, sino que es positiva en cuanto que necesariamente tiene que hacerse suya. Manifiesta un carácter proyectivo esencial en la persona. ¿Cómo conjugar ambos aspectos, a saber, la realidad que es suya formal y reduplicativamente como raíz de los actos personales y la tensión del hacerse en cada momento mediante estos actos? ¿Cómo el hombre es suyo en sus actos?

### 3.3 Personidad y personalidad

He explicado hasta ahora cómo la realidad sustantiva del hombre tiene una forma de realidad propia. Es lo que Zubiri llama suidad. La suidad es el carácter formal de la realidad personal. La realidad que es suya formal y reduplicativamente es la persona. En cuanto sustantividad ya se distancia Zubiri de la definición clásica de Boecio, a la que critica por la concepción sustancialista de la misma. Por su nueva visión sustantivo-sistemática de la realidad he mostrado antes cómo el filósofo donostiarra permitía la integración sustancial de otras realidades a su propia sustantividad. Citábamos la apropiación como una de estas formas de integración. En este sentido la persona es supra-stante de las realidades que integra.

---

<sup>231</sup> GÓMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga, 1993, 64.

<sup>232</sup> Cf. DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M., “Xavier Zubiri”, 88.

A su vez he intentado explicar la peculiaridad de la persona como suidad. La persona es realidad en plenitud pero en tensión dinámica proyectiva. El hombre es persona y va realizándose según este carácter en el transcurso de su vida. En ésta vemos que el hombre es siempre el mismo pero no es lo mismo. Los actos de su vida no son ajenos a su realidad pues influyen en la misma y quedan incorporados esencialmente. ¿Cómo articula nuestro filósofo estos dos momentos de la única realidad que es la persona? El estudio de las nociones de personeidad y personalidad son determinantes para comprender dicha articulación.

En primer lugar me parece importante recordar, con el profesor Diego Gracia, que estamos hablando siempre en el ámbito intraaprehensivo<sup>233</sup>. La personeidad es el de suyo formal y reduplicativo en la aprehensión primordial de realidad. La suidad es el carácter formal de la personeidad. «(...)al ser persona como forma de realidad le llamo personeidad»<sup>234</sup>. Es la forma de realidad de la sustantividad humana. ¿Por qué atribuir este nombre a esta forma de realidad y no llamarle simplemente «persona»? Porque, como podemos recordar, la vida personal es realización en el horizonte de las posibilidades. En cada acción el hombre adopta una figura concreta de realidad que queda incorporada a su realidad personal. «La personalidad es la figura según la cual

---

<sup>233</sup> Esto es fundamental para entender correctamente todo el pensamiento zubiriano. Me permito citar extensamente a Diego Gracia para situar en su justo horizonte la explicación de la persona como personeidad: «El concepto de persona es, pues intraaprehensivo. Surge en el mero acto de descripción de la aprehensión primordial de realidad. Para la filosofía antigua la persona es una realidad ‘en sí’, o la condición ontológica de un tipo de realidades ‘en sí’, las realidades inteligentes y libres. A su vez, la filosofía moderna concibió la persona como el yo o la conciencia pura, y por tanto como la realidad sustantiva ‘en mí’, la *res cogitans* cartesiana, o el yo puro fichteano. En ambos casos se trata de una realidad entitativa.

Por el contrario, la persona de que habla Zubiri es distinta, ya que define sólo el carácter de un ‘de suyo’, con independencia de su condición de ‘en sí’. Esa es la razón de que Zubiri utilizara, para denominar esta condición personal, un término nuevo, el de ‘personeidad’. Del mismo modo que el ‘de suyo’ de la cosa en tanto que actualizada no es sustancia en el sentido antiguo o moderno, y por eso se la llama ‘sustantiva’, el ‘de suyo’ inteligente o intelectivo no es ‘persona’ en el sentido clásico, y por eso se lo denomina ‘personeidad’. No se trata de la clásica doctrina de la sustancia y de la persona, sino de otra muy distinta, que habla de sustantividad y personeidad». GRACIA, D., “La antropología de Zubiri”, 259.

la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos»<sup>235</sup>.

Antes de profundizar más es necesario subrayar con Zubiri: «Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad»<sup>236</sup>. Si los convirtiéramos en estratos nuevamente crearíamos la escisión entre sustancia y accidentes. No es así en nuestra tesis, como hemos aclarado con anterioridad.

### **3.3.1 Personeidad**

Centrémonos en el primer momento de la personeidad para vislumbrar su alcance.

Veámos que los actos humanos son suyos porque la realidad humana es suidad. No son los actos lo que confieren la suidad formal al hombre sino que es la suidad constitutiva la que envuelve cada acto confiriéndole el peculiar carácter personal. «Porque me pertenezco constitutivamente, los actos que ejecuto van a ser propios de mí, operativamente»<sup>237</sup>. Por tanto, la personeidad es la pertenencia constitutiva a sí mismo de la persona. Se refiere a la persona en el ámbito de la constitución. La atención no está en la exterioridad de unos actos sino en el carácter estructural al que remiten. Ya que esta remisión es a la suidad formal, constitutiva de la persona, el momento de personeidad es estructural. «Significa un carácter de sus estructuras, y como tal es un punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera estructuralmente persona»<sup>238</sup>.

Los meros actos, sin la referencia a la estructura que los hace posibles en su carácter de personales, sumiría a la persona en un existencialismo. ¿De quién serían los actos? ¿Dónde tendrían su punto de partida y, por tanto, su finalidad? La persona

---

<sup>234</sup> HD 58.

<sup>235</sup> HD 59.

<sup>236</sup> HD 60; «(...) es una persona según dos modalidades: la *personeidad* como esencia abierta a su propia realidad (a su Me) y a la realidad de los otros, y la *personalidad* como esencia abierta a la propia figura de ser sustantivo (de su Yo): ser abierto a la realidad dada y abrirse a las posibilidades de una historia personal», SECRETAN, P., “El concepto de realidad”, 338. El subrayado es del autor.

<sup>237</sup> SH 113.

<sup>238</sup> SH 113.

sería mera sucesión de acciones sin unidad ni sentido. Estos actos no configurarían una personalidad porque ésta es modulación de una personeidad inexistente en este pensamiento. La unidad de los actos se encuentra en la persona en su momento de personeidad. Es la unidad estructural sistemática de la realidad humana.

Ahora bien, como vamos a exponer a continuación, considerada la persona únicamente desde su momento de personeidad nos lleva a una persona sin rostro, sin la figura de la propia realización. No sería persona puesto que no sería esencia abierta, ni sustantividad humana por carecer de inteligencia sentiente. Eliminaríamos también el espacio y el tiempo personales. Es imposible una personeidad sin personalidad y viceversa pues son dos momentos de una misma realidad, la persona.

La persona como punto de partida es personeidad<sup>239</sup>. Es un carácter estructural de la persona. No es elegido por la voluntad. La sustantividad humana es persona como forma de realidad con independencia de actos ulteriores. Volvería a aparecer aquí la inteligencia sentiente como definitiva para la comprensión del momento de personeidad. Cito un texto de Zubiri que considero interesante al respecto: «El hombre es desde el plasma germinal una personeidad, porque su inteligencia es la última y radical posibilidad entitativa y operativa para que pueda ser lo que es. Si no fuera su posibilidad última, aunque tuviera inteligencia, no sería por eso una personeidad, pero lo es en el caso del hombre porque su inteligencia no pertenece a nadie más que a sí propio. Esta inteligencia por ser sentiente tiene que ir plasmándose definitivamente en definiciones sucesivas, que son las que van constituyendo su personalidad. La unidad de estas dos dimensiones es lo que expresa la idea de la persona humana»<sup>240</sup>. Sin la inteligencia sentiente no podría ser lo que es. «Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia»<sup>241</sup>.

---

<sup>239</sup> «El hombre no es inteligente y libre, ni sujeto de los propios actos, ni siquiera es subsistente, si previamente no es personeidad, que es un carácter metafísico del que dependen los caracteres morales y jurídicos», SAVIGNANO, A., “Panorama de la filosofía”, 199.

<sup>240</sup> SH 666-667.

<sup>241</sup> HD 59.

### 3.3.2 Personalidad

«Al afirmar que la personalidad es cuestión de metafísica o, si se quiere, de antropología filosófica, se advierte que las modulaciones producidas por los actos en la constitución de la persona no son menos ontológicos que la personeidad misma»<sup>242</sup>. Esta afirmación es básica y es nuclear para el acercamiento comprensivo a la realidad personal. Los actos adquieren relieve ontológico en cuanto que modulan la personeidad y estas modulaciones afectan a la misma constitución de la persona<sup>243</sup>. «Esta personalidad o modulación de la personeidad no es algo meramente psicológico sino que por ser una modulación de la realidad, de la ‘physis’ humana, *es algo formalmente metafísico*»<sup>244</sup>.

Por tanto vuelve a aparecer la cuestión de la correcta orientación de los propios actos ya que sus efectos conllevan una figura de realidad para la persona. Por otra parte se abre una nueva vía de acceso a Dios desde la realidad personal. Los momentos de personeidad y personalidad son esenciales en la línea de la constitución de la realidad personal. Las acciones de la persona forman parte del acceso a Dios que queremos desarrollar.

Las acciones de la persona no son neutras. La elección forma parte de la vida personal. El hombre no puede no elegir, pues esto ya es una elección. El carácter moral

---

<sup>242</sup> CASTILLA CORTÁZAR, B., “Consideraciones en torno a la noción de persona”, en SARMIENTO, A.(dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 154.

<sup>243</sup> «(...) la persona al ejecutar una serie de actos está dando paso a la personalidad en el sentido de que está *ejecutándose a sí misma* en el que acto que lleva a cabo porque ya era persona, es decir, personeidad desde el punto de vista estructural», BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, *Historia de la ética. Vol. 3: La ética contemporánea*, CAMPS V., (ed.), Crítica, Barcelona, 2000, 417. Subrayado del autor.

<sup>244</sup> GÓMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, 65.

es consecutivo a la suidad formal en que consiste la persona<sup>245</sup>. Veremos que el acceso plenario de la realidad personal a Dios se realiza mediante actos formalmente dirigidos a Él. Estos actos son posibles porque la persona es una realidad moral. Existe una ligazón metafísica entre el acceso a Dios y la realidad personal, en razón de su carácter formalmente moral, también al nivel de la personalidad, en cuanto figura de la propia realidad lograda.

En la persona aparece una tensión entre la personeidad y la personalidad. No es una tensión negativa sino una fuerza en la persona hacia la realización<sup>246</sup>. Es la estructura dinámica de la vida personal puesto que el hombre es realidad haciéndose realidad. No es un inacabamiento ni indigencia sino deseo de plenitud personal inscrito en la misma estructura que constituye a la persona. Este deseo no es un concepto que aplicamos al hombre sino que brota de su estructura. «Por el hecho de ser sentiente la persona humana, que es constitutivamente persona, tiene que desplegar forzosamente una serie de actos y cobrar una figura constitutiva de personalidad»<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> «Lo moral es caracterizado por Zubiri como apropiación de posibilidades. No es algo que se añada extrínsecamente a los actos, sino que es el hombre el que es constitutivamente moral: es el ‘tener que tener’ posibilidades apropiadas, distintas de las meramente físicas. Lo moral son propiedades en sentido reduplicativo, ya que no sólo me son propias al modo de las propiedades físicas, sino que además han sido apropiadas (me pertenecen como propias) para definir mediante ellas mi personalidad», FERRER, U., “El hecho moral en Zubiri: una lectura fenomenológica”, *Veritas* 23 (septiembre 2010), 24; sobre el hombre como realidad moral en Zubiri Cf. FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995, 191ss; sobre el concepto «posibilidad» en Zubiri cf. MARTÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, Posibilidad, Religión: Historia de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2012, 86-93; Una reflexión actualizada del tema en FÚNEZ ROSALES, R.A., *La noción de posibilidades en Xavier Zubiri*, (Tesis Doctoral), Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador, octubre 2013, se puede encontrar en la siguiente página web en Internet: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1382046072.pdf>, consultada el día 12-03-14.

<sup>246</sup> «Se caracteriza [la personalidad] por la *ontodinámica del yo*: la personalidad es pretensión, preferencia, proyecto... Implica construir la figura de un determinado modo de ser, desde un modo de estar en la realidad... Es la manifestación del ser, como siendo. Por ella construimos una manera o un modo de ser del yo», ROMÁN PÉREZ, M., “La realidad personal del yo educable: personeidad, personalidad y personalización”, en GARCÍA HOZ, V. (Dir.), *Tratado de Educación personalizada. El concepto de Persona*, Rialp, Madrid, 1989, 102. El subrayado es mío; cf. BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, *Historia de la ética. Vol. 3: La ética contemporánea*, CAMPS V., (ed.), Crítica, Barcelona, 2000, 417-418.

<sup>247</sup> SH 114.

La personalidad no es el despliegue existencial de una esencia predeterminada, sino la cualidad impresa por los actos en la sustantividad humana personal que los posibilita e integra. Esta forma entender el desarrollo personal es más amplia puesto que permite entender mejor la modulación libre de cada hombre y la consiguiente modificación esencial interna al hacerse. «La personalidad es una cosa que se va configurando a lo largo de la vida. Constituye no un punto de partida, sino un término progresivo del desarrollo vital. La personalidad se va haciendo o deshaciendo, y incluso rehaciendo. No es algo de que se parte»<sup>248</sup>.

Nuevamente vemos cómo la noción de persona de Zubiri en sus dos momentos permite la integración de lo permanente (personeidad) y lo modificable (personalidad). «Somos siempre el mismo pero nunca lo mismo. La personeidad se es y la personalidad se adquiere»<sup>249</sup>.

### **3.4 La persona y sus acciones**

Creo que queda suficientemente clara la importancia de las acciones de persona en tanto que modulan la figura de realidad o personalidad que el hombre adquiere a lo largo de su vida. Las acciones no son ajenas a la personeidad. Hablaba anteriormente del alcance ontológico de las mismas. Vamos a ver ahora qué es el hombre según el tipo de acciones que realiza ya que esto nos ayudará a profundizar en la dinamicidad de la vida personal y en su estructura. Según actúe, el hombre se sitúa de una forma concreta en la realidad y esta forma de actuar influirá esencialmente en él.

#### **3.4.1 Agente de sus acciones**

En primer lugar, el hombre es el ejecutor de sus acciones. «(...)toda acción es propia del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste»<sup>250</sup>. La acción es del sistema sustantivo entero. Sólo hay una acción, la de la sustantividad, a pesar de ser

---

<sup>248</sup> SH 113; «No estamos ya hechos, sino que nos hacemos, a lo largo de un proceso en el que vamos descubriendo y desplegando nuestra realidad, de forma tanteante y sorprendida, realizando así nuestro futuro y reconociendo a la vez nuestro pasado», PIKAZA, X., *Teodicea: Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, 221.

<sup>249</sup> GOMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, 64.

<sup>250</sup> HD 84.

ejecutada por una facultad concreta. Zubiri denomina al hombre agente de sus actos en este sentido. «El hombre es así, ante todo, agente de sus actos o, lo que es lo mismo, es el agente de su vida: se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades»<sup>251</sup>. Al actuar como agente va realizando su posesión. La suidad no sólo se manifiesta en los actos sino que se realiza en ellos y mediante ellos. La vida es suificarse. Cada acto del hombre, de una manera u otra, contribuye a la posesión de sí mismo y a la configuración de la personalidad propia.

Creo que es importante añadir que las acciones del hombre como agente son forman una unidad, en el sentido explicado de la sustantividad actuante, y además *únicas*. Cada persona es agente de sus actos de una manera particular, singular e irrepitable. La realidad personal que estoy configurando con las acciones de la vida son mías. Son *mi* posesión porque realizan *mi autposesión* y me cualifican *a mí*.

### **3.4.2 Actor**

En segundo lugar el hombre realiza sus acciones en la realidad. Ésta es el cuadro que le ha sido dado para desarrollarse. La realidad concreta de un contexto social, histórico, político influye en las acciones del hombre. «Es el cuadro de una vida que antes de ejecutar sus acciones como agente, y precisamente para poder ejecutarlas, le ha sido dado»<sup>252</sup>. El hombre se descubre en este contexto. «La vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital»<sup>253</sup>. No lo crea él sino que se encuentra como realidad en esta realidad. Este cuadro vital contextual va a influir en las acciones que podrá realizar. Con todos los elementos del paisaje existencial en el que está situado tiene que hacer su vida. Así el hombre es actor de su vida en el *hic et nunc* en el que ha nacido y que no es fruto de elección.

No sólo tenemos que entender este contexto como una situación exterior sino también interior. Yo no he decidido ser realidad personal que tenga que ir

---

<sup>251</sup> HD 85.

<sup>252</sup> HD 85.

<sup>253</sup> HD 85.

realizándome<sup>254</sup>. No he elegido mi estructura ni la forma en que las acciones decantan mi personalidad. Todo esto me es dado a modo de escenario interior. En mí mismo encuentro el esquema del guión a desarrollar pero éste no está escrito. No sé lo que tengo que hacer pero sí se que tengo que hacerme y que soy yo y no otro quien tiene que hacerlo. Sólo poseo mi propia realidad para la ardua tarea de la representación. La realidad está ahí reclamando de mí respuestas y mi realidad me impulsa a hacer algo conmigo. «La persona es, en cierto modo, el gran personaje de su vida»<sup>255</sup>.

### 3.4.3 Autor

Por último el hombre es autor de su propia vida. El hombre no puede ejecutar todas las acciones que querría por unos límites que le son impuestos por sí mismo o por las circunstancias que le acontecen. Pero sí que puede optar entre un cierto conjunto de acciones posibles. «Dentro de ciertos límites el hombre podría ejecutar acciones muy diversas»<sup>256</sup>. Optar no es simplemente elegir sino «(...)adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras»<sup>257</sup>. En la opción hay una implicación de toda la realidad personal. Mi vida quedará configurada por las opciones que elija ya que, más que una acción concreta, elijo una forma de realidad<sup>258</sup>. Zubiri habla de una «forzosidad»<sup>259</sup> impuesta por las cosas con las que tenemos que actuar. No podemos

---

<sup>254</sup> «(...) sólo en parte somos autores de nuestra biografía. Más bien habría que decir que somos *co-autores*. ‘En’ nosotros hay algo ya decidido, y no precisamente ‘por’ nosotros», BARRIO, J.M., *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2006, 18. Subrayado del autor. Podemos ir más allá y considerar la persona humana como «depositaria» de una realidad recibida: la realidad personal. Mi realidad es mía antes de poder hacerla mía conscientemente. Se podría decir que la realidad en posesión que es la persona se nos ha confiado precisamente por la precedencia con que la aprehendemos. Aún así tenemos que «hacernos cargo» de nuestra realidad y configurar la figura concreta de nuestra personalidad. Dependemos de nosotros mismos en una realidad que nosotros no nos hemos dado.

<sup>255</sup> HD 85.

<sup>256</sup> HD 85.

<sup>257</sup> HD 85-86.

<sup>258</sup> «Siendo en orden a lograr la propia identidad, en toda opción libre late la vocación de lo irrevocable», RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 2011, 192.

<sup>259</sup> HD 86.

no actuar pues esto ya sería una forma de actuar. La forzosidad no impone una determinada forma de realidad a modo de un cierto determinismo metafísico. Lo que sí que se me impone es la forzosidad de optar.

Vemos que ésta es la única forma en que el hombre es verdaderamente activo. Aunque también parcialmente, puesto que la realidad le fuerza a actuar. La realidad siempre se impone de una forma u otra. Esta «imposición» es fecunda para nuestra línea de reflexión, como veremos en el segundo capítulo de la tesis. «(...) el hombre no es dueño de sí más que en la medida en que es autor de sus actos –y lo es poco– y además en ciertos aspectos de los actos, tampoco totalmente. El hombre no es dueño, por ejemplo, como actor de ellos. Nadie es dueño de la estructura histórica y social en que ha nacido, ni del lote que le cae en la vida por el hecho de existir en un cierto momento del tiempo y punto del espacio. Tampoco es el hombre completamente dueño por razón de las potencias naturales con las que ejecuta sus actos. El hombre, como agente natural de sus actos, está en la misma condición que el animal, los ejecuta porque tiene unas potencias, pero esto no significa que sea dueño de sí mismo. Aquí se trata de que, séase o no dueño, aquello que el hombre hace es real, física y reduplicativamente propiedad de él. Es propiedad suya»<sup>260</sup>.

Por tanto, en la ejecución de las acciones como agente, actor y autor de las mismas la persona va suificándose. En todas las acciones el hombre se sitúa de las tres formas puesto que, trascendentalmente, su situación es la realidad en cuanto que realidad. Dentro de la realidad la persona actúa en vistas a su propia realidad. Por sus acciones la persona se apropia la realidad y se realiza su propia realidad. Por las acciones reales la persona va adquiriendo figuras de realidad que modulan su personabilidad. Es supra-stante de las realidades que se apropia pero no dueño como hemos visto.

---

<sup>260</sup> SH 134.

### 3.5 La persona como subsistencia

Desde el punto de vista de la sustantividad el hombre es una sustantividad perfecta. «Pero es una sustantividad perfecta en orden al qué, en orden a lo que el hombre es»<sup>261</sup>. No le falta nada para ser sustantividad. Pero la sustantividad humana es diferente de todas las demás. Para explicar esta diferencia y especificidad recurre a otro orden y a otro término: la subsistencia.

«(...) el hecho de que por ser sustantivo en esa forma y con ese qué soy una realidad y tengo en cierto modo una existencia en mí. Ahí la sustantividad no es una sustantividad en orden al qué, sino en orden al subsistir en la realidad»<sup>262</sup>. La sustantividad humana completa en orden al qué tiene una forma de realidad que es la persona. No se agota en el momento del qué de la talidad de sus notas. Se presenta como una realidad personal que no se funda en este momento sustantivo sino en el sí mismo como realidad, en la suidad formal. Desde aquí se entiende lo que quiere decir Zubiri con el concepto de subsistencia.

En nota a pie de página explica su propia manera de considerar la subsistencia:

«No me parece mal la idea de subsistencia. Pero no me estoy refiriendo con ella a la subsistencia en sentido escolástico. Para la escolástica, la subsistencia es un modo terminativo de la sustancia que le hace ser *sui ipsius*. Pero para mí la subsistencia no es término, sino el carácter intrínseco de una nota talitativa, la inteligencia. El *sui ipsius* no es un efecto de la subsistencia, sino que por el contrario el ser subsistente es un efecto de ser *sui ipsius*. Y se es *sui ipsius* por el mero hecho de ser inteligente. No hay subsistentes ininteligente. Por otro lado, yo concibo la subsistencia no desde la sustancialidad, sino desde la sustantividad: desde la sustancialidad la subsistencia sería un modo añadido; desde la sustantividad, la subsistencia es suidad, es *sui ipsius*»<sup>263</sup>.

En la sustantividad humana, que posee la nota de la inteligencia, su realidad es suidad por esta nota. La apertura a la realidad y a su propia realidad se da en la sustantividad humana por ésta. En este sentido es diferente de todas las demás sustantividades.

Por la inteligencia el sistema sustantivo humano, perfecto en orden al qué, es

---

<sup>261</sup> SH 114.

<sup>262</sup> SH 115.

<sup>263</sup> SH 115. Nota a pie de página.

peculiar pues posee un orden propio: es subsistente. «En cambio la subsistencia pertenece al orden del quién»<sup>264</sup>. La sustantividad humana es quién por la inteligencia que la abre a la realidad como realidad suya formalmente. No es un quién al modo de una sustancia que hay en el hombre sino que es el carácter de la persona como propiedad. La subsistencia, el orden del quién, es posible porque previamente se es realidad en propiedad. Es un quién es realidad suya, suidad. «También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente, ciertamente, pero lo es porque es suya. (...) La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya»<sup>265</sup>.

La subsistencia es suidad considerada desde la sustantividad. Por tanto esto es lo que va a caracterizar la sustantividad humana con respecto a otras realidades en el orden trascendental.

La sustantividad humana como subsistencia es «*indivisum in se et divisum a quolibet alio*»<sup>266</sup>. Está dividido de todo lo demás por lo que Zubiri llama clausura. Esta clausurado, separado, limitado por sus notas sustantivas con respecto a otras sustantividades. Por otro lado es *indivisum in se*, no se puede dividir en unidades más pequeñas o se rompería la sustantividad. Dejaría de ser completa en orden al qué. El todo como irreductibilidad es lo que interesa para clarificar la subsistencia. Pero la reflexión culmina con la suidad, que es la raíz de la subsistencia frente a las demás realidades. «No basta con que sea clausurada y total. Es menester que se pertenezca a sí misma formalmente, que sea propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo»<sup>267</sup>.

Volvemos nuevamente sobre la inteligencia puesto que es la nota sustantiva sobre la que se funda la suidad. Zubiri ofrece la explicación de la subsistencia desde ésta: «Dividido de todo lo demás, precisamente por estar abierto a todo, y constituyendo una totalidad, por contar el hombre en su realidad con la inteligencia, el hombre se

---

<sup>264</sup> SH 116.

<sup>265</sup> HD 58-59.

<sup>266</sup> SH 116.

<sup>267</sup> SH 117.

posee como realidad plenaria a sí mismo. Y precisamente por esto es por lo que el hombre es una realidad subsistente»<sup>268</sup>.

Desde la persona como subsistencia, ésta como suidad y la inteligencia como carácter formal constitutivo de la misma critica nuestro autor las definiciones de Boecio y Ricardo de San Victor que, o bien consideran la persona desde la sustancialidad, o sitúan la inteligencia como diferencia específica y no como propiedad trascendental, o bien ponen la razón de la subsistencia en la existencia<sup>269</sup>, cuando puede haber existentes sin ser subsistentes. Sólo es subsistente la esencia abierta intelectual.

### **3.6 El modo de implantación en la realidad de la persona: Absoluto relativo**

El hombre, por ser realidad, está en la realidad<sup>270</sup>. Forma parte de ella pero manteniendo la independencia del medio<sup>271</sup> que caracteriza a todo viviente. Esta independencia es manifiesta en la realidad personal por la suidad. Es independiente por ser realidad suya formal y reduplicativamente. «(...)su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales»<sup>272</sup>. Está en la realidad pero independientemente de ella por su propia realidad<sup>273</sup>.

La suidad formal está implantada<sup>274</sup> de un modo determinado en el todo de la realidad. «Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa es

<sup>268</sup> SH 118. Cf. SANCHEZ-GEY, J., “Sobre el hombre de Xavier Zubiri”, 152-153.

<sup>269</sup> Cf. SH 120-122.

<sup>270</sup> En el sentido de la función trascendental de la inteligencia sentiente.

<sup>271</sup> Cf. HD 60; SE 172-173; SH 53; SH 553.

<sup>272</sup> HD 61.

<sup>273</sup> «La absolutidad de la realidad relativa se debe a su inteligencia, que abre el orbe de la realidad, libera al inteligente de la presión de los estímulos y le permite poseerse y ser persona», SOLARI, E., “Zubiri sobre la religión”, *Franciscanum* 161, LVI (2014), 77.

<sup>274</sup> Me parece iluminadora esta apreciación de la profesora Juana Sanchez-Gey: «El término implantado sugiere que el entorno juega el papel de tierra acogedora y no de hostilidad», SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., “Sobre el hombre de Xavier Zubiri”, en DE SAHAGÚN LUCAS J.(dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, 147. El hombre no esta «arrojado» a la realidad ni la realidad violenta al hombre.

un modo de realidad ab-soluto»<sup>275</sup>. Este modo de ser absoluto es fundamental en nuestro tema puesto que introduce al hombre en un ámbito nuevo: el ámbito de las realidades personales suyas e implantadas frente a toda la realidad. Vamos a ver que la realidad personal es un absoluto relativo. Aquí surge la pregunta ¿hay una realidad cuyo modo de implantación sea absoluto-absoluto? Es necesario investigar el alcance de este modo de ser en el hombre como tránsito a esa otra realidad.

«Como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente ‘suyo’ en tanto que realidad, sino que es suyo ‘frente a’ todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente ‘absoluto’. No es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino absolutización, por así decirlo»<sup>276</sup>.

El modo absoluto es tal por estar desligado de toda realidad o situado frente a ella. No se sale de la realidad pero sí que está implantado de una forma novedosa con respecto a las demás realidades. Éstas son todas relativas unas a otras. Sólo el hombre posee la inteligencia sentiente como facultad estructural que le abre al todo de la realidad. Por la inteligencia sentiente el hombre es realidad suya y este carácter de suidad lo sitúa «al frente de» y «frente a» toda la realidad. Sólo la persona posee en propiedad su propia realidad. Las demás realidades son poseídas por la realidad. Tienen suidad material pero carecen de la apertura esencial propia sólo de las realidades personales.

La persona no puede formar parte de un todo<sup>277</sup>. Es absoluta frente al todo de la realidad y por esto es persona. El hombre no está integrado en ninguna unidad superior. El mismo es un «todo», es absoluto.

Pero Zubiri va a completar esta conceptualización del modo de implantación en la realidad de la siguiente forma. La realidad personal está en la realidad de un modo absoluto pero relativamente. Aquí aparece nuevamente la tensión de realización esencial en la persona. Desligado de toda la realidad tiene que realizarse en la realidad. Su vida

---

<sup>275</sup> HD 61.

<sup>276</sup> IRE 212-213.

<sup>277</sup> Cf. SH 150.

es un proceso de realización personal. Cada acto influye en la persona. «(...)en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto»<sup>278</sup>.

Por la inteligencia está implantado como realidad suya frente a toda la realidad. El carácter sentiente de la misma hace que esté enfrentado continuamente a la realidad y que tenga que hacerse en ella. La realidad le afecta y exige continuas respuestas. Mi modo absoluto es problemático porque a cada momento de mi vida tengo que estar decidiendo y cada decisión implica una forma de ser absoluto. Este es el sentido de la relatividad. Cada acto modifica, hace mi modo absoluto de una forma concreta. «El hombre es un absoluto relativo, porque tiene que ir proyectando y realizando su vida. El animal sólo resuelve situaciones»<sup>279</sup>

Porque la suidad no es algo ya plenamente realizado la persona tiene que tomar decisiones, elegir el modo de ser absoluto. «(...)en cada uno de ellos [los actos] la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto»<sup>280</sup>. Nuevamente la realidad aparece imponiendo que nos situemos frente a ella. La realidad no deja impasible a la persona. Le fuerza a actuar y en cada acto sabe la persona que, dependiendo de la dirección en que se oriente, se imprimirá un concreto modo de ser absoluto. Es lo que Zubiri llama la «inquietud de la vida», «la inquietud es el problematismo de lo absoluto»<sup>281</sup>.

A pesar de estar frente a la realidad este modo de implantación es cobrado por la fuerza de la realidad. En cada acción el hombre busca la realización plena de su modo absoluto. La inquietud de la vida no es una actitud negativa sino una fuerza de la realidad sobre el hombre que le mueve inexorablemente a actuar. «El hombre no puede no forjar un sistema de posibilidades ni puede desentenderse, por consiguiente de la figura de su ser. Este no poder desentenderse que le tiene en movimiento es la *inquietud*»<sup>282</sup>.

---

<sup>278</sup> HD 61.

<sup>279</sup> SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., *op. cit.* 148.

<sup>280</sup> HD 61.

<sup>281</sup> HD 61.

<sup>282</sup> SR 233. Subrayado del autor.

Al actuar la persona en orden a su carácter de realidad formalmente suya los actos tienen la impronta de su absolutez. Pero es un absoluto que tiene que absolutizarse. «El hombre es una realidad no hecha de una vez por todas»<sup>283</sup>. Así cada persona puede modalizarse según su individualidad y unicidad. Es un acabamiento inacabado. Es decir, si fuera totalmente absoluto estaría acabado sin intervenir en su propia realización. La realidad personal es absoluto pero relativo como algo positivo, ya que es el hombre quien tiene que decidir su modo específico y concreto de serlo.

### 3.7 El ser de la realidad absolutamente relativa

Una vez explicado el modo de implantación en la realidad como absoluto relativo vamos a ver ahora la actualidad mundanal, es decir, el modo de ser del hombre en el mundo. Así pienso que quedará suficientemente esclarecida la unicidad del hombre y su relación con la realidad y con el mundo, así como la apertura esencial a lo absoluto.

«El ser de la realidad humana es la actualización mundanal de su sustantividad personal, esto es, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta»<sup>284</sup>. Nos interesa la actualización mundanal de su realidad porque pretendemos alcanzar los límites más profundos del hombre y su modo de ser en el mundo configura su persona.

La persona es la forma de realidad de la sustantividad humana y el modo de realidad es absoluta relativa. Esta sustantividad humana en cuanto formalizada y modalizada está en el mundo. Es realidad siendo. Vamos a analizar en qué consiste y qué alcance tiene el ser del hombre.

Para Zubiri «la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo (...) esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta»<sup>285</sup>. El Yo no es lo primario. La realidad es lo primario. La realidad personal en la unidad respectiva de lo real es el Yo. Yo es la actualidad de la suidad formal en que consiste el hombre. Lo último que podemos decir del hombre no es que es Yo sino que es realidad. La realidad aparece así como fundamento del yo que no existe en el vacío.

---

<sup>283</sup> SANCHEZ-GEY VENEGAS, J., *op. cit.* 148.

<sup>284</sup> HD 65.

<sup>285</sup> HD 65.

Este ser del hombre lo diferencia de los demás seres en cuanto que actualiza la suidad formal. Si la persona como modo de realidad era absoluta en cuanto situada frente a toda a realidad, en la actualidad del mundo su ser es el Yo. Es Yo frente a todo lo demás. Ahora bien, es absoluto relativo y, por esta razón, el Yo ha de ir modulándose en la vida. El Yo es actualidad, no definitividad. Por ser la actualidad de la sustantividad humana, en el enfrentamiento con la realidad se le impone la necesidad de tener que optar entre unos modos de ser u otros. En estas opciones se ha de seguir afirmando como realidad siendo frente a toda la realidad.

En este enfrentamiento se actualiza la realidad en propiedad que es la persona de distintos modos. «Abierto a la aprehensión de lo real como real, tengo que hacer algo que antes de ser persona me hubiera sido imposible hacerlo»<sup>286</sup>. La aprehensión según la formalidad de realidad implica hacerme cargo de la realidad, en este caso de mi propia realidad. Cada acto me implica y me afecta configurando una manera de ser relativamente absoluto.

También es importante resaltar que el Yo como modo de ser relativamente absoluto suscita en el hombre el deseo de lo absoluto del ser. La necesidad de hacer algo con la realidad que se me presenta y que me hace ser de una manera concreta es una apertura a este absoluto. Mi ser relativo me abre a lo absoluto. Me pone en camino de plenitud inalcanzable de una vez por todas pues cada acción vuelve a inscribirse en el ser relativo pero absoluto. Apropiándome en cada acción mi ser absoluto relativamente voy apropiándome lo absoluto del ser de una determinada manera. Si lo absoluto del ser se correspondiera con Dios mis acciones serían vía de acceso a este ser.

La realidad que me circunda no es ajena y afecta a mi modo de ser. Me afecta a mí. A un quién que se afirma frente a los demás seres del mundo. En el enfrentamiento con otros seres personales descubro mi propia realidad.

### **3.8 Grados de apropiación de la propia realidad en la acción**

Hay diversos grados de apropiación de las cosas, en los que la persona se apropia la realidad y su propia realidad en ellos.

---

<sup>286</sup> HD 66.

### **3.8.1 Grado primero: «me»**

«Me» es el grado primero de apropiación actual. Por el mero hecho de estar en el mundo las cosas no son ajenas. Cada realidad es respectiva a mi realidad. Es la primera afección de las cosas reales en mi realidad. Esas cosas como reales *me* pasan, *me* suceden. Es el primer contacto de mi ser frente al ser de las demás cosas y con el absoluto. «(...) es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma ‘medial’, a lo absoluto del ser»<sup>287</sup>. Es la forma primaria en la que la realidad personal se actualiza en el mundo. El contacto inicial con la realidad en el mundo afirmándome frente a la misma como distinta es el momento del «me». Por el momento del «me» me aprehendo como estando en mi realidad, y precisamente porque estoy en mi realidad puedo atravesar este momento hacia el mí<sup>288</sup>. Este momento no es un encuentro actual conmigo mismo, sino un encuentro primario con una realidad que no es la que está ante mí, que hace posible el encuentro y que aprehendo como una alteridad propia. Es una realidad antepuesta a la acción, que conduce a ella y que remite a algo más profundo. En este momento está fundada la reflexión que permite volverse a la realidad sobre sí misma y actualizarse como *mí*. Es afirmación de la realidad de la vivencia y de estar en mí en la vivencia, no actualidad. Cuando me como una manzana afirmo que la manzana es real, que la vivencia de comer la manzana es real y que hay alguien real distinto de la manzana que ejerce la acción de comer. Esa realidad que ejerce la acción de comer es una realidad que ha de ser suya para ejercer la actividad. Pero este es un segundo momento que va más allá del me.

### **3.8.2 Grado segundo: «mí»**

«Mí» significa que la realidad pasa a formar parte de mi propiedad. Queda en mí como figura de mi realidad. La manera de ser que me apropio pasa a ser mía. Empieza a formar parte de mi ser. Esta realidad ha quedado en mi realidad ontológicamente (recordemos lo dicho acerca de la personalidad). Ya es realidad mía. Es mí manera de ser. «(...) soy mí respecto de todo lo demás»<sup>289</sup>. La realidad del mundo

---

<sup>287</sup> HD 66.

<sup>288</sup> SH 550; 571; 565.

<sup>289</sup> HD 66.

me hace situarme en mayor grado como distinto de ella. Esto es el mí. El modo de ser absoluto en el todo de la realidad es más expreso y radical en este momento.

### **3.8.3 Grado tercero: «Yo»**

Mi ser poseído absolutamente frente a toda la realidad es el Yo. La actualización mundanal de la persona en cuanto realidad suya formal y reduplicativamente es el Yo. Cuando en el proceso de configuración, las realidades que me apropio van quedando en mí persona como figura de realidad y modo de ser, en la reactualización trascendental del mundo esto es el Yo.

Frente a la realidad en el mundo mi realidad absoluta se actualiza. En el enfrentamiento con lo real mi ser queda modalizado absolutamente en los grados que estamos explicando.

El me es algo en cierto modo común con toda la realidad. El me es el primer modo de incorporación como realidad a la unidad respectiva del mundo y el primer grado de ser absoluto. El ser de la realidad frente a la que soy aún no es mío porque no lo he incorporado a mi ser, pero ya es de algún modo absoluto, porque ha dejado de pertenecer al todo de la realidad por su relación a mi ser. En cuanto poseído es mí y ya no es de otro. La total incomunicabilidad es cuando el mí se refiere a la plena posesión de mi realidad: es el Yo como modo de ser absoluto<sup>290</sup>.

Por la relatividad de mi ser el Yo tiene en cada momento de la vida una figura determinada. Es la dinamicidad del ser personal que se funda en realidad personal. Esta figura es la personalidad. Zubiri relaciona ambas: «La personalidad es no sólo la figura de realidad, sino ‘a una’ la figura de ser absoluto. Yo soy Yo, y el modo como soy Yo es la personalidad»<sup>291</sup>.

La diferencia que subyace a nuestra reflexión entre ser y realidad no es superflua pues es el problema de la existencia humana. «Mi realidad sustantiva es una realidad que no depende más que en muy pequeña medida de mí. Me la han dado. Soy lo que soy constituido así. Yo: ése es mi ser sustantivo, esa reafirmación o actualización de lo

---

<sup>290</sup> «El ‘yo’ denota la identidad activa de la persona consigo misma, consistente en un ‘para-si’ como reactualización de lo que ya es en-sí en el modo de pertenecerse», FERRER, U., “La persona y su cuerpo. El valor de la vida humana”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), 63-64.

<sup>291</sup> HD 67.

que es mi realidad sustantiva en cada uno de los actos que ejecuto»<sup>292</sup>. Tengo que hacerme y tengo la posibilidad por el acto segundo del Yo. Este ser de mi realidad no me esta dado como mi realidad sustantiva y es camino de realización. No puedo no hacer nada. Mi realidad sustantiva se actualiza en el mundo y me impulsa a realizar la figura de mi ser propio. «De ahí que el grave problema, el problema radical y crucial que se plantea el hombre, *velis nolis*, es qué va a ser de mí, justamente el ser, a saber, la figura que va cobrando mi ser sustantivo. Lo otro, la realidad sustantiva, es algo que se me ha dado y en lo cual yo subsisto como persona»<sup>293</sup>.

Ahora bien, no podemos entender que el ser no afecte para nada en la realidad. La personalidad o la figura del ser que va cobrando pertenecen a la realidad personal como momentos de ella<sup>294</sup>. La actualidad en el mundo no se desgaja de la realidad sino que simplemente la actualiza. Por tanto, el Yo que va forjando el hombre no es ajeno a su realidad y la configura. Para superar toda posible escisión Zubiri propone hablar de «realidad humana siendo»<sup>295</sup>. Esto es la persona. Es de especial importancia subrayar el aspecto progresivo de la configuración del Yo. No es algo dado de una vez o plenamente logrado, sino un proceso, un «siendo». Cada momento vital reclama un actualización de mi realidad sustantiva en ese momento.

Esta reflexión suscita una serie de cuestiones. ¿Cómo realizar plenamente la figura de mi realidad personal? ¿Es posible este logro de mi Yo si siempre me encuentro en la encrucijada de tener que realizarme en una u otra dirección? ¿Qué actos pueden conducir a esta configuración en plenitud de mi ser absoluto? ¿Hay algún aspecto o realidad que sea el «descanso» de la inquietud en que consiste la existencia humana? ¿Hay alguna realidad o acto en el que descubra respuesta a las preguntas fundamentales de la vida: qué va a ser de mí y quién soy yo? ¿Hay algún acto de plena posesión personal y, por tanto, de plena realización?

Veremos de qué forma se accede a Dios pero si que sabremos quién accede y desde donde se accede. La vía antropológica hacia Dios está radicada en la realidad humana siendo, en la actualidad mundanal de la realidad personal humana.

---

<sup>292</sup> SR 212.

<sup>293</sup> SR 214.

### 3.9 La persona está en el mundo. El ser de la realidad personal

El hombre como persona está en el mundo, entendido como «la unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas sino según el momento de realidad»<sup>296</sup>. Está inserto en el mundo y formando parte de él en la unidad de todo lo real. El mundo es la unidad trascendental de todas las realidades por la respectividad.

En esta unidad «están» todas las cosas. El «estar» es un concepto metafísico puesto que remite a la respectividad de todo lo real. Estoy en el mundo por mi carácter de realidad. Zubiri indica que por este carácter de realidad «están presentes en él»<sup>297</sup>. Esta presencia en cuanto «estar» en la unidad de respectividad real es lo que denomina «actualidad»<sup>298</sup>. «La actualidad de lo real en el mundo es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser»<sup>299</sup>. Utilizando el ejemplo del hierro afirma: «Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro ‘es’»<sup>300</sup>. Cuando hablamos de ser lo hacemos siempre en la respectividad mundanal.

En este punto es conveniente detenernos. La realidad no es el ser ni viceversa.

---

<sup>294</sup> «La persona se reactualiza al adquirir una figura de ser. Esta figura recibe el nombre de ‘personalidad’. La personalidad es el ‘ser’ sustantivo del hombre, e implica la afirmación entitativa de éste frente a las demás realidades –aspecto de contraposición que encarna el término ‘yo’– y a las diversas configuraciones que la realidad personal va adoptando y reactualizando en el campo de interrelaciones que constituyen el ‘mundo’» LÓPEZ QUINTÁS, A., “La realidad humana según Zubiri”, *Revista Agustiniana* 26 (81), 440.

<sup>295</sup> HD 68.

<sup>296</sup> HD 62; cf. SR 217; cf. SH 571.

<sup>297</sup> HD 63.

<sup>298</sup> HD 63.

<sup>299</sup> HD 63. En SE habla de dos tipos de actualidad: «En primer lugar, lo primario y radical es la cosa real en su propia realidad, la cosa actualmente real en sí misma. Pero, en segundo lugar, y fundada en esta primera actualidad, hay la actualidad de la cosa real como momento del mundo: es la actualidad ‘mundana’ de lo real.(...)La actualidad de lo real como momento del mundo no se identifica formalmente con la actualidad de lo real en sí mismo, pero presupone ésta y se apoya en ella. Pues bien, la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente llamo ‘ser’». SE 432-433. «El ser es segundo en el sentido de una re-presentación o de una segunda actualización», SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la Filosofía de Xavier Zubiri”, 332.

<sup>300</sup> SE 433.

En la filosofía de Zubiri lo prioritario y último es la realidad<sup>301</sup>. «No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad»<sup>302</sup>. El ser es la actualidad mundanal de la realidad. Sin realidad no hay ser pero es posible realidad sin actualidad mundanal pues ésta se fundamenta en aquel. «Realidad es una formalidad absoluta mientras que ser es un carácter respectivo»<sup>303</sup>. Zubiri resalta tres caracteres del ser<sup>304</sup> que dejo señalados: 1. El ser es mera actualidad, 2. La actualidad se funda en la realidad y por tanto, el ser tiene el carácter de ulterioridad, 3. La realidad no es ajena al ser, es *realitas in essendo*, realidad siendo<sup>305</sup>.

La persona es la única realidad con plena actualidad en el mundo por la suidad. En este sentido es la realidad absoluta frente a toda realidad. Esta noción aún no es definitiva como tendremos la oportunidad de ver.

La suidad formal del hombre se actualiza de una forma peculiar en el mundo por la particularidad de su realidad y plena sustantividad. Las acciones personales muestran esta articulación de la realidad personal en la actualidad del mundo. Mi realidad es mía y yo estoy en el mundo. ¿Cómo se articula la suidad con el «estar» en el mundo? ¿Cómo comprender a una el carácter intrínseco de la persona con la actualidad? En definitiva ¿cómo están relacionados el ser y la realidad? Vamos a

---

<sup>301</sup> «Buena parte del pensamiento contemporáneo se ordena alrededor de la devaluación del concepto de ser. Zubiri, en este caso, no es una excepción: lo que hay es ‘realidad’, y por tanto primaria y fundamentalmente no es el ser: la realidad nunca podrá ser una de las variantes del ser, sino a la inversa, el ser depende de la realidad», CERCOS SOTO, J., “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos* 120 (1993), 325.

<sup>302</sup> HD 63.

<sup>303</sup> SE 434.

<sup>304</sup> Cf. HD 63-64.

<sup>305</sup> Me parece interesante dejar constancia de la crítica de Cercos Soto a Zubiri como «superficialización del ser»: «(...) lo fundamental, ignorado por Zubiri en su interpretación del ser de los medievales y en su pensamiento de la realidad, es ese *actus essendi*, íntimo a la cosa y distinto de la esencia; no previo o anterior cronológicamente, pero sí determinante del existir. Zubiri se queda en una esencia como realidad absoluta. Pero, ¿no podríamos pensar que para que la esencia sea real se necesita más que un sistema de notas posicionalmente interdependientes? ¿Qué necesita de ese ‘impulso’ que la instale en la realidad del existir? Ese ‘impulso’ es el acto de ser. Ignorar esto será ‘superficializar’ el ser: en cuanto queda restringido a una mera dimensión producida en el encuentro de realidades», CERCOS SOTO, J., “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos* 120 (1993), 343-344.

estudiar la actualización mundanal de la persona humana en las acciones tuyas para intentar responder a estas cuestiones.

Mis actos en la unidad real del mundo manifiestan actualmente mi realidad como tuya. Las acciones de la persona son la actualización mundanal de la suidad formal. Quiero reiterar que no es un despliegue existencial de mi esencia sino una actualización en el mundo por la respectividad de la realidad. Es un mero estar en cuanto estar en la realidad pero como suidad.

Esta actualidad en el mundo es lo que va a permitirnos ver la diferencia y especificidad de la realidad personal con respecto a las otras realidades del mundo. La actualidad personal mostrará la irreductibilidad de la persona frente a los demás y la realidad en general.

¿Cómo el hombre es formalmente suyo en los actos de su vida?

### **3.10 Los grados de apropiación como actualización personal**

Zubiri articula la suidad desde una acentuación mayor o menor<sup>306</sup>.

La actualización mundanal de la realidad personal se da de diversos modos. En primer lugar en forma medial. Es la actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal. Es lo que Zubiri llama el «me». «El *me* es la forma primaria y radical con que el hombre es formalmente suyo en los actos de su vida». La forma inicial de acentuación es en las acciones de su vida. De esta forma el hombre es suyo «mínimamente» es decir, en el grado inferior de suidad pero necesario para articular los demás. En este nivel la persona «se flexiona y modela según el tipo de acción realizada»<sup>307</sup>. ¿Por qué es el nivel inferior o primario de articulación? Porque el ser suyo está condicionado de alguna manera por las acciones que realiza o puede realizar y éstas son múltiples y variables, con el consiguiente peligro de descentramiento o dispersión en la acción. La persona no es solamente suya en este nivel pues únicamente recoge realidades que «me» pasan, que me acontecen. Si pudiéramos representar el ser suyo en unos círculos concéntricos, el «me» sería el más exterior y superficial. Las cosas que «me» acontecen y la propia conciencia de ello son puertas de acceso a la persona, puesto que expresan la presencia de un “alguien” más allá de las acciones

<sup>306</sup> Para la comprensión de esta articulación cf. FERRER SANTOS, U., *op. cit.* 66-68.

<sup>307</sup> FERRER SANTOS, U., *op. cit.* 66.

exteriores que la manifiestan.

En el desarrollo de estas acciones la persona es suya también volviendo a sí misma y siendo idéntica. Es suya siendo idéntica entre la multiplicidad de actos que realiza. No se pierde en el transcurso de sus actos sino que permanece la misma. Es el círculo concéntrico del «mi». La apropiación es mayor que en el caso del «me», lo cual significa que hay un grado mayor de profundidad e identidad. En el mí la persona se hace suya acercándose más a sí misma y de esta forma se posee, es suya, adentrándose en su propia mismidad. «(...) el hombre no simplemente está entre cosas sino que a poco que se organiza su mundo (...) el hombre se siente él centro de ellas»<sup>308</sup>. Es el segundo momento de la realidad siendo suya, puesto que pasa de la exterioridad de los actos a la consideración de sí mismo como realidad entre las realidades su mundo. Se eleva el grado de trascendencia y, de este modo, de conciencia metafísica de sí como realidad siendo suya de modo dinámico.

En último lugar la persona es formalmente suya como «yo». De esta forma se sitúa frente a todo lo que no es ella. Es es estrato<sup>309</sup> más profundo de la flexión de la persona siendo suya. «Cuando esas cosas no solamente son esas cosas reales, sino que el hombre se enfrenta con las cosas como realidades en el todo de la realidad, entonces cobra el carácter de un Yo»<sup>310</sup>. Soy distinto de todas las cosas y además soy quien las considera como realidades conformando mi mundo.

«Este ser, expresado en el me, en el mí y en el yo no es mi realidad, sino la actualidad de mi realidad en cada uno de los actos de mi vida»<sup>311</sup>. Las cosas me pasan, con las cosas me afirmo como mío, soy Yo. Este es el proceso de actualización. Las cosas me pasan, es decir, es el primer atisbo de mi personidad en la actualidad del mundo. No son acciones anónimas sino que mi realidad comienza a ser en la actualidad. «(...) las cosas cobran la dimensión de una actualización mía desde mi propio ya estar en la realidad. Es lo que se expresa en la forma medial del me, que es la que constituye

---

<sup>308</sup> EDR 223.

<sup>309</sup> Utilizo aquí el término «estrato» siguiendo con el símil de los círculos concéntricos que estoy utilizando pero Zubiri aclara que no es una unidad estratificada: «Y esta unidad no es una unidad estratificada, sino que es una unidad dinámica. Cada uno de los momentos subtiende dinámicamente al término posterior». EDR 223.

<sup>310</sup> EDR 223.

<sup>311</sup> EDR 224.

formalmente la vivencia»<sup>312</sup>. Mi suidad se actualiza gradualmente en la actualidad del mundo mediante mi enfrentamiento con el ser de las cosas. En el segundo momento me identifico con mi realidad en la acción. Las acciones son mías, es mi propia realidad la actualizada, es un momento de identidad. En tercer lugar mi realidad como mía queda afirmada plenamente como absoluta en el mundo. Soy yo.

Estos momentos en la actualidad del mundo van conformando mi personalidad. «La personalidad es justamente la figura del ser de lo sustantivo que esta persona va cobrando en el inexorable ejercicio de los actos de su vida»<sup>313</sup>.

---

<sup>312</sup> SH 571.

<sup>313</sup> EDR 224.



## **CAPÍTULO 2**

### **PERSONA Y DIOS**

**«Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación, como lo que hace posible existir»**

**HD 564**

#### **1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**

En todos los aspectos del análisis de la realidad personal nos hemos encontrado inexorablemente con la realidad. Partíamos de la realidad como formalidad entendiendo por ella el modo de quedar en la aprehensión intelectual-sentiente del hombre. La inteligencia sentiente es la facultad con la que el hombre aprehende la realidad en tanto que realidad y queda situado en ella.

Entendiendo la realidad como sistema de notas y sustantividad conceptúa Zubiri la realidad humana como sustantividad. Desde sus notas sistemáticas es animal de realidades. Trascendentalmente es suidad formal y reduplicativamente porque su realidad es suya como realidad. Esta suidad será el carácter último de la persona.

La esencia propia del hombre es abierta por la nota de la inteligencia sentiente que la caracteriza. Abierta a la realidad y a su propia realidad. Aparece ya desde su estructura la unicidad del hombre. Distinto de todas las demás sustantividades y esencias. Es una realidad particular porque es realidad suya.

---

<sup>1</sup> Para una síntesis de la Filosofía de la Religión en Zubiri, cf. SOLARI, E., “La Filosofía de la Religión de Xavier Zubiri: Presentación, contextualización y evaluación”, *Revista Agustiniana* 42 (2001), 517-635.

Como sistema de notas tiene una forma de realidad. Decíamos que es persona según sus dos momentos de personeidad y personalidad. Como realidad sentiente está continuamente expuesto a la realidad y tiene que hacerse cargo de ella con su inteligencia. Las acciones de la persona cualifican la unidad esencial primaria y su carácter de realidad. La figura de realidad que es la personalidad tiene alcance ontológico en cuanto que configura a la persona. Confiere una figura concreta a la personeidad.

Como sustantividad humana tiene un peculiar modo de implantación en la realidad como absoluto relativo. Es absoluto frente a toda la realidad pero relativamente porque no puede dejar de estar en la realidad y hacerse en ella. La realidad le fuerza a realizarse de modo absoluto.

Por último explicaba que la realidad no es el ser. El ser es la actualización de la realidad en la unidad de respectividad que Zubiri llama mundo. El ser absoluto del hombre en esta actualidad es el Yo. Pero es un ser absoluto relativo siempre a la realidad de la que no puede separarse y que le mueve a actuar para configurar su modo de ser absoluto. El hombre es «la realidad inquieta en ser»<sup>2</sup>.

«(...)lo esencial es que *con* estas cosas donde estamos es *en* la realidad»<sup>3</sup>. La persona tiene que actuar en la realidad. *Es* en la actualidad de la realidad *siendo* Yo. Estructuralmente es realidad. Considerada desde cualquier aspecto la realidad humana está en la realidad. Según sus notas, su forma de realidad, su modo de implantación o su ser siempre está en la realidad y no puede dejar de estarlo. Las acciones nos hacen estar en la realidad. Estamos en la realidad con otras realidades. «La misión de las cosas es hacernos estar con la realidad»<sup>4</sup>. Con la habitud de la inteligencia el hombre está en la realidad. Por ella es suidad, es persona y está situada frente a toda la realidad de un modo absoluto relativo.

El camino realizado desde la realidad a la realidad personal nos conduce de nuevo al origen de la reflexión, pues volvemos a encontrarnos con la realidad pero ahora como fundamento de la persona. «El ‘frente a’ no es sino un aspecto de la fundamentalidad de la realidad»<sup>5</sup>. La realidad nos conduce a sí misma a través de la realidad personal

---

<sup>2</sup> SR 233. Aquí enuncia el tema de la religación en relación con la inquietud de la vida.

<sup>3</sup> HD 88.

<sup>4</sup> HD 88.

<sup>5</sup> HD 88.

para dársenos como fundamentalidad.

La reflexión se centra ahora en el estudio de esta fundamentalidad como camino de acceso al problema de Dios en la persona. Con este apartado completaremos la aproximación a la metafísica de Zubiri y estaremos en disposición de plantearnos el modo de acceso a la realidad de Dios en cuanto Dios.

## 2. EL HECHO DE LA FUNDAMENTALIDAD<sup>6</sup>

Hemos analizado la realidad como formalidad en el primer capítulo. También hemos desarrollado el pensamiento sobre la persona como suidad formal. Para seguir avanzando vamos a intentar mostrar la relación constitutiva de la realidad y la persona. Ofrecemos el pensamiento del filósofo donostiarra así como la propia reflexión para profundizar en este camino intelectual de acceso a Dios.

### 2.1 Realidad personal “en” la realidad

El hombre como realidad personal está en la realidad. No debemos confundir la realidad con las cosas externas pues seguimos reflexionando intraaprehensivamente. «(...) aquello en que estamos es en la realidad, no tan sólo tales o cuales cosas reales»<sup>7</sup>. La formalidad de la realidad, –que ya explicamos en el primer capítulo–, y su actualidad en la inteligencia sentiente, constituyen el marco del pensamiento zubiriano al que nos vamos a referir y en el que aparece como hecho el problema teologal.

La realidad personal tiene su origen en la realidad como tal. No en unos contenidos concretos sino en la formalidad inespecífica que hace posible la autoposesión y la subsistencia, y que se configurará en la personalidad mediante los actos personales. La suidad es el carácter formal de la realidad personal. Es la suidad trascendental de la realidad poseída formal y reduplicativamente por el hombre. Siempre es la realidad la que antecede la posesión personal.

La autoposesión formal de la realidad por la persona no agota la realidad. Al contrario, es apertura a la misma realidad como posibilidad de apropiación y de

---

<sup>6</sup> «(...) es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental», FeR 83. Subrayado del autor.

<sup>7</sup> HD 89.

personalización. La inespecificidad de la realidad como formalidad sentida en impresión de realidad la patentiza como ilimitada y radicalmente abierta. La autoposición es capacidad de posesión de realidad, de la mía propia y de la distinta a mí por apropiación. El *mí* se muestra en el Yo como plena apertura personal.

Pues bien, el hombre es realidad personal, pero no como dos términos que puedan separarse en la persona sino inexorablemente unidos. La persona es constitutivamente realidad. El vínculo físico de ambos es la actualidad de la realidad en la intelección. Y la realidad es tal por la inteligencia del hombre mediante la que se coaprehende a sí mismo como realidad en la aprehensión primordial. No podemos pensar la persona independientemente de la realidad ni viceversa. Aunque necesariamente tenemos que anteponer, –no temporalmente–, la realidad a la persona ya que ésta es tal por ser real. Pero la realidad siempre supera la concreción personal. En este sentido es primera. Veamos cómo resolver esta relación entre la realidad y la persona.

### **2.1.1 La realidad como apoyo para ser persona**

«(...) la realidad es aquello en que *no sólo de hecho, sino de una manera constitutiva*, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona»<sup>8</sup>. La persona lo es por ser real<sup>9</sup>. Su realidad no es un añadido sino que es *su* realidad. Le pertenece aquello que le hace ser. La pertenencia formal a la realidad es lo que le hace ser persona. Sin la realidad, sin mi realidad, sería imposible ser persona. Sin la inteligencia sentiente que me constituye y me hace capaz de aprehender la realidad no sería persona. La realidad es esencial a mí. No podría ser Yo sin la realidad que me constituye. Es apoyo para la persona. Estoy radicalmente «comprometido»<sup>10</sup> con la realidad. Esta dimensión constitutiva es el primer paso de comprensión de la realidad como fundamento. Es el primer momento trascendental de la realidad en mí: constituirme en cuanto persona.

---

<sup>8</sup> HD 89. El subrayado es mío.

<sup>9</sup> «Por tanto, la realidad, queramos o no, nos configura y en ella está apoyado el hombre de un triple modo...» CRUZ HERNÁNDEZ, M., “El hombre religado a Dios”, en AA.VV., *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca, 1967, 236.

<sup>10</sup> Ibid.

La realidad es apoyo para ser persona. No es un apoyo extrínseco sino intrínseco en cuanto esencial. Soy realidad personal siendo. Cada una de mis acciones están encuadradas en la realidad que me es propia. La realidad apropiada también es considerada como esencial. La realidad a la que estoy lanzado, por su actualidad en mi inteligencia sentiente en modo de «estar lanzado» también es esencial a mí. «El carácter de la realidad en las acciones es, pues, el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona»<sup>11</sup>.

Cuanto actúo no dejo de ser persona gracias a este carácter fundante de la realidad. La persona es realidad siendo. En el *siendo* no se pierde nunca la persona, precisamente porque el ser es la actualidad de la realidad en el mundo. Es garantía de permanencia en la realidad. Podemos actuar de múltiples maneras pero sin dejar de ser personas. En este sentido la realidad como fundamento reviste una cierta seguridad. Es un apoyo firme para ser pero en mí, en su carácter de fundamento de mi persona. En éste se mantiene mi realidad a pesar de las distintas figuras que pueda adquirir mi personalidad. Mi ser refluye sobre mi realidad como fundamento. Si refluyera sobre sí mismo carecería de apoyo y estaría sometido a la contingencia de las situaciones a las que se enfrenta. Sin la realidad que me sostiene y me funda sería imposible la identidad personal. El Yo de la personalidad está fundado en la suidad de la personeidad.

### **2.1.2 Fundamentalidad y ultimidad**

La realidad es considerada como espacio trascendental de los actos personales. Todos los actos de la persona son actos reales. Siempre está en la realidad. Tanto en el origen como en el desarrollo de sus acciones siempre está en la realidad. Personalmente está en *su* realidad pero, como veremos, *la* realidad siempre es más que la concreción talitativa.

«Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido»<sup>12</sup>. No deja de ser persona mientras esté instalado en la realidad y no puede dejar de serlo precisamente, como hemos dicho, por ser persona. La relatividad a las cosas con las que se encuentra y mediante las que está en la realidad es el fundamento

---

<sup>11</sup> HD 89. Subrayado del autor.

<sup>12</sup> HD 89.

de la persona. No es una limitación extrínseca sino un fundamento constitutivo. La realidad es su último recurso, su último apoyo y, por tanto, su fundamento. El hombre no puede huir de la realidad pues siempre se encuentra con ella porque no deja de estar *en* la misma.

La persona es así la realidad fundada. No está arrojada a una existencia ciega en la que se tiene que autofundar a cada instante con la amenaza de la nada, sino que está apoyada en la realidad. Por muy negativo que sea el acontecer siempre aparece la ultimidad positiva de la realidad como fundamento.

Por otra parte, es un fundamento constitutivo. No es un logro alcanzado sino que es una fundamentalidad recibida. Me encuentro fundamentado por ser real. Es un don con el que la realidad personal se encuentra y que le exime de la búsqueda continua de una realidad a la que aferrarse para realizarse. *Ya* está en la realidad.

El hombre como realidad personal posee ese *ya* de la ultimidad. Cada una de sus acciones son personales. De este *ya* podemos afirmar la gravedad de todo acto que me hace ser absoluto de un determinado modo.

### **2.1.3 Fundamentalidad y posibilidad**

«Y es que efectivamente el hombre, desde el punto de vista de ser autor de sus actos, interpone entre lo que hace y él mismo lo que se llama un proyecto de adoptar una forma determinada de realidad»<sup>13</sup>. Cada acción del hombre se desarrolla apoyada en la realidad. Pero es ésta además la que hace posible una forma de realidad concreta. Frente a la realidad no opta por una cosa u otra sino que opta por la realidad misma apropiada en la acción. Es un paso de la realidad como fondo último de la persona a la realidad como forma apropiada personalmente.

La realidad es la posibilidad de todos mis proyectos. Mas profundamente podríamos decir que mi realidad es proyectiva. Porque soy realidad personal soy esencialmente proyecto. No es un proyecto predeterminado sino un carácter de la realidad que soy yo. Necesariamente he de optar por unas posibilidades entre otras para construir mi personalidad. Mi modo de ser relativo-absoluto se realiza por su continua relación a la realidad como posibilidad de posibilidades.

La realidad es el fundamento de todos mis proyectos. «Toda posibilidad se funda

---

<sup>13</sup> HD 90-91.

en la realidad como posibilitante»<sup>14</sup>. Así, toda determinación por una posibilidad concreta no es un «salto en el vacío» sino una opción por y en la realidad como posibilidad última. «(...) es justamente aquello que constituye la posibilidad de todas las posibilidades»<sup>15</sup>. Todas mis decisiones están fundamentadas en la realidad.

#### **2.1.4 Fundamentalidad e impelencia**

«(...) al accionar, el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo»<sup>16</sup>. He de actuar necesariamente. No puedo no hacerlo. La realidad me impele a actuar. No me indica la dirección en la que hacerlo pero sí que he de hacerlo ineludiblemente. ¿Dónde encuentra la persona fuerza para actuar? Responderíamos en la misma realidad.

La persona actúa formalmente movida por la realidad. Es importante volver a precisar que no nos referimos a las cosas o las circunstancias contingentes. Estamos en el ámbito de la realidad y ahí comprendemos este carácter de impelencia relacionado con los anteriores de ultimidad y posibilitancia.

La realidad me fuerza a actuar. «[el hombre] tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma»<sup>17</sup>. Y la acción última del hombre como persona es realizarse como relativo absoluto. En este sentido toda acción, –la decisión de no actuar ya es una acción–, imprime en la persona un modo determinado de realización. No puedo dejar de realizarme porque la realidad me impele a ello.

Hay una cierta llamada continua de la realidad a mi realidad. La respuesta a esta llamada se hace patente en las opciones de la vida. Esta invocación de la realidad a mi realidad me constituye en persona dinámicamente. El estar fundamentado es una seguridad existencial dinámica, ya que me impele a salir de la misma realidad en busca de nuevas formas mediante la apropiación de posibilidades propiciadas por la misma realidad.

La realidad solicita de mí una respuesta que me desinstala y me conduce a nuevas formas de realidad. La persona es constitutivamente seguridad e inseguridad, reposo y

---

<sup>14</sup> HD 90.

<sup>15</sup> HD 90.

<sup>16</sup> HD 90.

<sup>17</sup> HD 90.

búsqueda. En mi realidad personal la realidad es continua novedad y unicidad dinámica. Si las cosas vehiculan *la* realidad, la persona es formalmente la manifestación plena. Esto se manifiesta en la tensión entre la absolutez y la relatividad propia de la realidad personal humana como estudiaremos a continuación.

### **2.1.5 Dominancia de la realidad**

El carácter fundamental (fundante) de la realidad es dominancia. La fundamentalidad, como explica Zubiri, no la debemos entender como causalidad, en el aspecto de producción de realidad o de funcionalidad<sup>18</sup>, sino como dominancia.

Efectivamente se da en el hombre causalidad como funcionalidad: «(...)yo nazco, tengo unas ciertas dotes, etc. Esto es evidente, pero no es esto lo que interviene *en las acciones* que yo ejecuto para mi realidad personal»<sup>19</sup>. Cuando hablamos de realidad personal estamos refiriéndonos a la persona en sus dos momentos de personidad y personalidad. Las acciones configuran mi personalidad siempre realmente.

En mi modo de realizarme como absoluto frente a la realidad nunca llego a abarcarla totalmente. Sí que lo hago en todos sus aspectos pero nunca en su totalidad. La realidad siempre es más que la absolutez de mi modo de ser. Por esto es absoluto relativo. No es una negación o indigencia inscrita en mi propia realidad sino una tensión que me mantiene en búsqueda constante. Es un «más» que late en el fondo último de las acciones del hombre. Es dominancia de la realidad.

La dominancia es la trascendentalidad. No concierne a la talidad de las cosas reales sino al momento de realidad de las mismas. «Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar; ser ‘más’ pero en la cosa misma»<sup>20</sup>.

La realidad en cuanto tal me impele a realizarme. Me fuerza a ser yo mismo, a hacer mi ser relativo absoluto. Esta fuerza se encuentra en la actualidad de la realidad en la intelección. No pensemos en un tipo de fuerza exterior que me mueve sino en la misma actualidad que se me impone en la aprehensión de realidad.

---

<sup>18</sup> Para la explicación de la causalidad como producción de realidad y como función véase HD 91-93.

<sup>19</sup> HD 93. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> HD 94.

Del mismo modo la impelencia la vivo en mi propia realidad. Mi realidad en cuanto mía me impone que me realice. En este sentido «es el apoyo a mi propia realidad en tanto que mía propia»<sup>21</sup>.

Aplicada la trascendentalidad en este sentido a la realidad personal se puede decir que realidad personal siempre es más que ella misma. Cualquier acción es limitada con respecto a la realidad en cuanto tal. Ésta siempre es más pero no externamente sino en la misma persona. «Yo soy más que mi mismo» podría decir la persona bajo este punto de vista.

Cualquier parte de mí talitativamente considerado es dominado por la realidad. Me parece iluminador este aspecto puesto que elimina cualquier reduccionismo aplicado al hombre como persona. Pongamos un ejemplo. Yo tengo un cerebro. Se puede pensar que mi cerebro es quien funda al hombre y quien lo determina. Pero considerado trascendentalmente el cerebro es *mi* cerebro. Está inscrito en el *mí* de la realidad personal. Por tanto es realidad en mi realidad personal. Por ser la realidad siempre más que la concreción talitativa y ser la realidad quien funda mi realidad personal, ésta es más que su cerebro. En la persona hay una trascendentalidad formal por la autoposición de su propia realidad. Pienso que este es un posible intento de solución a los reduccionismos mencionados.

La realidad es camino de realización del hombre. No es un camino que busca sino que en el que se encuentra por ser persona. No se encuentra perdido en la existencia sino en un camino determinado, la realidad. Esto no significa polarización unidireccional sino que un «estar encaminado». Queda descartada así cualquier filosofía del absurdo por la ultimidad de la realidad como sendero ineludible por el que marchar. Sin la realidad la vida sería errar buscando caminos de realización. Por el enraizamiento en la fundamentalidad el hombre es un peregrino de la realidad. Cada paso le conduce a nuevas formas de estar en la realidad.

Pero como el hombre es realidad personal posee en sí mismo dicho camino. Su propia realidad es sendero a recorrer. Y al ser cada paso creativo por apropiación de posibilidades, el camino se ensancha en cada instante.

En cuanto a la dirección de dicho camino, que nos sugiere la misma imagen, nos tenemos que remitir a la respectividad a todas las realidades, a sí mismo y al todo de la

---

<sup>21</sup> HD 90.

realidad. Entonces se dibuja con precisión el horizonte en el que nos encontramos instalados como realidades. Las distintas figuras de realidad que vamos adquiriendo no son simples tanteos sino que quedan incorporadas a nosotros y conforman el momento de nuestra personalidad. En el tratamiento del problema de la vida personal Dios aparece como fundamento último de la misma. Por tanto no es ajeno al camino del hombre y, como veremos, está fundamentando cada uno de nuestros actos personales.

En la realidad encuentro también la fuerza para transitarla. El mismo camino que transito me impele a hacer algo con mi realidad. La metáfora de la realidad como camino también sugiere el cruce de caminos en las realidades. Todas son reales pero ninguna es la realidad que las atraviesa y las supera. Por tanto, el poder de lo real, tal como consideraremos, fuerza al cruce insalvable de realidades. Tal cruce es encuentro sereno que provoca novedad. En la realidad estoy con todas las realidades, con toda la realidad y con toda mi realidad. En la realidad es imposible la soledad.

La realidad se apodera de mi dominándome y lanzándome a «pasar» a través de ella. Este paso produce una conversión radical elevándome hacia la absolutez de mi vida. Análogamente, podemos decir que la realidad me transita a mí y me vierte a la trascendencia arrancándome de la facticidad.

### 3. EL PODER DE LO REAL

Hemos visto como la dominancia es ser más que realidad considerada talitativamente. El momento de realidad siempre es más que el momento talitativo. Este ser más en la misma realidad es el dominio del que habla Zubiri y que va a encontrar una nueva forma de conceptualización: el poder de lo real<sup>22</sup>.

«Dominar es ser ‘más’, es tener poder»<sup>23</sup>. El poder es el dominio del momento trascendental, por el que las cosas son reales, sobre el momento talitativo, por el que son tales cosas.

No es un concepto sino que es un hecho que todos podemos aprehender. Todas las cosas son reales. Pero ser reales es más que ser tales cosas. El momento de realidad abarca la totalidad de todo lo real en cada cosa real. Este momento se expande a cada

---

<sup>22</sup> Cf. DÍAZ, C., “El hombre y Dios en Xavier Zubiri”, *Revista Agustiniana* 34 (1993) 169-172.

<sup>23</sup> HD 94.

sustantividad y trasciende cualquier concreción. Es una presencia en la que cada cosa se apoya para ser real pero que es irreductible a una sola cosa.

«En el acto de aprehensión las cosas no sólo se le actualizan al hombre sino que además se le ‘imponen’ con una fuerza tal que éste se siente esencialmente vinculado a las cosas reales y a la realidad que ellas manifiestan»<sup>24</sup>. En todo acto de aprehensión la realidad está presente. El hombre no puede sustraerse a esta actualidad de la realidad. Éste es el sentido de la imposición. No tenemos que entenderla como imposición restrictiva o coercitiva sino como actualidad irrenunciable de la realidad en la aprehensión. Cualquier aprehensión humana lo es de realidad atravesando y trascendiendo un contenido concreto.

Además esta imposición se da en la aprehensión. Carece pues de todo carácter de externalidad y precisamente aquí reside su fuerza. Es realidad siempre en la aprehensión. En la intraaprehensividad acontece la fuerza de imposición de la realidad en cuanto tal. Por esta razón el hombre que aprehende se siente vinculado a la realidad. Es un vínculo esencial entre aprehensión y realidad, entre el *quien* aprehensor y el *qué* aprehendido en mutua respectividad.

Este vínculo indica el camino de la realización del hombre como persona. «La realidad es siempre ‘más’ que cualquier cosa concreta y se presenta como el horizonte último que fundamenta a la persona y la obliga a realizarse»<sup>25</sup>.

No es un aspecto de la realidad entre otros o una característica a tener en cuenta pero prescindible en último término. La realidad es constitutivamente «poder». Zubiri lo afirma así: «La realidad es el poder de lo real»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> NIEVA MORENO, J.P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación”, *Enfoques* XIII, 2(Primavera 2011), 42.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> HD 94.

### 3.1 Fuerza y poder de lo real

La realidad está presente en toda aprehensión humana. No hay aprehensión sin realidad. Es el vínculo inteligencia-realidad al que nos hemos referido repetidas veces. La realidad lo inunda todo. «La impresión de realidad (...) está dotada de un carácter insondable y poderoso»<sup>27</sup>.

El vínculo con la realidad no es una simple referencia o influencia de las cosas en la inteligencia que las aprehende. Zubiri habla de actualización de la realidad en la inteligencia sentiente, no de simple actuación de las cosas en un sujeto aprehensor. Esta actualidad es presencia de la realidad en la inteligencia. La realidad toda está contenida en el acto de aprehensión pero siendo siempre más en la misma. Esta presencia es ineludible pero al mismo tiempo inabarcable. Es una presencia que está ahí en todo acto de aprehensión pero que no se agota en dicho acto. Es un encuentro inevitable con la realidad que se constituye como principio y fin de la inteligencia. Para explicar este aspecto fundamental Zubiri utiliza el término *noergia*. «Lo radical es un devenir de actualidad, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico»<sup>28</sup>. Es un «estar» de la realidad en cuanto realidad en la aprehensión. Este estar funda cualquier momento ulterior y cualquier modo de aprehensión. «La noergia, en cambio, no es mera *ratio cognoscendi* sino la realidad misma en su imponente actualidad: es la *ratio essendi* de lo real»<sup>29</sup>.

Nosotros aprehendemos la realidad en cuanto realidad. Siempre en un contenido concreto pero superándolo trascendentalmente. «Aunque es una formalidad sutil y aunque siempre posee un contenido específico, la realidad nos precede y apoya. En este sentido el hombre no es la medida de la realidad sino que está medido y determinado por ella»<sup>30</sup>. Así entendemos la noergia, como un precedernos de la realidad en el orden de la realidad, no del conocimiento de la misma.

El carácter noérgico es necesario y previo a hablar del poder de lo real. En la aprehensión primordial esta dada la realidad como realidad. Está físicamente impuesta

---

<sup>27</sup> SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Chile, 2010, 139.

<sup>28</sup> IRE 64.

<sup>29</sup> SOLARI E., *op. cit.* 139, nota 358.

<sup>30</sup> SOLARI E., *op. cit.* 140.

en dicha aprehensión y por eso puedo experimentar el poder de lo real. La noergia hace posible el poder de lo real.

«El hombre vive a cada instante esta suerte de ‘adviento prioritario de la realidad’. Y lo vive como el acontecimiento irresistible gracias al cual habita un mundo, y un mundo real»<sup>31</sup>.

«Las cosas reales no consisten tan sólo en la intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consiste también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido»<sup>32</sup> El momento trascendental es la fuerza de la realidad. Todas las cosas son reales por este momento. Pero el momento trascendental siempre es «más» que el momento de ser tal realidad. Es el poder de lo real. La realidad es más que su contenido. «La realidad tiene primacía sobre los contenidos»<sup>33</sup>.

### **3.2 Poder de lo real y realidad personal**

Aparece así una cuestión importante en nuestro tema. ¿Cuál es la relación del poder de lo real con la realidad personal?

«El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona»<sup>34</sup>. Estoy en la realidad y no puedo salir de ella. La misma me fuerza a realizarme. No puedo hacer otra cosa. La realidad me domina en este sentido. El poder de lo real apoderándose de mí me abre continuamente camino a nuevas formas de mi ser relativo absoluto. La dominancia del poder de lo real me lanza al crecimiento en mi Yo. Reclama continuamente de mí respuesta. Es una llamada de la realidad que no se puede acallar. En el momento en que creo que he alcanzado una determinada figura de mi ser la dominancia está presente envolviéndome. «Es este poder aquella dominancia según la cual la realidad, lo real en cuanto real, se apodera de mí»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> SOLARI E., *op. cit.* 140.

<sup>32</sup> IRE 198.

<sup>33</sup> SOLARI E., *op. cit.* 141.

<sup>34</sup> HD 95.

<sup>35</sup> HD 96.

Es necesario resaltar este aspecto del apoderamiento. No es el hombre quien funda el poder de lo real sino al contrario. El hombre esta apoyado en la realidad por el poder de lo real. Es un apoderamiento que lo funda como realidad personal<sup>36</sup>. «La realidad es poderosa, esconde un poder que convierte al hombre en una realidad de realización, convierte al hombre en persona y a las cosas en posibilidades de realización para una realidad que tiene que auto-realizarse»<sup>37</sup>

Recogemos un texto importante para no llevar a confusión: «Este apoderamiento por el poder de lo real no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad entro con el poder de lo real, sino que es un *momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal*»<sup>38</sup>. No es relación sino respectividad. Soy yo porque soy real. Soy persona porque estoy apoderado por el poder de lo real. Sin este apoderamiento, sin la respectividad constitutiva de mi realidad no sería persona<sup>39</sup>.

El aspecto personal de mi realidad no es accesorio o resultado de un acto posterior a mi constitución sino que es esencial por el poder de lo real. Todas mis acciones son mías como lo es mi realidad, con carácter previo a la ejecución formal de actos personales. Soy persona constitutivamente. No es una conquista sino la fuente de este *alguien* que soy yo. «No se trata de una sumisión a algo extrínseco, dice Zubiri, sino de la implantación humana en *la* realidad de la cual arranca su propia realidad su ser y todos sus esfuerzos de sentido. Tal poder funda al hombre dominándolo, lo que significa que el poder guarda para con el ser humano una respectividad constituyente»<sup>40</sup>

Este punto tiene una especial importancia porque la fundamentalidad no es algo externo a mí con lo que puedo relacionarme a voluntad. El apoderamiento es interior a mí y me precede. «El hombre no es realidad personal sino estando pendiente del poder de lo real»<sup>41</sup>. Este «pender» del poder de lo real es la dominancia. Es la sublimidad de

---

<sup>36</sup> Cf. SOLARI, E., *op. cit.* 143.

<sup>37</sup> ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *Filosofía de la religión*, Create Space, Charleston, USA, 2013, 30.

<sup>38</sup> HD 97. El subrayado es mío.

<sup>39</sup> «(...) la persona humana accede a sí misma en virtud de su ‘apoderamiento’ por parte del fundamento mismo del ‘poder de lo real’, el cual no es otro que la divinidad, que justamente de ese modo posibilita el conocimiento de la misma por parte del hombre», CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid, 1999, 398.

<sup>40</sup> SOLARI E., *op. cit.* 180. Subrayado del autor.

<sup>41</sup> HD 98.

lo real ante la que me encuentro y desde la que vengo. «No ‘vamos a la realidad’ como tal, sino que, por el contrario, ‘venimos de ella’»<sup>42</sup>. Es una relación de procedencia o de respectividad constitutiva, no un término de mis acciones.

Para estar «frente a» la realidad (absoluto), primero (no cronológicamente) ha de ser realidad (relativo). La realidad personal es tal por la suidad formal constitutiva. Y esta es posible por la nota esencial de la inteligencia que vierte al hombre en respectividad constitutiva a la realidad. Esta versión propia de la realidad personal es el «impulso» para hacerse. «El hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo. No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formalmente versión al poder de lo real»<sup>43</sup>.

No es un impulso exterior sino interior a la realidad personal. El movimiento hacia su propia realización tiene su foco en esta versión a la realidad. Pero además este impulso está en sí mismo. En esta realidad que es suya formalmente aparece el impulso para hacerse persona, para hacer su personalidad. No es una causa que desencadene un proceso sino el comienzo del hacerse persona. Y este comienzo es apoderamiento o dominancia. Soy realidad personal, pero el momento de realidad siempre es «más» en mi propia realidad. Este «ser más» me impulsa a realizarme desde mí mismo.

Mi realidad personal no agota la realidad en cuanto realidad. Ésta siempre es «más» que una personalidad lograda. El «más» en mí mismo es una apertura trascendental constitutiva a la realidad siempre mayor. Por tanto continuamente la persona está vertida a su desarrollo en un modo de realidad. No es un déficit de realidad sino un movimiento cualitativo en el interior de la realidad que me constituye. La realidad me lanza a un «fuera de mí» que es interior a mí mismo. En este sentido entendemos el trascenderse de la persona como una continua profundización creativa, –por ser personal–, en la propia realidad. Así, la personalidad no es un logro de algo que no se tiene sino plenitud creativa de lo ya poseído.

Desde la dominancia del poder de lo real entiende Zubiri que el hombre no está sometido a nada como persona. «(...) en virtud del apoderamiento no estamos

---

<sup>42</sup> HD 98.

<sup>43</sup> HD 98.

extrínsecamente sometidos a algo»<sup>44</sup>. De la misma forma es una seguridad. Siempre estoy sostenido en la realidad por este poder que me hace ser real. La instalación en la realidad por el apoderamiento no es una negación de mi libertad sino la raíz de un discurso sobre la misma, puesto que es lo que me hace ser persona absoluta relativa. Por el poder de lo real estoy al mismo tiempo «frente a» la realidad.

Pero si soy realidad por el apoderamiento por el poder de lo real, ¿ser «persona» es un añadido nominal a mi realidad o indica algo específico en la misma? ¿No es suficiente para explicar la realidad personal el «estar pendiente» del poder de lo real?

La persona es una realidad peculiar puesto que, estando apoderada por este poder, es personal, realidad suya y relativamente absoluta. Estoy ligado y desligado de la realidad simultáneamente. A esta peculiar situación la denomina Zubiri «religación». Este poder me hace ser real personalmente. «Este paradójico apoderamiento al apoderarse de mí me hace estar constitutivamente suelto ‘frente a’ aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándome al poder lo real para ser relativamente absolutos»<sup>45</sup>.

Hay un nivel superior de trascendentalidad en la realidad personal, ya que es fundada desde sí misma constituyéndola como tal. En la persona se da una manifestación de la fundamentalidad autotrascendiéndose y constituyéndola como realidad absoluta. No confundamos este aspecto con un desarrollo del espíritu absoluto hegeliano, que anularía la realidad personal. Es una autotrascendencia relativa, personal y única. El «más» de la realidad en la persona es su ser absoluto. La autoposición es la trascendentalidad de la realidad personal, el «más» en mí mismo, fundando mi propia realidad como persona. Y esto hasta el punto de constituirme absolutamente incluso respecto a mí mismo. «Este paradójico apoderamiento consiste en que el poder de lo real apoderándose de él lo constituye formalmente como absoluto ‘frente a’ todo, frente incluso a él mismo»<sup>46</sup>.

Este desbordamiento de realidad que se hace absoluta es propio de la persona. Soy realidad pero siendo más que realidad instalado en la misma. Soy persona. El

---

<sup>44</sup> HD 98.

<sup>45</sup> HD 98.

<sup>46</sup> NIEVA MORENO, J. P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación”, *Enfoques* XIII, 2(Primavera 2011), 60.

hombre es «sobrepasado» por la realidad<sup>47</sup> siendo traspasado por la misma. Sólo en la realidad y desde ella el hombre se realiza como persona. En ella encuentra su apoyo y su fundamento para ser aquello que es y que no puede dejar de ser.

Este desbordamiento de realidad es provocativo para el hombre que quiere vivir su vida con profundidad. Tiene que transitar por el enigmático camino del «siempre más» que es la realidad. «La persona, como forma de realidad, lo es en una realidad que la desborda y ese desbordamiento es algo que tiene que recorrer la persona para su propia realización personal»<sup>48</sup>.

Aparece de nuevo a nuestra reflexión el carácter de insuficiencia del hombre para autofundarse. Al resaltar su inserción en la realidad como tal nos indica Zubiri la necesidad de un fundamento, no como recurso que «complete» al hombre, sino como fuerza interior para su propia realización. Sin este fundamento en la realidad no sabría quién es, puesto que no sería posible la persona. El fundamento es un apoyo para ser persona. «Si la persona no se realiza desde su absoluta suficiencia, ello significa que lo hace insertada en una realidad que la sostiene como su fundamento último: tal fundamento no es un apoyo externo, sino algo que intrínsecamente queda en la persona fundándola»<sup>49</sup>.

En mis acciones me poseo en un grado eminente de suidad. Soy absoluto ‘frente a’ mí mismo y, por tanto, estoy presente en cada uno de los actos que me configuran pero sin ser ninguno de ellos.

---

<sup>47</sup> Cf. SOLARI E., *op. cit.* 189.

<sup>48</sup> PINTOR RAMOS, A., “Zubiri”, en PIKAZA, X. Y SILANES, N.(dir.), *El Dios Cristiano: Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1484.

<sup>49</sup> *Ibid.*

#### 4. EL ENIGMA DE LA REALIDAD

¿Qué implica el carácter enigmático de la realidad? Para comprenderlo cito y reflexiono sobre las interesantes aportaciones, —en mi opinión—, del profesor Zárrega Olavarría: «es la experiencia de la realidad, pues ninguna cosa da razón de sí misma, nada se sostiene a sí mismo. La realidad de lo real no se agota en ninguna cosa»<sup>50</sup>.

Que ninguna cosa concreta agote la totalidad de la realidad es el carácter enigmático<sup>51</sup>. Y esto es experimentable por toda persona incluso en su misma realidad. En todo momento, por el enfrentamiento con la realidad de las cosas, estoy inmerso en este enigma, de una forma especial, conmigo mismo como real. Yo soy real pero no soy toda la realidad. Mi realidad además es mía pero la experimento como inacabada. A pesar de no dejar de ser yo mismo, nunca soy yo mismo totalmente. Estoy lanzado continuamente por una realidad que me impele y que me supera. «El propio hombre se vive a sí mismo problemáticamente, sumido en la inquietud que produce una existencia enigmática, lanzado a tener que hacerse sin saber hacia dónde»<sup>52</sup>.

En la misma realidad está incluido el interrogante ¿hay alguna realidad que sea fundamento de la realidad y dé razón de dicha inagotabilidad? ¿Hay alguna realidad cuya realidad sea ser fuente de realidad?

La realidad no se da manifiesta a expensas de las cosas concretas. Pero no se agota en ninguna de ellas. «'La' realidad está en 'esta' realidad, pero enigmáticamente»<sup>53</sup>. Ya vimos que el carácter de realidad es más que la totalidad de sus notas. Pero este carácter de realidad es en sí mismo respectivo a sí mismo, a las demás cosas reales y al todo de la realidad.

---

<sup>50</sup> ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *Filosofía de la religión*, Create Space, Charleston, USA, 2013, 22.

<sup>51</sup> HD 163.

<sup>52</sup> ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *op. cit.* 24; «El hombre, por tanto, se encuentra inquieto por lo que va a ser su ser y sobrecogido porque ese ser lo ha de realizar frente a una realidad enigmática, porque desde sí misma se presenta como deidad. El enigma pone en vilo no sólo a la inteligencia, sino al hombre entero, porque en la realidad en tanto que deidad se halla comprometido su propio ser, ese ser que es su radical inquietud. ¿Qué hacer ante el enigma? El hombre no puede quedarse quieto, impasible ante el enigma», MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 94-95.

<sup>53</sup> HD 103.

Esta «experiencia de la profunda oquedad de todo lo real»<sup>54</sup> expresa esta indigencia constitutiva de la realidad. Es una indigencia real, es decir, está apoyada en la realidad que la supera.

La experiencia del enigma es una experiencia de la realidad profunda más allá de la cosa que la manifiesta pero enclavada en dicha cosa. Y es verdadera experiencia intelectual y sentiente. Supera la *realidad-como-objeto* lanzándonos a la misma *realidad* que precede a la objetualidad y la supera, y a la *realidad-fundamento-de-lo-real*.

Esta experiencia es el problema, es decir, nos lanza a la búsqueda del fundamento del poder de lo real. Pero es un fundamento que ya está dado en la misma experiencia en forma de problema. El hombre es una realidad problemática y, por tanto, definida por estar constitutivamente lanzada al fundamento mismo de la realidad.

La experiencia del problema del fundamento no es sólo intelectual o afectiva, sino que es total por envolver a la realidad personal como real en el mismo problema. El problema del fundamento es el problema de mi misma realidad y de toda las cosas a las que estoy respectivamente vertido como realidad. «(...) el enigma desata la actividad intelectual, genera extrañeza y asombro (*tzaumatzo*), produce perplejidad y zozobra, azoramiento e incluso confusión»<sup>55</sup>.

Todas estas vivencias del hombre ante la realidad y su profundidad nos recuerdan a las experiencias religiosas según las narran las religiones. Pero en este horizonte de la problematicidad personal podemos interpretar dichas experiencias como una conciencia de la constitutiva extrañeza y asombro en que consiste la persona. Con esto no pretendo negar su realidad como experiencias, ya que no es mi propósito, sino establecer la base filosófica sobre la que explicar un posible acceso a Dios como acceso desde la totalidad de la realidad personal.

El enigma de la realidad es dinámico. Es el paso de lo oculto a lo visible en las cosas y de las cosas a lo oculto en ellas. Esta dinámica desencadena la búsqueda del hombre poniendo en funcionamiento toda su realidad. «Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático»<sup>56</sup>. De hecho, por la vinculación interna entre la realidad y la inteligencia podemos encontrar explicación a dicha actividad

---

<sup>54</sup> ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *op. cit.* 24.

<sup>55</sup> ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *op. cit.* 24.

<sup>56</sup> HD 104.

desencadenada en el hombre.

Que la realidad sea enigmática conlleva el hombre como problemático. «Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real»<sup>57</sup>. Que la realidad enigmática es dinámica conduce a considerar al hombre como constitutiva inquietud y búsqueda. Cuando la realidad, en su dinamismo enigmático, se oculta, manifiesta al hombre su propia indigencia y su necesidad de apoyo en la realidad. Cuando la realidad se manifiesta en las cosas a la vista del hombre, desvela al mismo la profunda oquedad de la realidad que le lanza más allá de la realidad que ve y aprehende. La misma vinculación de inteligencia y realidad provoca el camino del hombre hacia una realidad más allá que sea fundamento de toda la realidad.

La caducidad y la indigencia lanzan a la búsqueda de la perennidad y la riqueza, pero estas son tales por la realidad de las cosas. Las cosas son caducas por ser reales. Primero son reales. El carácter de realidad es el que desencadena la búsqueda. Sólo así la persona buscará, no como una opción entre otras, sino que cada acto será acto de búsqueda de fundamento por la constitutiva inquietud en que consiste ser persona.

## 5. RELIGACION<sup>58</sup>

En este apartado vamos a tratar el aspecto más comentado y conocido de Xavier Zubiri: la religación. Es imposible acercarnos a la cuestión de la realidad personal y su acceso a Dios sin detenernos en este hito filosófico zubiriano.

---

<sup>57</sup> HD 104.

<sup>58</sup> «(...) su fe recobrada lo lleva a una auténtica militancia intelectual a favor de una teología renovada, que, dada su dedicación filosófica, tenía que responder a la situación del tiempo. Estoy convencido de que ahí está la raíz vital de su concepto más central y renovador: la *religación*. Con ella contestaba a las dos propuestas filosóficas con las que sintió una cierta afinidad y una clara rivalidad o, más bien, ante las que se propuso presentar un intento de superación alternativa: la vida como ‘naufragio’, en Ortega, y la existencia como ‘arrojada’, en Heidegger. Frente a ellas, la religación quiere mostrar nuestra vida como *anclada* en Dios y nuestra existencia como *implantada* y *sostenida* por la realidad amorosa y fontanal de la Trascendencia», TORRES QUEIRUGA, A., “Xavier Zubiri y la relación Filosofía-Teología”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36 (2009), 397.

No partimos de un análisis cronológico del desarrollo del concepto. Este tema está suficientemente tratado en distintas obras<sup>59</sup>. En el presente apartado pretendo reflexionar partiendo de las distintas aproximaciones zubirianas al hecho de la religación. De esta forma se establecen las bases teóricas para el posterior análisis del acceso a Dios desde la realidad personal. Con estas reflexiones pretendo aproximarme al sentido profundo de la religación rescatando aquellos aspectos que más pueden interesar para el desarrollo de la presente tesis.

¿En qué consiste la religación? ¿Qué importancia tiene en la vida personal? ¿Se puede ser persona sin estar religado? ¿A qué estamos religados? ¿Es un hecho accesorio y optativo del hombre? ¿Por qué es necesario detenernos en este hecho cuando pretendemos acceder a Dios?

## 5.1 El hombre en la realidad

El hombre hace su vida entre cosas pero no recibe de ellas la fuerza para hacerse persona. Sólo está con y entre las cosas. La fuerza la recibe del momento trascendental de realidad. Por su inteligencia sentiente aprehende la realidad de las cosas superando<sup>60</sup> la mera talidad. Va más allá de los estímulos alcanzando su realidad. Con las cosas está en la realidad, donde encuentra su verdadero *hábitat* personal. La realidad aprehendida en impresión define al hombre y su inteligencia sentiente constituye su personidad. Es realidad personal en la realidad y no fuera de ella. El marco de desarrollo personal es la realidad suificada y suificante por el poder de lo real.

---

<sup>59</sup> Por citar algunos ejemplos: CABRIA ORTEGA, J.L., “La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri”, en CABRIA, J.L.-SÁNCHEZ-GEY, J. (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del Siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 2002, 123-178; SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL, Chile, 2010; MARTÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, posibilidad, religión: Historia de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2012, 115-119; GRACIA, D., “Religación y religión en Zubiri”, en FRAJÓ, M.,(ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2010<sup>4</sup>, 491-512; GUDIÉL, H., “Realidad humana y religación en Zubiri y su recepción en Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología* 78 (2009), 299-334; FERRER DELGADO, D., *Razón y religación: Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Manuscritos, Madrid, 2008.

<sup>60</sup> Con el término «superar» no pretendo colocar en segundo plano la talidad o los estímulos, sino resaltar la trascendentalidad y la aprehensión de realidad, que se dan en la misma concreción talitativa pero llevando a la inteligencia sentiente más allá «en» las cosas mismas. Veremos que la religación se refiere al plano de la realidad.

La realidad desborda las notas talitativas y remite constantemente más allá de las mismas. La misma persona experimenta en sí misma esta remisión que le arranca de su propia concreción y en la que encuentra el ímpetu y el sustento para la personalización. «La persona está en su misma constitución vertida a una realidad que es más que ella, una realidad en la que se asienta, una realidad de la que emergen los recursos que necesita para personalizarse y, finalmente, una realidad que le otorga la fuerza necesaria para desplegar ese proceso de realización personal»<sup>61</sup>.

Es en la realidad, en su propia realidad donde el hombre es persona. La suidad trascendental es la raíz formal de su personidad. En la realidad el hombre experimenta el poder de lo real que le lanza continuamente más allá de sí mismo para realizar su modo de ser absoluto-relativo. Para el tema que nos ocupa es importante resaltar que esta realidad no es algo extraño al hombre, sino que en su propia realidad vive este poder que le impulsa a un continuo éxtasis para lograr su personalidad. Está atado a la realidad y en ella acontece su vida. «Estamos poseídos por la realidad»<sup>62</sup>.

El hombre está entre las cosas del mundo pero no es una cosa más. Por ser realidad personal hay una distancia real. El hombre está en la realidad abierto a ella. Es una esencia abierta no determinada por sus notas. Es más que su naturaleza sin negarla.

Es un hecho que el hombre es distinto de las cosas que le rodean. No es reducible a un objeto en el mundo. Cualquier objetivación implica una reducción de su realidad. La realidad personal no es una teoría sobre el hombre sino un hecho real.

El hombre conjuga una referencia a la realidad y una diferencia con el resto de realidades. Esta conjugación abre la pregunta acerca de una dimensión real que sea su núcleo.

## **5.2 Religación como patencia de la fundamentalidad. Dimensión constitutiva de la realidad personal**

Esta versión de su misma constitución trascendental a la realidad es la religación. El acento lo ponemos en la línea de la constitución. No es una interpretación del hombre como persona. Es un hecho que explica la misma realidad personal. El hombre es

---

<sup>61</sup> PINTOR RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, 49.

<sup>62</sup> IRA 92.

persona por la realidad, desde la realidad y en la realidad. Esto es, es persona por estar religado a la realidad<sup>63</sup>. Por la religación el hombre está «en» la realidad, en «su» propia realidad. Su realidad es constitutivamente suya, pero también es constitutivamente más que ella misma.

El hombre está en su propia realidad. Reposa en su realidad autoposeyéndose como suprapotente. La religación se inserta en este espacio constitutivo de la realidad personal. La religación en la persona late en el dinamismo de configuración de la propia personalidad y hace posible la refluencia permanente con la personidad. Por esta razón la religación es constitutiva de la persona. Es potencia de la fundamentalidad de la realidad en mi propia realidad<sup>64</sup>.

Eliminar la religación supondría eliminar dicha fundamentalidad y, por tanto, expulsar al hombre fuera de la realidad y, consiguientemente, fuera de sí mismo.

El hombre puede tener o no una religión como manifestación histórica de la religación pero no por ello deja de estar religado. Puede ser obligado a renunciar a su

---

<sup>63</sup> Torres Queiruga explica este carácter constitutivo de la religación en la persona como estructura ontológica, que hace al hombre capaz de acoger la revelación sin caer en el extrinsecismo. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., “Revelación y religión en Zubiri”, en GRACIA, D.(ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, 203-212; «¿Religado a qué?, –se pregunta Diego Gracia–. Religado a la realidad, a la realidad que le es accesible al hombre, la única de que tiene aprehensión primordial, la realidad mundana. El hombre se haya religado a la realidad del mundo. Una realidad que tiene una nota por demás sorprendente, la ‘dominancia’, la ‘poderosidad’. La realidad nos puede, se apodera de nosotros y se nos impone. No somos nosotros los que nos apoderamos de la realidad, sino ella la que se apodera de nosotros», GRACIA, D., “Zubiri y la experiencia teológica: La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX”, en BRICKLE, P., *La filosofía como pasión, Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 2003, 254; «Esta religación es un hecho para todo ser humano que deriva de su propio modo de ser real y de su implantación inmediata en la realidad; por ello, debe dejarse claro que el término directo de la religación no es Dios ni ninguna determinación ‘religiosa’, sino la realidad inmediata en su inexorable dimensión de ultimidad; en este sentido, el término ‘religación’ no ha dejado de generar equívocos por su inmediata asociación con contenidos positivamente religiosos», PINTOR RAMOS, A., “Zubiri”, en PIKAZA, X.-SILANES, N.(Dir.), *El Dios cristiano: Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 1484-1485.

<sup>64</sup> «(...) sólo en el hombre la religación se actualiza formalmente, y por ello también el universo material aparece iluminado por la luz de la fundamentalidad religante», NIEVA MORENO, J.P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación”, *Enfoques XIII*, 2 (Primavera 2011), 45.

religión pero nunca podrá renunciar a la religación pues es precisamente el vínculo constitutivo con la fundamentalidad<sup>65</sup> de la realidad que le hace ser persona. La religación no es una opción, aunque se realiza en opciones personales. Es la raíz de las opciones reales del hombre. Aunque no optara por nada en su vida estaría religado.

«La vida personal, y en ella el hombre como realidad personal, no aparece últimamente arrojada y abandonada, sino fundamentada, a la luz de una fundamentalidad religante. (...) Y esto no es algo que se tiene o no se tiene, es algo que se es»<sup>66</sup>. Nunca puede estar fuera de su propia realidad. El proceso de realización no supone alejamiento de sí mismo, sino un impulso desde mi realidad a un incremento cualitativo en mi autoposición.

Como iremos desentrañando en nuestra reflexión, en la religación aparece el problema de Dios. No es un problema que algunos hombres se planteen y ello los convierta en religiosos. En la propuesta de Zubiri Dios es algo inherente a la realidad personal por el hecho innegable de la religación<sup>67</sup>. «(...) el problema de Dios está ya planteado en la constitutiva religación de la existencia humana, que es la dimensión previa a toda demostración racional de la existencia de Dios»<sup>68</sup>. Es una «connatural apertura»<sup>69</sup> al fundamento del poder de lo real que hace ser al hombre.

Vemos que el filósofo español pretende establecer el punto de partida real, no meramente teórico o interpretativo, de las posibles vías de acceso a Dios. El hombre

---

<sup>65</sup> «(...) el hombre como realidad está vertido, ‘radicado’ en una dimensión de fundamentalidad de esa misma realidad, dimensión que, aún estando en él, lo excede, lo cual sigue siendo verdad incluso en el caso de que a las notas fácticas termine por otorgárseles el carácter de fundamento último, como sucede en el caso del ateísmo», PINTOR RAMOS, A., “Religación y «prueba» de Dios en Zubiri”, *Razón y Fe* 218 (1988), 325.

<sup>66</sup> ELLACURÍA, I., “La religación, actitud radical del hombre (Apuntes para un estudio de la Antropología de Zubiri)”, *Asclepio* 16 (1964), 109.

<sup>67</sup> «(...) Frente a la tradición cristiano-escolástica que identifica el problema de Dios con el de la posibilidad de la demostración de su existencia y de su conocimiento, afirma que es necesario detenerse en un estadio previo al estrictamente demostrativo o especulativo, y llevar a cabo una intelección pre-especulativa de Dios, consistente en poner de manifiesto la constitutiva apertura o versión del hombre a Dios», LANA TUÑÓN, D., “El problema filosófico de Dios en X. Zubiri”, *Estudios Filosóficos* 59 (2010), 476.

<sup>68</sup> NIEVA MORENO, J. P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: La vía de la religación”, *Enfoques* XIII, 2 (primavera 2011), 45.

instalado en la realidad y religado en su misma configuración al poder de lo real es camino irrenunciable.

La religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. El hombre es persona por su religación constitutiva al poder de lo real. «La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real»<sup>70</sup>. No es una relación a la que el hombre, como persona ya constituida, accede. No es una opción que el hombre elige entre otras y de la que podría prescindir. Sin la religación el hombre no sería persona. Por tanto es una dimensión de toda persona por el hecho de serlo. Como afirma Gómez Caffarena, la religación «(...) es presentada como una *estructura antropológica* universal, a la que se encomienda la explicación de por qué existen las religiones»<sup>71</sup>.

La religación atañe a la persona en cuanto tal<sup>72</sup>. «(...) el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona o, mejor dicho, la naturaleza personalizada»<sup>73</sup>. Nos situamos de este modo en la perspectiva trascendental de la realidad y en ella encontramos la relatividad personal a toda la realidad en cuanto tal, así como la absolutez de la persona como un todo frente a la misma. Esta conjunción de relativo y absoluto que se da en la persona es la característica determinante de la religación.

La persona está religada al poder lo de real pero estando «frente a» lo que se apodera de él. Está ligado y desligado a una. «Esta peculiar ligadura es justo la religación»<sup>74</sup>. La ligadura le asegura su apoyo en la realidad para ser persona. El estar «frente a» o desligado le convierte en una subsistencia personal única. Inclinars por cualquiera de estos dos momentos independientemente del otro conlleva la perversión

---

<sup>69</sup> DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la religión*, BAC, Madrid, 2010<sup>2</sup>, 193-194.

<sup>70</sup> HD 98.

<sup>71</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio: Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007, 352. Subrayado del autor.

<sup>72</sup> «El hombre es religación, constitutivamente hablando», SERANTES LÓPEZ, M.A., “Dios y el horizonte de lo humano. De Xavier Zubiri a María Zambrano”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 23 (2009) 413.

<sup>73</sup> HD 98.

<sup>74</sup> HD 98.

de la realidad personal. Sin la ligadura carecería de apoyo para ser real y la autoposición personal sería imposible. No estar desligado o absuelto de aquello que le hace ser convertiría a la persona en una parte indiferenciada de un todo. «La religación es la situación constitutiva en la que el absoluto-finito está *experiencialmente* vertido a la fuente enigmática de su realidad y de toda realidad mundana»<sup>75</sup>.

La religación hace posible la originalidad de mi propia identidad absoluta. No sólo soy *un* yo sino que soy *yo* porque estoy religado. En mi propia constitución hay una fuerza que me hace absoluto frente al todo de la realidad, frente a mi propia realidad y frente a las demás realidades personales.

Soy absoluto<sup>76</sup> y esto abre al hombre además a una profundidad nueva. Es absoluto frente a todo y a todos, incluso frente a sí mismo. Esto deja entrever una soledad inherente a la religación. Ante las decisiones en que tiene que adoptar una figura concreta de ser real se encuentra sólo frente a todo y necesariamente forzado a dicha adopción. En esta soledad hay una apertura a la realidad fundamento mediante las preguntas fundamentales: ¿Quién soy yo?, ¿para qué mi vida?, ¿qué sentido tiene mi existencia aquí y ahora?

Las decisiones únicas de la persona abren espacios nuevos de realidad. La realidad desencadena su fuerza personalmente, por medio de la libertad personal. Los acontecimientos se agotan en sus propias notas, pero la realidad que clama en ellos los supera y puede ser oída por el hombre en su conciencia.

La realidad es el apoyo para ser persona. No un apoyo más entre otros sino el apoyo definitivo que me hace persona. Recordemos que estamos en el plano trascendental de la realidad en cuanto tal. El poder de lo real acontece en ella misma. No es un apoyo externo sino la misma realidad manifestada en cada cosa real. Sin la realidad la persona no sería tal. Sería una cosa más entre cosas en el mundo. Pero en el plano trascendental es la persona como forma de realidad la que encuentra su apoyo en la fundamentalidad de la realidad.

Explicar la religación como constitutiva de la persona ayuda a salvar cualquier polarización y a comprender la tensión que la conforma. El hombre es persona y se hace persona por ser realidad religada al poder de lo real. Solo él es sujeto formal de la

---

<sup>75</sup> TIRADO SAN JUAN, V.M., “La experiencia religiosa según Zubiri”, *Communio. Revista Católica Internacional* 18(1996), 387.

religación por esta especial ligadura a la realidad a la que estoy apoderado. «Esta especial ligadura me hace estar suelto frente a aquello que de mí se ha apoderado»<sup>77</sup>. La persona es, así, una paradoja en la realidad que inaugura un nuevo orden trascendental.

El hecho de la religación como constitutiva de la persona dota de originalidad a la filosofía de Zubiri. El problema de Dios que se plantea por este hecho es inherente a cualquier planteamiento acerca de la realidad y la persona. Ya no es posible hablar de persona sin hablar del problema al que nos lanza el enigma de la realidad, es decir, Dios<sup>78</sup>. En cada persona se resolverá según una opción particular desde la libertad, pero es un hecho que ya está planteado. No es algo que aparece en la vida del hombre sino que le precede y le hace ser.

Este nuevo orden consistente en la paradoja de la religación personal es camino para el acceso a Dios, pues es una apertura en la realidad a un nuevo ámbito donde la persona es lanzada constantemente a un «más» que la hace ser superándola y que a la vez remite a un fundamento a la vez último, posibilitante e impelente.

### **5.3 La realidad personal «toda» como sujeto formal de la religación**

Es toda la persona la implicada en el hecho de la religación. «(...) es algo que afecta al todo de mi realidad humana desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales»<sup>79</sup>. No es un acto meramente intelectual sino que, en consonancia con el pensamiento zubiriano que venimos desarrollando, es un hecho total. La persona es la forma de realidad de la sustantividad humana. Por tanto la religación alcanza a la persona en su dimensión talitativa y trascendental. El cuerpo también está incluido en la religación por ser cuerpo personal. Todas las notas de la realidad personal del hombre están involucradas en el hecho total de la religación. Esta característica es primordial en nuestra tesis en la que buscamos el acceso a Dios desde

---

<sup>76</sup> Ibid. 386.

<sup>77</sup> HD 98.

<sup>78</sup> «(...) Dios entra como tema de reflexión, no como un hecho por tanto, sino como intento de solución al problema que nos lanza el hecho de la religación» PINTOR RAMOS, A., “Religación y «prueba» de Dios en Zubiri”, *Razón y Fe* 218 (1988), 326.

<sup>79</sup> HD 98.

la realidad personal. Dicho acceso ha de darse desde toda la realidad personal implicada en el proceso de autorrealización.

Cuando no consideramos este aspecto de totalidad caemos en el error de plantear el acceso de Dios desde aspectos parciales del hombre: razón, sentimiento, etc. Estas parcialidades no dan razón de la profundidad de la realidad personal. Zubiri expone distintas concepciones que se han dado en la Historia de la Filosofía. Veamos sucintamente algunos puntos de su reflexión.

«San Agustín llega a Dios partiendo de que el hombre posee verdades; y toda verdad, nos dice, se apoya en una verdad subsistente, en ‘la’ verdad. Kant se fija en la voluntad. El hombre no sólo quiere cosas sino que ha de querer categóricamente el deber por el deber. Y esto sólo es posible si existe *in re* un bien en sí. Scheleiermacher centra su atención en los sentimientos. Entre ellos, hay uno en que el hombre está embargado por la dependencia incondicional respecto del infinito: es el sentimiento de una realidad irracional, infinita»<sup>80</sup>.

Zubiri critica este camino antropológico porque resulta equivocado en el punto de partida. Se parte de meros aspectos de la realidad del hombre que sólo indican parcialidades. Además, dentro de estos aspectos, se dan unos dualismos que segregan al hombre del cosmos y que, por tanto, no pueden sino alcanzar a un Dios también segregado. Se pierde la fundamentalidad de la realidad por faltar el momento de ultimidad que lo envuelve todo. Dios no tiene en ellos nada que ver con la realidad. «El Dios a que esta vía antropológica conduce es formalmente una realidad segregada del mundo y, por tanto, yuxtapuesta a él y sólo posteriormente convergente con él. Ahora bien, el Dios al que todos nos referimos no es sólo posibilitante e impelente (...), sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real, de la realidad que es cosmos y con la que todos hacemos nuestro ser sustantivo»<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> HD 141. Para una panorámica de distintos acercamientos a Dios en la Filosofía moderna desde aspectos particulares ver DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Dios, horizonte del hombre*, BAC, Madrid, 1994, 80-108.

<sup>81</sup> HD 144.

#### 5.4 Acontecer formal de la fundamentalidad

Ya que es el «acontecer formal de la fundamentalidad»<sup>82</sup> en el hombre, hay una inclusión de la todas las posibilidades en la posibilidad fundamental en que consiste la realidad. Toda la existencia personal posible, por esta ligada al poder de lo real, está incluida en el hecho de la religación. Sólo en la persona acontece la posibilidad formalmente puesto que es capaz de apropiación.

En este sentido la persona es experiencia<sup>83</sup> del poder de lo real. «La inserción de estas posibilidades en la realización de mi persona es la probación física de realidad»<sup>84</sup>. La persona es la única capaz de esta experiencia por el carácter apropiativo y de inserción de posibilidades en la propia realidad. Recordemos que la persona es una esencia abierta y por ello puede apropiarse distintas posibilidades incluyéndolas esencialmente en su camino de realización.

#### 5.5 Vivencia de lo enigmático

Por la religación la persona experimenta formalmente el poder de lo real como enigmático. «Tenemos que estar en la realidad, nos lo exigen las cosas reales en su realidad, pero ninguna es aquello en que se nos hace estar. Es el poder de lo real como enigma: estar en «la» realidad con las cosas reales»<sup>85</sup>.

La única forma de estar en la realidad es mediante las cosas reales, pero no se identifica con ninguna de ellas. Por tanto, la persona experimenta formalmente estar fundada en este poder que se manifiesta como enigmático. La realización personal se da en el terreno de lo enigmático, pues ningún contenido concreto de mi personalidad agota la realidad personal y la misma no se da al margen de este contenido particular. Transitar religadamente el poder de lo real como enigmático es propio de la realidad personal.

---

<sup>82</sup> HD 98.

<sup>83</sup> Utilizamos el término «experiencia» en el sentido que el mismo Zubiri explica: «Es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo, conceptiva, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es *probación física*. ¿De qué? De la realidad de algo». HD 100. Subrayado del autor.

<sup>84</sup> HD 101.

<sup>85</sup> HD 103.

No tenemos que confundir este tránsito en el poder de lo real con la vida<sup>86</sup> como ultimidad. Para Zubiri, –queda claro hasta el momento–, lo último es la realidad como formalidad del «de suyo» y en ella encuentra su propia identidad y su versión a la fundamentalidad. «(...) el hombre como realidad está inexorablemente vertido, ‘radicado’ en una dimensión de fundamentalidad de esa misma realidad, dimensión que aun estando en él, lo excede (...)»<sup>87</sup>

Aquí estamos en un punto nuclear de nuestra reflexión. La religación atañe formalmente a la persona porque es realidad no sólo «de suyo» sino que es «suya». Por esto su enfrentamiento con la realidad pasa por su propia realidad. Lo que posibilita su realización es precisamente su estructura interna y ésta consiste en religación. «La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no solo *un Yo* sino *su Yo*»<sup>88</sup>.

El hombre como persona religada no es un mero espectador de la realidad o juez de la misma. Hay una implicación estructural. La persona tiene que hacerse religadamente y esto implica que tiene que adoptar en cada momento una forma de realidad concreta. No sólo está con cosas sino que está impelido a hacerse a sí mismo como realidad absoluta en el todo de la realidad.

## 5.6 Dinamismo de la fundamentalidad

La persona es más que sí misma por el poder de lo real. Su momento de personidad se desborda predominantemente y fuerza al hombre a hacerse. Es el «más» del poder de lo real manifestado en su misma realidad. Este «más» es tendencia a la plenitud o dinamismo de fundamentalidad y es propio de la persona humana. Es una continua insatisfacción noológica que conlleva la misma realidad personal y que es dinamismo de personalización y crecimiento.

Cada acción de la persona conduce a la adopción de una determinada forma de realidad. Pero la acción personal tiene también el carácter de religación. De esta forma, las acciones son reales pero no unívocas. La persona como absoluta conlleva la libertad

---

<sup>86</sup> La categoría “*vida*” en este sentido es desarrollada por Michel Henry en sus obras, v.gr. HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001.

<sup>87</sup> PINTOR RAMOS, A., “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, 325.

<sup>88</sup> HD 99. Subrayado del autor.

en la acción para cualquier forma de realidad. No es optativo tener que adoptar una forma de realidad, pero cuál sea es totalmente cuestión personal. Como decíamos anteriormente por el carácter enigmático de la religación aparece la persona como una permanente conquista de una realidad ya poseída pero no en plenitud. Esta tensión es la vida personal.

«Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real»<sup>89</sup>. El enigma consiste en que siempre esta realidad concreta no agota la realidad, pero la realidad no se da al margen de esta peculiar realidad. El vínculo entre la talidad y la trascendentalidad es el enigma. En la persona se da el enigma de una forma particular puesto que es el vértice de realidad donde realiza su vida.

La realización personal es impelida por la realidad siempre mayor que me fundamenta y me lanza hacia nuevas formas de personalidad. Pero la adquisición de dichas figuras de realidad nunca es acabada puesto que constantemente la realidad *alcanzada* es superada por *la* realidad como tal. La misma realidad en la que alcanzo mi realización me lanza a una nueva búsqueda. «La realidad como fundamento de la persona, de una realidad relativamente absoluta, es una enorme paradoja, pues la realidad es, por un lado, lo más opuesto al hombre, ya que es lo que le hace ser a éste; pero, por otro lado, es lo más propio, porque lo que le hace la realidad al hombre es *su realidad* siendo, su yo siendo real»<sup>90</sup>.

Esta potencia de personalización es interior al hombre como realidad pero recibida por la misma realidad que le funda. Es mía pero ajena a mí. Es potencia religada. La fundamentalidad es precisamente el problema del momento en que la persona es fundada como realidad por el poder de lo real. El momento de diferenciación y unidad intrínseca entre *esta* realidad y *la* realidad. «Toda cosa real es estructuralmente enigmática y la religación no nos hace ver en qué consiste la articulación (diferencia y

---

<sup>89</sup> HD 104.

<sup>90</sup> FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, 203. Subrayado del autor.

unidad) de ‘esta’ cosa (‘cada’ cosa) *con* la que estoy y ‘la’ realidad *en* la que estoy»<sup>91</sup>.

## 5.7 Manifestación del problematismo en la persona

En distintos momentos hemos vuelto la mirada de la realidad en cuanto tal a esta realidad que es la persona y su misma realidad. El problematismo de la fundamentalidad se da en la persona formalmente. Vamos a acercarnos al razonamiento de Zubiri para comprender la importancia de la religación como constitutiva de la persona.

«La cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser ‘esta’ realidad y de ser presencia de ‘la’ realidad. Esta imbricación estructural es lo que formalmente llamamos ‘enigma’ de la realidad»<sup>92</sup>. La manifestación de este enigma en mi vida es lo que la constituye en problemática. «Estamos religados físicamente al poder lo real de un modo problemático»<sup>93</sup>.

### 5.7.1 Inquietud radical

En primer lugar, el problematismo se manifiesta como inquietud. Es inquietud radical que en la línea de la constitución, «(...) consiste en que, en este hacerme relativamente absoluto a través de mis actos, el enigma de la realidad al cual estoy lanzado me arrastra inquietantemente»<sup>94</sup>. ¿A dónde me arrastra? A la realización de mi Yo absoluto, a la plenitud de la figura de mi realidad. «Esta inquietud es siempre y sólo inquietud por lo absoluto del ser»<sup>95</sup>. En todos sus actos el hombre se determina frente a la realidad para escoger una concreta forma de ser absoluto. La inquietud está radicada en la realidad personal camino de su realización. Estoy impelido por la realidad a ser plenamente, pero las formas concretas no están dadas<sup>96</sup>. Tengo que hacerlas inexorablemente mías. Por esto mi realización es *mía* y el yo logrado soy *yo mismo*.

---

<sup>91</sup> SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, UPS, 1995, 210-211. Subrayado del autor.

<sup>92</sup> HD 162.

<sup>93</sup> HD 163.

<sup>94</sup> SÁEZ CRUZ J., *op. cit.* 211.

<sup>95</sup> HD 163.

<sup>96</sup> «La realidad nos pone irresolublemente en movimiento hacia nuestra realización, hacia nuestro fin, pero tal realidad no nos ofrece el fin, sólo nos lo muestra enigmáticamente», BARROSO, O., “Persona, religación y realidad moral”, *Pensamiento* 65 (2009), 785-786.

### 5.7.2 Voz de la conciencia<sup>97</sup>

Por otra parte, dicho problematismo, se manifiesta como voz de la conciencia. Esta voz brota del fondo de la persona. No hablamos de la interioridad psicológica sino del carácter absoluto de su propia realidad. La persona es la «voz de la realidad»<sup>98</sup> porque es remisión notificante a la misma en su propia constitución. «Oigo» la realidad en mi propia realidad como algo real notificado. «La persona es ‘notificada’ por la realidad que habita; notificada de que tiene que hacer algo con ella misma, porque de suyo no es nada»<sup>99</sup>. Es un modo de aprehensión<sup>100</sup> real que me presenta la realidad como noticia.

Esta voz no sólo notifica la realidad sino que me lanza físicamente hacia el poder de lo real como enigma. El problematismo es dinámico y nos conduce a la realización personal. La voz de la conciencia me indica nuevas formas de realizar mi ser absoluto. Previamente a cualquier opción concreta esta voz me indica que estoy frente a la realidad, que soy persona. Es la voz de la realidad que no soy yo en esta realidad que soy yo. Lo más otro en mi propia realidad lanzándome a crecer personalmente.

«La voz de la conciencia no es sino la palpitación sonora del fundamento»<sup>101</sup>. Con esta voz aprehendo la realidad que me habita y me hace ser. Nuevamente aparece el carácter de precedencia de realidad que me hace proceder de ella. Esta voz que me lanza al absoluto ¿no será un resonar de una realidad absoluta en mí? «Por tanto, la voz de la conciencia no es un fenómeno puramente moral, sino un carácter estrictamente

---

<sup>97</sup> Para una exposición detallada de este concepto en la obra de Zubiri cf. CONILL SANCHO, J., “‘La voz de la conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, (enero-junio 2009), 115-134.

<sup>98</sup> HD 109.

<sup>99</sup> ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *op. cit.*, 45.

<sup>100</sup> Cf. HD 108-109; «La voz de la conciencia, que dicta al hombre una forma de ser, dando respuesta al problematismo de la fundamentalidad, por ser una ‘voz’, es una forma de inteligencia sentiente, en la que se actualiza lo real según su modalidad sonora. El oído notifica la realidad», BOLADO, G., “La concepción zubiriana de lo físico en *El hombre y Dios*”, *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), 37.

<sup>101</sup> ELLACURÍA, I., “La religación, actitud radical del hombre (Apuntes para un estudio de la Antropología de Zubiri)”, *Asclepio* 16 (1964), 143.

metafísico que se actualiza en forma de resonancia auditiva en el yo religado en cuanto tal»<sup>102</sup>.

Esta palpitación sonora del fundamento no queda únicamente como un hecho más en mi vida que remite al mismo. La remisión se extiende a mi persona toda<sup>103</sup>. Esto quiere decir que la integridad de mi existencia se ve envuelta en esta voz del fundamento y sostenida por ella. Es una voz que, precediendo a mi realidad y dirigiéndola a su origen último, circunscribe todo el desarrollo de mi vida a dicho fundamento. «Esta voz resuena en el hombre entero y la resonancia cobra distintas tonalidades en las distintas facultades del hombre, sin olvidar, claro está, que donde propiamente resuena es en la totalidad de su ser personal en cuanto tal»<sup>104</sup>.

La persona es pues constitutiva obediencia (*ob-audire*) a la fundamentalidad de la realidad que se le notifica. La existencia religada es obediente a la realidad que mueve a la persona a ser. En este sentido, el hombre como persona es *discípulo* de la realidad, puesto que el desencadenante de su acción está en la voz que le insta a actuar provocándole a hacer su yo<sup>105</sup>.

### **5.7.3 Voluntad de verdad**

Por último el problematismo de la fundamentalidad se manifiesta como voluntad de verdad. «El hombre se encuentra, pues, inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar. Esta determinación es justo lo que constituye la volición»<sup>106</sup>.

El término último de esta volición es la realidad fundamento. Ante distintas posibilidades de formas de ser relativamente absoluto el hombre tiene que determinarse.

---

<sup>102</sup> MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 96.

<sup>103</sup> «Que esta voz suene no es una opción: la voz la oye todo hombre por el hecho de estar religado a la realidad. Lo que es una opción, una obligación moral, es obedecer esta voz», BARROSO, O., «Persona, religación y realidad moral», *Pensamiento* 65 (2009), 788.

<sup>104</sup> MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *op. cit.*, 98.

<sup>105</sup> «Habría que añadir que el clamor de la conciencia sólo se percibe en el silencio de otras sollicitaciones», FERRER, U., «El hecho moral en Zubiri: Una lectura fenomenológica», *Veritas* 23 (septiembre 2010), 27.

<sup>106</sup> HD 109.

«Toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad»<sup>107</sup>. Pero en cada paso determinante en esta dirección lo que se hace presente es la realidad fundamento. Por tanto, la volición radical es «voluntad de realidad personal»<sup>108</sup>, puesto que se refiere a la realidad fundamento del poder de lo real y de mi realidad personal. Es una determinación radical posibilitante.

Zubiri prosigue su pensamiento afirmando: «La voluntad de realidad es voluntad de verdad»<sup>109</sup>. Puesto que la verdad es la realidad actualizada en la inteligencia sentiente, la voluntad de realidad personal es voluntad de verdad. Como la verdad abarca tres momentos: manifestación, fidelidad y efectividad, la volición de esta verdad es manifestativa, fiel y efectiva.

La verdad de la realidad fundamento conlleva también estos tres aspectos y es verdad real. En cada volición el hombre está lanzado a la realidad, esto es, tiene que adoptar una forma de realidad entre otras posibles. Pero en cada volición está la realidad fundamento manifestándose como tal y reclamando mayor crecimiento. Estamos lanzados a la realidad constitutivamente.

La realidad personal es búsqueda<sup>110</sup>. En último término es búsqueda del fundamento del poder de lo real que sea respuesta al enigma<sup>111</sup> de la realidad. «Hacerse persona es búsqueda. Es, en definitiva, buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto»<sup>112</sup>. De nuevo queda declarado el carácter personal del acceso a Dios ya que concierne a todo el hombre, a toda su realidad.

---

<sup>107</sup> HD 110.

<sup>108</sup> HD 110.

<sup>109</sup> HD 111. Subrayado del autor.

<sup>110</sup> HD 112.

<sup>111</sup> Cf. ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *Xavier Zubiri: filósofo vasco*, publicado en: [http://culturavasca.asmoz.org/trabajos/2006-2007/Carlos\\_Zarraga.pdf](http://culturavasca.asmoz.org/trabajos/2006-2007/Carlos_Zarraga.pdf), rescatado el 11-10-2013, 49.

<sup>112</sup> HD 113-114.

## 5.8 Apertura al fundamento del enigma

La unidad de *la* realidad con *las cosas reales* es lo que hemos llamado enigma<sup>113</sup>. La intelección del enigma es el problema. Es el problema del fundamento<sup>114</sup> que confiere esta unidad.

En mi propia realidad este problema es determinante puesto que si mi propia realidad manifiesta *la* realidad pero no la agota y si mi vida es un camino de realización según esta tensión, existe el peligro de no tener un terreno firme en el que ser. ¿Dónde se sustenta mi vida? Si vivo la constante tensión ¿dónde se da el punto de unión actual entre la realidad y mi realidad? La unidad de los dos momentos requiere un fundamento de dicha unidad. No puede ser una cosa entre otras porque revestiría el mismo problema. Tiene que ser una realidad fundamento del poder enigmático de lo real.

«La religación de inmediato nos implanta en la dimensión del fundamento, de la realidad que nos fundamenta»<sup>115</sup>. Así pues, la persona se presenta ante sí misma como implantada en este fundamento. Por la apertura esencial de la persona a su propia realidad se encuentra con que esta realidad está religada al poder de lo real precisamente para poder estar sobre sí como persona.

«La religación se presenta inexorablemente como apertura, pero una apertura singular en que el hombre se aparece a sí mismo como quien está puesto, como quien está viniendo desde un fundamento. Su implantación en la realidad tiene este matiz del ‘desde’»<sup>116</sup>. «Venir desde» el fundamento es la raíz de la vida personal religada. Todo ir hacia la realidad en las determinaciones personales es un venir desde el fundamento<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> «El misterio o enigma de la cosa real consiste en la unidad en ella entre su propia realidad y algo más que ella misma en ella. Este ‘más’ es el dominio o poder físico de lo real que constituye –junto a la nuda realidad y la fuerza de la realidad– un momento de la realidad», DÍAZ MUÑOZ, G., “Teología de Xavier Zubiri: Fuentes, Perspectiva y Aporte Eucuménico”, *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), 96.

<sup>114</sup> Diego Gracia subraya que «(...) el término fundamento tiene, en este sentido que le da Zubiri, escasísima tradición filosófica», GRACIA, D., “El problema del fundamento”, en NICOLÁS, J.A.-ESPINOZA, R.(eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, 35.

<sup>115</sup> ELLACURÍA, I., *op. cit.* 112.

<sup>116</sup> ELLACURÍA, I., *op. cit.* 112.

<sup>117</sup> «El fundamento no se ‘pone’ lógicamente (razonamiento, principio) sino que se ‘impone’ realmente», GRACIA, D., “Zubiri y la experiencia teologal: La difícil tarea de pensar a Dios”, 254.

Al contrario de lo que puede parecer, esta pasividad<sup>118</sup> fundamental es positiva, puesto que estamos en el horizonte de la fundamentalidad. En este horizonte el «venir desde» es potencia de realización. Es posibilidad e impelencia a la que nos lanza la realidad y, en este ser lanzados, nos sitúa sobre nuestra propia realidad constituyéndonos en personas. Esta procedencia desde el fundamento que es la religación es el núcleo de la vida personal.

### 5.9 Vida personal y problema de Dios

La religación no es un vínculo con las cosas ni un sentimiento subjetivo. «La religación no es mera vinculación ni es un sentimiento de dependencia sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal»<sup>119</sup>. Es versión constitutiva, no consecutiva, de la persona al poder de lo real y viceversa.

Que la religación al poder de lo real sea constitutiva de la persona indica que estamos hablando de la estructura formal de lo real. No es algo añadido a lo que llegamos sino que es estructuralmente «mío». «La cuestión está en encontrar alguna solución al enigma de ese poder de lo real que se nos impone. Es ahora, no antes, cuando Dios entra como tema de reflexión, no como un hecho por tanto, sino como intento de solución al problema que nos lanza el hecho de la religación»<sup>120</sup>

Por tanto el Dios al que se llega no es un Dios que colme unas necesidades o limitaciones del hombre sino un Dios inscrito en la suidad personal y en su misma

---

<sup>118</sup> «El hombre, realidad personal, tiene que realizarse en una existencia que le está enviada por lo que su vida es misión. La grandeza y gravedad de la vida personal es clara en el pensamiento de Zubiri. En ella se pone en juego la realización del hombre como persona. El hombre se siente inquieto y conmovido en lo más hondo de su ser, inquieto por la configuración de su ser y el problema de Dios afecta a la raíz misma de la existencia humana, a la entraña misma del hombre», MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 32; Cf. PIKAZA, X., *Teodicea: Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013<sup>2</sup>, 231.

<sup>119</sup> HD 128. En este punto se manifiesta un distanciamiento de Heidegger. Si hay sentimiento y las cosas me afectan, es porque estoy previamente en la realidad. Recordemos que el núcleo de la filosofía de Zubiri es la realidad. Cf. CORNEJO OJEDA, J.P., «Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), 36-39.

<sup>120</sup> PINTOR RAMOS, A., «Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri», 326.

dinámica de personalización. De esta forma cuanto más se crezca en realización más acercamiento y vivencia del Dios fundamento del poder de lo real que me impele a hacerme persona.

Cada acto del hombre es posición ante el problema de Dios. Como en nuestros actos optamos por distintas formas de realidad, también optamos por situarnos de diferentes maneras ante el enigma de la realidad. Esta vivencia del enigma es el problematismo de la fundamentalidad en la persona. «De ahí que al ser posición ante el problema de lo real, la vida es *eo ipso* el despliegue mismo del problema de Dios»<sup>121</sup>. No es una opción entre otras que se me presentan sino que cualquier opción ya es toma de posición ante el problema de Dios.

El desarrollo de la vida personal es desarrollo del problema de Dios. No puede darse uno al margen del otro, pues están estructuralmente determinados. Es un problema planteado por el hecho de la vida personal religada. «El problema de Dios no es, pues, un problema teórico, sino personal»<sup>122</sup>.

Esta apreciación es nuclear puesto que Dios no será sólo el resultado de una búsqueda racional sino que la misma vida personal es despliegue del problema de Dios. «El hombre no *tiene* el problema de Dios, sino que la constitución de su Yo es formalmente el problema de Dios»<sup>123</sup>. Entre Dios y la persona hay un vínculo común estructural: la realidad. Según este planteamiento del problema de Dios toda búsqueda parte de un encuentro previo pre-reflexivo. Afirmer mi realidad personal es afirmar el problema de Dios. Asimismo, el desarrollo del problema de Dios no se puede dar al margen de la vida personal<sup>124</sup>.

«Vivir, poseerse como Yo, es, en todas sus dimensiones, notas y formas, siempre y sólo un moverse, un hacerse en el poder de lo real»<sup>125</sup>. Nos hacemos personas y vivimos como tales siempre *en* la dominancia del poder de lo real, en la realidad que nos supera y nos fundamenta, que hace posible nuestra realización y que nos fuerza a ella. Este *en* no es un relación externa o un ámbito extraño a mí, sino mi propia realidad.

---

<sup>121</sup> HD 134.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Cf. GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, 235.

<sup>125</sup> HD 147.

La ultimidad de mi realización acontece en mi propia realidad como mía, «de ahí que la constitución de mi Yo, de mi ser sustantivo, sea una problemática experiencia del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente»<sup>126</sup>.

«La religación a lo real es lo que instala a la persona en el orden de la plenitud personal como ‘telos’ del proceso de personalización (...)»<sup>127</sup>. Ya que la persona está religada al poder de lo real y en ella acontece la fundamentalidad, en ella encuentra el hombre su camino de plenitud. Es más, podemos hablar de una anticipación del Yo plenamente realizado por la actualidad de la realidad como posibilitante. Este orden de plenitud personal, del que también recibo el impulso para realizarme, es el orden del encuentro con la realidad de Dios.

### **5.10 El hecho de la religación como punto de partida para ulteriores interpretaciones del hombre**

La religación al poder de lo real es la razón de ulteriores desarrollos del ser del hombre. Cualquier antropología que pretenda explicar el ser del hombre presupone la religación que venimos mostrando.

El hombre entendido como *proyecto*. Algunas antropologías lo entienden así. Siempre lanzado a un futuro en el desplegar su esencia. Pero si es proyecto es porque es realidad religada. La religación al poder de lo real es lo que me permite hacer mi vida como relativo absoluto. La clave nuevamente está en la realidad. Un hombre-proyecto sin religación estaría arrojado<sup>128</sup> en la existencia y abandonado como mero acontecer sin identidad. Un hombre entendido como ser histórico sin religación aparece

---

<sup>126</sup> HD 147; Tirado San Juan habla del fundamento del poder de lo real como posibilitante utilizando el término «protoposibilidad», cf. TIRADO SAN JUAN, V.M., “La experiencia religiosa según Zubiri”, *Communio Revista Católica Internacional* 18 (1996), 387.

<sup>127</sup> DOMINGUEZ PRIETO, X.M., “Xavier Zubiri”, en ISASI SANCHOYERTO, J.M.-DOMINGUEZ PRIETO, X.M.-VÁZQUEZ BORAU, J.L., *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona 6, Salamanca 2003, 103.

<sup>128</sup> Cf. CORNEJO OJEDA, J.P., “Introducción a la lectura del texto El hombre y Dios de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012) 39-43.

como disuelto y volcado a los acontecimientos exteriores o interiores<sup>129</sup>. Determinado por ellos carecería de la libertad que brota de la religación.

La religación es una reconciliación vital con la realidad. El poder de lo real no me impide realizarme sino que, al contrario, posibilita mi hacerme como relativamente absoluto. No supone un empobrecimiento de mi realidad, sino que es una fuerza de enriquecimiento personal.

### 5.11 Religión y religación

«La religión, como dimensión antropológica, ha de entenderse desde la religación»<sup>130</sup>. La religión será la manifestación de la religación. La dimensión constitutiva por la que el hombre construye su ser es la religación. La religión hace concreta e histórica dicha dimensión previa.

«La religión es primariamente una estructura física y metafísica del ser humano que aparecerá necesariamente en la vida personal humana, siempre que se alcance una auténtica vida personal, en la que la persona aparezca y se actualice como absoluto relativo»<sup>131</sup>. En este sentido podemos criticar el nuevo ateísmo actual<sup>132</sup>, en el que se afirma que la religión es la negación del hombre y que las religiones son negativas para la humanidad. La religación desencadena la realización del hombre, no su destrucción. El hombre es radicalmente religioso por la religación.

---

<sup>129</sup> «No estamos arrojados en el mundo, dislocados, desgajados, sobre un fondo de puro azar y necesidad, ni estamos encerrados en nosotros mismos, obligados a girar sin fin, sino bien sustentados», Cf. PIKAZA, X., *Teodicea: Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013<sup>2</sup>, 228.

<sup>130</sup> ELLACURÍA, I., «La religación, actitud radical del hombre (Apuntes para un estudio de la Antropología de Zubiri)», *Asclepio* 16 (1964), 111.

<sup>131</sup> ELLACURÍA, I., *op. cit.*, 111.

<sup>132</sup> La religación al poder de lo real como base de la religión es un hecho que no vacía al hombre sino que lo conduce a plenitud. El Nuevo Ateísmo (NA) considera que las religiones son peligrosas para la humanidad y para la realización del hombre. «Parecen ignorar que el ser humano es una apuesta por Dios y que el rechazo de Dios lleva a la negación del mismo hombre», CONESA, F.-CEJAS, J.M., *El Nuevo Ateísmo: Hoja de ruta*, Rialp, Madrid, 2012.

«(...) debe dejarse claro que el término directo de la religación no es Dios ni ninguna determinación religiosa, sino la realidad inmediata en su inexorable dimensión de ultimidad; en este sentido, el término ‘religación’ no ha dejado de generar equívocos por su inmediata asociación con contenidos positivamente religiosos»<sup>133</sup>.

## 5.12 Persona y dinamismo de la religación

La religación es una dinámica posesión y extrañamiento de realidad. En el mismo momento en que incorporo realidad a mi persona ella misma remite hacia fuera de sí lanzándome nuevamente en búsqueda<sup>134</sup>.

El hombre está «sometido libremente» a la realidad. En esto consiste la religación. El sometimiento no anula la libertad ni viceversa. El hombre como persona está sostenido por la realidad y fundado en ella. Puede ser persona libre por el poder de lo real. La referencia a la realidad no es conceptiva sino existencial.

Me enfrento absolutamente con la realidad porque ella me precede. «Estar enfrentado viene a ser un aspecto de estar fundado»<sup>135</sup>. Hay una especie de maternidad de la realidad que engendra al hombre pero como realidad personal. La génesis personal se encuentra en la realidad que me origina. Además me sostiene y me acompaña en todos los momentos y decisiones. Esta realidad que me alumbra me hace ser libre pero, en una especie de silencio ontológico, está presente siempre en mí. Es actual constantemente en mi inteligencia sentiente constituyendo todas mis aprehensiones y, en el proceso de mi vida, dando relieve a mis decisiones como su fondo y relieve. El hombre sin la realidad no es real. «El hombre es persona porque la realidad se apodera de él y lo hace hacerse a sí mismo»<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> PINTOR RAMOS A., “Zubiri”, en PIKAZA, X. Y SILANES, N.(dir.), *El Dios cristiano: Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 1486.

<sup>134</sup> «(...) [religación como] la expresión del hecho de que toda persona está inmersa en una realidad que, haciéndole ser persona, la desborda y se apodera de esa misma persona imponiéndose sobre ella», PINTOR RAMOS, A., “Zubiri: Una filosofía de la religión cristiana”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 39 (2012), 374.

<sup>135</sup> SOLARI, E., “La Filosofía de la religión de Xavier Zubiri: Presentación, contextualización y evaluación”, *Revista Agustiniiana* 42 (2001), 525.

<sup>136</sup> SOLARI E., *op. cit.*, 526.

La religación nos indica que la correcta dirección de la persona como realidad absoluta es la persona como realidad relativa. El actuar personal necesita del estar fundado precisamente para ser personal. Otro camino llevaría al olvido de la relatividad de la persona a la realidad. El sobredimensionamiento de la persona como absoluta es una perversión de la misma y conduce al desarraigo y a la pérdida de la identidad, puesto que la persona se considera únicamente desde la diferencia y esto conlleva la soledad existencial. El mundo y los demás son totalmente ajenos y la persona se ve como una cosa extraña entre las cosas, que no tienen nada que ver con ella. Además la vida puede convertirse en una lucha de absolutos.

Por otra parte la mera relatividad también es una perversión puesto que anula cualquier diferencia, por tanto, la realidad personal tampoco es posible. La persona sería una mera cosa más entre otras y tampoco sabría quién es. Es más, quedaría anulado el *quién* en pro de un *qué*.

Aun así la persona está fundada. La religación no es una interpretación sino un hecho accesible a todos. La persona es realidad relativamente absoluta como modo de ser porque es realidad suya constitutivamente.

Es además fuente de diferenciación personal y de unicidad. No soy único por ser yo sino por ser religado al poder de lo real como absoluto relativo. El poder que me religa me hace otro respecto a sí mismo. Me lanza a la alteridad absoluta de la unicidad personal.

La experiencia del enigma reclama de mí una respuesta puesto que sólo queda resuelto con decisiones personales. La inquietud radical en que consiste la persona sólo logra su descanso en la realidad plenificada del yo, es decir, en la alteridad a la que me lanza constantemente mi realidad.

La noticia de la realidad que me habla en la voz de la conciencia me dice qué es lo que tengo que hacer: ser otro. El camino de personalización es un camino de alteridad como actualización del enigma en mí.

La realidad personal así entendida esconde una dinamicidad que podríamos explicar así: permanezco como Yo siendo otro a cada momento. Es el proceso de la realización personal. Soy lanzado por el poder de lo real a ser más que esta realidad actual. Cuando alcanzo este objetivo la misma realidad me arranca de esta posesión hacia nuevas direcciones. Podría parecer que estamos hablando de un simple acontecer pero no es así. Recordemos que el modo de ser de la persona es relativo absoluto. Por

tanto hay una conjunción de la alteridad con la realidad que no se pierde en el acontecer y que nos mantiene en la realidad en cuanto tal como última.

Pero esta alteridad es constitutiva. La misma realidad es la que me lanza a ser otro. Sin la realidad que me hace ser real de la misma forma que todas las demás cosas no podría ser otro. La religación es una alteridad constitutiva que descubro en mi misma realidad y que me hace ser persona.

### 5.13 Primera aproximación a Dios desde el hecho de la religación

La realidad fundamento será alteridad absoluta. Es una realidad absolutamente absoluta. Es totalmente otro como realidad fundamento. Es personal sin el vacío de realidad enigmático. Es alteridad con respecto a cualquier realidad siendo así su fundamento.

Busco en las cosas aquello que apropiándomelo me haga ser yo mismo. Mi realidad entre las realidades es un proceso de afirmación de mí mismo como realidad autopoética. Es una búsqueda de mí mismo que voy descubriendo en las posibilidades que se presentan ante mí. Cada apropiación me erige como *otro* distinto de las demás realidades, pero otro *real*. Soy real y, por ende, esta alteridad que soy es noticia de la realidad fundamento de lo real.

### 5.14 Más íntimo que mi misma intimidad

«La experiencia de lo absoluto que hay en mí es la experiencia de un llamado que nace desde mi propia realidad y por eso es lo más íntimo que uno pueda sentir, pero al mismo tiempo es la experiencia de una alteridad absoluta que me reclama en el clamor de ese llamado y en el que cae el místico arrobado en un total y perfecto éxtasis de sí mismo»<sup>137</sup>. La noticia lo es de otra realidad. la realidad me habla de una realidad distinta, notifica a una realidad fundamento.

Lo oído como noticia es voz. Oigo la realidad. Cada paso de mi vida despierta en mí un interrogante que le hago preconscientemente a la realidad. ¿Qué puedo hacer? ¿Cómo debo actuar? Es la pregunta por la forma de realidad que tengo que adoptar. Tengo una respuesta de la realidad notificante que puedo escuchar y ante la que tengo

---

<sup>137</sup> ZÁRRAGA OLAVARRIA, C., *op. cit.* 47.

que responder con la adopción de una posibilidad concreta. Mi ser configurado por mis actos revela mi realidad como tensión de respuesta. ¿A qué? A la realidad que me cuestiona y me reclama y que se presenta como noticia de una alteridad absoluta<sup>138</sup>.

«Pero lo absoluto-absoluto es inteligido en nosotros mismos y desde nosotros mismos como una intelección sonora que pone en pos del fundamento que me sostiene y que por ser ‘mi’ propio fundamento es lo más próximo e íntimo a mí mismo»<sup>139</sup>.

«(...) pero siendo necesarias, las cosas son sólo condición y no causa de la realización personal, pues lo que el hombre busca no son las cosas sino la riqueza que ellas ofrecen y que mana de su realidad: sólo la realidad es fuente posibilitante de realización personal»<sup>140</sup>. El hombre se encuentra suelto de las cosas precisamente por estar atado a la realidad que ellas revelan. Es más que las cosas entre las que su vida se desenvuelve, pero su vida es realización y, por tanto, trasciende las contingencias de las cosas particulares para alcanzar en ellas la realidad que le llama.

También trasciende su propia naturaleza para recuperarla personalizada. El hombre considerado desde la realidad es persona. Es más que su propia realidad talificada. Cualquier situación específica de la propia talidad no es una limitación si la consideramos en su momento trascendental. Un aspecto particular es superado por la realidad que abre a diversas posibilidades.

---

<sup>138</sup> El profesor Martínez Santamarta recuerda que esta voz no es principio de un diálogo propiamente dicho. Desde luego en este momento de nuestra reflexión estamos de acuerdo con él, puesto que aún no hemos dicho nada de la realidad de ese fundamento. Veamos sus palabras: «En este momento no podemos saber si es principio de un diálogo, porque para ser diálogo, palabra comunicada, es necesario que el fundamento sea algo realmente distinto de las cosas reales y no solamente un carácter real de ellas, y es necesario que ese fundamento sea una *persona* capaz de comunicarse en un lenguaje inteligible para el ser humano», *op. cit.* 97. No obstante pienso que Zubiri, utilizando el término «voz», está indicando que es algo más que un mero sonido impreciso y que la realidad personal es constitutivamente capaz de oír esa voz. Es, tomando prestado el término de Rahner, un «oyente de la palabra».

<sup>139</sup> ZÁRRAGA OLAVARRIA, C., *op. cit.* 47.

<sup>140</sup> ZÁRRAGA OLAVARRIA, C., *Adimen: Apuntes sobre la intelección y la realidad*, Create Space, Charleston, USA, 2011, 445.

### 5.15 Religación de la persona en su totalidad

La riqueza del hombre se encuentra en su momento trascendental, en la realidad personal. Por ser realidad personal es apertura<sup>141</sup> al todo de la realidad que le arranca de la eventualidad. Pero es realidad absoluta relativa a su propia realidad. Salvando así cualquier dualismo entre lo particular y lo general, la persona va realizando su vida. Es inexcusablemente suya por ser su propia realidad y es suya por estar sobre ella.

Ya que la religación es una experiencia constitutiva de la persona la renuncia a esta dimensión es un intento de la persona de «implantarse en sí misma»<sup>142</sup>.

La religación, por afectar a toda la persona, también alcanza su momento talitativo. Así, cada persona, experimenta individualmente esta realidad. Es un hecho universal puesto que pertenece a la realidad pero es concreto en cada individuo. Es inherente a la religación su momento de concreción individual ya que es el hecho que desencadena la personalización. No sólo empuja al hombre a ser un Yo sino a ser su propio yo. La religación es la raíz de la unicidad personal.

Desde la forma de realidad que es la persona podemos descender a la sustantividad humana. Por envolver a toda la persona el hecho de la religación comprende asimismo todas las notas del hombre como sustantividad. El todo en que consiste la sustantividad humana es religado. Por ende, si la religación es un camino de acceso a Dios, también las notas de la sustantividad humana están implicadas en dicho acceso. El cuerpo, en su dimensión somática, no está excluido en cuanto personal.

---

<sup>141</sup> Cf. SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J.A.(ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 333.

<sup>142</sup> NHD 450.

## 6. APERTURA RADICAL

### 6.1 El hombre como realidad abierta

Seguimos aproximándonos a lo teologal de la persona y lo hacemos ahora desde la categoría «apertura»<sup>143</sup>, que aparece explícita o supuestamente en la obra religiosa de Zubiri.

Hemos afirmado la apertura del hombre como realidad personal. No está limitada por sus aspectos talitativos sino abierta a su propio carácter de realidad. Esta apertura existencial *de y a* la propia realidad es necesaria para comprender el planteamiento del problema de Dios. ¿Qué implica la apertura? ¿En qué dimensión se encuadra el planteamiento de Zubiri al respecto? ¿Puede ser esta apertura punto de inicio para el acceso a Dios desde la realidad personal?

### 6.2 La apertura del hombre como justificación de un posible acceso a Dios

Nuestra indagación se dirige ahora a encontrar en el pensamiento de Zubiri sobre la persona una base real que justifique el acceso a Dios de modo razonable. Nos referiremos siempre al acceso como «posible» ya que el estudio del acceso real a Dios será el objetivo del próximo capítulo.

Nuestro interés se centra ahora en mostrar, desde el filósofo español, al hombre como *constitutiva apertura* y reflexionar acerca de las implicaciones de la misma en el posible acceso a Dios como realidad. Podríamos resumir así nuestra pretensión. ¿Cuál

---

<sup>143</sup> La categoría «apertura» es usada habitualmente en la Teología Fundamental como base antropológica para la acogida de una posible revelación de Dios al hombre. Véase por ejemplo: GELABERT BALLESTER, M., *La revelación: Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, Edibesa, Salamanca, 2009, el capítulo segundo se titula “El ser humano abierto a la trascendencia”; IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona, 2009<sup>3</sup>, en el capítulo 15 titulado “El hombre, ser para la fe. La racionalidad de la fe” expone el tema de la apertura a lo divino; PIE I NINOT, S., *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996<sup>3</sup>, en la primera parte explica al hombre como «abierto al trascendente».

es la estructura esencial humana<sup>144</sup> que haría posible el acceso a Dios en cuanto realidad? No nos planteamos su existencia, pero desde dicha estructura esencial humana, este Dios podría ser accesible coherentemente. Que no se acepte la existencia de Dios o que no exista como realidad, no quiere decir que no haya en el hombre una dimensión abierta a esta posibilidad. Veremos cómo es mucho más importante esta dimensión que una mera posibilidad.

### 6.3 Apertura esencial

Hemos hablado en varias ocasiones de la vinculación entre la inteligencia y la realidad. Es la base real de la apertura del hombre. El hombre es persona por ser realidad suya «de suyo» y lo es por la inteligencia sentiente mediante la cual aprehende las cosas como reales.

El hombre está abierto esencialmente. No es una consecuencia de un razonamiento o teoría antropológica. No está determinado por su talidad sino que está instalado en la realidad y es persona. Está abierto a su propia realidad y puede modificarla por la apropiación de posibilidades. «Apertura es aquí un carácter estructural trascendental. Estas esencias no son ‘en sí’ y nada más, sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto tal. Son. no hay la menor duda. las esencias inteligentes y volentes»<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> Es importante aclarar que no estamos en el horizonte kantiano de estructuras *a priori*, sino en el horizonte zubiriano de la realidad aprehendida como formalidad y en íntima vinculación con la inteligencia. Una sin la otra no se explica y esto nos aparta de cualquier trascendentalismo kantiano. El hombre es realidad. En sí mismo como real aprehende el poder que le domina y le hace ser, pero es el poder de lo real que no se funda en él. En este apoderamiento el hombre descubre su dimensión problemática y la religación como hecho. Esta religación al poder de la realidad es lo que funda la estructura esencialmente abierta del hombre. Mi apertura es mía, pero es así porque previamente soy realidad. La apertura de la persona la hace posible la realidad con su poder, no unas estructuras que existan en mí con independencia de la realidad. *A priori* o *a posteriori* son concepciones siempre penúltimas que suponen la realidad que hace posible dichas estructuras. La realidad es lo primario siempre en nuestro autor.

<sup>145</sup> SE 500.

El hombre desarrolla su vida entre las cosas con las que se encuentra. No se puede entender en soledad. Pero la razón es metafísica, puesto que «aquello que necesita es la realidad»<sup>146</sup>. Sin la realidad no sería persona. Esta dependencia o poder de lo real abre al hombre a la realidad. «Su apertura se extiende a toda la realidad y también a la fundamentalidad de la misma a la que nos remite el poder de lo real. Por tanto es la realidad la que supone dicha apertura y la posibilidad. (...) Lo cual significa que el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es «más» que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la *apertura* de lo real»<sup>147</sup>.

#### 6.4 Apertura y novedad personal

La apertura a su propia realidad en cuanto tal aleja al hombre como persona de cualquier posible entificación. El hombre no es equiparable en el ámbito del ser a ninguna otra realidad, porque es la única que consiste en suidad formal. Excede por tanto cualquier interpretación puesto que su propia realidad es un hecho, no una teoría sobre el hombre. así la apertura a su propia realidad es principio de inconmensurabilidad. En esta dirección podemos afirmar que la apertura manifiesta a la persona como absoluta novedad.

Pero en su enfrentamiento con las cosas como reales «(...) hay siempre una inadecuación entre lo que son las cosas con que el hombre vive y lo que el hombre se ve forzado por estas mismas cosas a hacer con ellas»<sup>148</sup>. Por la apertura a la realidad experimenta dicha inadecuación. Pero tiene que hacerse suponiendo la misma. Precisamente la apertura y la realización se da por esta dimensión problemática. La persona tiene que optar entre las distintas posibilidades que le ofrece la realidad de las cosas con las que se encuentra. La opción es personal.

Además, por dicha apertura la persona no encuentra en la realidad únicamente una batería de posibilidades aleatorias. La persona elige no sólo una posibilidad sino que, en la adopción de la misma, está eligiendo una forma de realidad concreta. «Optar no es sólo ‘elegir’ lo determinado de una acción, sino que es ‘ad-optar’ una forma de

---

<sup>146</sup> HD 7.

<sup>147</sup> HD 35.

<sup>148</sup> HD 8.

realidad en la acción que se ha elegido»<sup>149</sup>. Porque la persona es realidad abierta a sí misma puede incorporar por apropiación una forma de realidad que se le presenta como posibilidad.

## 6.5 Apertura y religación

El hecho de la religación al poder de lo real es decisivo puesto que es lo que constituye al hombre como realidad personal. Al elegir una determinada figura de realidad, se hace patente la persona como absoluto, distinto de la realidad apoderándose de ella y, así, desligándose. Pero no deja de ser real y de estar en la realidad apoderado por ella. La apertura del hombre es así religación al poder de lo real. Por esta apertura religada soy persona en proceso de realización. Entender la religación como apertura radical del hombre a lo absoluto sitúa este hecho real como justificación del posible acceso a Dios absoluto.

Puesto que la apertura es personal es a su vez tensión dinámica del propio modo de ser en el mundo. La personidad tiene su actualización mundanal absoluta en la configuración del propio yo. Sin la apertura trascendental respectiva sería imposible cualquier comunicación en el mundo, ya que dicha comunicación supone la realidad. No podría darse la propia personalidad sin la apertura radical de la realidad al ser.

Zubiri entiende además la apertura como actualización mundanal de la personidad a lo absoluto del ser. En esta apertura se actualiza mi realidad como «me», «mi» y «Yo»<sup>150</sup>. El ser en el mundo supone una dimensión previa como es la realidad y ésta abierta a sí misma y a las demás cosas. Que la apertura sea a la realidad explica a la persona como realidad con libertad de optar entre unas formas de realidad u otras. La apertura es personal, no de la naturaleza. Está sometida a las «leyes» personales no a las naturales.

Por esta apertura a lo absoluto de su modo de ser la persona se encuentra abierta al «ámbito de lo absoluto», de las realidades personales. Se puede relacionar con las demás personas humanas por ser realidad abierta a esta dimensión. Si Dios como realidad perteneciera este ámbito de lo absoluto, la apertura de la persona humana sería una justificada vía de acceso desde esta estructura personal.

---

<sup>149</sup> HD 8.

<sup>150</sup> Cf. HD 65-67.

## 6.6 Apertura y Dios

La apertura religada al poder de lo real expone al hombre al problema del fundamento de dicho poder y dicho fundamento puede ser llamado Dios. En la medida en que el problema de la apertura es un problema de la realidad personal en cuanto realidad, Zubiri está dando por sentado que es un problema universal. Por tanto la justificación de esta vía es necesaria para mostrar que Dios podría ser accesible a toda persona. Es un problema planteado por el mero hecho de existir, afirma Zubiri.

Ya que la apertura religada al poder de lo real me impulsa a la realización de mi ser como absoluto, es decir, a la plenitud de mi Yo, estaría justificada una realidad que, coherentemente con mi inquietud radical, ofreciera sentido a la pregunta fundamental: «¿qué voy a hacer de mí?»<sup>151</sup>. Dios como realidad sería respuesta porque el hombre está abierto en su misma realidad. Un Dios que fuera plenitud personal sería coherente con la búsqueda de plenitud del hombre. La inquietud del hombre es apertura a una posible realidad tal que diera contenido a esta búsqueda inexorable.

En la medida en que la apertura del hombre como realidad absoluta relativa deja entrever una realidad absolutamente absoluta que sea fundamento, Dios se presenta como una opción. Si fuera aprehendido como realidad objeto se impondría a mi vida como única. Ya que no es aprehendido como realidad-objeto, sino como realidad-fundamento, existe la libertad de opción. Se puede vivir dando la espalda al fundamento como actitud vital. La apertura del hombre, problemática por definición ya que tiene que optar entre diversas formas de ser real, hace posible el acceso o no a una realidad que se presentara a la inteligencia. Este carácter optativo hace posible actitudes<sup>152</sup> distintas ante el problema de Dios.

Por la apertura del hombre a su ser como absoluto, y en la misma línea que venimos trabajando, podemos descubrir nuevos caminos de justificación de un posible

---

<sup>151</sup> HD 105.

<sup>152</sup> «Querer es hacer más, apropiarme las posibilidades que se han actualizado en mi mente. (...) Esta unidad de lo intelectual y de lo optativo es más que mera facultad para ejecutar una acción, pero aún no es acto, no es acción: es *actitud*. En la búsqueda del fundamento de 'la' realidad hay distintas posibilidades y, por tanto, distintas actitudes» HD 125. El subrayado es del autor. Las diferentes actitudes están justificadas por la actualización en mi mente de las posibilidades que me presenta la realidad. Nuevamente lo prioritario es la realidad. La apertura es de la realidad como posibilitante de todas las posibilidades.

acceso a Dios. En mi apertura religada al poder de lo real me encuentro plenamente como persona. Soy formalmente un *quién*, no un *qué*. Afirmarme como Yo absoluto es afirmar que soy *alguien*, no *algo*. Por tanto, en esta distancia real con las demás cosas a las que me encuentro abierto relativamente, pero absuelto por el mismo poder que me religa, me presento ante mí mismo como un *quien* sin correspondencia en el mundo. Es cierto que en la realidad estoy *con* las demás personas. Pero también los demás son *quienes* por su religación al poder de lo real. Sería coherente preguntarnos por el fundamento absoluto del poder de lo real que me hace ser Yo-alguien, y plantearlo también como absoluto, como personal. El mismo dinamismo de la realidad me domina por su fuerza, pero ¿por qué tendría que hacerme absoluto? ¿Podría ser porque el fundamento de dicho poder, por ser absoluto, puede dar de sí realidades absolutas? La realidad por sí misma explica la realidad como un «de suyo», pero como explicar la realidad personal como suya

El hecho de la apertura religada, constitutivo de la persona, sitúa el posible acceso a Dios, en el centro de las decisiones personales. Por tanto, no requiere del hombre únicamente una respuesta de una de sus facultades por separado, sino que exige responder desde la totalidad de su Yo. Esta decisión no es sólo un compromiso externo en una serie de acciones particulares, sino que supone la adopción de una forma de realidad que implica todo aquello en que la realidad personal consiste. Esta implicación, por ser tensión de realización, es transformación en aquella figura de realidad adoptada puesto que el ser refluye sobre la realidad. La apertura es transformación continua.

## 7. LA JUSTIFICACIÓN DE LA REALIDAD DE DIOS

### 7.1 Justificar la realidad de Dios<sup>153</sup>

Con Zubiri entendemos que el problema de la realidad de Dios «(...) no es un problema meramente teórico sino personal»<sup>154</sup>. No consiste en encontrar una secuencia de razonamientos adecuada de la que se deduzca dicha realidad divina. El hombre como realidad personal religada constitutivamente es el camino para el acceso a Dios. En su misma realidad encuentra esa dimensión que le lanza hacia la realidad de Dios. El problematismo enigmático de mi realidad «es el problema del poder de lo real en mi religación: es justo el problema de Dios»<sup>155</sup>.

Entonces resulta que justificar la realidad de Dios tiene que reflejar el dinamismo de la realidad personal. Más que una teoría sobre el hombre lo que pretende nuestro filósofo es sacar a la luz ese problematismo y cómo la persona construye su Yo. En cada acto de la vida la persona toma posición ante la realidad de Dios. En consecuencia, una explicitación inteligible del proceso de configuración personal, en la que el hombre aparece como realidad religada y construye su propio Yo, resulta una justificación adecuada de la realidad de Dios. «Justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la

---

<sup>153</sup> «Esta justificación intelectual se despliega, según Zubiri, en tres pasos sucesivos. (...) el primer momento (...) consiste en un análisis descriptivo de la existencia humana en orden a mostrar la constitutiva apertura a su fundamento último. Este análisis descriptivo tiene como punto de partida la existencia humana como realidad personal. (...) El resultado de este análisis pone de manifiesto la radical apertura del hombre a la ultimidad fundante; y esta ultimidad fundante es justo lo que Zubiri llama deidad. (...) [El segundo paso] consiste en hacer ver que el carácter de deidad se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente y distinta del mundo, en el sentido de que es el fundamento real del mismo. (...) [Tercer paso] Es preciso demostrar que la realidad que es causa primera, por ser además absoluta [personal], no depende de nada. (...) [Último momento] Como fundamento del mundo, Dios es causa primera como pura donación de amor», LANA TUÑÓN, D., “El problema filosófico de Dios en X. Zubiri”, *Estudios Filosóficos* 59 (2010) 477-479; Cf. DÍAZ SANCHEZ-CID, J.R., *El problema teológico del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de X. Zubiri*, Centro de Estudios Teológicos «San Ildefonso», Toledo, 2001, 4-5; Cf. FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, 211-222.

<sup>154</sup> HD 151.

<sup>155</sup> HD 134.

explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación»<sup>156</sup>. Esta explicación del proceso de configuración personal explica por sí misma la realidad de Dios.

«Esta justificación es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación»<sup>157</sup>. Nuestra tesis ha de pasar necesariamente por dicha justificación para considerar adecuadamente el Dios al que se accede desde la persona.

El principio hermenéutico de Zubiri<sup>158</sup> no es un modelo explicativo sino la realidad personal en el despliegue intelectual de su vida. El Dios al que se accede no puede ser

---

<sup>156</sup> HD 152; «Debe repararse en que la idea de Dios no flota en un vacío especulativo, sino que tiene su raíz en la experiencia impresiva de la religación al poder de lo real. La justificación de su realidad no es más que la exposición intelectual de dicha experiencia real» AISA, I., “Nuestro sentir de Dios, según Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 29 (2002) 284.

<sup>157</sup> HD 168. En la edición que estamos citando se indica una nota que Zubiri escribe al margen de esta afirmación y que me parece oportuno reseñar: «Esta ‘prueba’ no es como una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. Y, por tanto, sólo resulta completa en el desarrollo *entero* del libro. El libro es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física». El libro *El hombre y Dios* es la justificación de la realidad de Dios puesto que desarrolla esta marcha de hombre en la construcción de su Yo personal. No es una mera exposición teórica de una vía de acceso a Dios sino que el hombre y Dios en unidad indisoluble es la raíz de toda posible vía. En la vida personal religada del hombre, Dios es una realidad ya accedida. Por tanto, una correcta explicación del dinamismo personal es una prueba capaz de justificar la realidad de Dios.

El problema de Dios es de la persona considerada en su totalidad. Tenemos que alejarnos del error de aproximarnos como si de un mero problema de conocimiento se tratara. Cf. CORREA, F., “El inicial planteamiento de la cuestión de Dios en su artículo ‘*En torno al problema de Dios*’. Influencia heideggeriana y camino propio”, *Teología y vida* XLIX (2008), 366.

<sup>158</sup> Mi opción en esta tesis es seguir este principio hermenéutico: la realidad personal en cuanto tal. Creo que es, sin forzar los argumentos del filósofo vasco, el principio que da consistencia a su obra religiosa. Algunos autores actuales establecen como principio de interpretación la trilogía acerca de la inteligencia. No pretendo entrar en discusión con ellos, sino simplemente reseñar que existe esta interpretación en el presente estado de la investigación sobre Zubiri. Aunque necesariamente estaba de fondo en su pensamiento, creo que no es necesario traducir sus intuiciones a los términos de la trilogía sobre la inteligencia. En mi modesta opinión considero que dicha traducción puede diluir la importancia del problema que pretende exponer nuestro filósofo, a saber, el problema de Dios planteado por el mero hecho de la propia realidad personal. En la medida en que la reflexión se centra en localizar las reflexiones zubirianas en las distintas modalizaciones de la inteligencia, se puede perder de vista el verdadero fondo de sus argumentos.

contradictorio al dinamismo personal del hombre si quiere ser una verdadera explicación de la realidad personal como tal. Al mismo tiempo no puede ser tampoco una mera consecuencia de su proceso sino que ha de superarlo.

Nosotros seguimos el camino de la realidad sugerida por la religación al poder de lo real. «(...) esta experiencia es la que dibuja el perfil de la idea misma de Dios. Por ello es por lo que todos estamos de acuerdo con ella no en tanto que realidad, pero sí en tanto que idea»<sup>159</sup>.

## 7.2 Dios fundamento del poder de lo real<sup>160</sup>

El poder de lo real es enigmático. Queremos descubrir el paso del poder de lo real a la realidad de Dios. Pero este paso no es un proceso discursivo sino personal. «Vivir, poseerse como Yo, es, en todas sus dimensiones, notas y formas, siempre y sólo un moverse, un hacerse en el poder de lo real»<sup>161</sup>. Partimos de la religación al poder de lo real como hecho fundamental. «En esta experiencia se va dibujando inexorablemente el perfil de aquello que se busca, lo mismo si se admite que si no se admite su realidad»<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> HD 148.

<sup>160</sup> «Cuando decimos ‘Dios mío’ o ‘Dios’, aflora –no siempre de manera plenamente consciente–, a una con la palabra, esta totalidad de la realidad. Aquí percibimos que no existe solo el individuo, tú y yo, esta o aquella otra cosa, sino que se da un todo en el que nosotros nos hallamos, pero del que no somos simplemente prisioneros, en el que podemos elevarnos sobre ese todo, y hacerlo, por ejemplo, cuando utilizamos la palabra ‘Dios’. Esta palabra ‘Dios’ nos remite, pues, al todo y a su fundamento: aquí llegamos, de aquí partimos, origen y meta», LEHMANN, K., “Dios, el misterio permanente”, en AUGUSTIN G.(ed.), *El problema de Dios, hoy*, Sal Terrae, Santander, 2012, 75.

<sup>161</sup> HD 147.

<sup>162</sup> HD 147.

Toda cosa es real pero no es *la* realidad. La realidad no es nada fuera de las cosas, pero no se agota en ninguna cosa. Este vínculo es el enigma<sup>163</sup>. Que ninguna cosa real sea la realidad en cuanto tal. Por tanto tenemos la realidad que es *esta* realidad y la realidad que la trasciende en la cosa. El poder de lo real es este «más» en las cosas reales que se apodera de mí y desencadena mi vida como camino hacia mi Yo.

La realidad es el fundamento de las cosas reales. Esto es el poder de lo real. Pero necesitamos un fundamento del poder de lo real en tanto que real. La búsqueda de este fundamento parte de la experiencia de la religación. El siguiente texto es esencial:

«La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos, todas las cosas son reales, pero ninguna es ‘la’ realidad. Pero ‘la’ realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego, existe otra realidad en que se funda ‘la’ realidad. Pero esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es ‘una’ realidad sino el fundamento de ‘la’ realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto»<sup>164</sup>.

Las cosas, por el poder de lo real, remiten siempre más allá de sí mismas a una realidad que las trasciende y fundamenta. El hombre como realidad personal remite más allá de sí mismo. En esta religación al poder de lo real está su camino de realización. Su vida es proyectiva porque es religada. En la medida en que la persona tiende constitutivamente a la realización plena de su Yo, remite a una realidad plena y plenificante o, en términos zubirianos, última, posibilitante e impelente. Esta realidad sería además absolutamente absoluta y, por tanto, no remitiría a ninguna otra más allá de sí misma. De esta forma, sería el fundamento de todo lo real y formalmente de la realidad personal que es el hombre.

---

<sup>163</sup> «La dificultad en la articulación de esas dos dimensiones constituye, según Zubiri, el enigma: la visión de una cosa por su relucencia en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa», MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 39; «Zubiri lo llama deidad, que no es Dios propiamente, sino la realidad en cuanto poderosa y religante, que el hombre intenta descifrar en su afán de búsqueda de sentido último y de fundamento radical», DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, BAC, Madrid, 2010<sup>2</sup>, 193.

<sup>164</sup> HD 165.

El hombre quiere encontrar un contenido concreto a la fundamentalidad. Es decir, un fundamento último, posibilitante e impelente. «El hecho de la religión personal se convierte en un sistema de referencia, desde el cual y a partir del cual el hombre busca encontrar un contenido concreto capaz de determinar esa fundamentalidad de lo real en que está insertado»<sup>165</sup>.

¿La fundamentalidad es sólo una formalidad o posee un contenido concreto, es decir, una realidad fundamento? Para Zubiri esta realidad fundamento es Dios en tanto que Dios<sup>166</sup>. «Sólo es Dios en tanto que Dios aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir y en quien se apoya para tener que ser»<sup>167</sup>. El contenido concreto de la fundamentalidad ha de ser realidad que posea «a una y por elevación estos tres momentos»<sup>168</sup>. Así será lo que Zubiri expresa denominando a dicha realidad «Dios *en tanto que* Dios».

La búsqueda de Dios en Zubiri es la búsqueda de fundamento e identidad. Es un Dios que no puede falsear al hombre entendido como realidad personal religada al poder de lo real. El Dios esbozado no puede traicionar la estructura metafísica de la realidad y la inteligencia sentiente del hombre. Ha de ser un Dios que sea «prueba del hombre». «Sólo puede ser verdadero el que nos prueba, el que nos hace verdaderos y no nos profana. Dios es salvador, porque nos permite entrar en nuestro sueño, o sea, en nuestra verdad»<sup>169</sup>.

El planteamiento del problema de Dios como tal así esbozado responde al enigma de la realidad humana. No está sobre mí como una instancia superior en la que deposito mis anhelos, sino que está en mí como fundamento de mi realidad personal. No es un Dios cuya presencia suponga carencia, sino que es impulso de realización. Efectivamente sale a mi encuentro en cada acto que realizo, pero fundando mis pasos,

---

<sup>165</sup> PINTOR RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, 50.

<sup>166</sup> «(...) de haberlo, Dios no es un ser ‘sobrenatural’ o una ‘idea’ que explique el origen causal de las cosas, sino una de las respuestas al enigma de la fundamentalidad de lo real. Eso es lo que Zubiri llama *formalmente* Dios», TEPEDINO, N., “Filosofía de la ultimidad y teología fundamental: la propuesta zubiriana”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 31 (2004), 194.

<sup>167</sup> HD 169.

<sup>168</sup> HD 169.

<sup>169</sup> GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010, 110.

no determinando u obligando a seguir direcciones determinadas o suponiendo una alienación<sup>170</sup>.

Explicar a Dios desde la búsqueda de fundamento a nuestra realidad convierte la reflexión en una «antropología de destino»<sup>171</sup>. La realidad personal sólo encuentra realización plena en un Dios fundamento último, posibilitante e impelente. Por tanto, la justificación<sup>172</sup> de la realidad de Dios es una mirada al destino último del hombre en cuanto realidad religada. En la medida en que siendo constitutivamente a mi plenitud de realidad, en esta dinámica se inscribe el fundamento en cuanto plenificante.

---

<sup>170</sup> Cf. DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Interpretación del hecho religioso: Filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1990, 173.

<sup>171</sup> GESCHÉ, A., *op. cit.* 120.

<sup>172</sup> «La fuerza de la justificación intelectual de Dios expuesta por Zubiri radica en que el punto de partida elegido sea irrefutable. Eso ocurrirá sólo si se establece como base un hecho incuestionable y aceptado sin ulteriores planteamientos, es decir, un hecho radical y universal. (...) dicho puesto originario (...) será ocupado por la *realidad humana* en tanto que realidad aprehendida», CABRIA ORTEGA, J.L., “La fundamentalidad”, 154. Subrayado del autor.

<sup>173</sup> Me parecen sugerentes las palabras de Benedicto XVI: «Es una tragedia que en Europa, sobre todo en el siglo XIX, se afirmase y divulgase la *convicción de que Dios es el antagonista del hombre y el enemigo de su libertad*. Con esto se quería ensombrecer la verdadera fe bíblica en Dios, que envió al mundo a su Hijo Jesucristo, a fin de que nadie perezca, sino que todos tengan vida eterna (cf. Jn 3,16). El autor sagrado afirma tajante ante un paganismo para el cual Dios es envidioso o despectivo del hombre: ¿Cómo hubiera creado Dios todas las cosas si no las hubiera amado, Él que en su plenitud infinita no necesita nada? (cf. Sab 11,24-26). ¿Cómo se hubiera revelado a los hombres si no quisiera velar por ellos? *Dios es el origen de nuestro ser y cimiento y cúspide de nuestra libertad; no su oponente*. ¿Cómo el hombre mortal se va a fundar a sí mismo y cómo el hombre pecador se va a reconciliar a sí mismo? ¿Cómo es posible que se haya hecho silencio público sobre la realidad primera y esencial de la vida humana? ¿Cómo lo más determinante de ella puede ser recluso en la mera intimidad o remitido a la penumbra? Los hombres no podemos vivir a oscuras, sin ver la luz del sol. Y, entonces, ¿cómo es posible que se le niegue a Dios, sol de las inteligencias, fuerza de las voluntades e imán de nuestros corazones, el derecho de proponer esa luz que disipa toda tiniebla?» BENEDICTO XVI, *Homilía en la Plaza de Obradoiro*, Santiago de Compostela, 6 de noviembre de 2010. El subrayado es mío.

Con esta cuestión nos encontramos en un punto clave de nuestra tesis puesto que Dios deja de ser un antagonista para convertirse en un apoyo para la plenitud personal<sup>173</sup>. Zubiri introduce el problema teológico y la realidad de Dios como dimensión constitutiva de la existencia humana<sup>174</sup>. «Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto»<sup>175</sup>. Sin la realidad fundamento del poder de lo real no sería persona puesto que mi realidad es cobrada por este poder. Sin Dios, por tanto, mi realidad queda disminuida a mera «cosa entre cosas». Desaparece el carácter personal porque no hay poder que me determine frente a la realidad. «Si no fuera por esta relación a Dios, el postulado de la absolutez del hombre sería difícilmente sostenible, habida cuenta de su evidente contingencia (...). Si tuviese su razón de ser en sí mismo y para sí mismo, su valor no rebasaría la tasación de cualquier bien perecedero, no superaría la cotización de lo efímero»<sup>176</sup>.

El encuentro con Dios como fundamento está inscrito en mi realidad. Dios es realidad fundamento del poder de lo real y, por tanto, me atrae en la medida en que realizo mi ser absoluto-relativo. Hay una conjunción entre mi realidad y la realidad de Dios, aunque no es una conjunción que indique igualdad, sino fundamentalidad de Dios y presencia en mí como tal<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> «(...) 'la' dimensión fundamental porque da al fundamento mismo de la realidad humana y de toda la realidad», GARCÍA, J.J., "Inteligencia sentiente, Reidad, Dios: Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri", *Cuadernos de Pensamiento Español* 30 (2006), 53.

<sup>175</sup> HD 165.

<sup>176</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1998, 178.

<sup>177</sup> «El hombre es un dios, pero con minúscula, puesto que le debe la vida a otro Dios». GELABERT, M., *La astuta serpiente: Origen y transmisión del pecado*, Verbo Divino, Estella, 2008, 59; ¿Cómo es esta presencia? «Calificada como trascendente, la Presencia se torna, por necesidad, inobjetiva, y, por tanto, presencia percibida en una cierta ausencia. Pero, por otra parte, la Presencia, percibida como trascendente en la más íntima inmanencia, aparece no como presencia dada, añadida al ser ya constituido del sujeto, sino como Presencia que le precede absolutamente, que le está constantemente originando, que con su acto permanente de presencia provoca, convoca a la existencia personal, a la presencia responsiva que cada ser humano llama su propia vida», MARTÍN VELASCO, J., *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2008<sup>2</sup>, 80.

Pero, además, Dios está presente en todas las cosas puesto que el poder de lo real «lo encuentro en la realidad concreta de cada cosa. Lo cual significa que la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales»<sup>178</sup>. ¿Qué quiere decir con esta presencia formal? Él mismo nos esclarece el término: «Dios no está primariamente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales. (...) Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida ‘en’ Dios»<sup>179</sup>.

Sin Dios las cosas no serían su propia realidad. Como la persona hace su vida con las cosas y el poder de lo real en ellas le mueve a hacer su Yo, es así que Dios mismo es constitutivo de mi realidad personal. Sin el poder de lo real que se funda en Dios como realidad fundamento sería imposible que las cosas fueran reales. Sin la realidad sería imposible la realización del ser del hombre. Por tanto, la configuración de mi vida también es cobrada por Dios.

En este punto aparece Dios como solución al enigma de la realidad. Cada cosa es su realidad, pero en la realidad como tal. Su realidad no agota la realidad. Hay un vacío constante en cada cosa real por el hecho de no ser la realidad, pero es la realidad en cuanto tal la que constituye lo concreto de esta realidad. «La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar, sin embargo, formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es ‘su’ realidad y presencia de ‘la’ realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real»<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> HD 165. Subrayado del autor.

<sup>179</sup> HD 166.

<sup>180</sup> HD 166.

Este poder es al que estoy religado y el que determina la construcción de mi personalidad. De ahí se sigue que Dios como fundamento del poder de lo real está presente en mí.

«Dios está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo»<sup>181</sup>. Así entendemos la vinculación intrínseca esencial entre el hombre como realidad personal, las cosas como realidades y Dios como fundamento del poder de lo real<sup>182</sup>. Sin Dios no entendemos ningunas de las otras realidades y es imposible la construcción de mi Yo.

### 7.3 Dios realidad suprema

Dios es la realidad suprema<sup>183</sup>. Para comprender este acento de Zubiri tenemos que volver a la distinción entre realidad y ser. «Antes de ser entes, y precisamente *para poder serlo*, las cosas empiezan por ser reales»<sup>184</sup>. Recordemos que el ser es la actualización de la realidad en la respectividad del mundo. Siguiendo el pensamiento de Zubiri comprendemos que Dios no es una realidad entre otras con remisión formal a otra realidad. Dios es realidad-fundamento. Está allende toda realidad

---

<sup>181</sup> HD 173.

<sup>182</sup> «(...) Dios está fuera de la realidad y no es una realidad mayor que otra, sino una raíz. Para llegar a ella, yo parto de una realidad que es la de ser hombre, que necesita como postulado un apoyo fuera de sí, apoyo que se consigue por una especie de camino, de ascenso, no por una prueba del tipo de las teleológicas», CRUZ HERNÁNDEZ, M., “El hombre religado a Dios”, en AA.VV., *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca, 1967, 244.

<sup>183</sup> «Zubiri piensa, por tanto, que la razón puede y tiene que plantearse el tema de lo que llama la ‘realidad divina’, y que puede hacerlo sin utilizar las categorías propias de los objetos. Estas categorías eran (...) las propias del ‘ser’, a diferencia de la ‘realidad’, y las propias de la ‘talidad’, a diferencia de la ‘trascendentalidad’. GRACIA, D. “El problema del fundamento”, en NICOLÁS, J.A.-ESPINOZA, R.(eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, 65.

<sup>184</sup> HD 149. Subrayado del autor. En PFMO Zubiri critica a Santo Tomás desde esta perspectiva: «Lo radical de las cosas –nos dice Santo Tomás– es ser entes: es lo que he llamado la entificación de la realidad. Para Santo Tomás, las cosas son sinónimos de *entes* y no se hizo cuestión de si los caracteres entitativos son en efecto algo primario y radical como él presume o si, por el contrario, el ser es algún carácter que está fundado sobre una dimensión más honda», PFMO 101. Subrayado del autor.

<sup>185</sup> HD 149.

fundamentándola y también más allá del ser. «Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales, por ser ‘ya’ reales, ‘son’ en el mundo»<sup>185</sup>. Dios no es una cosa más entre otras. Si fuera así, no podría fundamentar.

Éste es el problema que Zubiri quiere superar situándolo en la realidad en cuanto tal. Dios es realidad suprema. «Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante e impelente»<sup>186</sup>. Es realidad en la línea de la fundamentalidad. El aparente ocultamiento manifiesta esta dimensión real de toda la realidad y de mi realidad.

Dios es de suyo supremo y fundamento. Si no lo fuera de suyo no sería Dios. La supremacía indicada no es prioridad jerárquica entre otras cosas sino plenitud de realidad y, en este sentido, realidad fundamento del poder de lo real. El ser no es lo último sino que lo último es la realidad fundamento, es decir, Dios.

La referencia de Dios a la realidad es como fundamento de la misma, no como realidad respectiva. Como fundamento ha de serlo de mi realidad absolutamente relativa. Pero en el sentido de realidad fundamento no tiene relatividad a la realidad. Es absolutamente absoluta. Está frente a la realidad fundamentándola. «(...) su modo mismo de realidad, su modo de ‘ser de suyo’, es fundamentar, estar fundamentando»<sup>187</sup>. Es realidad distinta de la realidad pero como fundamento. «Una realidad que es plenamente real y absoluta no ‘frente’ a la realidad en cuanto tal, sino ‘en y por sí misma’ en cuanto realidad»<sup>188</sup>.

Zubiri sigue explorando la realidad por medio de la vía de la religación. Este descubrimiento de la dimensión fundamental de la realidad es fecunda en cuanto que da razón del anhelo del hombre de realización dejándole ser plenamente hombre libre. Es una instancia de fundamentalidad metafísica a la que se accede mediante la vida personal. Es un desafío para toda persona y una propuesta de plenitud razonable.

Tenemos que mirar a la realidad personal para comprender a Dios como realidad absolutamente absoluta. La persona hace su vida y figura de realidad apoyada en la propia realidad. Necesita este apoyo para reconocerse en cada instante y para avanzar en el proceso de realización. Dios, como fundamento del poder de lo real, es el

---

<sup>186</sup> HD 149.

<sup>187</sup> HD 110.

<sup>188</sup> HD 149.

fundamento de mi identidad. Efectivamente, de una identidad dinámica, puesto que también el poder de lo real me fuerza a ser actor de mi propia realización. Dios me hace actor de la realidad de mi vida y asegura que sea siempre Yo en cada situación.

Para ejercer mi creatividad personal necesito ser constitutivamente creativo y esto lo hace posible Dios mismo en cuanto fundamento de todas las posibilidades. «Dios no es una posibilidad más, sino la posibilidad de las posibilidades. Es la posibilidad absoluta»<sup>189</sup>. Sólo desde esta realidad posibilidad absoluta el hombre está realmente abierto a todas las posibilidades. La extensión de realidad que se me ofrece para hacer mi vida no está limitada por nada.

Esto no es una concepción de la realidad de Dios sino que encuentro en mi propio interior dicha ilimitación que requiere de un fundamento. Dios no es una posibilidad de ser precisamente para que yo tenga todo el resto de posibilidades. No puedo ser Dios para ser plenamente hombre. Si quisiera ser Dios, no sería plenamente hombre porque me rebelaría contra el poder de lo real que me hace ser persona. El proceso de la vida es por esto un proceso de no ser Dios. Es un proceso de afirmación personal que nos llevará al encuentro con esta realidad como fundamento. El camino para llegar a Dios es ser plenamente hombre. «(...) precisamente porque el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios y que este ‘no-ser-Dios’ sea un modo de ser ‘en’ Dios»<sup>190</sup>. Esta tensión la llama Zubiri «tensión teologal»<sup>191</sup>.

¿Quiere decir con esto que es Dios el autor de mi vida, de la constitución de mi Yo? «(...) mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien ‘hace que yo haga’ mi Yo, mi ser»<sup>192</sup>. Dios es, con las debidas reservas conceptuales que conocemos, «*realitas me entificans*»<sup>193</sup>. La vida es configuración de mi realidad como Yo. Dios es el fundamento de dicha configuración por el poder de lo real en mi propia realidad. No es una realidad externa a mí que ejerce una fuerza sobre mi vida, sino la realidad fundamento actuando desde la ultimidad de mi realidad impeliéndome a hacer algo conmigo mismo.

Estar «en» Dios es pender de su realidad. No es una realidad que me funda como

---

<sup>189</sup> HD 171.

<sup>190</sup> HD 179.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> HD 180.

<sup>193</sup> Ibid.

un sustrato permanente sino un continuo impulso desde mi realidad a la realidad. Es un fundamento trascendental del que pende toda mi realidad. Estar fundado es el estar sostenido de la trascendentalidad por el poder de lo real cuyo fundamento es Dios mismo. Dios me fundamenta «desde arriba», desde la trascendentalidad. Estoy, como decía anteriormente, pendiente de Dios por no ser Dios. En la medida en que acato mi realidad, aparece la realidad fundante. No soy Dios para ser «en» Dios. No soy último, ni posibilidad de posibilidades, ni impelente, para ser «en» ultimidad, posibilidad e impelencia.

Todos mis actos están pendientes de Dios y me sitúan ante su realidad. «El hombre está *implantado* en la realidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo»<sup>194</sup>. Por ser mis actos, no son de Dios. Yo soy autor de mi vida. Por no ser los actos de Dios, son mis actos. Pero por ser mis actos son actos «en» Dios. La realidad fundamento me lanza fuera de sí para constituirme en un Yo que pende metafísicamente de dicha realidad y la reencuentra en la configuración de su Yo.

¿Por qué si Dios es la realidad fundamento de mis actos que me conducen a la plenitud de mi Yo, me alejo de dicha realidad? ¿Por qué Dios queda al margen de la vida de tantos hombres? De lo que el hombre se aleja no es de Dios. Alejarse de él para hacer su vida le conduciría a un nuevo encuentro. Según Zubiri, «lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste»<sup>195</sup>. Es una «fatiga de lo absoluto»<sup>196</sup>, una fatiga del camino de realización personal. La propia vida religada a la realidad y lanzándonos a lo absoluto, exige del hombre como persona una respuesta responsable. Ningún acto es ajeno a lo absoluto. Aún la inacción es acción que le sitúa. «Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto»<sup>197</sup>. Una vez el hombre experimenta este cansancio quiere excusarse encontrando una posible salida. La encuentra objetivando a Dios como realidad-objeto controlable para, posteriormente, rechazarla en una suerte de alejamiento vital. Claro

---

<sup>194</sup> HD 180.

<sup>195</sup> HD 181.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid.

que, en nuestra reflexión, comprendemos que reaparece la necesidad de toma de posición respecto a lo absoluto, puesto que el ejercicio anterior de objetivación no ha apaciguado el poder de lo real y su fundamento en Dios.

Pero la recuperación de Dios en el horizonte ayudaría al hombre a soportar su inexorable realización. «Sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano y en toda la realidad»<sup>198</sup>.

#### **7.4 Dios realidad absolutamente absoluta**

«Sólo es Dios en tanto que Dios aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir y en quien se apoya para tener que ser»<sup>199</sup>. Si eliminamos alguno de estos momentos en la consideración de Dios ya no nos estaríamos refiriendo a Dios en tanto que Dios. Le faltaría uno de los caracteres de la fundamentalidad y no podría ser realidad-fundamento ya que estaría fundada en otra que sí los tuviera. La referencia a la ultimidad es necesaria para justificar su precedencia en cuanto realidad fundante.

«La religación al poder de lo real perfila, en efecto, una idea de Dios perfectamente determinada, común a todos, y en su carácter enigmático nos está llevando a la discusión viva, esto es, a un tanteo vivo, y no sólo especulativo, acerca de la realidad o no realidad de aquella realidad absolutamente absoluta»<sup>200</sup>. Me parece

---

<sup>198</sup> HD 181.

<sup>199</sup> HD 169.

<sup>200</sup> HD 151.

<sup>201</sup> «Esta experiencia no es puntual ni se circunscribe a aspectos determinados de la vida. Abarca a la persona enteramente afectándola en su intimidad y constitución ontológica. En ella se juega el hombre su destino último porque es respuesta a un requerimiento que pone en marcha resortes tan importantes como la coherencia racional, el compromiso ético, el necesario desprendimiento y la entrega desbordante», DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, BAC, Madrid, 2010<sup>2</sup>, 120.

de especial importancia resaltar de modo reiterativo que el tema de Dios en Zubiri está totalmente ubicado en el tema de la realidad personal religada. No es un tema especulativo que compete a una facultad del hombre sino un tema personal que atañe a su misma realidad<sup>201</sup>.

El hombre es persona «en» Dios. El funda su realidad y por ello es realidad absolutamente absoluta de una realidad absolutamente relativa. La relatividad del hombre remite a una realidad fundante en la que encuentra su razón de ser. Pero el alcance de esta realidad que aparece problemáticamente en la constitución del hombre se da sólo en el desarrollo de la vida personal.

Sólo el hombre encuentra en él esta remisión formal a un absoluto. En su misma relatividad religada aparece esta dimensión de fundamentalidad requerida estructuralmente. La persona tiene que desarrollar su personalidad, su modo de ser en la tensión de lo relativo<sup>202</sup> a lo absoluto y viceversa. La aparente limitación de la relatividad no es tal puesto que expresa la fundamentalidad. En su mismo modo de ser encuentra su propio arraigo. «Llegados a este punto nos topamos con una realidad absoluta, última, poderosa, fundante, impelente, posibilitante; no queda más que identificarla con algo y echamos mano (...) a la cultura que, en nuestro caso, es histórica: en la historia de la cultura a esto se le ha llamado Dios»<sup>203</sup>.

## 7.5 Estructura funcional de Dios en la vida

Hemos visto hasta ahora la realidad de Dios como término de la vía de la religación. Existe una íntima vinculación entre Dios como fundamento del poder de lo real en las cosas y la construcción de mi Yo. Ahora vamos a detenernos la explicación

---

<sup>202</sup> «‘Relativo’ significa: tener su fundamento en el absoluto. Absoluto (para el hombre) significa que es una realidad ‘suya’, una persona que se presenta como Yo. (...) ‘Relativo’ significa también un rango de dependencia: un límite infranqueable entre el hombre y Dios y, en la analogía, una semejanza siempre superior a toda semejanza», SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J.A.(ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 348.

<sup>203</sup> ZÁRRAGA OLAVARRIA, C., *op. cit.* 88; cf. MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, 105.

<sup>204</sup> HD 175.

del «modo como se ejercita por parte de Dios la fundamentalidad de esta construcción»<sup>204</sup>. Entramos en la realidad personal en cuanto realidad para explicar cómo Dios está en mi realidad en cuanto proceso de construcción de mi ser.

Dios está en mi realidad como término de religación, no de proceso demostrativo racional. Su presencia en la realidad no es como la de un objeto más<sup>205</sup>. No es cosa entre cosas. No le encuentro en el horizonte de los demás objetos como términos intencionales, sino en el horizonte de la realidad. «Yo no estoy *dirigido* sino *religado* a Él»<sup>206</sup>.

Una realidad objeto está limitada a su misma presencia ante mí. Es realidad en cuanto tal pero se agota en sí misma y en su presencia ante mí. Está fuera del sujeto y en su exterioridad agota su presencia e influencia en la vida. La función del objeto es dirigirme a él por sí mismo y en cuanto esta función se cumple desaparece su razón de ser. El objeto se agota en su propia objetualidad. Dios como realidad término de la religación no es realidad-objeto. ¿Qué tipo de realidad es?

«En cambio, un fundamento es una realidad que ciertamente se me muestra, pero no ‘frente’ a mí sino ‘en’ mi inteligencia, no sólo en cuanto en y por sí mismo es lo que es sino en cuanto está fundamentando mi vida entera»<sup>207</sup>. En la medida en que vivo el fundamento no agota su función. Dios como realidad fundamento de la realización de mi ser es inagotable, en la medida que mi vida lo es en cualquier dirección por mi apertura esencial y personal. Está en mí como fundamento de la construcción de mi

---

<sup>205</sup> «La arrogancia que quiere convertir a Dios en un objeto e imponerle nuestras condiciones experimentales de laboratorio no puede encontrar a Dios. Pues, de entrada, presupone ya que nosotros negamos a Dios en cuanto Dios, pues nos ponemos por encima de Él. Porque dejamos de lado toda dimensión del amor, de la escucha interior, y sólo reconocemos como real lo que se puede experimentar, lo que podemos tener en nuestras manos. Quien piensa de este modo se convierte a sí mismo en Dios y, con ello, no sólo degrada a Dios, sino también al mundo y a sí mismo», RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, 62,

<sup>206</sup> HD 176; «Religado, el hombre no está con Dios como lo está con las cosas, sino que está en Dios como viniendo desde Dios», DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1980, 277.

<sup>207</sup> HD 176.

<sup>208</sup> HD 176.

<sup>209</sup> HD 177.

Yo. «Es fundante de mi destinación a ser absoluto»<sup>208</sup>. Todos los actos de mi vida en vistas a mi realización son presencia de Dios fundante.

«Dios me está presente como realidad-fundamento. Por tanto, mi ‘relación’ con Él no es una consideración teórica sino una intimación vital»<sup>209</sup>. No entendamos esta presencia de la realidad fundamento como si fuera una superficie estática sobre la que el hombre realiza su vida independientemente de cualquier influencia por parte de dicha realidad. Es realidad fundamento que me impele a realizarme en cada momento de mi vida. Su modo de fundamentar, recordemos, es como posibilitante e impelente. Me levanta continuamente y me pone en tensión de realización. Me fuerza a hacerme persona. La realidad fundamento me arranca de mí mismo como un recuerdo vital de quién soy y me indica constantemente nuevos caminos. «(...) el fundamento, (...), no es la persona misma, pero tiene que quedar en ella fundándola, sosteniéndola en su ser y haciéndole ser persona»<sup>210</sup>. Por la realidad fundamento mi vida reviste el carácter de novedad. ¿No es la persona una fuente inagotable de novedad por ser absoluta?

«No es una mera presencia real sino un despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir, de mi vida»<sup>211</sup>. Cuando hablo de mi vida estoy haciendo referencia a la totalidad de la misma. Por tanto la función de Dios abarca a toda mi realidad y a todo mi ser. La constitución de mi Yo es despliegue de la realidad fundamento que es Dios. Mi vida en su despliegue es presencia de Dios. A esto Zubiri lo denomina «dinamismo religante»<sup>212</sup>. Mi Yo es manifestación del fundamento del poder de lo real al que estoy religado y que me constituye como persona.

Dios es «el constituyente de mi ser y, por tanto, es el fundamento de la plenitud de la vida, en todo su ser»<sup>213</sup>. La tensión del hombre es siempre hacia la plenitud de su ser. La vida es búsqueda de esta plenitud. Por tanto, Dios es el fundamento de la plenitud del ser del hombre.

El problema que en el plano existencial puede aparecer es que el hombre haya perdido los caminos de su propia plenitud o que considere que tal cima es imposible

---

<sup>210</sup> PINTOR RAMOS, A., “Zubiri: Una filosofía de la religión cristiana”, *Salamanca* 42 (1995), 387.

<sup>211</sup> HD 177.

<sup>212</sup> HD 177.

<sup>213</sup> HD 178.

de alcanzar. En este caso la realidad de Dios está totalmente silenciada por la ausencia de tensión. Creo conveniente en este punto citar a Zubiri con uno de sus textos de mayor profundidad y, –por qué no decirlo–, belleza filosófica, y que refleja su intención profunda con la explicación de lo teologal del hombre:

«Por esto, si de vuelta a Dios se quiere hablar, (...), no es necesario ser profeta para decir que el hombre volverá a Dios, no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que, al revés, volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: mi Yo relativamente absoluto. La función de Dios en la vida es, pues, ante todo, una función que se dirige a la plenitud de la vida y no a su indigencia. Dios no es primariamente una ‘ayuda’ para actuar sino un ‘fundamento para ser»<sup>214</sup>.

## 7.6 Las vías tradicionales en la demostración de la realidad de Dios

Estas afirmaciones son semejantes metodológicamente a las clásicas vías de demostración de la existencia de Dios. Zubiri no pretende demostrar su existencia o negar las vías tradicionales<sup>215</sup>, sino dotarlas de un fundamento en la realidad. Dichos caminos de demostración estaban descansando en una errónea entificación de la realidad y llegaban a Dios como una cosa más entre las cosas.

Este punto de llegada es erróneo, porque lo es el punto de partida. «Hasta el punto de que, en cambio, una diferencia esencial en el orden de los hecho en cuanto hechos, a saber, la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos, no desempeña ninguna función en la concepción del cosmos que utiliza Santo Tomás»<sup>216</sup>. Se hace necesario nuevamente distinguir el carácter único del hombre como persona en su constitución formal de las demás realidades. Partiendo del hombre como una cosa

---

<sup>214</sup> HD 178.

<sup>215</sup> «Zubiri no busca probar ni negar racionalmente la existencia de Dios, ni determinar el órgano o facultad más adecuada para acceder a Él, sino simplemente explicitar el ‘supuesto’ que está a la base de toda demostración, negación o sentimiento respecto de su existencia», CORREA, F., “El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo *«En torno al problema de Dios»*. Influencia heideggeriana y camino propio”, *Teología y vida* 49 (2008), 357.

<sup>216</sup> HD 138.

de la misma índole que el resto de realidades, –con la consiguiente anulación de su índole específica como persona–, las vías cosmológicas llegan a un Dios que puede dar razón del resto del cosmos, pero no de la persona. Por tanto, es insuficiente, ya que el hombre en cuanto tal tiene una posición especial en el cosmos y dicha vía la excluye.

El punto al que se llega también manifiesta el erróneo punto de partida. «(...) aunque se admitieran esas vías, el término al que conducen no es Dios en tanto que Dios»<sup>217</sup>. Por la vía cósmica se llega a un ente supremo al que se llama Dios pero Zubiri explica que sólo gozaría del carácter de ultimidad. Esto es lo que subyace a Dios conceptualizado como motor inmóvil, causa eficiente, primer ente necesario, etc. Todas estas características no dan razón de Dios, sólo de su ultimidad. Pero en la forma de entender el filósofo donostiarra a Dios en tanto que Dios esta concepción es claramente deficitaria.

«Pero lo que todos entendemos por Dios, cuando lo buscamos, no es una esencia metafísica sino algo más sencillo: es una realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quien recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser»<sup>218</sup>. ¿Dónde aparece la posibilidad y la impelencia en el ente supremo que plantean las vías cosmológicas?<sup>219</sup>.

Estos caracteres aparecen en las vías antropológicas pero las mismas carecerán de la ultimidad propia de Dios con respecto al cosmos y al hombre. «(...) el Dios al que todos nos referimos no es sólo posibilitante e impelente (sea de un modo intelectual, volente o sentimental), sino que es también formalmente y a una la ultimidad de lo real,

---

<sup>217</sup> HD 139.

<sup>218</sup> HD 140.

<sup>219</sup> Cf. NHD 352-353- Es cierto el planteamiento de Zubiri pero, en mi opinión, desde sus mismos escritos se puede interrogar. Para los filósofos medievales que critica era evidente la existencia de Dios. Por tanto estaba supuesta la realidad de Dios en tanto que Dios con estos caracteres que el español señala como ausentes en las estas vías tradicionales. En el pensamiento de los medievales, pensamiento cristiano, estaba implícito Dios considerado como persona. Bajo el punto de vista de Zubiri, puede resultar insuficiente la metafísica aristotélica que late bajo la explicación, pero no podemos olvidar que es utilizada por Santo Tomás como un medio que apela a la universalidad de la razón, teniendo en cuenta al hombre como capaz de alcanzar un cierto conocimiento de Dios por vía natural. Lo contrario sería afirmar la irracionalidad de la fe y la anulación de una dimensión única del hombre cual es su razón.

<sup>220</sup> HD 144.

de la realidad que es cosmos y con la que todos hacemos nuestro ser sustantivo»<sup>220</sup>.

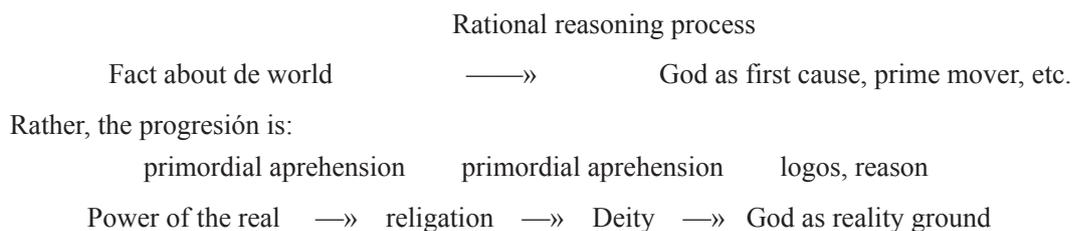
En definitiva ambos caminos desfiguran a Dios o al hombre despojándolos de los caracteres propios de la fundamentalidad. Dios en tanto que Dios tiene que dar razón total de la fundamentalidad dada en el poder de lo real al que estamos religados.

Zubiri, con su aportación de Dios como realidad-fundamento último, posibilitante e impelente supera a la vez que refuerza dichas vías.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> Algún autor no ve distancia esencial en la crítica de Zubiri a las vías tradicionales. Cf. GOMEZ CAFFARENA, *op. cit.* 355. El profesor Rogelio Rovira contempla la posibilidad de llegar a Dios desde la caducidad de lo real como dato inconcuso que Zubiri aceptaría. Este dato es el que subyace a todas las vías del Aquinate y sería un posible punto de encuentro entre ambos filósofos: «Así pues, desde esta perspectiva, cabría decir que las vías tomistas, aunque a Zubiri pudieran parecerle imperfectas tal como nos han sido legadas, son vías ‘corregibles’, válidas en principio. No sería, pues, perdido el esfuerzo por asentar satisfactoriamente el punto de partida de cada una de esas vías y por establecer adecuadamente sus pasos demostrativos», ROVIRA, R. “Las cinco viae ante la crítica de Zubiri”, *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia* XLVIII (2005), 551- 568.

Me parece interesante el siguiente esquema explicativo para comprender la distinción entre las vías tradicionales y el planteamiento de Zubiri:



Extraído de FOWLER TH., “The existence of God in Zubirian Theology”, *The Xavier Zubiri Review* 12 (2010-2012), 78.

## 7.7 Caracteres de la realidad de Dios<sup>222</sup>

Zubiri distingue entre caracteres que conciernen a Dios por sí mismo y con respecto a las cosas reales. Seguimos su desarrollo comenzando por los primeros.

Dios es realidad absolutamente absoluta. «(...) es la realidad que es ‘en y por sí misma’ plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad»<sup>223</sup>. Podríamos decir que es la ultimidad de la ultimidad de la realidad. En su plenitud de realidad está su esencia. Nuevamente Zubiri explica mediante su metafísica la superación de esquemas anteriores. En este caso se supera la identidad en Dios de esencia y existencia integrándola en la concepción de Dios como realidad plenaria. Según su mirada Dios es en y por sí mismo realidad en plenitud y por eso se puede hablar de identidad entre esencia y existencia.

Pero dicha identidad está fundada en la realidad de Dios como tal que es primera. Así Zubiri también redimensiona dicha identidad puesto que clarifica desde su inicio que Dios es una realidad de índole distinta a cualquier otra. Así pues, su existencia también es de orden distinto a la existencia de otras realidades. Existe como realidad fundamento de toda la realidad. «(...) Dios no es una identidad formal de esencia y de existencia en este sentido clásico, sino que es una realidad que está por elevación allende su presunta identidad»<sup>224</sup>. Por esto concluye: «La esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta»<sup>225</sup>.

---

<sup>222</sup> «Al predicar de Dios las propiedades trascendentales de realidad, sustantividad, actualidad y, sobre todo, personidad, Zubiri dota de contenido a la ‘realidad divina’, dando el último salto, convirtiéndola en un ‘Dios’ personal. La diferencia entre Dios y la realidad divina reside en que ésta es un puro término intelectual, en tanto que Dios no. Dios es una persona que en tanto que tal puede ser término de la vida religiosa del ser humano. Aquí no sólo hay intelección; aquí hay sobre todo ‘experiencia’» GRACIA, D., “El problema del fundamento”, en NICOLÁS, J.A.-ESPINOZA, R.(eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, 67. Este «último salto» es fundamental para la tesis del acceso a Dios, puesto que implica a la persona no meramente en actos intelectuales sino en actos personales. Para acceder a Dios como persona, como trascendental absolutamente absoluto, tendré que acceder desde actos que impliquen esta unicidad de Dios personal. Serán actos exclusivos referidos a Dios. Esta cuestión la tratamos en el tercer capítulo del presente trabajo; Cf. DÍAZ, C., “El hombre y Dios en Xavier Zubiri”, *Revista Agustiniiana* 34 (1993) 175-176.

<sup>223</sup> HD 182.

<sup>224</sup> HD 183.

<sup>225</sup> HD 183.

La realidad absolutamente absoluta indica el carácter de unicidad. Por ser el fundamento de la realidad, lo es por ende de su unidad de respectividad, es decir, del mundo. Como la realidad es una considerada trascendentalmente, el fundamento también ha de ser uno. Lo contrario llevaría a afirmar la existencia de varios mundos y consecuentemente, varios dioses. «La realidad absolutamente absoluta no es que sea única porque no hay otras sino que, por el contrario, no puede haber otras porque la realidad absolutamente absoluta es en y por sí misma absolutamente una»<sup>226</sup>.

Dios no es una realidad abstracta por ser fundamento absoluto. «Dios no es un vaporoso absoluto, porque no es ‘lo’ absoluto sino ‘la realidad’ absolutamente absoluta. Y esta realidad es concreta»<sup>227</sup>. Tenemos que poner el acento en Dios como realidad absoluta para comprender que es concreta. Es Dios quien es realidad absoluta. Si ponemos el acento en lo absoluto como tal, sí que podemos errar e imaginarlo como algo etéreo sin concreción (aunque no sé si realmente el pensamiento o la imaginación podrían). Pero es una realidad, la realidad «Dios», la que es absolutamente absoluta. Es concreta en el horizonte de la realidad. Por ser realidad absolutamente absoluta es la más concreta de todas, puesto que su talidad es la trascendentalidad absoluta. Es «*absoluta concreción primaria*»<sup>228</sup>. No hay una respectividad a otras realidades sino a sí misma. Para comprenderla hemos de considerarla en su realidad en y por sí misma.

Por ser absolutamente absoluto es absolutamente «suyo». Es suidad absoluta. Por ser absolutamente suyo es esencialmente personal<sup>229</sup>. Y por ser personal es absolutamente absoluto. Su modo de ser es distinto de la realidad personal humana por ser absolutamente absoluto aunque confluyentes por ser ambas realidades absolutas.

---

<sup>226</sup> HD 184.

<sup>227</sup> HD 185.

<sup>228</sup> HD 185. Subrayado del autor.

<sup>229</sup> «De la realidad divina puede predicarse la realidad, el de suyo, la sustantividad y la actualidad, pero no las categorías propias del ser, entre otras, la del tiempo, ni tampoco las de la talidad, como si se tratara de un objeto. Y tampoco podemos aplicarle predicados talitativos, sino sólo trascendentales. Entre estos últimos me interesa resaltar uno, el de ‘persona’. Para Zubiri, persona es un concepto trascendental, y éste podría aplicarse a la realidad divina, que, por tanto, se definiría como realidad, trascendental, personal, y, tanto que tal, absoluta y fundante». GRACIA, D., “El problema del fundamento”, 65-66.

La realidad de Dios es absoluta, personal, en grado máximo<sup>230</sup>, es decir, sin relatividad por ser realidad fundamental.

Dios es actividad absoluta. Por ser realidad «da de sí» como ya explicamos en el capítulo sobre la realidad. Todas las realidades «dan de sí». «Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del ‘dar de sí’»<sup>231</sup>. Si Dios es plenitud de realidad también es plenitud de «dar de sí». «Y como por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente ‘suyo’, resulta que ese dar de sí no puede ser transitivo, ni en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo»<sup>232</sup>. ¿En qué consiste, pues, el dar de sí en la realidad absolutamente suya que es Dios? ¿Cuál es la plenitud de actividad constitutiva en Dios? «Es un *darse a sí mismo* lo que ya es como suyo. Es, pues, pura y simplemente auto-posesión en suidad»<sup>233</sup>. De aquí deriva Zubiri que dicha autoposesión absoluta es Vida absoluta<sup>234</sup>. Es vida como autoposesión de la propia realidad. La vida de Dios es vida en plenitud. Y es «vida absoluta porque es absolutamente suyo, es decir, porque es persona»<sup>235</sup>.

Para ser persona, como lo hemos analizado hasta ahora, tienen que aparecer los caracteres de inteligencia y voluntad. El hombre actualiza la verdad de la realidad en su inteligencia. La voluntad lo es de realidad en aprehensión. Siempre en el hombre inteligencia y voluntad son relativas a la realidad. En Dios estos caracteres han de ser absolutos. Veamos cómo lo explica nuestro filósofo.

La vida divina es inteligente por la presencia en actualidad plena a sí mismo. «Y como la actualidad de lo real en la inteligencia es lo que he llamado verdad real, resulta

---

<sup>230</sup> Zubiri lleva su metafísica de la realidad a grado máximo en la realidad de Dios. La absolutez es, por un lado, personal y, por otro, es ese grado máximo. Pero la realidad en grado máximo no puede estar más allá de la realidad. Ha de ser concreta como realidad. Pienso que «concreta» quiere decir realidad en la realidad, no fuera de ella.

<sup>231</sup> HD 186.

<sup>232</sup> HD 186.

<sup>233</sup> HD 186.

<sup>234</sup> «Sólo porque es Persona suprema (fuente de vida personal), Dios puede desligarnos de todo (incluso de sí mismo), de modo que podamos superar toda inmersión pasiva y así pueda él enviarnos a la vida, con el fin de que seamos nosotros mismos y de que realicemos con (por) él la tarea de nuestra existencia (en un nivel de autonomía)», PIKAZA, X., *Teodicea: Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, 233.

<sup>235</sup> HD 186.

que la vida divina consiste en ser su propia verdad real»<sup>236</sup>.

De la misma manera, Zubiri explica la voluntad como carácter de Dios como realidad absolutamente absoluta: «La autoposesión es esencialmente posesión, esa especie de reposo activo en sí mismo, en la propia realidad, esto es, fruición. *Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad*. Ahora bien, esta actualidad, en el sentido de fruición, es lo que formalmente constituye eso que llamamos *voluntad*»<sup>237</sup>

En el camino recorrido hemos visto que la realidad de Dios es personal y que ésta es su esencia formal. Dios como persona no es un mero concepto aplicado a su realidad partiendo del primer analogado que sería la realidad personal. Es a la inversa<sup>238</sup>. Zubiri lo llama la «analogía de lo absoluto».

En la persona humana la suidad es consecutiva. La persona humana es suya porque posee la inteligencia. La nota constitutiva de la inteligencia hace posible la suidad en que consiste la persona. En el hombre la suidad es la razón formal de la personidad. Es persona por la inteligencia sentiente que le implanta en la realidad como absoluto relativo.

En Dios el proceso es diferente. Es constitutivamente persona absoluta y esta es la razón de la suidad absoluta. La inteligencia y la voluntad son consecutivas a la personidad. Dios es inteligente y volente porque es persona absolutamente absoluta.

---

<sup>236</sup> HD 187.

<sup>237</sup> HD 187.

<sup>238</sup> «Para alcanzar la misma personidad de Dios, Zubiri, en vez de recorrer el camino ascendente desde la inteligencia y voluntad humanas (como razón de la personidad) a las análogas ‘facultades’ divinas, prefiere, una vez alcanzado la realidad absolutamente absoluta, descender deductivamente hasta la realidad absolutamente ‘suya’. Esta absoluta personidad ya sería razón de su Vida absoluta y de que esta vida sea inteligente y volente. La razón de su opción es evitar todo antropomorfismo», SAEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios*, 312; «No se trata de concebir a Dios como una especie de gran señor o de gran persona que tiene en sus manos el cubilete del mundo que ha creado. El concepto de persona es meramente analógico. Dios es una realidad que se posee plenariamente a sí misma, y por consiguiente tiene carácter personal. Pero en manera alguna se quiere decir que sea una persona como las demás» PFHR 69.

La analogía es descendente<sup>239</sup>, fundada en lo absoluto. No se parte de la realidad relativa, en la que el hombre y Dios no podrían dar lugar a dicha analogía. Se parte de la realidad absolutamente absoluta de Dios, que funda la realidad y mi realidad. La realidad personal del hombre tiene su origen en el absoluto de la realidad personal absoluta que es Dios. «(...) no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y con la voluntad divina, sino que este ‘parecido’ se funda en el carácter ‘analógico’ de lo absoluto»<sup>240</sup>.

Zubiri nos advierte del peligro de antropomorfización de la realidad de Dios. De esta forma salva la realidad de Dios de cualquier tipo de reducción conceptual que intente comprender la totalidad de su realidad. «Cómo sea la realidad de Dios en sí misma, nos es imposible conocerla por nosotros mismos»<sup>241</sup>. No podemos hablar de Dios como hablamos una cosa más del mundo. Precisamente porque estamos rastreando la fundamentalidad de la realidad es imposible alcanzar conocimiento al modo de las cosas en su actualidad mundanal. Los conceptos personal, viviente, inteligente y volente señalan a una realidad absolutamente absoluta que se autoposee, que está plenamente actualizada en sí misma, etc. Dicha realidad es Dios en tanto que Dios respecto de sí mismo.

---

<sup>239</sup> GONZÁLEZ, A., “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, J.A.(ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, 2011, 516-517.

<sup>240</sup> HD 189. El siguiente texto puede ser esclarecedor: «Este concepto recupera además algo de su vitalidad originaria si se entiende de acuerdo con su originaria significación griega. El concepto de analogía quedó formalizado ya en Aristóteles y, bajo esa formalización, pasó a la historia del pensamiento occidental. Pero en algunos textos griegos aparece una significación más originaria de la palabra analogía. En ellos, *logos* significa un ámbito, y la preposición *ana* indica un movimiento a través de éste ámbito del *logos*. *Ana ton auton logon* significa, pues: a través del mismo ámbito de sentido. Por tanto, según esta significación más antigua, análogo es lo que se mueve de uno a otro a través del mismo ámbito de sentido. Si aplicamos este concepto de analogía al caso que tenemos ante nuestros ojos, entonces el *logos* es el ámbito de sentido, que permanece el mismo, y a través del cual el origen realiza la fundación de su otro, de modo que este otro, como lo otro, permanece unido con él según su sentido. Y bajo esta acepción será el análogo», WELTE B., *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982, 136-137.

## 7.8 Realidad fundamental y fontanal

Con respecto a las cosas Dios posee los siguientes caracteres: es realidad fundamental y realidad fontanal.

En cuanto realidad fundamental es fundante de toda la realidad. Pero no es Dios porque sea *realitas fundamentalis* sino que es tal por ser realidad absolutamente absoluta. Es real en y por sí misma y por ello puede ser fundamento. «Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí. Fundamentar es dar de sí. Pues bien, que Dios sea fundamental o fundante significa que da de sí realidad, la realidad de las cosas»<sup>242</sup>. Su razón formal de ser no es ser realidad fundante, sino que es fundante por ser realidad absolutamente absoluta.

Dios funda la realidad estando presente en las cosas de un modo formal en tanto que realidades. Hay distinción, pero no separación. «Este carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, y que, sin embargo, las cosas no sean Dios, es justo lo que yo llamo *trascendencia de Dios en la realidad*»<sup>243</sup>.

Sin la trascendencia de Dios las cosas no serían reales. Carecerían de la presencia formal del fundamento de su propia realidad. Esta trascendencia es un modo de estar de Dios en las cosas y por ello no se identifica con ninguna. Así es trascendencia en las cosas mismas. Dios está presente en la realidad de modo trascendente en las cosas mismas. «La trascendencia de Dios no es identidad ni lejanía, sino trascendencia en las cosas»<sup>244</sup>. Es así como la trascendencia de Dios en las cosas apela a una profundización en la realidad para descubrirle. No es un alejamiento de la realidad, sino un sumergirse personalmente en la misma.

Ya que las cosas son respectivas unas a otras y la unidad de respectividad es el mundo, la trascendencia de Dios en las cosas es también trascendencia en el mundo.

---

<sup>241</sup> HD 189.

<sup>242</sup> HD 191.

<sup>243</sup> HD 192. Subrayado del autor; Carlos Díaz utiliza el término «transcendencia sobre lo real» para referirse a la trascendencia de Dios, DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1980, 278.

<sup>244</sup> HD 193.

«(...) la presencia formal y trascendente de Dios en las cosas es una presencia en el mundo entero en cuanto tal»<sup>245</sup>.

Dios es realidad fontanal<sup>246</sup> en las cosas. Da de sí las cosas haciendo que sean de suyo lo que son y que actúen desde lo que de suyo son.

El hombre necesita salir de la actualidad mundanal hacia la realidad misma para encontrar la realidad trascendente y fontanal que es Dios. «Esta salida del mundo y de sí mismo tiene lugar por perforación de ambos hasta sus cimientos, no por un fácil alejamiento físico de él, porque Dios es trascendente desde dentro, desde su real presencia en nosotros por la que nos hace ser, siéndonos más que causándonos»<sup>247</sup>.

## **8. LA REALIDAD PERSONAL Y DIOS COMO RESPUESTA LA CRISIS MODERNA**

«(...) resalta, como una pesadilla, la angustia del hombre en la era tecnológica. El hombre tiene todo el poder sobre el mundo. Ve lo funcional de éste y conoce las leyes que determinan su marcha. Su ciencia es poder: puede desmontar por sí mismo el mundo y volverlo a montar; le resulta un ensamblaje de funciones que él emplea y cuyos servicios fuerza. En un mundo conocido tan al dedillo, no hay lugar para ninguna intervención de Dios. Sólo en el hombre hay remedio para el hombre, pues sólo en el hombre está el poder sobre el mundo. No hay ya Dios alguno allí donde el poder está sólo en el hombre. Con tales reflexiones se esclarece también algo fundamental sobre la cuestión del conocimiento humano de Dios: se demuestra que, en último término, el conocimiento de Dios no es una cuestión de pura teoría, sino que es, en primer lugar, una cuestión de praxis vital; depende de la relación que establezca el hombre entre él mismo y el mundo, entre él mismo y su propia vida»<sup>248</sup>.

Zubiri sustituye la escisión del hombre y Dios por una unidad que desentraña intelectualmente. Su mirada es integradora puesto que ve el problema de la crisis del hombre actual en dicha escisión.

---

<sup>245</sup> HD 194.

<sup>246</sup> HD 195.

<sup>247</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios, Sígueme*, Salamanca, 2004, 72.

<sup>248</sup> RATZINGER J., *El Dios de los cristianos: Meditaciones*, Sígueme, Salamanca, 2005, 14-15.

El aplica un «modo tensionado de pensar»<sup>249</sup> que permite integrar ambas vertientes de un mismo problema en un horizonte unitario. «Este modo tensionado de pensar implica un giro total respecto al pensamiento sometido al imperio de los esquemas mentales ‘sujeto-objeto’, ‘acción-pasión’, ‘dentro-fuera’...Esta nueva metodología permitirá a Zubiri abordar desde nuevas bases el tema decisivo del pensamiento y de la existencia humana: el acceso del hombre a Dios, la unión del ser finito y el infinito»<sup>250</sup>.

El problema del hombre y Dios queda planteado en el horizonte de la realidad. No es el horizonte de la nihilidad o de la subjetividad u objetividad. La realidad es el epicentro creativo de la filosofía de Zubiri. El hombre es realidad personal. Este estatuto noológico es la base para comprender sus acciones y su vida en un marco más amplio. En medio de las investigaciones biologicistas y reduccionistas del hombre a la mera naturaleza compartida con otras especies, Zubiri reflexiona desde el horizonte trascendental y puede encontrar ahí un vínculo de unión con toda la realidad y a la vez encontrar las diferencias.

El poder de lo real impide la reducción de la realidad y las realidades a meros objetos. El desvelamiento de este poder implica una aceptación humilde de la realidad que manifiesta aspectos que desbordan la mera comprensión de una mente conceptualista, pero que abren posibilidades nuevas.

La fundamentalidad de la realidad abre la realidad y la desvela como imponente. Nos deja desprotegidos y dominados por ella, pero también nos descubrimos no amenazados, sino religados. Esta desprotección la hemos de entender en sentido positivo, es decir, como un derribamiento de barreras entre el hombre y el todo de la realidad. Hay una búsqueda común por atracción en la dimensión trascendental. Todas las cosas confluyen en la realidad y de ella reciben su propia especificidad.

---

<sup>249</sup> LOPEZ QUINTÁS, A., “Significación actual del pensamiento zubiriano”, *Cuadernos de Pensamiento* 1 (1987), 42. En este artículo el autor expone la filosofía de Zubiri como una respuesta al problema del hombre actual escindido en esquemas disyuntivos que convierten la vida en desarraigo, vértigo o angustia. El esquema del filósofo vasco es conjuntivo e integrador desde su metafísica de la realidad. ¿No es significativo, –sobre este fondo–, el título de su obra de madurez *El hombre y Dios*? Con la superación de los esquemas que bifurcan la existencia también aparece una oferta existencia en plenitud. En el horizonte de la plenitud personal es razonable la propuesta teísta.

<sup>250</sup> Ibid.

También se salva la distancia incluyendo al hombre en la misma realidad. No es un espectador externo o juez de una realidad situada a distancia, sino que él mismo está instalado en su realidad. La fundamentalidad de la realidad hace del hombre una realidad en la realidad, desde la realidad y por la realidad.

Lopez Quintás utiliza la imagen del campo de juego para expresar las posibilidades que ofrece la realidad, en la medida en que queda incorporada a nuestra intimidad. «Si se advierte la posibilidad de que lo distinto llegue a ser íntimo y ofrezca al hombre posibilidades de juego, se despliega un horizonte de *creatividad y sentido*»<sup>251</sup>.

La realidad forma parte de mí o, mejor dicho, mi realidad forma parte de la realidad. En esta dirección se puede afirmar la relación íntima del hombre con la realidad en el campo de juego de su propia constitución personal. El encuentro no se da con algo ajeno a la persona sino en su propio momento trascendental. No es el hombre el que ilumina las cosas con su razón o éstas las que iluminan al hombre que es un mero receptor. El horizonte de las cosas y del hombre es el mismo: la realidad. No es un horizonte epistemológico, aunque indiscutiblemente conlleve el conocimiento, sino un horizonte noológico, que traduce de forma clarividente la categoría «encuentro».

«Su concepción abierta y respectiva de la realidad –de toda la realidad y, singularmente, de la del hombre– le permite superar los esquemas mentales que desgarran el sutil tejido del pensamiento y –consiguientemente– de la vida humana. Si el hombre, al ser inteligente, se halla instalado por necesidad constitutiva en la realidad, quedan desbordados todos los esquemas mentales que presuponen subrepticamente una escisión primordial entre el hombre y su entorno»<sup>252</sup>.

Es conveniente recordar que esta concepción está basada en hecho reales y no en interpretaciones. La realidad para Zubiri es una formalidad independientemente de cualquier contenido que se aprehende en ese mismo contenido. Desde esta aprehensión primordial de realidad el filósofo aprehenderá toda la realidad como real. El hombre aparece a esta aprehensión como animal de realidades, esencia abierta, etc. Esta sustantividad humana en su momento trascendental tiene una forma concreta de realidad: la persona como suya «de suyo». La hermeneútica de Zubiri parte de la

---

<sup>251</sup> Ibid 44.

<sup>252</sup> Ibid 45.

realidad en cuanto tal dada en aprehensión primera, hecho inconcuso y real.

Este breve recordatorio está en continuidad con nuestro asunto puesto que afirmamos que la sustantividad humana es realidad personal por su momento trascendental. No hay escisión entre naturaleza y persona sino que son dos momentos de una misma realidad, aunque el segundo momento sea el foco de realidad y momento integrador de todas las dimensiones humanas.

### **8.1 El modo de ser absoluto-relativo de la realidad personal como explicitación del encuentro íntimo de la realidad y el hombre**

La realidad personal es la superación de esquemas dualistas<sup>253</sup>. El hombre como persona se encuentra con las cosas como íntimas a él por el momento de trascendentalidad común a ambos. Se supera el esquema sujeto-objeto puesto que no hay una distancia real sino en la actualidad mundanal, ulterior a la actualidad en la realidad en cuanto tal. La misma realidad que me funda me hace ser otro absoluto. Pero no estoy desligado sino religado para ser persona. Soy distinto de las demás cosas pero real como ellas, en una forma de realidad que me hace ser formalmente realidad suya y me sitúa frente a la realidad y a mi propia realidad.

El hombre como persona está instalado en la realidad. La realidad no es un objeto o conjunto de objetos al que se encuentra arrojado sin ninguna vinculación. La realidad es la fuente de la realidad personal. No es una amenaza ni yo lo soy para ella. «En la frase ‘estar en realidad’, la preposición ‘en’ supera todo significado meramente localista para expresar un modo activo-receptivo de inmersión»<sup>254</sup>. La realidad me engendra y me sostiene.

Me parece sugerente la introducción del esquema apelación-respuesta por parte del profesor Quintás: «El hombre ‘participa’ en lo real respondiendo activamente a las posibilidades creadoras que le ofrece la realidad apelante en que se halla ambitalizado»<sup>255</sup>. Este esquema convierte a la persona en un interlocutor de la realidad y mediante este aspecto dialógico la realidad se abre paso en él y se manifiesta. Ambas

---

<sup>253</sup> Para comprender el por qué y la repercusión de estos esquemas el prof. López Quintás ofrece una síntesis esclarecedora. Ver *op. cit.* 48-49.

<sup>254</sup> *Ibid.* 47.

<sup>255</sup> *Ibid.* 48.

partes del diálogo están en íntima relación: «En este campo de intimación, las realidades apelantes hacen sentir su presencia y revelan su modo de ser con inigualable fuerza»<sup>256</sup>.

En la realidad el hombre encuentra el verdadero terreno donde alcanzar su identidad profunda y desarrollar su vida de modo creativo. Descubre la respectividad vinculante de todas las cosas y, simultáneamente, su precisa diferencia. Halla el umbral enigmático entre la realidad y él mismo como realidad, que le fuerza a inquirir acerca del problema de su existencia. La desnudez ante la realidad no es un motivo de angustia sino un reto a dejarse impeler por su fuerza hacia la realización.

Se supera también los esquemas que pretenden explicar la vida del hombre como un despliegue de una esencia previa y dada de una vez. «Su decurso biográfico no se reduce, por consiguiente, a mero despliegue de unas potencias autónomas. Entraña la creación de multitud de vínculos y ámbitos en vinculación a las posibilidades que le ofrece lo real»<sup>257</sup>. Por la apropiación de posibilidades de la realidad éstas quedan incorporadas esencialmente a mi persona. De esta forma soy autor de mi propia vida en plena creatividad y fidelidad a mi realidad.

De igual forma la realidad crece creativamente por ser la persona autor de su vida. «Haciendo» su vida «hace» realidad. Por su acción introduce las posibilidades que le presentan las cosas y circunstancias en su realidad personal. Estas posibilidades quedan incorporadas en una nueva forma. Ahora son posibilidades mías. Este carácter de la suidad redimensiona la realidad incorporándola al mundo personal. Merece la pena recordar que esta incorporación de posibilidades no es algo opcional. En cada acto el hombre se inclina por una forma de realidad. Esta es la raíz del pensamiento que hace del hombre y su trabajo un camino de humanización. Sin la realidad es un mero deseo o ideología.

La profundidad de la realidad descubierta por Zubiri la manifiesta como incierta (en el sentido de la pretendida certeza científica). Por ende esconde una pluralidad de enfoques y caminos a recorrer. Esto convierte la existencia en constante transitar por los caminos de la realidad, en los cuales mi propia realidad personal va creciendo. La diversificación de rutas desde la realidad muestra también la riqueza del hombre como persona. «Los análisis adustos de Zubiri (...) están llamados a producir gran emoción

---

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Ibid.

intelectual en quienes alcancen a ver las perspectivas que se abren ante el hombre cuando, en vez de desgarrar los elementos que integran lo real, logra verlos en su interna coherencia y plenitud de sentido. El mundo no está del todo configurado. La realidad sigue ‘dando de sí’. Al hombre compete la responsabilidad de elevarla a cotas de gran perfección»<sup>258</sup>.

La realidad y religación al poder de lo real no es una teoría de conocimiento, sino un problema personal que descubro en mi vida como un hecho incontestable. La religación es una superación de la «amenaza de la realidad» y una apertura a las virtualidades que puede esconder.

La religación pone al hombre en tensión. El hombre está constitutivamente lanzado a la realidad. No tiene que huir de ella o rebelarse, otro modo de huir, sino que implica una reconciliación profunda con la misma. Reconciliación no buscada sino inscrita en la estructura misma de la realidad.

La inquietud del hombre ya no es por el alejamiento de la realidad que se le presenta como amenaza, sino como inquietud estructural y llamada a crecimiento y realización. Las dimensiones escindidas que ahora aparecen en estrecha conexión son, en el horizonte de la realidad, germen de fecundidad en la vida personal del hombre y también para las ciencias. Hace ver que «los pretendidos *dilemas* no son sino *contrastes*»<sup>259</sup>. Zubiri, mediante su explicación de la realidad, puede explorar con mayor amplitud sus confines y aproximarse a sus ultimidades.

Al cambiar el horizonte en que se inscribe el problema de la existencia humana, ha cambiado el signo de todas las vivencias que le preceden: inquietud, angustia, desconcierto, nada, desgarramiento. Ahora estas vivencias están inscritas en la misma estructura de la realidad y constituyen manifestaciones del camino de realización humana. Dios queda inscrito también en esta visión integradora en plena coherencia estructural. Dios ya no es una amenaza. Dios no es un ausente en la vida del hombre, sino que es el fundamento que da sentido a su vida fundamentándolo.

No hay en Zubiri ninguna búsqueda de perfección trascendental ideal *a priori*, sino que por la relatividad a la realidad es el hombre concreto y total como persona el que se va realizando. No hay ninguna imagen ideal sino una referencia a la realidad

---

<sup>258</sup> Ibid 53.

<sup>259</sup> Ibid 50. Subrayado del autor.

trascendental que es más, pero siempre en la cosa concreta. La trascendencia *en* la inmanencia es fundamental para no volver a desarraigar al hombre y para no convertir a Dios en un ideal de humanización que perfectamente puede resolver el hombre sin necesidad de acudir a ninguna instancia divina.

Es un más en mi mismo. Mas distinto de mi. No soy yo mismo sino una realidad que me fundamenta y me lanza más allá de mi mismo a una realidad en la que me recupero y no me desarraiga<sup>260</sup>.

## 9. EXCURSUS: UNA PASIVIDAD DIFÍCILMENTE ACEPTABLE

En el desarrollo de la tesis hay un aspecto que me parece entrever y que considero importante para la reflexión sobre el acceso a Dios en Zubiri. En el título de este apartado hablo de «pasividad», término que indica, –quizá deficientemente– lo que quiero decir, pero que puede servir para esbozar una cierta idea.

La realidad aparece siempre como impuesta. Toda aprehensión humana lo es de realidad. *La* realidad se concreta en *esta* realidad pero la trasciende e inunda al aprehensor. No puede salir de la realidad.

El «adviento prioritario de la realidad»<sup>261</sup> es vivido por el hombre. No es una invención o conceptualización del sujeto aprehensor. La prioridad noológica no es una concesión del hombre sino una recepción pasiva. El hombre no *pone* la realidad ni la realidad es *dada* al hombre que la tiene que aprehender. Si esta *dada* al hombre es porque *previamente es real*. El carácter de realidad es previo a toda posición respecto de la aprehensión. Es la noergia.

Hay una vinculación esencial entre la inteligencia y la realidad experimentada por el hombre y que lo constituye en persona. La intelección es de realidad pero de una realidad que se actualiza en la misma porque es previa. Adviene a mí haciendo posible la intelección.

Esta intelección de la realidad adveniente es la que constituye al hombre en

---

<sup>260</sup> «Trascendencia e inmanencia son el contenido significativo de una serie de imágenes para expresar las modalidades de una Presencia con la que se ha encontrado o, mejor, por la que se siente habitado y embargado, y a la que intenta responder con toda su actividad religiosa, que es antes que nada toda su vida humana vivida de una forma peculiar», MARTÍN VELASCO, J., *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2008<sup>2</sup>, 79.

<sup>261</sup> Solari E., op. cit. 140.

persona<sup>262</sup>. Es realidad en propio autoposeída como tal, pero impuesta al hombre forzosamente. Puede ser realidad personal por la fuerza de la realidad y nunca sin ella. Nuevamente aparece el carácter precedente de la realidad<sup>263</sup>, a la vez que vinculado a la intelección humana estructuralmente. «Nos fuerza a vernos como ‘venimos de’, de modo que nuestro ‘ir’ primario no es salir de nosotros ni siquiera como formal cumplimiento de lo que antes no era. Es, más bien, un acatar aquello de donde venimos, de modo que nuestro ir es un reconocer que hemos venido, pero no un reconocimiento meramente intelectual, sino una forzosa aceptación de nuestra realidad»<sup>264</sup>.

El carácter noérgico de la realidad envuelve y fuerza al hombre a realizarse. «Lo quiera o no, el ser humano padece la realidad en todos y cada uno de sus actos»<sup>265</sup>. ¿Por qué mi vida es un camino de realización personal? Porque previamente a cualquier acto soy real. Y esta realidad que me constituye es dinámica y, por el enfrentamiento sentiente continuo con el todo de lo real, soy reclamado por la misma para hacer algo con ella.

La mirada ahora se amplía hacia lo que podríamos llamar humildad noológica<sup>266</sup>, como condición de posibilidad para continuar con nuestra reflexión. La presencia sublime de la realidad, ante la que el hombre se experimenta vertido constitutivamente y la aceptación de la misma, son necesarias para entender la filosofía religiosa de Zubiri y, en concreto, el acceso a la realidad de Dios.

El hombre como persona *viene de* la realidad. Es una relación de procedencia por precedencia de lo real. «Es, más bien, un acatar aquello de donde venimos, de modo que nuestro ir es un reconocer que hemos venido, pero no un reconocimiento

---

<sup>262</sup> No pretendo afirmar que la persona se constituya como tal por un acto de conocimiento sino que estructuralmente la realidad y la inteligencia están vinculadas. Sobre este tema hablé en la primera parte.

<sup>263</sup> Cf. BARRIO, J.M., *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2006, 17.

<sup>264</sup> ELLACURÍA, I., “La religación, actitud radical del hombre (Apuntes para un estudio de la Antropología de Zubiri)”, *Asclepio* 16 (1964), 107.

<sup>265</sup> SOLARI, E., *op. cit.* 140.

<sup>266</sup> «El ‘poder de lo real’ se me impondrá dominándome. Esto se encuentra en las antípodas del subjetivismo moderno, según el cual el sujeto legisla sobre la realidad. Es ésta, en cambio, la que se adueña del yo», SAVIGNANO A., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada, 2008, 201.

meramente intelectual, sino una forzosa aceptación de nuestra realidad»<sup>267</sup>.

Pienso que Zubiri da un giro a la filosofía precedente, basado en la aceptación del hecho primordial físico de la imposición de la realidad en la aprehensión. En efecto, puede parecer una limitación al hombre que se considera medida de todo, pero es apertura ilimitada. La persona es realidad y, por tanto, constitutiva ultimidad, posibilidad e impelencia. La realidad personal está revestida de fundamentalidad.

La filosofía y la vida no son otra cosa que descubrimiento de esta fundamentalidad y experiencia de la misma, puesto que es el ámbito de realización del hombre.

En este sentido hablo de pasividad de la persona ante la realidad. Pretendo expresar con este término una riqueza inherente a la forma de realidad que es la persona. Es plena apertura y receptividad pero, y esto es lo que hace única la realidad personal, receptividad que fuerza a la actividad. En el hombre como persona se combinan la recepción de realidad en el sentido de prioridad y la actividad propia y creativa con *la* y *mi* realidad.

Cuando la persona está únicamente centrada en su realidad o en la interpretación de la realidad según su sí mismo tiene una vivencia limitada y a la vez limitadora de la realidad. Perder de vista la excedencia de realidad de cada aprehensión y de mi propio ser conlleva una perversión de la realidad. Perder de vista la apertura trascendental a la realidad que siempre es *más* conlleva el establecimiento de fronteras, –habitualmente conceptuales–, a lo real.

El carácter enigmático del poder de lo real en la religación también ayuda a situar a la persona correctamente y a salvaguardar la predominancia de la realidad. La realidad como enigma es versión a la apertura de la persona. La realidad me es dada como enigma, es decir, siempre inagotablemente en las cosas reales<sup>268</sup>, precisamente para constituir al hombre en tensión noológica. Esta tensión es la que hace posible la

---

<sup>267</sup> ELLACURÍA, I., *op. cit.*, 107.

<sup>268</sup> «En esta realización, el hombre está como perdido en *la* realidad, ya que tiene que configurar su persona y su ser en la realidad abierta; no en ésta o aquélla. *La* realidad es un enigma, porque es más que ésta o aquélla, pero es más en ellas mismas. El poder de lo real me tiene religado, si bien dejándome suelto frente a todo, incluso frente a él. Por consiguiente, es paradójico, enigmático», AISA, I., “Nuestro sentir de Dios, según Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 29 (2002), 283.

realización del hombre como persona sin convertirse ni convertir la realidad en objeto. La objetualización comprensiva del hombre le situaría como dueño de la realidad pero la agotaría perdiendo el poder de lo real. En el planteamiento de nuestro filósofo es una contradicción hablar del hombre como dueño de la realidad, ya que dicha afirmación es la crítica de Zubiri al pensamiento precedente.

Postración, reconocimiento y conversión constituyen a la persona en esencialmente realidad en búsqueda. La noología zubiriana no es otra cosa que el inicio de toda búsqueda filosófica ilimitada y la actitud de quien acepta la realidad en cuanto tal. La posibilidad de todo acceso a Dios se inscribe en es este reconocimiento. Por tanto, sólo en este horizonte de aceptación noológica es posible plantear el problema de Dios, ya que ahí está planteado como tal.

Ya que la religión es actualización de la religación no es posible la religión sin esta postura de acatamiento o humildad.

Mediante la voz de la conciencia que notifica la realidad y que «no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto»<sup>269</sup> la persona se descubre como una realidad en diálogo constitutivo con la realidad. Esa voz, en la que se notifica lo absoluto y que me lanza a realizarme, manifiesta una realidad más allá de la ultimidad, puesto que me notifica la ultimidad que me sostiene. Me insta a adoptar una forma de realidad<sup>270</sup> absoluta, a ser yo. Lanza a la persona del me al yo. Desencadena el proceso de realización en línea personal y dialógica.

---

<sup>269</sup> HD 109.

<sup>270</sup> «Esta posición es una posición ante el problema de lo real, por eso el problema de Dios no es un problema teórico sino personal», CASTILLA Y CORTAZAR, B., *Noción de persona*, 203.

### **CAPÍTULO 3**

#### **EL ACCESO A DIOS DESDE LA REALIDAD PERSONAL**

**«El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida»**

**HD 564**

Seguimos en la línea planteada del acceso a Dios desde la persona. Una vez justificada la realidad de Dios vamos a investigar cómo puede acceder el hombre a Él. La vía de la religación nos mostraba que el acceso a Dios es totalmente personal. No se trata de un mero conocimiento sino que Dios es formalmente constitutivo en el proceso de configuración de mi ser sustantivo. No se puede hablar de realización personal sin tener en cuenta la dimensión teologal del hombre.

Necesariamente pasamos por la inteligencia sentiente como el modo primordial de aprehender la realidad. Pero nuestra indagación parte de la realidad personal en cuanto realidad absoluta-relativa religada al poder de lo real, que tiene que hacer su propia vida y construir su personalidad mediante la apropiación de posibilidades. Es una vía personalista.

## 1. ACCESO

En primer lugar es necesario clarificar qué entiende Zubiri por acceso a Dios. Es importante este punto de partida para comprender correctamente el alcance del pensamiento del filósofo vasco. ¿A qué se refiere con el término acceso? ¿Consiste en la demostrabilidad de Dios mediante la razón por las vías tradicionales? ¿Cómo explicar la índole de este acceso en continuidad con la presencia constitutiva de Dios en el proceso de personalización?

Zubiri mismo lo expone con claridad: «(...) acceso en el sentido de que haya actos que el hombre ejecuta y en los que accede a Dios»<sup>1</sup>. Recordemos que Zubiri está siguiendo una opción teísta como término de la religación. Por tanto, nos situamos totalmente en esta perspectiva para entender su pensamiento. Una vez justificado Dios como personal tenemos que encontrar una correspondencia en el hombre, en el camino de la realización de su Yo, –por tanto, en forma de actos que determinen esa figura–, coherentemente con los caracteres de la realidad divina<sup>2</sup>.

El acceso a Dios no es un solo un problema de conocimiento. No estriba la cuestión en elaborar un método discursivo mediante el cual demostrar la existencia de Dios. La vía de la religación nos ha mostrado el problema de Dios como un problema radicalmente personal. Zubiri quiere mostrar los actos concretos mediante los que el hombre accede a Dios, ya que este es el nivel en el que reflexiona. No en facultades o posibilidades, sino en actos concretos de alcance teológico.

Podemos entender mal este planteamiento pensando que los actos no son tan importantes y que nuestro filósofo ha tomado un camino fácil para el acceso a Dios. Nada más lejos de su intención. Tenemos que tener en cuenta todo el peso metafísico de la acción en Zubiri, ya que esta determina una forma de ser real. La acción es proceso

---

<sup>1</sup> HD 199.

<sup>2</sup> «Por tanto, la relación del hombre con Dios, lejos de ser una *alienación* para el hombre, como piensa el marxismo, es *su cumplimiento como realidad personal absoluta*. Respecto del hombre decide la realidad, no la dialéctica. Este es el creador absoluto de su vida porque le hacen ser absoluto; le insta a ello Dios ejerciendo en su seno una función promocional no de mero consuelo o recurso supremo en los avatares de la vida, sino de ayuda para soportar el carácter absoluto de su ser sustantivo, que causa a la larga fatiga e invita al abandono radical de la tensión creadora», MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 107. Subrayado del autor.

de configuración del ser del hombre. No podemos decir que algún acto no influya en su personalidad metafísica. Siempre y en toda ocasión suponen una toma de posición. Consiguientemente, nos adentramos en una cuestión esencial y vinculada intrínsecamente con todo el pensamiento zubiriano.

En este sentido indicará una serie de actos mediante los cuales el hombre accede personalmente a Dios. No es accesorio el tipo de acto, sino que ha de tener unas características peculiares, dado el carácter particular y único de la realidad a la que se pretende acceder: Dios.

Vimos anteriormente que Dios da de sí la realidad y mi propia realidad. Por mi propia constitución personal como realidad tengo que hacer mi ser en el mundo mediante actos que configuran mi Yo. Entre los actos que modelan mi ser ¿hay algunos que respondan a la realidad de Dios presente formalmente en mí y en las cosas? Si Dios es la realidad absolutamente absoluta, nos preguntamos si hay actos que respondan a la naturaleza de esta realidad, cuya presencia en mí ha quedado mostrada por el hecho de la religación. «El acto o los actos de acceso del hombre a Dios no son los formalmente intelectivos, sino que son aquellos actos que física y realmente nos llevan efectivamente a Él en tanto que realidad absolutamente absoluta»<sup>3</sup>.

### **1.1 ¿Por qué el hombre ha de acceder a Dios?**

Para alcanzar la plenitud de su ser. La realidad personal en su modo de ser está lanzada por la religación al fundamento de su realidad. Dios como realidad-fundamento está presente en mi vida fundándome por el hecho de ser real. Está presente por su trascendencia en las cosas y en mi propia realidad.

En el desarrollo de su ser relativamente absoluto la persona esta religada al poder de lo real que le remite al fundamento de dicho poder. «En esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado por el poder de lo real ‘hacia’ aquello en que éste se funda, hacia Dios»<sup>4</sup>. Ya nos acercamos anteriormente al carácter absolutamente personal de este fundamento. Dios como personal es el fundamento de mi propia realidad en cuanto dada de sí por Él.

---

<sup>3</sup> HD 199.

<sup>4</sup> HD 200.

Pero esta presencia de Dios en la realidad es una presencia en modo de “hacia”, es decir, es una mera remisión<sup>5</sup> al fundamento. Estando con las cosas, éstas me remiten por el poder de lo real a Dios como término de remisión. Pero su presencia es simplemente remisiva.

Por tanto, este modo de presencia no responde al por qué del acceso a Dios. Sólo muestra el qué, es decir, las cosas están “en Dios” por ser reales. «Pero si no fuera más que esto, el hombre estaría moviéndose en Dios por el mero hecho de estar y moverse en la realidad»<sup>6</sup>.

Zubiri no se interesa por este acceso, aunque sea acceso real, porque se mueve en el nivel de la realidad en cuanto tal. No hay implicación plenamente personal. «Llegaría a Dios sin proponérselo»<sup>7</sup>. Estaríamos en el nivel de la personidad pero no de la personalidad. Por tanto, no sería un acceso plenamente personal.

Si es posible el acceso, y nuestro filósofo emprende la aventura de explicarlo, es porque entiende que es posible desde la plenitud de la persona, en su realidad y en su ser. Y no sólo es posible, sino que, en la medida en que implica los dos momentos reales de la persona, veremos cómo, por la propia índole de la realidad accedida en actos personales, el hombre es elevado a un rango de plenitud personal imposible sin Dios.

En consecuencia, el acceso pleno del hombre a Dios es una búsqueda de su propia plenitud. Pero no es una búsqueda basada en una carencia, sino inscrita en el mismo dinamismo de realización de su ser, en el dinamismo teologal.

«(...) el sistema de actos que aprehenden en las cosas a Dios por sí mismo, trascendente, pero formalmente presente en ellas, es lo que constituye el acceso que buscamos»<sup>8</sup>. Son actos dirigidos a Dios en cuanto Dios. A quien están dirigidos dichos actos es a Dios presente y trascendente en las cosas, pero el fin de mis actos es Dios mismo como tal. Son actos que nos sitúan mediante las cosas en el *hacia* de Dios. «La inteligencia ha descubierto la realidad de Dios en las cosas, y el hombre ejecuta unos actos formal y precisamente dirigidos ‘hacia’ ese Dios»<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> HD 201.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> HD 201.

<sup>9</sup> HD 202.

Estos actos serán los que podemos llamar plenamente personales por estar orientados a la realidad absolutamente absoluta, –personal–, de Dios desde mi ser relativamente absoluto fundado en Él. *Si hay actos determinantes de la plenitud del yo personal, esos serán los dirigidos a la realidad que me fundamenta, que me oferta las posibilidades de mi existencia y que es la fuerza para poder desarrollarlas.*

El acceso a Dios se presenta como el camino de plenitud del ser del hombre. Serán los actos más profundos y con sentido del vivir personal por su orientación al absoluto personal que es Dios. Si los actos de la persona en cuanto autor de los mismos son novedosos por ser personales, aquellos actos dirigidos a la absoluta novedad que es Dios en cuanto persona serán los actos más creativos del hombre y en los que se descubrirá más profundamente como persona.

Por ser acceso en los actos del hombre, éstos incluyen los actos intelectivos pero no se agotan en ellos. «(...) inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella»<sup>10</sup>. Son actos del acto único del hombre. «La cuestión se halla, pues, en qué sea tener acceso a Dios en el acto radical de constitución del Yo»<sup>11</sup>.

## 1.2 La accesibilidad de Dios

¿Existe la posibilidad de que Dios sea accesible mediante actos que ejecute el hombre formalmente dirigidos a Él? ¿Es un carácter de Dios? ¿En qué sentido decimos que Dios es accesible?

Zubiri es taxativo: «Dios es constitutivamente accesible»<sup>12</sup>. Lo es por ser real. El acceso es posible en la realidad, no fuera de ella. Dios está en la realidad como fundamento del poder de lo real. Es trascendente en las cosas. Por tanto, en cuanto realidad es accesible. Todo lo que se inscriba en el ámbito de lo real es constitutivamente accesible. Tendremos que ver con el filósofo donostiarra cómo se

---

<sup>10</sup> HD 199.

<sup>11</sup> HD 199. Recordemos que Zubiri no quería reducir la inteligencia y la sensibilidad a meras facultades, sino que constituyen un acto único de intelección sentiente. El hecho de hablar aquí de *acto radical de constitución del Yo* puede apuntar en esta dirección. El acceso a Dios no es cuestión de una facultad particular (recordemos la crítica a las vías antropológicas) sino que es un acto plenamente personal no sólo en su carácter de realidad sino en su actualización mundanal, en su ser sustantivo. Por tanto, en la plenitud de su realización personal.

expresa esta accesibilidad para esclarecer la índole concreta de los actos mediante los cuales acceder a Dios.

En su acercamiento a la accesibilidad de Dios establece unos principios que considera importantes para comprenderla.

a. *En primer lugar, las cosas nos dan a Dios como persona.* «Dios no es una realidad personal allende las cosas, sino que está personalmente presente en ellas constituyendo formalmente su realidad»<sup>13</sup>. No podemos acceder a Dios sin las cosas. El acceso es siempre mediado por las cosas en la realidad. «Las cosas reales son la presencia personal de Dios. Y precisamente por esto es por lo que es constitutivamente accesible»<sup>14</sup>. Entendemos ahora la importancia dada por Zubiri y su insistencia en la instalación del hombre en la realidad. El hombre es realidad en la realidad y persona por la inteligencia sentiente capaz de aprehender las cosas como reales. La realidad personal del hombre puede acceder a Dios porque este Dios está en las cosas reales, «está personalmente presente en ellas constituyendo formalmente su realidad»<sup>15</sup>.

b. *Dios está presente en las cosas como persona fundamentándolas.* El hombre descubre en sí mismo esta fundamentalidad de la realidad, puesto que él mismo es real. Dios está presente en mí realidad fundándome y constituyéndome como realidad personal.

Por mi carácter de realidad aparece una distinción necesaria que Zubiri explica. No puede ser la misma presencia constituyente de Dios en la realidad personal que en las demás realidades. En la persona la presencia de personal de Dios es «suificante»<sup>16</sup>. Dios personal me constituye haciéndome realidad formalmente «suya». Por esta razón Dios es accesible a la persona humana en cuanto persona. Por ser realidad suya y por ser absoluto, el modo de presencia de Dios en las personas es «trascendencia interpersonal»<sup>17</sup>. El hombre como persona es constituido como tal por Dios que también es personal. Es una imagen de Dios relativa. Un modo relativo de ser Dios en tanto que persona.

---

<sup>12</sup> HD 202.

<sup>13</sup> HD 203.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> HD 204.

<sup>17</sup> Ibid.

c. *Ya que Dios es suidad absoluta, puede ser accedido por la suidad que es la persona humana.* Dios como persona es accesible formalmente por la realidad personal en su trascendencia interpersonal. Por este tipo de trascendencia el hombre puede acceder a él en la propia constitución de su ser. Ya que la persona «hace» su ser, moldea su propia realidad, Dios es accesible por este tipo de presencia.

Nuestro autor indica una salvedad que me parece importante resaltar. El hombre es realidad personal y su modo absoluto relativo de ser es el Yo. La trascendencia interpersonal es un término utilizado por Zubiri para designar la continuidad y discontinuidad del Yo del hombre con Dios. «Está en el Yo haciéndole ser Yo, y, sin embargo, no es formalmente un Tú porque no es un Yo: es la trascendencia interpersonal de Dios»<sup>18</sup>.

d. «*Dios no es un Tú*» quiere decir que no es una realidad personal como lo es el hombre. No es una relación interpersonal de iguales sino de una persona absolutamente absoluta y de una persona con un modo de ser absoluto- relativo. De esta forma se supera la posibilidad de ver a Dios y su presencia en mi realidad como la de otro Yo. Dios no es un Yo ni un Tú. No tiene que configurar su personalidad ya que es suidad absolutamente absoluta. *Mi relación con Dios no es la de un Yo con un Tú sino trascendencia interpersonal, es decir, más allá del Yo-Tú, presencia en la persona en cuanto persona.* Si el hombre es un Yo es porque es persona y lo es por la presencia interpersonal de Dios. «(...) su posible ‘tuidad’ no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal»<sup>19</sup>.

e. *La presencia de Dios en el hombre es tensión dinámica que le mueve a la constitución de su Yo.* Esta tensión por la trascendencia interpersonal de Dios es *tensión interpersonal*. «(...) la forma concreta de esta tensión es ser *tensión interpersonal*, la tensión entre dos absolutos, de los cuales el fundante está haciendo ser absoluto al fundado»<sup>20</sup>.

f. *Dios es accesible porque es persona absoluta fundante de la realidad personal del hombre.* En cuanto persona, el hombre es formal presencia de Dios personal. «Sólo

---

<sup>18</sup> HD 204.

<sup>19</sup> HD 204-205.

<sup>20</sup> HD 205. Subrayado del autor.

en y por las personas humanas es Dios formalmente accesible en cuanto persona»<sup>21</sup>. Como veremos más adelante, esta presencia fundante hace que nuestro acceso a Dios en las personas sea mediante el sentido del tacto, recubierto efectivamente por los demás sentidos. Hay una remisión táctil de las personas a Dios por la que sentimos-inteligimos a Dios personalmente.

En las personas humanas Dios es accesible como persona. Esto no es una obviedad, puesto que remite a la esencia personal de Dios mismo. Una persona humana no puede estar fundamentada por una cosa. El hecho de la religación, del propio ser relativo absoluto, remite a un fundamento personal pero sólo mostrado y a la vez oculto a mi inteligencia en cuanto suidad absoluta. La religación reclama un interlocutor válido en mi horizonte personal fundado, es decir, en mi realidad recibida. Este interlocutor no encuentra parangón en el mundo más que en la persona relativa que es el hombre que remite a un fundamento personal absoluto. Dios es accesible en las personas humanas en este sentido.

En la tensión interpersonal Dios se manifiesta y se hace accesible. Ya hemos visto en la citada tensión que Dios es accesible como persona. Ahora atendemos al modo de su manifestación.

### 1.3 «Escuchar» y «tocar» a Dios<sup>22</sup>

Volvemos de nuevo a la trascendencia de Dios en las cosas. «Dios está presente en las cosas pero sin ser ellas mismas»<sup>23</sup>. Las cosas remiten a Dios como su fundamento. Es una remisión notificante. «(...) la manera propia de manifestarse lo trascendente en

---

<sup>21</sup> HD 205.

<sup>22</sup> «Dios es accesible porque está en las cosas constituyendo su ser; su accesibilidad es ‘en y por el mundo’. (...) su accesibilidad es también ‘en y por la persona humana’ (suidad relativa). (...) su manifestación consiste en ‘noticia’. (...) Es menos que tener ‘ante los ojos’, pero es un modo – auditivo– de presencia real. Como el sonido lleva a lo sonoro, las cosas llevan –notifican– a Dios. En la persona, Dios está presente también de un modo trascendente; en esta trascendencia – interpersonal– se desvela en el modo del tacto, más que en el del oído. Tampoco es tenerlo ante los ojos, pero es más que la mera noticia» AÍSA, I., “Nuestro sentir de Dios, según Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29 (2002), 289.

<sup>23</sup> HD 206.

cuanto trascendente es *remisión notificante*, manifestación de tipo ‘auditivo’»<sup>24</sup>. *Todas las cosas son, por tanto, noticia de Dios, resonancia auditiva de la realidad en la que son reales*. En las cosas no veo a Dios como una cosa más, sino que «escucho» su realidad. Dios se manifiesta en las cosas pero no se deja ver<sup>25</sup>. En cierto modo, esta accesibilidad de Dios como remisión notificante en las cosas reales, es propia de una persona absolutamente libre que da de sí la libertad de la persona relativamente libre. La presencia trascendente de Dios como noticia da de sí y manifiesta su libertad y la mía. En las cosas hay una noticia sonora de la libertad plena y constituyente de Dios. Dios no es una imposición sino una «invitación sonora». Es una llamada a mi libertad para emprender la marcha hacia el fundamento que resuena en la realidad de las cosas.

Pero la trascendencia de Dios no se da únicamente en las cosas sino en la propia realidad humana como tensión personal e interpersonal. Esta tensión es más que la noticia de Dios en las cosas reales. Su presencia en mi realidad es interpersonal. Dios como persona da de sí mi propia persona y en mí mismo manifiesta esta tensión interpersonal<sup>26</sup>. *La manifestación de Dios en la realidad personal humana es de una intensidad tal que, sin ser presentación formal (accesible a la vista), es más que simple noticia*. «Es como si Dios, en su tensión dinámica, estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre»<sup>27</sup>. Esta tensión dinámica es base para acceder a Dios y constituye la accesibilidad a la trascendencia interpersonal.

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> «En efecto, en las cosas reales la trascendencia personal de Dios se manifiesta según el modo ‘remisión notificante’ de la audición: las cosas serían notas que remiten al fundamento que las constituye formalmente», BOLADO, G., “La concepción zubiriana de lo físico en *El hombre y Dios*”, *Revista Agustiniiana* 34 (1993), 50.

<sup>26</sup> «En las realidades personales la trascendencia personal de Dios se manifiesta según el modo táctil ‘nuda realidad en tanteo’: en las personas palpamos la realidad de Dios», *ibid.*; «En nosotros mismos la trascendencia interpersonal de Dios se manifiesta en el modo ‘realidad en hacia’ de la cinestesia: sería el término necesario para la constitución del yo», *ibid.*

He unido los dos modos personales de la trascendencia de Dios en las personas y en mi propia persona, pues en mí mismo como persona puedo *tocar* a Dios como modo de intelección y, más allá de este modo, Dios está presente en mí como realidad *en hacia* al que intelecúgicamente.

<sup>27</sup> HD 207.

Ambas formas de presencia son aprehensibles intelectivamente. La remitente como noticia y la interpersonal como tacto. Pero en ambos casos es verdadera intelección, es decir, actualidad de la realidad en la inteligencia sentiente. Por responder a estos modos de intelección, Dios es accesible por el hombre.

#### 1.4 La manifestación de Dios al hombre como verdad

¿Qué es lo que manifiesta Dios al hombre? ¿Qué es lo que, en su manifestación, hace accesible Dios al hombre? Aquí Zubiri hace una aportación importante ampliando y aplicando a Dios el concepto de verdad que obtiene desde su pensamiento acerca de la realidad. «Dios es verdad»<sup>28</sup>.

La verdad es un carácter de la realidad, «(...) es la actualidad de la realidad misma de la cosa en la inteligencia: verdad real la he solido llamar por esto»<sup>29</sup>. Lo primero es la realidad como «de suyo», pero en cuanto actualidad en la intelección, se le añade la verdad. «(...) verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real»<sup>30</sup>. La presencia actual de la realidad en la inteligencia sentiente es la verdad<sup>31</sup>.

La actualidad de la realidad en la intelección tiene tres dimensiones<sup>32</sup>: patencia, firmeza y efectividad.

La primera dimensión, la patencia, es manifestativa de la realidad «cuando en cada una de sus notas es patente la cosa real misma»<sup>33</sup>. Corresponde a la dimensión de totalidad de la realidad en cuanto tal. «Es una dimensión de la verdad real: la dimensión de totalidad de lo real ratificada en la intelección»<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> HD 207.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> IRE 230.

<sup>31</sup> Una esclarecedora explicación de la verdad real en Zubiri la encontramos en NICOLÁS, J.A., “La teoría zubiriana de la verdad”, en NICOLÁS, J.A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, 293-310.

<sup>32</sup> Cf. IRE 239-246.

<sup>33</sup> HD 208.

<sup>34</sup> IRE 239.

Según la segunda dimensión «una cosa es verdadera si responde a lo que en sus notas se me ofrece»<sup>35</sup>. Corresponde a la coherencia formal de la realidad<sup>36</sup>.

Por la tercera dimensión «decimos de algo que es realidad verdadera cuando está siendo ‘físicamente’ real»<sup>37</sup>. Corresponde a la durabilidad de la realidad<sup>38</sup>. Es el estar siendo de la realidad actualizado en la intelección sentiente.

Partiendo de estas dimensiones de la realidad y de su actualización en la intelección como verdad real Zubiri se interroga acerca de la realidad de Dios. Él es el fundamento de la realidad y de su posibilidad de actualización, «(...) es realidad absolutamente verdadera según esta triple dimensión»<sup>39</sup>.

a. Dios es *absoluta patencia* porque es absoluta riqueza. Está actualizado absolutamente en cada una de sus notas. Es actualidad absoluta.

b. Es *absoluta firmeza* por ser plenitud de coherencia, es decir, por responder absolutamente a lo que su realidad ofrece.

c. Dios es plena efectividad por ser *absoluta durabilidad*. Está siendo absolutamente. Es plena actualidad.

«Dios, pues, es la absoluta verdad real»<sup>40</sup>. Se nos manifiesta como verdad real absoluta según estas dimensiones de la verdad<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> HD 208.

<sup>36</sup> IRE 239-240.

<sup>37</sup> HD 208.

<sup>38</sup> Cf. IRE 240.

<sup>39</sup> HD 208.

<sup>40</sup> HD 209. En IRE resalta el carácter de la fuerza de la realidad en la intelección. «La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad», IRE 241-242.

<sup>41</sup> Zubiri afirma la verdad y que ésta puede ser accedida por el hombre. Ha ampliado el concepto de verdad y situándolo como actualización de realidad, lo universaliza. Poner el tema de Dios en relación con la verdad y ésta con la fe es, a mi entender, uno de los logros del filósofo español. Hay una similitud con el deseo expreso de Juan Pablo II en su Encíclica *Fides et Ratio*: «(...) deseo continuar aquella reflexión centrando la atención sobre el tema de la *verdad* y de su fundamento en relación con la *fe*» FR 19. Subrayado del autor.

Por estas tres dimensiones Dios está presente en las cosas fundándolas. ¿Cómo las funda Dios? «(...) fundamentar, fundar, es estar dando de sí. Lo que Dios da de sí es realidad»<sup>42</sup>. Dios da de sí la realidad de las cosas. Zubiri llamará a este dar de sí *donación*. «Y como el ‘sí’ donante es suidad absoluta, por tanto, personal, su donación es esencialmente donación absolutamente personal»<sup>43</sup>. Las cosas reales, en cuanto reales son verdaderas y manifiestan la verdad real de su fundamento. «(...) en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante y son, por tanto, *eo ipso*, la accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste»<sup>44</sup>. *La verdad de las cosas manifiesta al donante de realidad y verdad*. Las cosas llevan en su misma realidad la verdad de Dios, que se hace patente en ellas. La trascendencia de Dios en las cosas es manifestativa de su verdad absoluta.

Por tanto, por esta presencia de la verdad real donada en la realidad de las cosas, Dios es accesible. La actualidad de la realidad de las cosas en la intelección humana muestra la accesibilidad de Dios en la verdad real. En la intelección se me actualiza Dios como donante de realidad. En este sentido Dios es verdad real suprema.

¿Cómo es la accesibilidad de Dios en cuanto verdad en el hombre? Volvemos a la trascendencia interpersonal de Dios. No sólo es personal como en el resto de la realidad, sino que en el caso del hombre hay una vinculación esencial por el carácter personal de ambas realidades. Yo soy realidad siendo. *La persona está haciendo su realidad, y por tanto su verdad*. Mi realidad personal incluye como momento esencial la personalidad. La realidad personal siendo que es el hombre es la personalidad, la configuración específica y única de su Yo. Dios se manifiesta en la persona humana en esta configuración de su Yo por la trascendencia interpersonal. *En lo específico de cada persona Dios está presente como verdad real*. No sólo es donante de realidad, sino que también da de sí el modo de ser absoluto-relativo de mi persona. Dios da de sí la realidad personal totalmente, personeidad y personalidad.

La trascendencia interpersonal de Dios como donante de mi realidad personal queda expresada en la apertura del hombre a su propia realidad. *Por la apertura el hombre no sólo descubre a Dios accesible por su realidad, sino que es donante del*

---

<sup>42</sup> HD 209.

<sup>43</sup> HD 209.

<sup>44</sup> Ibid.

*carácter absoluto de mi modo de ser, por tanto, salvaguardando la unicidad propia de cada Yo. Dios me da mi realidad, pero la misma incluye el desarrollo de mi personalidad. «Dios me da el que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, con toda su verdad real»<sup>45</sup>. Este *plus* de realidad inespecífica es manifestación de Dios y de su trascendencia interpersonal. La interpersonalidad implica una constante referencia al fundamento absoluto de mi realidad para no quedar reducido a cosa entre cosas. La presencia interpersonal de Dios en la persona humana como verdad real salvaguarda su ser. *La tensión de realización inherente a mi persona es manifestación de la realidad fundamental personal donante.**

Podemos traer de nuevo a la luz el hecho de la religación al poder de lo real. El hombre como tal es realidad y la misma realidad le constituye como persona. Es absoluto-relativo. Está religado al poder de lo real. *En el poder se manifiesta el fundamento del mismo.* Esta manifestación por el poder de lo real descubre una realidad donante de una realidad en tensión continua de realización.

«(...) la realidad verdadera del hombre (y de todas las cosas) es la forma concreta de la accesibilidad de Dios en su verdad»<sup>46</sup>. *El hombre haciéndose verdadero, configurando su ser, es la accesibilidad de Dios como verdad en trascendencia interpersonal.*

Queda establecida así la accesibilidad de Dios basada en ser realidad fundamento y donante de realidad. «Este fundar es un dar de sí personal»<sup>47</sup>. La donación de Dios es personal en las realidades e interpersonal en el caso del hombre. En este carácter de donante se manifiesta Dios por sí mismo. «Si Dios no hiciera más que estar en las cosas, su accesibilidad sería meramente *per accidens*»<sup>48</sup>.

La accesibilidad que buscamos es a Dios por sí mismo y en cuanto Dios, para que los actos del hombre sean verdadero acceso. Por su presencia en las cosas como donante de realidad, por su trascendencia personal, Dios es accesible por sí mismo. Dios como donante es Dios por sí mismo. «Dios es, pues, en sí mismo y por sí mismo accesible no en no se qué forma de acción mística extramundana o transmudana, sino

---

<sup>45</sup> HD 210.

<sup>46</sup> HD 210.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

que lo es pura y simplemente porque su estar en las cosas es estar dando de sí la realidad de ellas»<sup>49</sup>.

Dios como donante hace pensar en un dar-se de Dios. Su donación no agota su realidad, por esto es *donación absoluta*<sup>50</sup> y su presencia no se agota tampoco en ninguna realidad. La accesibilidad de Dios es su inagotable dar de sí su propia realidad. La realidad personal es una manifestación única de esta inagotabilidad del donante divino. Cuando afirmamos que el hombre como persona no está determinado en su ser absoluto estamos revelando a Dios donante inagotable. Por tanto, la referencia del hombre en la configuración de su ser no puede ser a una realidad que se agota en sus propias notas, sino a una realidad fundante que sea fuente perenne de mi realidad.

La inacababilidad de la realidad personal del hombre en apertura a la configuración de su propia realidad es manifestación de la donación absolutamente absoluta de Dios. Porque Dios es donación absoluta, puedo salir de mi realidad hacia una realidad que será también mía por apropiación, sabiendo que no me voy a perder en este *ir hacia*.

## 2. EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS

Partimos de una cuestión importante que plantea Zubiri: «(...) esto no significa que el acceso sea una relación extrínseca entre el hombre y Dios, *como si Dios fuera un objeto* al que el hombre pudiera o no proponerse llegar»<sup>51</sup>. Quiere salvar el peligro de una comprensión del acceso como meramente intencional y superar una vez más el objetivismo. Dios no es un objeto de conocimiento sino el fundamento de la realidad.

El problema de Dios pertenece al problematismo del hombre<sup>52</sup> lanzado a realizar

---

<sup>49</sup> HD 210-211.

<sup>50</sup> Esto significa que no pierde nada de su realidad en la donación de la misma. No mengua su realidad al entregarla. Este carácter es propio de las realidades personales. Sólo puede entregar-se quien *se posee*. Las únicas realidades que se poseen son las suidades formales, las personas.

<sup>51</sup> HD 211. El subrayado es mío.

<sup>52</sup> «Ser hombre no es lo mismo que ser Dios, pero nunca ha habido hombre sin presencia, aliento, voluntad y deseo de Dios», GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, 105.

su ser relativamente absoluto. Siguiendo al filósofo español hemos mostrado cómo Dios es constitutivo de la realidad personal. Dios es el fundamento del poder de lo real al que estamos religados. La vida de la persona humana es la configuración de su personalidad religada a este poder de lo real y a su fundamento último, posibilitante e impelente.

Dios no es un objeto al que un sujeto se dirige sino un fundamento en el que se está y en el que la persona hace su vida. La accesibilidad de Dios se da en las cosas reales y nunca al margen de ellas, *siempre en una remisión notificante y táctil*. La remisión, el «*en hacia*» de la realidad, supone un alejamiento del objetivismo. Es una accesibilidad al donante personal de realidad pero siempre en su trascendencia<sup>53</sup>. La persona puede acceder porque también es trascendencia interpersonal. Pero es accesibilidad en el dinamismo de su propia realidad, no en el mero conocimiento objetivista.

En Zubiri el acceso a Dios implica la realidad personal del hombre en totalidad donada en el dar de sí fontanal inagotable de Dios. En su misma constitución como realidad Dios es ya realidad accedida. «El acceso es un momento intrínseco al hombre, precisa y formalmente porque la presencia interpersonal de Dios en el hombre es la presencia de un Dios en y por sí mismo accesible»<sup>54</sup>.

Que Dios sea accesible es ya una forma de acceso por parte del hombre. Dios accesible no es objeto para el hombre sino fundamento de su posible acceso a Él y acceso ya en sí mismo. A este acceso por su misma accesibilidad lo denomina Zubiri acceso incoado.

Una cuestión importante que se deduce de la insistencia en la inobjetualidad de Dios es la importancia de salvaguardar su trascendencia. Zubiri lleva a cabo esta salvaguarda en el mismo carácter de la accesibilidad de Dios y, como veremos, por el acceso del hombre.

---

<sup>53</sup> La relación del hombre con Dios no es la de un sujeto con un objeto. Su presencia no es «*ante mí*» sino «*en hacia*». El ámbito de su presencia y, por ende, de su aprehensión, es la donación y la gratuidad. Es una presencia personal que sólo puede ser aprehendida personalmente. Sólo se puede acceder a una persona desde el reconocimiento de su radical alteridad. «El no soy yo». La alteridad en la aprehensión es el punto real de acceso entre personas.

<sup>54</sup> HD 211.

## 2.1 Acceso incoado

La presencia de Dios en el hombre es tensión interpersonal. Dicha tensión en el hombre es la accesibilidad de Dios porque abarca los dos términos de la misma. Por ser tensión Dios incide en la realidad del hombre dinámicamente y esta incidencia dinámica es acceso. Todo el hombre como persona está implicado en la tensión, ya que es el poder de lo real en las cosas y en su propia realidad el que le determina a hacer su Yo. La religación al poder de lo real es el hecho físico de la presencia tensiva de Dios en nosotros.

### 2.1.1 Tensión iniciada por Dios

Hemos visto que la accesibilidad de Dios se basa en su carácter de donante de realidad. En este sentido la tensión es –salvando la imprecisión del término–, iniciada por Dios. *En la fontanalidad originante de realidad por parte de Dios comienza la tensión que atrae a la persona.* Es una atracción mediada por el poder de lo real en las cosas reales al que estoy religado. El hombre tiene que realizarse con las cosas reales desde donde Dios mismo, constituyéndolas como reales, atrae al hombre. «De aquí resulta que, en última instancia, estar llevados por el poder de lo real es estar llevados por Dios»<sup>55</sup>. La condición donante de realidad por parte de Dios es accesibilidad puesto que el hombre como realidad está envuelto en la misma. *Dios, fundamentando la realidad, me atrae a Él.*

El hombre es también realidad, por lo que esta tensión se da en el interior de sí mismo como fundado en Dios donante. Es la tensión interpersonal que funda mi persona y mi ser. En la dinamicidad intrínseca del Dios fundamento de todo lo real que da de sí mi persona, está contenida tensionalmente mi propia configuración como Yo. «Dios es la ‘pre-tensión’ que nos lleva a Él»<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> HD 212.

<sup>56</sup> HD 212.

### **2.1.2 Arrastre**

Desde el hombre esta pretensión de Dios fundamento del poder de lo real tiene el carácter de un arrastre. Somos arrastrados a Dios mismo por su poder de lo real en las cosas. «Arrastre es el momento específicamente humano de la tensión en que estamos formalmente constituidos»<sup>57</sup>. Accedemos a Dios arrastrados por Él. La pretensión de Dios es arrastre del hombre. No es una búsqueda, ni una mera posibilidad de conocimiento de Dios. *Búsqueda y conocimiento están precedidos por la donación de realidad de Dios en tensión dinámica*. Es más que todo esto porque todo el hombre como persona está comprometido en este arrastre.

Tenemos que recordar una vez más que este arrastre no nos conduce inmediatamente a Dios por sí mismo sin las cosas. Dios es trascendente en las cosas reales. Por tanto, ya que el arrastre por parte de la pretensión de Dios es mediado por las cosas en las que está trascendiéndolas, el arrastre conduce al hombre a trascender también. Yo estoy religado al poder de lo real que hace reales a todas las cosas. Por ser persona estoy en la realidad estando con las cosas. Mi propia esencia personal me sitúa ante las cosas trascendiéndolas. Estoy instalado en la realidad estando con las cosas. Pues bien, esta religación al poder de lo real, que me hace trascender desde mi misma realidad las cosas alcanzado su realidad, es la trascendencia de Dios. Arrastrándome hacia él en tensión Dios es «trascendificante»<sup>58</sup>.

Todos estos conceptos son la esencia de la religación. Ésta aparece ahora como el acceso incoado del hombre a Dios. Soy persona por la religación al poder de lo real. Soy persona por la pretensión del Dios donante de realidad. Soy realidad personal por la presencia de Dios trascendente en la realidad y en mi propia constitución. *Soy persona por Dios*. Mi realidad personal siendo es acceso incoado a Dios. Accedo a Dios siendo real. «(...) habiendo inteligido ya que este poder es sede y vehículo intrínseco y formal de Dios, resulta claro que la esencia de la religación es este acceso incoado que constituye la accesibilidad de Dios en las cosas y sobre todo en nosotros mismos»<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> HD 213.

<sup>59</sup> HD 215.

Esta forma de acceso supera nuevamente toda posibilidad de objetivación de Dios, ya que la dinamicidad de la tensión que me envuelve incluye la trascendencia de Dios.

## **2.2 Excursus: La concepción hebrea de verdad latente en el planteamiento zubiriano de la verdad real y la verdad de Dios**

En este punto pretendo indicar, –a modo de sugerencia–, el pensamiento que subyace al término «verdad» en la filosofía de la religión de Zubiri, para mostrar que el filósofo español planteó el acceso a Dios desde el concepto hebreo de «verdad». El universo semántico de la verdad en el mundo hebreo está relacionado con fidelidad, confianza, seguridad, fortaleza, refugio, plenitud, fundamento<sup>60</sup>. Zubiri utiliza este horizonte en su pensamiento acerca del acceso a Dios. Por esta razón he considerado escribir estas páginas en las que se vea con claridad este idea.

Creo que es necesario volver a escritos anteriores para comprender el alcance de la verdad religiosa. Rescato únicamente algunos aspectos que me llamaron la atención inquiriendo acerca de su concepto de verdad religiosa.

«(...) el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal»<sup>61</sup>. La mirada del hebreo es de persona a persona. No se puede desentender de los demás en su vida. Todas las relaciones son personales. También será así con Dios. El término «verdad» está enclavado en el campo de las relaciones personales<sup>62</sup>. Este primer acercamiento es

---

<sup>60</sup> Así lo atestigua el filósofo vasco en NHD 14, nota 1; Cf. SAN BALDOMERO, J.M., “La etimología de «verdad» como esbozo posibilitante de la filosofía de Xavier Zubiri”, *Pensamiento* 59 (2003) 53-96.

<sup>61</sup> SPF 52.

<sup>62</sup> «(...) su experiencia de la verdad parte del hombre mismo en el seno de la comunidad humana tribal. En este trasfondo nómada o seminómada, la verdad significa la fidelidad a los demás, el mantenimiento de la palabra dada, que da cohesión, estabilidad y firmeza a toda la vida tribal. De ahí que el concepto de *verdad se confunda con el de fidelidad*. La verdad (*emunah*) es la firmeza, la seguridad, la fidelidad, la estabilidad», ARTOLA, A. M.- SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella, 1995, 218. El subrayado es mío.

importante puesto que la verdad no es objeto primario de epistemología sino de la vida personal comunitaria y de la experiencia religiosa<sup>63</sup>.

«Los otros (...) son prójimos.(...) Y con ese prójimo se puede contar o no en la vida; es *fiel o infiel* a su palabra; se puede *apoyar, fundar o no* uno en ella. A este apoyar o fundar lo llamó el hebreo 'amán, que, en su forma pasiva, significa *estar fundado, ser sólido, firme*. Y de aquí procede la palabra 'emunah, que quiere decir *firmeza, seguridad*. La verdad se presenta así al hebreo como *fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad*»<sup>64</sup>. Es verdadero aquel que es fiel, que cumple lo que promete, en quien se puede confiar porque no defrauda ni se desdice<sup>65</sup>. La base de las relaciones es la fidelidad a la palabra dada que es, a su vez, promesa y certeza de cumplimiento.

El hebreo interpreta toda la realidad desde estas categorías personales de fidelidad a la promesa. «La piedra 'es' dura, significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas. El verdadero amigo, como la verdadera piedra preciosa, son el amigo que se comportará como tal y la joya que no perderá su brillo»<sup>66</sup>.

La verdad se demuestra en la vida como cumplimiento de lo prometido. La verdad reclama la confianza en que las cosas serán como se han dicho. Así, la confianza es espera, es impulso a un futuro en el que lo dicho será tal y como se dijo. La verdad «(...) no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece, no a un presente, sino a un porvenir»<sup>67</sup>. Es acontecimiento porque es una acción que certifica lo prometido y que justifica la espera.

---

<sup>63</sup> «La noción bíblica de verdad (...) está fundada en una experiencia religiosa, la experiencia del contacto con Dios», «Verdad» en LEÓN-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, 821. A partir de ahora VTB.

<sup>64</sup> SPF 52-53. El subrayado es mío para mostrar la similitud conceptual con la verdad religiosa que estamos estudiando en el acceso a Dios; Cf. «Verdad» en FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2009<sup>2</sup>, 3660; Cf. DE LA POTTERIE, I., «Verdad» en LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R- PIÉ-NINOT S.(Dir), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid, 1992<sup>3</sup>, 1610-1611.

<sup>65</sup> «El verbo *aman* (...) de donde se formó *emet* (verdad), significa fundamentalmente: ser sólido, seguro, digno de confianza; la verdad es por tanto la cualidad de lo que es estable, probado, en lo que uno se puede apoyar», «Verdad» en VTB 821.

<sup>66</sup> SPF 53.

<sup>67</sup> SPF 53.

«El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad no se sanciona sino en el futuro. ‘Por eso se percibe en confianza, en esperanza’»<sup>68</sup>. La verdad es dinámica. Reclama la dimensión personal del hombre. Es él quien ha de responder a la sollicitación de dicha verdad en confianza.

Por tanto para acceder a Dios como verdad he de hacerlo en la dimensión de la confianza, la esperanza, la fe, con actos personales dirigidos a Dios en este ámbito. La verdad de Dios se hace patente en la verdad de las cosas y de las personas pero como remisión notificante *en hacia*. La razonabilidad del acceso a Dios está basada en su fidelidad, en su verdad<sup>69</sup>. Fe y verdad encuentran en el concepto hebreo de verdad su

---

<sup>68</sup> SPF 53; Ratzinger propone una correspondencia entre la palabra griega *logos* y la raíz hebrea ‘*mn*’, cf. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005<sup>11</sup>, 69, nota 15.

<sup>69</sup> «*La Verdad que es Dios aparece al mismo tiempo como la realidad creída y como el motivo para creer*», BLANCO, A., “La fe en Dios según la Biblia”, en OCÁRIZ, F.-BLANCO A., *Teología fundamental*, Palabra, Madrid, 148. Subrayado del autor.

íntima relación<sup>70</sup>. Es la unión de fe y esperanza en la promesa de Dios.

«Las cosas no son eidos, esencia, sino destino. (...) La verdad no está oculta aquí, tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia. La verdad es cuestión de tiempo»<sup>71</sup>. El hombre tiene que sumergirse plenamente en el desarrollo de la historia donde tiene la certeza de la actuación de Dios. Esta confianza histórica hace de la responsabilidad del creyente con su tiempo una nota ineludible.

«El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad: es confianza en Yahweh, *fe en su palabra*. Ante el mundo, el griego dice ‘es’, y el hebreo

---

<sup>70</sup> «La variedad del vocabulario hebreo de la fe refleja la complejidad de la actitud personal del creyente. Dos raíces dominan sin embargo: *aman* evoca la solidez y la seguridad; *batah*, la seguridad y la confianza. (...) El estudio del vocabulario revela ya que la fe según la Biblia tiene dos polos: la confianza que se dirige a una persona ‘fiel’ y reclama al hombre entero; y por otra parte un proceso de la inteligencia, a la que una palabra o signos sirven para acercarse a realidades que no se ven», «*Fe*» en DTB 286;

«El vocabulario hebreo con el que se expresa esta experiencia no tiene todavía nada de técnico, pero traduce sus actitudes fundamentales: poner la fuerza en Dios, encontrar en él apoyo en medio de las contradicciones de la vida, está a resguardo con él, apoyarse en él como en algo sólido. (...) La fe evoca igualmente la fidelidad. Esta fidelidad es ante todo y sobre todo la de Dios, siempre fiel a sus promesas. (...) El pasado es el garante del porvenir: la fe de Israel se hace entonces confianza en Dios, espera y esperanza. (...) La fe es por tanto una relación fuerte entre Dios y su pueblo. Se inscribe en una alianza», SEBOÛÉ, B., *Creer: Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid, 2000, 50-51;

«Una única raíz, *’mn* (amén), tiene un cúmulo de significados que se entremezclan y diferencian, y que dan a esta frase [‘Si no creéis, no tendréis apoyo (Is 7,9)] la sutil grandiosidad que posee. La raíz *’mn* expresa la idea de verdad, solidez, firmeza, suelo, pero también indica confiar, confiarse, abandonarse a algo, creer. La fe es como un sujetarse a Dios, en quien el hombre tiene un firme apoyo para toda su vida», RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005<sup>11</sup>, 63.

Para un estudio exhaustivo de esta terminología cf. WILDBERGER, H., «*’mn*», en JENNI, E.-WERTERMANN, C.(eds.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, 276-320.

<sup>71</sup> SPF 54.

dice: ‘así sea’ (amén)»<sup>72</sup>. En el tiempo futuro el creyente sabe que Dios cumplirá lo que ha prometido. La esperanza está sustentada por la fe.

La plenitud de realidad en el hombre es escatológica, futura, oculta en la propia historia que hay que realizar. Es promesa que lanza a la propia realización basada en la fidelidad de Dios (verdad). La realidad personal puede hacer su vida accediendo a la realidad plenaria que es Dios mediante actos dirigidos formalmente a Él: acatamiento, súplica, refugio. Acceder a la realidad plenaria que es Dios como verdad (promesa, fidelidad, seguridad<sup>73</sup>), es acceder a la propia plenitud de vida personal absoluta.

«Las cosas son manifestaciones de Elohim. Elohim les dio un nombre, y, con él, su ser, que denuncia el poder de Elohim, es su ‘gloria’»<sup>74</sup>. La verdad de las cosas, su razón de ser, está en la fidelidad de Dios que les dio su realidad y las mantiene en ella. Sin la fidelidad de Dios—donante de realidad—las cosas no serían reales.

«Dios hizo también al hombre a imagen y semejanza suya, colocándolo así a la cabeza del universo. Sin el hombre, el universo no sería plena y formalmente gloria de Dios, porque no habría quien pronunciara y entendiera las palabras, quien las ‘cantara’. El ser del hombre consiste, para un hebreo, en ser cantor de la gloria de Dios»<sup>75</sup>. ¿Cómo no ver aquí el pensamiento teológico que late en la idea zubiriana de la congeneridad de la inteligencia y la realidad? Sin la realidad es imposible la intelección, que es mera actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. Sin la intelección la realidad no podría ser actualizada. Sin el hombre la realidad no podría clamar, como voz de la conciencia, a lo absoluto. El hombre no es un hermeneuta del ser de las cosas sino un cantor de su realidad, de su verdad, de su gloria. Que el hombre sea cantor de la gloria

---

<sup>72</sup> SPF 55; El subrayado es mío; «Por último, el hebreo *emunah*—de la misma raíz que *amén*—, encierra una referencia personal: se trata de la verdad en el sentido de la confianza; el Dios verdadero es, ante todo, el que cumple lo que promete, como el amigo verdadero es aquel con quien se puede contar; un amigo falso, por el contrario, no es, naturalmente, un amigo «inexistente», sino un amigo que falla, en quien no se puede confiar. La voz *emunah* remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que *será*», MARIAS, J., *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1947, 105.

<sup>73</sup> En el AT a Dios se le llama «Roca». «La solidez de la roca la convierte para el fugitivo en un refugio seguro como la montaña. El hueco de la roca ofrece abrigo y salvación. (...) Abrigo seguro, la roca es también fundamento sólido: Dios es roca por su fidelidad», «Roca» en DTB 712.

<sup>74</sup> SPF 55.

<sup>75</sup> Ibid.

de Dios quiere decir que en él, en su misma realidad, resuena la voz de Dios, su gloria.

«Con él el universo entero vuelve formalmente a Dios. (...) el hombre es necesario al mundo y a Dios: al mundo, para ir a Dios, y a Dios, para manifestarse en el mundo. (...) la existencia de aquel no es un simple ‘ser-más-perfecto’ que las demás cosas, sino existir entre ellas para Dios: ser es vivir, pasar del mundo hacia Dios, y conducir el mundo entero hacia Dios»<sup>76</sup>. En el hombre la realidad se puede entregar a Dios libremente. Él es agente, actor y autor de su vida que, en su realidad, es donada por Dios. El hombre entregándose en la fe a Dios mediante los actos dirigidos a Él, entrega toda su realidad<sup>77</sup>, hasta el punto de configurar su persona en Dios.

Las cosas no saben que son reales. Su realidad es suya sólo materialmente pero no formal y reduplicativamente como en la persona. El hombre se sabe único y absoluto, autor de su vida que tiene que realizar entre las posibilidades que le ofrece la realidad. Estas posibilidades son realidad y por tanto manifestación de Dios. El hombre hebreo descubre así que en la realización de su vida está escondido un sentido oculto, una verdad que Dios mismo conoce. El mundo es el escenario donde realizar su vida y su persona es única. Haciendo su realidad entre las múltiples posibilidades el hombre va desentrañando el destino que Dios le impuso y que sólo en Él encuentra plena realidad<sup>78</sup>.

«Por esto, el judío va al mundo para hallar en él una ‘tierra de promisión’. Elohim fió su palabra, y esa palabra es la *Torah*, la ley. Quien permanece fiel a la ley, confía seguro en la fidelidad de Dios. A Dios, como raíz universal del universo en este sentido, llamó el hebreo *’emunah*, la verdad<sup>79</sup>. El Dios verdadero es, (...) el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, es decir, el único que cumple lo que promete»<sup>80</sup>. No es un dios que se

---

<sup>76</sup> SPF 56.

<sup>77</sup> «Para el hebreo, verdad es la confianza en la fidelidad de Dios. Aquel que se abandona en Dios y busca la divinidad tiene permanencia y seguridad», NÚÑEZ, M.A., “El concepto de verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, *Andrews University Seminary Studies*, 35 (1997), 56.

<sup>78</sup> «(...) para el hebreo, la verdad de Dios es toda la verdad. Cualquier ‘verdad’ que se piense debe estar en referencia al Dios que permanece», NÚÑEZ, M.A., *op. cit.* 56.

<sup>79</sup> «Para referirse a la verdad los hebreos usaban el vocablo *emet*, de la misma raíz de la expresión *emunah* (fe). El verbo que se halla en la base de esta voz es *amen*, que denota algo firme, sólido e inquebrantable en una cosa o en una palabra», NÚÑEZ, M.A., *op. cit.* 53-54.

<sup>80</sup> SPF 56.

alcanza por reflexión sino un dios que ha actuado en la historia y que su acción lo confirma, es su verdad. La historia de Israel es la verdad para el hebreo puesto que es la acción de Dios en su pueblo. De hecho su confesión de fe es una enumeración de acontecimientos históricos que son, en este sentido, verdades.

Conocer a Dios es conocer la verdad. Para el hebreo conocer no hace alusión sólo al aspecto cognitivo sino a lo experiencial<sup>81</sup>. Conocer es tener experiencia, probar, gustar, la fidelidad de Dios. Tener experiencia de ser sustentado por Él, saber que estoy refugiado en Él, y poder confiar en Él porque es fiel a sus promesas.

### 2.3 Acceso plenario

Todo hombre por la religación accede incoadamente a Dios. Su misma realidad está transida por la accesibilidad de Dios donante. Pero este acceso, en el caso de la persona, aún no es pleno. El hombre tiene que construir su vida, hacer su Yo personal. Su ser, su figura de realidad, está determinado por las decisiones que toma a lo largo de su vida. La realidad del hombre como persona está abierta a nuevas posibilidades incorporadas a su realidad.

Hemos visto además que Dios se manifiesta como verdad en tensión interpersonal y dicha tensión funda su modo de ser absoluto. Por tanto Dios está implicado constitutivamente en la realización total del hombre. En este sentido *tenemos que preguntarnos si existen actos de la persona mediante los cuales se accede a Dios donante de realidad y de mi realidad*. Son los actos para un acceso formal a Dios desde la realidad personal.

Es momento también de recordar que dichos actos han de salvaguardar la trascendencia de Dios. Han de ser actos según el modo de presencia de Dios en las cosas en cuanto fundamento de las mismas. Si este modo es *en hacia*, los actos personales también han de tener esta característica. Esta es la raíz filosófica de los actos que vamos a analizar con Zubiri. Si no se tiene en cuenta esta remisión *en hacia* a la realidad de Dios se puede caer en el error de objetualizar a Dios, o por otro lado, de creer que estos actos forman parte de una religión o corriente espiritual particular. *El*

---

<sup>81</sup> «En efecto, para el semita, conocer (y<sup>d</sup>) desborda el saber humano y expresa una relación existencial. Conocer alguna cosa es tener experiencia concreta de ella; (...) es un compromiso real con profundas consecuencias», «Conocer» en VTB 154.

*modo en hacia es la base de todo acto de acceso a Dios por parte de la persona humana.*

## **2.4 La entrega como modo de acceso a Dios *en hacia***

Si Dios es una realidad accedida incoadamente, podemos encontrar en el hombre la capacidad para unos actos de acceso a Dios formalmente. La realidad religada del hombre como persona es la esencia del acceso incoado a Dios. En este sentido, *el hombre puede realizar unos actos propios en la realización de su ser que sean acceso a Dios*. En su misma realidad encuentra al Dios accesible por ser donante de realidad. Su accesibilidad, que es mi religación, me lanza a realizar mi ser absoluto-relativo.

Los actos de acceso a Dios han de ser actos que envuelvan y comprometan a toda la persona, su realidad y su ser. Actos envueltos en ultimidad, posibilitancia e impelencia. Actos fundamentales por estar radicados en la fundamentalidad de la realidad.

Para Zubiri la forma plenaria del acceso a Dios es la entrega. «A la donación corresponde la entrega»<sup>82</sup>. El acto de la entrega es acceso a Dios porque corresponde con su manera de presencia en las cosas. Al «*en hacia*» de Dios en las cosas se refiere el «*en hacia*» de la entrega. «Por esto es por lo que la forma plenaria de acceder a Dios es darnos a Él en un ‘hacia’: es la entrega»<sup>83</sup>.

La entrega personal supone la totalidad de quien se entrega. No entrego *algo* sino que *me* entrego, soy *Yo* el entregado. Además me entrego a alguien, en este caso personal, a Dios<sup>84</sup>. Este es el horizonte de la presente tesis. Analizar los actos mediante

---

<sup>82</sup> HD 214.

<sup>83</sup> HD 214.

<sup>84</sup> «(...) *sólo* una persona puede a la vez entregarse y darse *completamente* a sí misma, cosa que sólo puede suceder por medio de un amor personal del que ni las cosas ni los animales son capaces», SEIFERT, J., *Conocimiento de Dios: por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid, 2013, 164. Subrayado del autor; «Este conocimiento no tiene como objeto una proposición sino a otra persona, lo que requiere trato íntimo y progresivo con ella. Es, además, un conocimiento que no se da sin el amor y que está mediado por la libertad. Para alcanzar este conocimiento se requiere la experiencia y la relación personal, que va necesariamente acompañada del amor, en el sentido de aceptación y entrega», CONESA, F., “Conocer a Dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana”, *Scripta Fulgentina* 43-44 (2012) 31.

los cuales el hombre como persona accede a Dios. En consecuencia estos actos no pueden excluir ningún momento la realidad personal. En la entrega la persona *se* entrega. La accesibilidad de Dios donante es la raíz de la entrega total de la persona.

Esta entrega supone también la pretensión de Dios donante de mi realidad. Así pues, la entrega «(...) no es sino el despliegue del acceso incoado»<sup>85</sup>. Por ende, supone también el conocimiento de Dios, pero no es formalmente un acto de conocimiento únicamente. «(...) es menester que se conozca formalmente que Dios existe como realidad absolutamente absoluta en toda su absoluta concreción»<sup>86</sup>. Desde esta situación del acceso incoado y del conocimiento de Dios como realidad el hombre se entrega a Dios. «La entrega no es el acceso primario del hombre a Dios, pero es su despliegue plenario»<sup>87</sup>.

## 2.5 La entrega como acción

La entrega «es ante todo una actitud y una acción positiva, activa»<sup>88</sup>. Zubiri resalta que es acción positiva<sup>89</sup>. Entregar no es abandonar algo. En el marco semántico de la persona entregar no tiene significado negativo sino que es acción positiva. *Entregar no es perder*. Si fuera abandonar, sería abandonar-*se*, perder-*se*. El acceso a Dios es

---

<sup>85</sup> HD 214.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> HD 215; Cf. SAVIGNANO, A., “La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006), 13.

<sup>89</sup> «Esta acción positiva no consiste en un abandono cómodo ni desesperado, huyendo de sí mismo, o quizá confiando que Dios haga mi Yo sin hacer yo nada. Al contrario, la entrega a Dios es aceptar de modo positivo y activo, desde sí mismo, la constitución de su Yo en Dios y por Dios, por el cual Dios le arrastra y le lleva», SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, 255-256; Cf. GÓMEZ CAMBRES G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga, 1993, 128; «[La entrega] es aceptar activa y positivamente, por parte del hombre, ser llevado desde sí mismo a Dios. Más concretamente, en cuanto Dios es realidad última, posibilitante e impelente, la entrega es acatamiento al donante en adoración, es súplica y oración, es fortaleza y refugio. La entrega de la persona humana a la persona divina transcurre a través de estos tres momentos en radical unidad y simplicidad», SOLARI, E., “La Filosofía de la Religión de Xavier Zubiri: Presentación, contextualización y evaluación”, *Revista Agustiniana* 42 (2001), 533.

totalmente distinto a esto. La entrega, como acción dirigida a Dios por sí mismo, veremos que conlleva la ganancia absoluta de mi Yo. Entregar será sinónimo de plenitud. Lo veremos más adelante. En este marco de acción positiva entendemos lo que explicamos a continuación.

*La entrega es ir a Dios.* Efectivamente no podríamos ir sin antes haber recibido la propia realidad por su parte. La entrega supone al Dios donante de mi realidad personal. Pero como la realidad donada es personal también es inherente a la misma la capacidad de actuar respondiendo a esta donación. La realidad y la propia realidad ya es manifestación de Dios personal. Pero la tensión dinámica en mí es interpersonal. Por consiguiente, Dios también es donante de mi ser absoluto, de mi Yo. En este sentido Dios también hace posibles mis actos de realización. En consecuencia, mis actos personales son respuesta a la accesibilidad de Dios. Pero no sólo incoativamente sino que puedo acceder con pleno conocimiento a ese Dios mediante actos orientados a Él como donante. Aquí aparece la entrega como ir a Dios.

«A la acción donante de realidad, por parte de Dios, *responde* el hombre con una acción positiva en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona *acepta* desde sí misma este su ser llevada, de un modo activo y positivo, a saber, '*va a Dios*'»<sup>90</sup>. Responder, aceptar, ir, explican la entrega como acción positiva. *La aceptación del venir de Dios es formalmente una respuesta positiva y ya es ir a Dios.* Soy yo quien respondo, quien acepto y quien voy a Dios. La acción de la entrega reclama la totalidad de la realidad personal. La aceptación de la pasividad previa, de la pretensión de Dios<sup>91</sup>, es conocimiento que hace posible el acceso pleno desde la entrega.

«Estando llevado por Dios, el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios. El hombre hace su Yo, su ser relativamente absoluto, entregándose a la realidad absolutamente absoluta, a Dios»<sup>92</sup>. El hombre como

---

<sup>90</sup> HD 215. El subrayado es mío.

<sup>91</sup> «Dios nos precede a nosotros no sólo como realidad metafísica, sino también como presencia personal columbrada. Este acceso de Dios al hombre es el fundamento de nuestro acceso a Dios, de forma que en el origen de toda fe está esa revelación inicial, todavía silenciosa de Él a nosotros», GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 105.

<sup>92</sup> HD 215.

persona *va bogando en la realidad*, esto es, se apoya en la realidad de las cosas y en su misma realidad para hacer su vida y llegar a Dios. En la medida en que se entrega a Dios por sí mismo, las cosas que manifiestan la realidad son peldaños por los que acceder a Él. En otras palabras, el hombre en su entrega a Dios, no encuentra las cosas como obstáculo en su acceso, sino que son las que le dan a Dios trascendente en ellas. Las cosas son «palabra» que remite a Dios.

Avanzando en nuestro razonamiento la persona, en su acción de entregarse a Dios por sí mismo presente en las cosas, está haciendo su Yo desde esta entrega. No se dirige a las cosas sino formalmente a Dios en tensión interpersonal. La entrega a Dios es la que precisa la concreta configuración del Yo personal. «(...) la entrega no es sólo una acción positiva sino que es una acción estrictamente interpersonal que va formalmente dirigida desde la persona humana, que es un Yo, a la persona de Dios»<sup>93</sup>.

Si el mayor acto dinámico de Dios es la donación de realidad y de su propia realidad personal a las cosas fundándolas, y en tensión interpersonal al hombre, el mayor acto del hombre es también el dar de sí su *sí mismo* a Dios. *Corresponder a la donación de Dios con la donación de sí mismo es la esencia de la entrega*. La realidad fundada se entrega a la realidad fundante. Es un acto propiamente personal. Las cosas no se pueden entregar a Dios porque no conocen a Dios como dador de su realidad. La persona, constitutivamente inteligente, alcanza dicho conocimiento y puede realizar actos orientados a esta realidad fundamental. Sobre todos los actos posibles está situada la capacidad de entregar-se, esto es, donar mi realidad al donante. «A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre responde la persona humana con esa forma especial de donación que es la entrega de sí misma»<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> HD 215.

<sup>94</sup> HD 215-216.

### **2.5.1 La entrega de sí mismo**

Antes de examinar el modo concreto de despliegue del acceso incoado en la entrega, quiero detenerme y reflexionar sobre este aspecto pleno de la entrega que es la entrega de sí mismo.

Como se afirmó arriba estamos hablando de acceso no como mero conocimiento de Dios, sino como acceso desde la realidad personal en toda su profundidad, razón por la cual la forma plena de acceso plenario es la entrega total de sí mismo. Acceder no es conocer sino entregar-se.

¿Cómo puede el hombre entregarse? Por su condición personal, es decir, por ser autoposición formal. Es realidad suya y en su misma posesión está la posibilidad de la entrega. Dios donante me da mi realidad como mía. En la misma donación está la posibilidad de la entrega total. La realidad personal donada por Dios, en cuanto donación plena de sí mismo me constituye como realidad personal por la autoposición. *La persona es estructuralmente «entrega», como recepción del fundamento y como capacidad de entrega al mismo.*

La mayor experiencia de estar fundado es entregarme al fundante. Entregándome manifiesto mi realidad como mía y donada por Dios. En los actos de entrega patentizo la suidad personal y la suidad de Dios que me funda.

Las cosas no establecen más relación con Dios que la derivada de su respectividad a Él como donante. El donante-Dios da de sí una cosa real. En cambio, en el caso del hombre, Dios da de sí (donación) una realidad personal como Él. Entre Dios y el hombre hay una tensión interpersonal. La realidad personal es la única que puede entregarse a Él por la apertura a su propia realidad. Las cosas en cuanto reales sólo pueden entregarse a Dios por medio de la realidad personal en cuanto posibilidades apropiadas.

La tensión interpersonal que funda la entrega del hombre a Dios manifiesta una alianza irrompible en cuanto realidad. Aun cuando el hombre no se entregara en acceso plenario, su realidad seguiría siendo un acceso incoado a Dios por la religación. Si una persona estuviera incapacitada para conocer y realizar actos de entrega a Dios en cuanto Dios, el acceso incoado sería su acceso a Dios, porque su propia realidad abierta sería la única posibilidad y el único acto de su vida. Su Yo sería la pura apertura a su realidad.

Si la persona no conociera a Dios en cuanto donante de su realidad, sus actos en

cuanto orientados a la plenitud de su vida serían acceso a las cosas, pero no a Dios por sí mismo. Aunque habría un cierto acceso a Dios desde las cosas, sería un acceso *per accidens*.

Evidentemente una persona que conociera a Dios como donante de su realidad y que no estuviera incapacitado para realizar actos de entrega, pero que se negara a realizarlos o incluso huyera de su realidad, no accedería a Dios plenamente. Pero en este último caso no se rompería la tensión interpersonal fundante por parte de Dios.

La persona que accede a Dios plenamente por la entrega, –recordemos que este acceso es despliegue del acceso incoado–, es capaz de trascender las cosas para alcanzar la presencia interpersonal de Dios en ellas. Por tanto, es posible que una persona viva acontecimientos negativos y rodeada de cosas que no favorezcan su realización. Pero, en la medida en que las acciones no van dirigidas a las cosas, sino a la presencia de Dios en ellas, en la medida en que se entrega a Dios por sí mismo presente en las cosas, es capaz de realizar plenamente su Yo.

## **2.6 Ir a Dios es donación. Los momentos de la entrega<sup>95</sup>**

Seguimos introduciéndonos en el pensamiento de Zubiri acerca del acceso a Dios. No nos basta con saber que ir a Dios por sí mismo, presente en las cosas, es el acceso plenario. Dios «(...) es el fundamento de la realidad, –recuerda el filósofo–, como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades y como destinación de mi ser absoluto»<sup>96</sup>. El acceso plenario a Dios tiene que tener en cuenta estos caracteres y la entrega se desdobra en tres momentos diferenciados pero inseparables.

Veremos que Zubiri utiliza términos semánticamente ambivalentes puesto que expresan la dependencia de Dios al mismo tiempo que la actividad positiva por parte del hombre.

---

<sup>95</sup> Cf. GUDIOL GARCÍA, H.C., *La Fe según Xavier Zubiri: Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, (Tesis Doctoral), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006, 127-128;

<sup>96</sup> HD 216.

### **2.6.1 Acceso a Dios como realidad última: el acatamiento**

«Lo primario del acatamiento es esa especie de reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios»<sup>97</sup>. Es una actitud positiva puesto que es reconocimiento de mi ser relativo. Al mismo tiempo es reconocimiento de la precedencia de Dios como realidad absolutamente absoluta donante de mi realidad<sup>98</sup>. Es una dependencia reconocida y aceptada por el hombre. La persona, mediante el acatamiento, accede a Dios con toda su realidad en cuanto fundada en la ultimidad. Ésta ultimidad es «anuncio» de la realidad de Dios.

El acatamiento es la respuesta personal a Dios, que nos ha instalado en una realidad que no constituye una limitación para nosotros sino una misión que realizar. No somos extraños en la realidad sino moradores y voceros de la misma. El acatamiento es la máxima expresión del hombre como autor de su vida. El desbordamiento de realidad que es la ultimidad no es un obstáculo sino un impulso para ser persona. El acatamiento es así un acto receptor de ese impulso real para ser.

La adoración es entrega a Dios en cuanto me hace persona por la llamada a la realidad, por la entrega a mí en posesión y misión, por la presencia última de Dios en

---

<sup>97</sup> HD 216; Cf. DÍAZ, C., “El hombre y Dios en Xavier Zubiri”, *Revista agustiniana* 34 (1993), 185-186.

<sup>98</sup> Utilizando el término «abandono» el profesor Romera expresa, en mi opinión, la misma idea que Zubiri con «acatamiento»: «Abandonarse es la respuesta libre de quien sabe que su existencia libre es un don de Dios y que es Él quien libremente llama a sí al hombre, le ofrece la fuerza liberatoria de acercarse y le concede la posibilidad del ejercicio pleno de su libertad merced a la gracia», ROMERA, L., *El hombre ante el misterio de Dios: Curso de teología natural*, Palabra, Madrid, 2008, 40.

cada instante real de mi vida. Esta reversión de toda mi realidad a sí misma en su dimensión de ultimidad por la que soy persona es el acatamiento<sup>99</sup>.

«A la donación de la realidad corresponde el hombre con el acatamiento al donante: es la esencia de la adoración personal»<sup>100</sup>. Lo esencial de la adoración<sup>101</sup> no es el acto en sí, sino la entrega en la misma a Dios donante de realidad. El acto es un reconocimiento pero es entregarme a Dios por sí mismo<sup>102</sup>. En cuanto fundante, pero por sí mismo.

---

<sup>99</sup> Algunos autores presentan la persona como experiencia preconceptual en la vocación bíblica de Abraham y en su misión de parte de Dios. En esta experiencia del Dios personal, no ideal, que establece diálogo con el hombre establecen lo que más tarde será la categoría «persona»: «Las categorías de persona, vocación, misión, responsabilidad y respuesta, tal y como las vemos explicitadas en la Biblia, nacieron de esa experiencia del hombre llamado por Dios con su propio nombre, encargado de una tarea, cualificado para ella y de la que tiene que dar cuenta y razón», GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, 125; Cf. SCHÜTZ, CH.- SARACH, R., “El hombre como persona”, en FEINER, J.-LÖHRER, M., *Mysterium Salutis II/2*, Cristiandad, Madrid, 1970, 717-718. La persona es una realidad única a la que Dios se puede dirigir y con la que establecer una relación. Es la única realidad que puede apropiarse la fundamentalidad de la realidad. La persona como realidad está íntimamente unida al problema de Dios presente en ella por la religación. Desde el momento en que Zubiri ha desplazado el horizonte de la verdad de Grecia (razón-ente) a Israel (don-alianza) podemos entender a la persona tal como él la presenta y hablar de acceso real a Dios mediante actos dirigidos a Él en cuanto tal (persona-donante de realidad y destino del hombre).

<sup>100</sup> HD 216-217.

<sup>101</sup> «Adorar consiste en entregarse a Dios en la forma de acatar su plenitud insondable», GÓMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga, 1993, 130; «(...) reconocimiento del carácter trascendente de la divinidad y de confianza respecto a ella», FERRER ARELLANO, J., *Filosofía y fenomenología de la religión: Cristianismo y religiones*, Palabra, Madrid, 2013, 47;

<sup>102</sup> «En cuanto el poder de la deidad es último, es un poder que reposa sobre sí mismo. Esto está en la estructura misma de la religación. Y, por eso, cuando el hombre elabore una religión positiva, el primer acto que ejecutará ante un dios o lo que sea como realidad última, es precisamente el acatamiento de la adoración ante algo que reposa sobre sí mismo», PFHR 55. Nada tiene poder sobre él. Nada es más que él. Es poderosidad última.

El acatamiento reorganiza la vida total del hombre y sus opciones. Es una acción totalizadora<sup>103</sup>. Supone un nuevo planteamiento existencial desde el fundamento. Todas las cosas, así como las propias decisiones en la configuración del Yo personal, son vistas desde el fundamento y no antepuestas a él. El acceso a Dios no es una cuestión meramente racional sino que, por el contrario, implica toda mi realidad. Este acto de acceso abre al hombre a toda la realidad como espacio de acción. Sometido a Dios, toda la realidad le pertenece. El acatamiento brota del dinamismo de realización personal como acción positiva que acepta la fuente de su propia realidad, que la reconoce como suidad absoluta-persona y que opta por ella en el camino de su plenitud. Es la adhesión personal a Dios como verdad real.

En este sentido el hombre, por el acatamiento, se va personalizando puesto que su realidad adquiere mayor grado de absolutez. De hecho, su realidad relativa va configurándose desde la vertiente absoluta puesto que se entrega al Absoluto fundante de toda realidad. Por el acatamiento toda la realidad es situada como lo que es ante Dios, realidad fundada. La realidad suya, la persona humana reconoce que su realidad

---

<sup>103</sup> «(...) el carácter de totalizadora que tiene la relación entre lo divino y el hombre religioso, la cual no puede dejar fuera de su influjo el orden de la acción del hombre y de sus valores. Si esta relación es concebida como una nueva forma de ser, es natural que se traduzca en la acción del hombre, en la que ese ser se realiza», GÓMEZ CAFFARENA, J. – MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, 146; «La relación religiosa del hombre con lo divino es totalizadora debido al carácter absoluto y trascendente que esta tiene; por ello no puede menos de afectar a la praxis humana, que tiene su expresión en *determinadas obligaciones morales, cuyo cumplimiento conduce a la salvación*», FERRER ARELLANO, J., *Filosofía y fenomenología de la religión: Cristianismo y religiones*, Palabra, Madrid, 2013, 48. Subrayado del autor. En el cumplimiento de dichas acciones morales experimento que soy sostenido en mi realidad por Dios como *fuerza para ser*.

no le pertenece, sino que es puro don. El acatamiento es el reconocimiento de no ser Dios<sup>104</sup>. La oración es la expresión de esta dependencia última de Dios.

### **2.6.2 «¿Es la oración un capítulo también de la historia de la filosofía?»<sup>105</sup>. Acceso a Dios como realidad posibilitante: la súplica**

Por la tensión interpersonal el hombre puede entregarse a Dios como donante de posibilidades. Este modo de entrega es súplica. *La acción de suplicar parte de Dios donante de realidad y posibilidades para dirigirse a Él como tal presente en las cosas.* El hombre que hace su vida con las cosas en la realidad se entrega a Dios como donante de posibilidades. El acto de entregarse a Dios bajo este aspecto es suplica<sup>106</sup>.

Creo que es importante resaltar que la súplica es entrega como acceso plenario a Dios, al que acato como absoluto absoluto en radical alteridad<sup>107</sup>. Me entrego al donante de las posibilidades por sí mismo. No porque vaya a conceder las posibilidades que pueda presentarle sino por sí mismo en cuanto Dios. Confío plenamente en seguir siendo real y en no ser abandonado por Dios donante de mi realidad. Me entrego a él aceptando mi realidad relativa, fundada en Dios como razón y sentido de la misma. La

---

<sup>104</sup> «El primer acceso que el ser humano tiene a Dios es el reconocimiento de que él no es Dios: el ‘autoateísmo’. Es en este sentido como podemos decir que hay un acceso posible de todo ser humano a Dios: porque esa negación explícita de la propia divinidad lleva implícita la apertura a alguna dimensión o realidad que niegue mi pretensión de poder», GONZÁLEZ FAUS, I., “¿Dios?”, *Cristianisme y Justicia*, Barcelona, 190 (2014), 18; «La primera exigencia antropológica es dejar ser a las cosas, dejar al hombre ser hombre y dejar a Dios ser Dios. Esto significa que el hombre deponga su pretensión de soberanía absoluta sobre la realidad, que acepte su límite y se abra a la posibilidad de que las razones y testimonios a favor de Dios sean verdaderos, de que por tanto Dios exista y de que cuente con Él», GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, 123.

<sup>105</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, 109.

<sup>106</sup> «(...) a Dios como posibilidad de mi vida me entrego en la ‘oración’. Orar es una entrega suplicante de la mente a Dios», GÓMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga, 1993, 130.

<sup>107</sup> Es necesario esta unidad con el acatamiento, y también con la impelencia, para superar algunas críticas modernas al acto de la oración. Sobre este punto cf. LÓPEZ, J., «Oración», en IZQUIERDO, C.(Dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, 2014<sup>3</sup>, 757. El autor expone resumidamente diversos «falseamientos de la oración» en la modernidad: Kant, Feuerbach, Marx, Freud. Es interesante puesto que estos *falseamientos* conducen a una reducción unidimensional y a una consideración errónea de la persona humana, encerrándola en los límites de aspectos parciales de la realidad personal: subjetividad, materia, sentimientos, etc.

súplica es confianza en el interlocutor de la misma y seguridad de ser escuchado<sup>108</sup> para ser persona en plenitud. Y no sólo para ser sino que puedo orar porque realmente soy persona y el acto de orar es la más alta manifestación de mis posibilidades<sup>109</sup>.

No domino las posibilidades porque no puedo dominar a Dios. En mi vida encuentro constitutivamente el «poder poder», pero no como una posibilidad por que la optar, –no puedo elegir «no poder poder»–, sino que en mi realidad me encuentro «pudiendo poder» por el hecho de ser persona. El carácter posibilitante de la realidad que me hace «poder poder» no depende de mí. La súplica no consiste en presentarle opciones posibles a Dios, sino en reconocerle como la fuente de todas las posibilidades, como la raíz de la posibilitancia de mi realidad.

La súplica está unida al acatamiento, en cuanto no puedo dominar a Dios. La ultimidad y la posibilitancia están en la base de toda actitud religiosa verdadera, pues lo contrario sería magia<sup>110</sup>.

En definitiva, la súplica vuelve a poner de relieve experiencialmente mi fundamento en Dios donante de mi realidad y la entrega mediante la fe en Él. Configura mi personalidad como realidad entregada-fundada en Dios y sostenida por Él<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> «Orar es dirigirse a Dios de modo personal», GÓMEZ CAFFARENA, J., *El Enigma y el Misterio: Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007, 596.

<sup>109</sup> «Comprendida como un diálogo personal con Dios, la oración representa la mayor afirmación de la grandeza de la persona humana, porque la lleva a la maduración de las posibilidades más íntimas de su libertad y a construir la historia de acuerdo con su dignidad», LÓPEZ, J., «Oración», en IZQUIERDO, C.(Dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, 2014<sup>3</sup>, 757.

<sup>110</sup> «Si tomamos como punto de partida la aparición de una realidad sobrenatural que (...) es el centro del ámbito de lo sagrado, podemos observar que la reacción del hombre ante ella reviste dos formas esencialmente diferentes: la del intento de dominio de la misma y la de su aceptación incondicionada. La primera reacción se expresa en las actitudes y fórmulas mágicas; la segunda en la actitud religiosa y en la oración como expresión de la misma», GÓMEZ CAFFARENA, J. – MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, 156-157.

<sup>111</sup> «El hombre convierte su petición en oración cuando, con ocasión de un momento particularmente importante de su vida, descubre el misterio que la envuelve y hace presente su confianza en que, por estar envuelta en él como por el abrazo de un padre, tienen valor y sentido definitivo todos sus momentos», GÓMEZ CAFFARENA, J. – MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, 161.

### **2.6.3 Acceso a Dios como realidad impelente: refugio**

Dios es realidad impelente absoluta. La entrega de la persona a Dios como suprema impelencia es acceso a Dios como fortaleza. Dios es fortaleza. De ahí que mediante la entrega a Él la persona encuentra su refugio. «La entrega es un refugiarse»<sup>112</sup>. Me entrego a Dios en cuanto Dios donante de realidad y en este acceso me refugio en Él<sup>113</sup>. El refugio en Dios no es una huida en la que se busca un cobijo desentendiéndose de los problemas.

Dios como realidad impelente es refugio en cuanto que me hace ser real. En el acceso a Dios según su carácter de impelencia encuentro mi refugio para ser. Soy realidad siendo en Dios. Este «siendo en» Dios es mi fortaleza puesto que puedo actuar sabiendo que ninguna dificultad podrá alcanzar la raíz de esta fortaleza. Mi relatividad-finitud no es limitante sino impelente, en cuanto envuelve la totalidad de mi persona, ya que la realidad está sostenida por Dios y me impulsa a ser plenamente quien soy. Ante Dios no me siento alienado sino impelido a ser Yo.

«En este triple aspecto es como transcurre ese acto unitario y simple que es la entrega de la persona humana a la persona divina. Son tres momentos en algún modo distintos, pero esencialmente inseparables»<sup>114</sup>. Es así que en cada momento están incluidos los otros. Si no fuera así no accederíamos a Dios en cuanto Dios porque le faltaría alguno de sus caracteres. Por esta razón he resaltado que el acceso en la entrega es a Dios por sí mismo. Los momentos lo son de la entrega como acceso plenario<sup>115</sup>. Si sólo fuera un Dios fortaleza en el que refugiarme no sería Dios en sí mismo puesto que no sería último ni posibilitante. Lo mismo sucedería en el caso de un Dios al que sólo

---

<sup>112</sup> HD 218.

<sup>113</sup> «Pero también el hombre se entrega a Dios como impelencia suprema y reposa en él como fortaleza y refugio de su vida», GÓMEZ CAMBRES, G., *op. cit.* 130.

<sup>114</sup> HD 218.

<sup>115</sup> «(...) la fe en Dios será la entrega al fondo trascendente de la propia persona, con sus momentos de ‘acatamiento’ de la ultimidad, de ‘petición orante’ de posibilidades de ser y de demanda de ‘amparo y apoyo’ para poder efectivamente ser. Según Zubiri, esa es la esencia del fenómeno humano de la fe, forma radical del acceso del hombre a Dios», MILLÁS, J.M., *La realidad de Dios: Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 127.

se le suplicara o sólo se le pudiera acatar. En suma, todos estos momentos son necesarios como transcurso de la entrega.

## **2.7 Aceptación de la realidad de Dios como presupuesto del acceso**

Hay un aspecto del acceso en la entrega que me parece poco resaltado por Zubiri y que quiero subrayar. Partimos del siguiente texto:

«Y precisamente porque estos momentos de la entrega se fundan *en la aceptación de la realidad de Dios* como última, posibilitante e impelente es por lo que esta entrega constituye el despliegue del acceso incoado. En esencia, el acceso incoado es la religación misma; la entrega no es sino el despliegue de la religación»<sup>116</sup>

En primer lugar, es necesaria una aceptación de la realidad de Dios. Más arriba decíamos que el acceso es no sólo conocimiento de Dios, sino que es acceso de la persona total. Pero creo que es preciso mostrar este aspecto previo y que desencadena la entrega. El conocimiento al que nos referimos para acceder a Dios es aceptación de su realidad. Nos movemos en el ámbito de la realidad inteligida sentientemente. La aceptación como acto de la voluntad está basada en la intelección sentiente de Dios como realidad personal absoluta donante de realidad. Esta salvedad merece atención porque el mero conocimiento no lleva a la entrega. Es necesaria la aceptación de la realidad inteligida.

Este acto de aceptación es ya entrega y, por ende, acceso a Dios desde la persona. Es una especie de conversión en la que la persona se vuelve en las acciones que configuran su ser a la realidad de Dios. En definitiva, es una conversión no sólo de sus acciones, sino de todo su ser.

La conversión es aceptación del Dios que me hace ser Yo. Desde este momento de aceptación-conversión el yo del hombre adquiere la forma de Yo-vuelto a Dios y desde aquí se entiende la entrega como acceso a un Dios conocido-aceptado. Además, es una aceptación que ha de ser renovada puesto que nunca está acabada. Es el fundamento de nuestros actos dirigidos a Dios. La aceptación es un movimiento de toda la persona y funda la entrega.

---

<sup>116</sup> HD 218. El subrayado es mío.

## 2.8 Causalidad interpersonal

La entrega del hombre a Dios es el despliegue del acceso incoado. Decíamos que comenzaba con la aceptación de Dios como donante último, posibilitante e impelente al que me entrego. Dios está presente en la realidad personal humana como donante de su realidad y funda la tensión de la entrega a Él.

Zubiri reflexiona acerca de la índole de esta unidad de Dios y el hombre en la entrega. Es unidad de donación y entrega en la que Dios tiene la iniciativa. Es conveniente recordar la ultimidad de Dios donante de realidad y de mi ser sustantivo.

La unidad no es el resultado de una relación entre dos partes sino que la posible relación está fundada en dicha unidad. Es un presupuesto determinado por la índole donante de Dios. Entre la realidad fundamento que es Dios y la persona humana hay una unidad no comparable a la que tiene Dios con otras realidades. Por esta razón es importante ahondar en el carácter de la misma.

«(...) no se trata de una unidad entre dos realidades cualesquiera, sino entre dos realidades sumamente precisas, entre dos personas. Es unidad de persona a persona»<sup>117</sup>. Porque Dios es persona absolutamente absoluta, da de sí la realidad personal del hombre. De esta forma la presencia de Dios en el hombre no es meramente personal, sino interpersonal. Por este tipo de presencia única se puede dar la unidad de donación y entrega entre Dios y el hombre. Esta unidad es la causalidad personal.

El filósofo español resalta la importancia de salir del horizonte mental de la causalidad clásica y de la ciencia positiva, donde una cosa ejerce sobre otra un tipo de acción, fuerza, presión, etc. «La ciencia (...) entiende por causa un antecedente, vinculado a su presunto efecto consiguiente por una ley»<sup>118</sup>. Siempre que se aplica la misma causa se produce el mismo efecto, pues todo efecto siempre tiene una causa. La ciencia positiva analiza las leyes causales que permiten prever los efectos.

La cuestión es analizar si es posible aplicar la causalidad así entendida a la unidad de Dios y el hombre. «¿Tiene entonces sentido aplicar la causalidad a la unidad personal de donación y entrega?»<sup>119</sup>. ¿Es necesario para el hombre apelar en alguna ocasión a Dios en relación causal? ¿Puede el hombre buscar unas leyes exactas mediante las

---

<sup>117</sup> HD 218-219.

<sup>118</sup> HD 219.

<sup>119</sup> Ibid.

cuales Dios actúe en su vida inexorablemente? ¿Se puede medir la causalidad de Dios en el hombre?

Si Dios fuese una cosa más del mundo y el hombre también, efectivamente se podría aplicar este esquema causa-efecto. Desde el punto de vista científico-positivo en las relaciones causales entre cosas no es necesario apelar a Dios. Con Zubiri nos preguntamos «¿resulta igualmente obvio, ni tan siquiera aparentemente, decir que nunca se siente la necesidad de apelar a Dios cuando se trata de los hombres y de su vida?»<sup>120</sup>.

«(...) la causalidad de la ciencia y la metafísica clásica son una causalidad entre cosas, entre ‘lo que’ las cosas son»<sup>121</sup>. Ambas ciencias se mueven en la interpretación de la realidad entificada. Las cosas son entes que actúan unos sobre otros mediante leyes causales. ¿Es así entre personas?

En el ámbito de la realidad lo primario es que son realidades. En este horizonte sitúa Zubiri la causalidad para salir de la reducción entificante. Las cosas son realidades en la realidad. Hay una funcionalidad de las cosas en cuanto reales. Todas las cosas son realidades. La realidad no es nada fuera de ellas, pero es más que ellas. Desde la trascendencia de la realidad entendemos la vinculación real de todas las cosas en la realidad en cuanto tal. Hay una unidad real de las cosas en la realidad. Unas están en función de otras en cuanto realidades. La causalidad no hace referencia a lo que las cosas son, sino a su realidad, donde hay una influencia mutua.

La realidad personal, desde la fundamentalidad de la realidad, apela desde sí mismo como realidad a una realidad que sea a una fundamento, posibilidad de posibilidades y fuerza impelente. El hombre como persona se sabe religado al poder de lo real y al fundamento de dicho poder. Intelectivamente puede justificar la realidad de Dios como personal y donante de realidad. Y a este Dios justificado puede entregarse en actos concretos para acceder a Él personalmente<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> HD 219.

<sup>121</sup> HD 220.

<sup>122</sup> Karl Rahner explica a Dios como realidad donante-fundante en términos parecidos: «(...) es evidente que el fundamento de una realidad, la cual existe, debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado; sería la nada vacía, que –si tomamos realmente en serio la palabra– no diría nada, no podría fundar nada», RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1998<sup>5</sup>, 98.

La entrega de la persona a Dios es despliegue del acceso incoado. La misma accesibilidad de Dios es el lugar teologal del acceso del hombre a Dios. Por esta accesibilidad es posible hablar de unidad entre el hombre y Dios. Dios está en el hombre como donante de su propia realidad, pero en estricta causalidad y, por tanto, como distinto del hombre.

La causalidad así entendida explica la unidad constitutiva y la distinción del hombre y Dios. En la realidad el hombre es realidad personal y Dios es persona donante de mi propia realidad. Puesto que la unidad no es causal como en la ciencia se entiende, ya aparece salvada la radical diferencia. No son entes iguales, sino realidades en función fundamental. Hay una realidad personal absoluta, fundamentada por una realidad personal absolutamente absoluta y donante de mi Yo. La base metafísica es la funcionalidad de la realidad del fundamento con lo fundado en tanto que personas.

Por otra parte puesto que la unidad es personal, ambas son distintas y únicas. Aparece de nuevo la distinción personal sin traicionar la unidad real como donante y entrega del don.

En cuanto Dios donante de realidad personal, mi realidad se encuentra fundada en aquel, pero la misma realidad que me funda me constituye en persona absoluta. Es así que la personalidad del hombre no es una limitación en la fundación por parte de Dios<sup>123</sup>.

La causalidad no es un «movimiento» en mí que produce Dios, sino que Él es el origen de todos mis movimientos en cuanto donante de mi realidad. Pero la novedad de esta causalidad interpersonal es que esos movimiento son *míos*. Son de Dios y son míos. Si no fueran de Dios, no serían míos. Pero si no son míos entonces no podrían ser de Dios porque carecerían de fundamentalidad.

---

<sup>123</sup> Cf. RAHNER, K., *op. cit.* 98-99. El teólogo quiere salvaguardar la distancia entre Dios fundamento y el hombre fundado: «Si en general puede decirse algo de Dios, entonces ha de afirmarse también de él el concepto de ‘personalidad’. Evidentemente, la frase ‘Dios es persona’ sólo puede decirse de Dios y es verdadera si, al decir y entender esta frase, la arrojamos a la obscuridad inefable del misterio sagrado», *ibid* 99. Este movimiento de intelección de Dios como persona y su correspondiente «arrojamiento a la obscuridad del misterio» no es un artificio, sino que es coherente con la justificación de Dios como persona absolutamente absoluta. ¿No se puede decir lo mismo de cada persona humana si se quiere resaltar su carácter absoluto frente a toda la realidad?

La entrega a Dios como donante es mía. Me entrego Yo, pero si no fuera Yo, no podría entregarme a la realidad que me hace Yo. No doy lo que no poseo. Pero lo que poseo es donación de Dios personal. Y si no fuera poseído por mí, no podría entregarlo.

Por la causalidad interpersonal Dios está presente en mi realidad haciéndome ser Yo. Pero soy Yo sólo por esta presencia. Precisamente por ser presencia personal trascendente no se pueden confundir ambas personas.

«(...) de persona a persona hay una funcionalidad, estricta causalidad por tanto, una causación entre personas, entre ‘quienes’ son las personas»<sup>124</sup>. No es una influencia causal al modo del pensamiento clásico, sino en cuanto realidades personales<sup>125</sup>. Las

---

<sup>124</sup> HD 220.

<sup>125</sup> Para entender la cuestión de la causalidad interpersonal podemos partir, como hace el teólogo Von Balthasar, de la relación inicial de la madre con el hijo recién nacido, relación personal inicial que abre a la totalidad de la realidad: «El niño pequeño *despierta a la conciencia al ser llamado por el amor* de la madre. (...). El significado de la sonrisa y de la total entrega de la madre es la respuesta suscitada por ella misma *del amor al amor* en la llamada al yo a través del tú. Y precisamente porque sabemos desde el principio que el tú de la madre no es el yo del niño, sino que *ambos centros vibran dentro de la misma elipse de amor*, (...) en este yo-tú se encierra fundamentalmente (como en el paraíso) la plenitud de la realidad (...). Al principio, el tú amante llama al yo con la palabra. *En el acto de escuchar se da ya inmediatamente, y con anterioridad a toda reflexión, la capacidad de respuesta (...), el amor despierta amor*. (...) En el movimiento hacia el tú, el yo se descubre a sí mismo. Al *darse* experimenta: yo *me* doy. Al pasar desde sí a lo otro, al abierto y espacioso mundo, experimenta su libertad, su conocimiento, su calidad de espíritu. Pero *cuando el amor solicita con una posibilidad de respuesta, entonces se ha llegado al ser íntimo del yo*. Y entonces el yo sólo puede responder desde su totalidad, desde su centro, desde su plenitud: debe hacer un supremo esfuerzo para que la respuesta sea adecuada a la llamada. Entra, pues, en juego su totalidad. Este ser totalmente reclamado es la suprema felicidad del amor», VON BALTHASAR, H.U., “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en FEINER, J.-LÖRER, M.(Dir.), *Mysterium Salutis, Manual de Teología como Historia de Salvación, II/1*, Cristiandad, Madrid, 1969, 41-42. Subrayo algunas expresiones para resaltar aspectos que me parecen esenciales para comprender la causalidad interpersonal.

En esta relación se da la absoluta pureza personal, puesto que en el niño simplemente hay respuesta gratuita al amor personal de la madre. La madre lo mira y lo reclama como una persona en su máxima pureza y desde la absoluta gratuidad. El niño sólo puede responder siendo su propia realidad. La fragilidad del niño lo hace fuerte puesto que lo único que se puede ver en él es un quién, no un qué. El único lenguaje es el del amor, que es el lenguaje personal.

En la causalidad interpersonal de Dios con el hombre, la invitación a su amistad, a acudir a su intimidad, es en el fondo una llamada a responder. Las formas más altas de causalidad son las del amor, ya que mueven a responder desde la totalidad y desde la fidelidad.

personas no son «qué» sino «quiénes» y, entonces, la relación entre ellas es en cuanto absolutos. En el caso del hombre y Dios es causalidad entre el quien que es Dios donante y el quien que es la persona.

La persona humana consiste en un doble don. De un lado, es don real de Dios donante y, de otro, es don personal entregándose a Él. El acceso a Dios es el don personal de sí al donante. En uno u otro aspecto la causalidad personal es manifiesta. Desde la dinámica del don se entiende la causalidad interpersonal y la unidad de Dios y el hombre.

Soy persona «en» la persona de Dios. Pero este «en» no anula mi personalidad, puesto que el despliegue del acceso incoado no está dado, sino que tengo que llevarlo a cabo con actos dirigidos formalmente a Dios.

Con la causalidad interpersonal del hombre y Dios nos adentramos en una nueva dimensión metafísica. Ser persona «en» otra persona. Unidad y distinción están salvadas es esta novedad metafísica que inaugura la causalidad de Dios y el hombre. Esta causalidad tiene su origen y su fin en Dios mismo.

Ser persona en la persona de Dios en causalidad interpersonal es fuente inagotable de posibilidades para el hombre. Es la ultimidad de la realidad llevada a su origen y plenitud. Es residir en la misma fuerza que me impele a ser Yo.

Ser persona en Dios donante es la plena entrega de la realidad personal humana a Dios. Es el culmen del acceso a Dios, realizado en actos concretos formalmente orientados a Él. Convertirme a Dios, como decía, es el reconocimiento inicial de esta presencia de Dios en mí haciéndome ser Yo. Habiendo conocido a Dios donante, puedo acatar que estoy y soy en Él. Este acatamiento es la adoración no de una persona a otra exterior a ella, sino de una persona a otra en la que se está como ultimidad. «Adorar es acatar la plenitud insondable de esta última realidad»<sup>126</sup>. Es entregarme a esta plenitud. Los actos de acceso plenario a Dios están marcados por este carácter de acatamiento.

Este acceso también es en el mismo Dios como posibilitante de todas mis posibilidades. La súplica se lleva a cabo en estricta causalidad personal. No es una palabra dirigida a alguien que tenga que desencadenar algún efecto. «Oración no es

---

<sup>126</sup> HD 216.

formalmente un formulario; es una entrega suplicante de la mente a Dios»<sup>127</sup>. La suplica de posibilidades no espera que provengan de otro lugar más que desde las cosas. Pero de Dios en las cosas. En las cosas, «(...) el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables»<sup>128</sup>. No hay una huida de las cosas ni de mí mismo, sino una oración dirigida a Dios, que no actúa fuera de las cosas que me rodean.

Desde el estar en Dios, estar mi persona en su persona, se entiende en profundidad la entrega a Dios como impelencia. «El hombre reposa en Dios como fortaleza de su vida»<sup>129</sup>. Por eso la entrega encuentra reposo en Dios y un refugio, porque está mi persona entera en Dios.

No es un estar como una cosa dentro de otra, error al que nos puede conducir una mentalidad entificadora. Tampoco es una suma ingeniosa de conceptos. Es un hecho físico que brota de la propia realidad personal en la funcionalidad de lo real. Es una persona en otra en causalidad de donación y entrega.

Entre cosas esta causalidad es irrealizable. Donde está una no puede estar la otra. Una desplaza a la otra causalmente. Dos cosas no pueden estar en el mismo lugar ni una ser otra. Pero en la unidad de Dios y el hombre es posible este tipo de causalidad interpersonal plena. De hecho es la única causalidad interpersonal real.

La entrega a Dios es posible porque soy Yo en Él y para ser plenamente yo. Desde aquí se entiende que el acceso a Dios no se dé principalmente desde carencias o necesidades del hombre, sino desde su plenitud de ser personal. Las carencias o necesidades no anulan el ser en Dios de la persona humana.

---

<sup>127</sup> HD 217; «(...) la oración no es sólo una expresión de la actitud religiosa; es, además, su *expresión inmediata y primaria*; es la más *próxima a la raíz* de la que nacen todas las manifestaciones religiosas y en la que se reconocen más fácilmente sus rasgos característicos. (...) En ella *cobra voz, aliento, gesto, vida humana, en una palabra, el hecho misterioso de la presencia del Absoluto* (...) la forma de petición más ingenua es verdadera oración cuando va *dirigida a un ser al que se reconoce enteramente superior, y procede de una actitud de entera confianza* en él. (...) La oración de petición que tiene su *fundamento en la experiencia de la radical finitud humana* es, por tanto, la expresión más clara de que se confía en alguien que, más allá de esta finitud, le *confiere sentido*», MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid, 1997<sup>6</sup>, 176-178. El subrayado es mío.

<sup>128</sup> HD 217.

<sup>129</sup> HD 217.

Ser persona en la persona de quien me funda es la plenitud de la persona humana. En cuanto su ser, su Yo es en la persona de Dios. «El hombre hace, sí, todo su ser, pero no lo hace totalmente en cuanto persona contradistinta de la divina»<sup>130</sup>.

La lógica de la donación y entrega entre personas, causalidad interpersonal, permite entender la presencia de la persona donante en la donada. «Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana. La causalidad de la ‘donación-entrega’ es, por esto, no extrínseca sino intrínseca; es una funcionalidad *desde dentro* de la realidad humana y no desde fuera de ella»<sup>131</sup>. Olvidemos la analogía *entis* para situarnos en la analogía de lo absoluto. Dios persona absolutamente absoluta, suidad absoluta, da de sí desde su propia realidad mi ser personal absoluto pero relativo. Desde esta analogía es razonable la presencia de Dios, –donante de mi realidad–, en mí. Dar de sí no es poner fuera de sí. Fundado en Dios como realidad personal, no estoy fuera de Él.

Zubiri vuelve a la cosmovisión semítica en la que Dios está presente como donante de toda la realidad. Es una mística de la acción.

«Ya no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). San Pablo lo expresa diciendo que Cristo le amó primero. El don de sí mismo, la unidad de donante y entrega es posible por la anticipación de Dios. «Vivo de la fe en aquel que me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). La lógica de la vida paulina es la entrega-don de Dios primero y la entrega del hombre con su ser a esta entrega. Es entrega «en» la entrega. «Cada cosa real incluye en su realidad la realidad de Dios. (...) por incluir la realidad de Dios, toda cosa real, y muy especialmente la persona humana, incluye formalmente en su propia actividad la actividad de la persona divina»<sup>132</sup>.

La entrega no sólo es personal sino interpersonal. Esto significa que es a mi persona. «Se entrego *por mí*». Por mí como persona absoluta, por mí en mi absoluta unicidad.

Causalidad es hablar en el nivel de la realidad y en concreto de las realidades personales. ¿Cómo es esta causalidad entre personas?

---

<sup>130</sup> HD 222.

<sup>131</sup> HD 222. Subrayado del autor.

<sup>132</sup> HD 222.

La división de las causas de Aristoteles responde a cosas y se mide por leyes. Habría que encuadrarlas dentro de marco amplio de la causalidad como la entiende Zubiri, a saber «(...) causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real»<sup>133</sup>. Cuando hablamos de causalidad estamos haciéndolo en el ámbito trascendental de la realidad.

Dios donante de realidad es el fundamento de toda causalidad, también de la interpersonal con el hombre. Dios es el comienzo de mi realidad en cuanto que es donada por Él. Yo puedo responder porque en el origen de mi realidad está el don de Dios, su voluntad personal libre. Dios ha confiado plenamente en mí haciéndome custodio de mi propia realidad. Esta confianza inicial de Dios hace posible mi acceso a Él<sup>134</sup>. Confío porque Alguien confió en mí.

Esto es real. Aquello es real. En la realidad hay una respectividad en cuanto cosas reales. Todas las cosas están en función unas de otras en cuanto realidades. Toda realidad es realidad de y en todas las demás. Están unidas en cuanto realidades.

La persona puede trascender las cosas para alcanzar su realidad y entrar en relación con Dios por la presencia de Dios donante en su misma realidad.

Desde la causalidad personal e interpersonal se pueden entender las relaciones de Dios y el hombre, así como la posibilidad expresada por la fe de la creación. Es posible en el horizonte personal de Dios donante.

¿Significa la causalidad interpersonal que el hombre no hace su ser? «(...) si bien es verdad que el hombre, –explica Zubiri–, hace *todo* su ser, pues cada hombre por ser suyo es su propia realidad, sin embargo, no lo hace *totalmente* porque es realidad y, por tanto, actividad ‘en’ la realidad y ‘en’ la actividad de Dios»<sup>135</sup>. El hombre es persona y tiene que hacer su Yo. Su realidad es abierta y tiene que configurar su propio Yo en las acciones de su vida. Hace todo su ser. Pero es persona por ser realidad. En este sentido es «en» Dios. Ambos términos no son separables: el hombre es realidad personal. De esta forma comprendemos que hace todo su ser pero no totalmente, puesto que primariamente es donación de Dios.

---

<sup>133</sup> HD 220.

<sup>134</sup> «(...) me atrevería a hablar de la fe *de* Dios. (...) No habría tal vez que titubear en decir que esa fe de Dios en nosotros ha precedido a nuestra fe en Dios. La creación y la encarnación son, todos, actos de fe divina», GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010<sup>2</sup>, 132.

<sup>135</sup> HD 222. El subrayado es mío.

Mi actividad es actividad en Dios. Actúo yo pero desde su fontanalidad. Sin Dios no sería posible mi actividad, pues no sería realidad. «La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que de mí parte es ya formalmente, y en sí misma, moción de Dios»<sup>136</sup>.

Los anteriores conceptos de inquietud, voz de la conciencia y voluntad de realidad adquieren una nueva profundidad desde esta luz de la presencia trascendente de Dios en mí y de mi realidad en Él. «El hombre está ocupado en hacerse persona. Y esto, repito, es inexorable en toda acción humana»<sup>137</sup>. La ocupación como vivencia de la inquietud es actividad de Dios en mi actividad. En la medida en que los actos mediante los que me hago persona están orientados a Dios son acceso a Él. Más aún, los actos de acceso a Dios son los que manifiestan con mayor radicalidad la inquietud.

«(...) lo que la voz de la conciencia dicta, *como algo que emerge del fondo de mi propia realidad*, es justamente una forma de realidad que he de adoptar»<sup>138</sup>. Esta voz, entendida desde la presencia de Dios en mí, es su propia voz. Podríamos expresarlo de la siguiente forma: «Dios *me* dice: ‘sé persona’». Los actos que realizo siguiendo la voz de la conciencia formalmente como voz de Dios son actos de acceso plenario a Él.

La volición en cuanto actualización de la realidad fundamentante es voluntad de realidad personal, es voluntad de verdad. «Estamos, pues, lanzados ‘hacia’: en y por la verdad real hacia lo real mismo»<sup>139</sup>. La voluntad de verdad es Dios queriendo mi realidad personal y yo queriendo mi realización en Él.

Todos estos actos constituyen el acceso plenario a Dios por sí mismo como despliegue del acceso incoado.

---

<sup>136</sup> HD 222.

<sup>137</sup> HD 106.

<sup>138</sup> HD 107. El subrayado es mío

<sup>139</sup> HD 112.

## 2.9 Modos metafísicos de la causalidad interpersonal

En relación con el punto anterior, en el que hemos tratado la estructura de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre, ahora vamos a proseguir nuestro análisis con los modos propios de esta causalidad.

Para empezar considero necesario resaltar el énfasis del filósofo donostiarra en la índole estrictamente metafísica de estos modos. «(...) toda persona, en la medida en que está vertida a otra persona, está ejercitando una causalidad personal cuyos modos metafísicos son precisa y formalmente amistad, compañía, consejo, etc»<sup>140</sup>. En el ámbito de la realidad, toda persona ejerce una influencia en otra por el hecho de ser reales. Esta influencia o causalidad puede darse de diversos modos, pero los mismos están insertos rigurosamente en la causalidad real. Sin la funcionalidad de la realidad sería imposible cualquier tipo de causalidad entre personas. Consiguientemente, los diversos tipos de relaciones están fundados en los modos metafísicos de causalidad personal.

En tanto estamos en la realidad personal donante de mi realidad personal, y ahí nos encontramos todas las realidades personales, existe una causalidad universal previa a toda causalidad concreta en Dios. ¿Podríamos hablar de unidad de toda la humanidad en Dios?

En la tensión dinámica interpersonal entre Dios y el hombre la causalidad es fundamental. Mas aún, Zubiri resalta que es entre Dios y «*cada* hombre»<sup>141</sup>. La causalidad interpersonal no es con la humanidad como concepto de totalidad, sino con *cada* hombre, es la concreción de cada vida particular, de cada Yo absolutamente único con Dios donante, de su ser.

Por ser única adquiere caracteres de intimidad, pero ésta es ulterior a la causalidad. Desde la causalidad podemos alcanzar el verdadero alcance del agustiniano “más íntimo que mi misma intimidad», donde mi intimidad sería un momento de la actividad de Dios en mí, constituyendo mi Yo.

Los modos de esta causalidad son enumerados por Zubiri superficialmente: «amistad, compañía, apoyo»<sup>142</sup>; «ayudar, consolar, escuchar»<sup>143</sup>, como modos desde

---

<sup>140</sup> HD 223.

<sup>141</sup> HD 223. El subrayado es mío.

<sup>142</sup> HD 223.

<sup>143</sup> HD 224.

Dios. Desde el hombre son los ya citados «acatamiento, súplica, refugio»<sup>144</sup>.

Por lo que se refiere a estos modos, somos advertidos por el pensador vasco para no caer en el error de considerarlos únicamente como fenómenos psíquicos o «pueriles sentimentalismos»<sup>145</sup>. Todos los modos citados y sus derivados son rigurosamente metafísicos. No hay un dualismo entre la estructura metafísica del hombre y estos fenómenos<sup>146</sup> como algo superpuesto a su naturaleza.

Zubiri eleva a rango metafísico estas experiencias humanas desde la causalidad interpersonal de Dios y el hombre. Dada la cercanía metafísica de Dios y el hombre, la interpenetración personal, Dios «en» la realidad personal humana y ésta «en» Dios, nuestro autor considera que estas experiencias humanas no son sino análogas y expresión de aquella causalidad fundante primera.

Los modos de causalidad no se entienden si no se sitúan en su terreno nutricional que es la causalidad interpersonal de Dios. Pero creo que el peligro de la entificación de las realidades personales sigue presente. Por tanto pienso que es necesario clarificar aún más esta causalidad interpersonal para que no aparezca como una conceptualización formalista de una relación más entre otras. Para ello contamos con la experiencia de las religiones y de la historia de la humanidad<sup>147</sup>.

Creo, como el mismo filósofo dice, que «nunca se insistirá bastante en este tema de la causalidad personal y sus modos metafísicos»<sup>148</sup>. Detengámonos en una breve reflexión acerca de algunos modos de causalidad que podemos encontrar en experiencias profundas y concretas de acceso a Dios.

---

<sup>144</sup> HD 224 y referencias anteriores del punto donde se explican estos modos; Pienso que estos actos de acceso a Dios pueden ser conjugados o completados por otros, como por ejemplo los que presenta el profesor González de Cardedal en una obra reciente: la memoria, la esperanza y el amor. Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, 128-138.

<sup>145</sup> HD 223.

<sup>146</sup> Cf. HD 223. Vuelve a criticar la metafísica clásica por este dualismo.

<sup>147</sup> Cf. Rahner, op. cit., 99.

<sup>148</sup> HD 223.

### **2.9.1 La amistad como modo metafísico arquetípico de causalidad interpersonal<sup>149</sup>**

Mi realidad es responsiva en cuanto que es donación de Dios. Mi origen está en la gratuidad de Dios donante de realidad. En la causalidad interpersonal encuentra mi realidad lo más profundo de sí misma. La causalidad interpersonal produce en mí el eco de mi origen en la gratuidad, de mi irrepitibilidad, en definitiva de mi realidad absoluta, personal. En la medida en que la relación con otra persona se da en el nivel profundo de dicha gratuidad, más me abro al don de mí mismo, verdadera definición de la realidad personal.

La amistad como modo metafísico de causalidad interpersonal, afecta a nuestra constitución puesto que es, después de la relación materno-filial, una relación entre personas en la que cada uno busca al otro en la pura gratuidad y de forma activa.

En el inicio de la amistad, el otro «capta mi atención y deja de ser indiferente para mí»<sup>150</sup>. Sale del anonimato y surge en mí la pregunta: ¿Quién es? Es más, busco el encuentro para que su identidad, su «quien», sea desvelado por él mismo en el diálogo: «¿Quién eres tú?», que suscita el asombro del otro, a la vez que una pregunta a la sollicitación de amistad: «¿Quién soy yo, que me has buscado?»<sup>151</sup>.

El crecimiento de la amistad es proporcional al crecimiento de la fidelidad y la confianza. Se suscitan las actitudes de acceso al otro en cuanto otro que son aceptación, confidencia y acogida. Yo no le he dado su realidad. Lo acepto en cuanto otro respecto a mí. El es alguien y, por serlo, no es yo. No es una parte de mí. Para acceder a él tengo

---

<sup>149</sup> Para esta reflexión parto de algunas intuiciones extraídas de SCHÜTZ, CH.-SARAH, R., “El hombre como persona”, en *Mysterium Salutis II/2*, 716-734.

<sup>150</sup> SCHÜTZ, CH.-SARAH, R., *op. cit.*, 722.

<sup>151</sup> «¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras?

¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,

que a mi puerta, cubierto de rocío,

pasas las noches del invierno oscuras?». Lope de Vega

que aceptar quién es. La aceptación es espacio para la mutua apertura y diálogo<sup>152</sup>. ¿Quién soy yo para ti? Eres alguien, no algo. Esto es fundamental. El amigo me afirma en mi realidad personal. Su amistad es aceptación de quien soy. Esta aceptación favorece la confianza. Te muestro la realidad que tú has aceptado. Me muestro a mí mismo. Es el momento de la confianza. Te manifiesto mi realidad, mi verdad, mi nombre<sup>153</sup>. Esta confianza es llamada recíproca latente en la que cada uno se entrega al otro esperando ser acogido<sup>154</sup>. Dicha llamada suscita en el amigo la entrega<sup>155</sup>.

En la experiencia de los místicos acontece esta causalidad interpersonal que nos puede ayudar a esclarecerla. Santa Teresa de Jesús explica la oración como trato de amistad con Dios: «No es otra cosa oración mental, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama»<sup>156</sup>. Relaciona la mística española la amistad con la oración, el modo de entrega-acceso a Dios que hemos explicado. Partiendo del acatamiento ante la realidad del Dios personal absoluto, al que accedemos con estos actos *en hacia*, la oración es el espacio del acceso. El hombre

---

<sup>152</sup> «(...) se va imponiendo sin que nos demos cuenta una atmósfera tácita de confianza mutua, de fe y fidelidad, que a partir de ahora van a llenar y a animar ese espacio que se despliega entre el yo y el tú», SCHÜTZ, CH.-SARAH, R., *op. cit.*, 722.

<sup>153</sup> «La experiencia mutua que se ha ido acumulando se concentra entonces en ese nombre con el que te llamo a ti y con el que me refiero propia y realmente a ti», SCHÜTZ, CH.-SARAH, R., *op. cit.*, 722.

<sup>154</sup> «Percibo esa llamada amorosa que me llega de ti. Esa llamada es un regalo, eres tú mismo como regalo, es revelación: a través de tu mirada, tu gesto, tu palabra. Todo esto lo regalas tú, y al hacerlo te regalas a ti mismo. Todo esto me llama, me despierta, me impulsa a la vida: tú me haces ser libre para mí mismo», SCHÜTZ, CH.-SARAH, R., *op. cit.*, 722.

<sup>155</sup> Es preciso observar el peligro consistente en creer que el otro surge en la relación de amistad. Precisamente en virtud de su otroidad es posible la amistad. Sin otro, sin persona no hay relación. En la relación descubro al otro en cuanto tal inaprehensible para mí, don y misterio. Le descubro como persona. Pero porque previamente es realidad personal siendo. En mi capacidad de responder a la solicitud en la amistad descubro mi realidad poseída, mi suidad constitutiva que, por serlo, puede responder. El otro no crea mi persona en la amistad. Ni siquiera Dios mismo. Él me busca como amigo a mí, realidad mía. En mi amistad con Él le descubro como el fundamento de mi persona. Pero le descubro porque previamente me donó mi realidad mía, me hizo persona. Puedo no aceptar su amistad y seguir siendo persona.

<sup>156</sup> DE JESÚS, TERESA, «Libro de la Vida», c. 8, 5, en ÁLVAREZ, T.(ed.), *Teresa de Jesús. Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1997, 63-64.

accede mediante la oración al espacio abierto por Dios con su accesibilidad. La oración es la posesión de la propia religación a la realidad, en cuanto donada por Dios donante de mi realidad por pura gratuidad.

Enlazando la oración con el amor de amistad, esta acción es universal. «Por despertar resonancias tan íntimas, tan personales, deja campo a todas las diferenciaciones, no sólo en las distintas personas, sino en una misma en los sucesivos períodos de su vida»<sup>157</sup>. Toda realidad personal, todo hombre puede acceder a Dios mediante la oración considerada como amistad. Este modo de causalidad es verdaderamente universal. En este sentido toda persona puede acceder a Dios por la familiaridad del amor donante de realidad.

La amistad está relacionada con la vida. «Ésta se presenta como el gran espacio para la vivencia de la amistad. Basta asegurar la «presencia» del Amigo o, si queremos, vivir la vida en fidelidad a la amistad»<sup>158</sup>. La causalidad interpersonal afecta, influye en lo más radical del hombre que es su realidad personal, despierta en el otro su persona, su propio Yo.

«En la oración-amistad cuentan las personas»<sup>159</sup>. No cuenta el *qué* sino el *quién*. Entendemos que Zubiri hable en perspectiva metafísica de este modo de causalidad interpersonal, puesto que la primacía es absolutamente personal. En la amistad las personas son el tiempo, el espacio, la realidad. «Cuando hay encuentro de personas *todo* adquiere significación»<sup>160</sup>.

Por último es interesante resaltar la amistad como el encuentro de verdades personales. El otro es patente ante mí, encuentro seguridad en su realidad por ser fiel y su amistad es fuerza para mi realidad, me impele a ser real. La amistad «necesita» de la realidad del otro para ser puesto que hay un enriquecimiento personal. «Habla Teresa de una verdad vital, del ser de los amigos que tratan de amistad y protagonizan la historia de la oración»<sup>161</sup>. Cada uno crece en su verdad personal mediante la verdad del

---

<sup>157</sup> HERRÁIZ GARCÍA, M., *La oración, historia de amistad*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1995<sup>5</sup>, 43.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> HERRÁIZ GARCÍA, M., *op. cit.*, 45.

<sup>160</sup> Ibid. 44.

<sup>161</sup> Ibid. 53.

otro. En definitiva la amistad conduce a la persona a la plenitud de su propia realidad. «Encuentro en la verdad: en el que cada uno de los que ‘tratan de amistad’, Dios y el hombre, son ellos mismos, cada vez más ellos mismos, en el desempeño de sus respectivos ‘papeles’»<sup>162</sup>.

En la experiencia bíblica aparecen constantemente estos modos de causalidad interpersonal entre Dios y el hombre. El profesor González de Cardedal las resume así:

«Del hombre creador amoroso,  
del hombre real compañero,  
del hombre en su carne hermano,  
del hombre perenne abogado,  
del hombre jamás un extraño,  
del hombre final hospeder»<sup>163</sup>.

Estos modos son acceso a Dios por sí mismo. «En definitiva, donación-entrega es la estructura metafísica de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre en la tensión teologal de su vida. En esta causalidad acontece, pues, el acceso del hombre a Dios por sí mismo»<sup>164</sup>. La realidad personal, en cuanto fundada en la *pura gratuidad del Donante*<sup>165</sup>, sólo puede acceder al mismo en actos que le tengan a Él como fin en sí

---

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios, Sígueme*, Salamanca, 2004, 54. El mismo autor, páginas más adelante, ofrece, siguiendo a los santos y a los poetas, una nuevo elenco de modos de causalidad:

«De Dios *leal obrero*,  
de Dios *real amigo*,  
de Dios *veraz testigo*,  
de Dios un *fiel sobrero*»

Aunque aquí únicamente queden reseñados, pienso que es una labor interesante desentrañar en cada experiencia concreta cómo actúan estos modos de causalidad como entrega y acceso del hombre a Dios.

<sup>164</sup> HD 224.

<sup>165</sup> «El [Dios] no ha podido dar sino para que nosotros seamos nosotros mismos. De lo contrario, tendríamos que hablar de chantaje, dependencia, alienación. El verdadero dador da para que el otro, a su vez, pueda dar. El verdadero don rompe el círculo cerrado y mecánico», GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010<sup>2</sup>, 131.

mismo, sin otro interés más que la respuesta al don recibido. A Dios sólo se puede acceder por Él mismo, en absoluta gratuidad de la que sólo es capaz quien es originariamente don gratuito.

### 3. LA FE COMO ENTREGA RADICAL<sup>166</sup>

Seguimos explorando el acceso plenario del hombre a Dios. En la dinámica de la donación-fundar de Dios en que consistía el acceso incoado veíamos que hay unos actos mediante los cuales se accede a Dios por sí mismo. El acto de entrega constituye el acceso plenario a Dios con sus distintos momentos y modos.

Zubiri afina aún más en su reflexión y habla de la fe como el grado supremo de entrega. «La fe es en sí misma entrega, y es la forma radical del acceso del hombre a Dios»<sup>167</sup>.

El tema de la fe es una cuestión que pertenece a la filosofía de la religión<sup>168</sup> en cuanto que es la radicalidad del acceso a Dios. Esta explicitación filosófica como acceso a Dios es la base para la teología de la fe, como veremos.

---

<sup>166</sup> «Sin fe, mi 'yo' sería el límite definitivo de toda experiencia posible. La libre aceptación de la presencia de otro junto a mí y de su intervención en mi vida, más aún, el conocimiento de lo que esa persona es y tiene en su intimidad personal, de aquello que es más auténticamente suyo y que nadie puede conocer si ella no lo ofrece, no puede ser alcanzado sino mediante el don de sí y la fe», GELABERT BALLESTER, M., *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2009, 261.

<sup>167</sup> HD 225; «(...) a la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde el hombre con la entrega de sí mismo. Esta entrega es fe, que, a su vez, es un modo metafísico de causalidad interpersonal», SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, 255.

<sup>168</sup> «Desde el punto de vista filosófico, la fe no es la mera aceptación de proposiciones inevidentes, sino una entrega de adhesión personal a la persona del Dios que revela. Creer es darse, es entregarse por entero al ser entero del Dios vivo (...) La fe, por tanto, debe ser una entrega religada y libre al Dios personal, adhesión optativa, que admite diversas vías de realización y obsequio racional», MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 111. Subrayado del autor.

### 3.1 Estructura primaria y formal de la fe

En este apartado vamos a analizar la estructura de la fe en cuanto hecho personal humano de acceso a Dios. Con Zubiri reflexionaremos sobre sus caracteres específicos, es decir, la fe en cuanto fe. Lo decisivo es centrarnos en la fe como acceso de toda la persona a Dios en cuanto persona. Veremos que no es un problema sólo de conocimiento sino de causalidad interpersonal y sólo dentro de este marco interpersonal real podremos hablar de conocimiento. Esto es lo que pretendo con las líneas que siguen.

«(...) la fe no está en la conexión del testimonio con lo testimoniado, sino en la admisión del testimonio en cuanto testimonio, por parte del creyente»<sup>169</sup>. No es una comprobación empírica de lo testimoniado que conduzca al asentimiento. Nuevamente, –creo que no es innecesario el recuerdo–, tenemos que apartar de nuestra mente el pensamiento que ve la relación de Dios con el hombre como si de dos cosas del mundo físico se tratara. Huyamos de la objetualización de la realidad para aproximarnos a la fe tal y como la explica Zubiri.

La fe es admisión del testimonio<sup>170</sup> por parte del creyente. El testimonio en cuanto tal no es algo que por sí mismo obligue a admitirlo. Puede ser rechazado. No le interesa a nuestro filósofo explicar el testimonio sino encuadrar correctamente la fe. Diciendo de ella que es admisión y que este «(...) es un fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual»<sup>171</sup>, queda situada en el marco explicado anteriormente de la entrega. «El hombre se entrega a Dios aceptando su Yo, su ser personal propio, en función de la realidad personal de Dios»<sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> HD 227.

<sup>170</sup> «Precisamente porque la realidad es plural y diversa, también lo es la manera de acercarse cognoscitivamente a ella. En especial, las realidades que afectan al ámbito de lo humano sólo nos son accesibles indirectamente, aceptando su testimonio. Y, desde luego, no hay otro camino para acceder a una realidad como Dios», CONESA, F., “Conocer a Dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana”, en *Scripta Fulgentina* 43-44(2012), 30.

<sup>171</sup> HD 227.

<sup>172</sup> Ibid.

La fe es por tanto «(...) entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona»<sup>173</sup>. Admitir el testimonio comporta el darme a una persona. Admitir queda inserto en la causalidad interpersonal.

El testimonio, lo testimoniado, el juicio, quedan redimensionados por el acto radical de la fe como entrega personal. Lo primario es la causalidad entre dos personas. El hombre no se entrega totalmente a un juicio o idea sino a una persona.

### 3.2 En qué consiste la fe como entrega: la creencia en la verdad

El acto de fe recae, –según Zubiri–, en un aspecto de la realidad personal a la que me entrego. ¿Cuál es este aspecto? «La fe es una entrega a la persona que envuelve una *creencia en la verdad*»<sup>174</sup>. Este texto es fundamental, puesto que relaciona la fe con la verdad y la persona.

Sin la creencia en la verdad no habría formalmente fe. Sería una entrega vacía de contenido y sin un por qué. Pero no podemos confundir la fe con un mero contenido ofrecido por otro a modo de juicio. Sin persona a la que entregarme y que envuelva verdad no es posible la fe. Es un acto interpersonal en la verdad.

Pero tampoco podemos confundir la fe como un acto de entrega en el que creemos lo que Dios nos dice porque lo diga Dios sin plantearnos la cuestión de si envuelve verdad. Siguiendo a San Agustín expresa Zubiri con él su desaprobación a la interpretación de la fe como mero creer a Dios. Creer lo que Dios nos dice. Esto es insuficiente. Es necesario creer en Dios en cuanto persona, «(...) *creer en la persona misma*»<sup>175</sup>. Pero surge de nuevo la cuestión acerca de sobre qué aspecto concreto recae el acto de fe, ¿sobre la persona independientemente de la verdad de lo que diga?, ¿sobre lo que dice a expensas de quién lo dice? ¿Cómo conjugar ambos aspectos en un sólo acto de fe?

Por otro lado, en la línea agustiniana, se pregunta nuestro filósofo: «qué es creer en una persona, en especial, qué es creer en Dios?»<sup>176</sup>. A esto responde de nuevo con

---

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> HD 228. El subrayado es mío.

<sup>175</sup> HD 228.

<sup>176</sup> HD 228.

San Agustín: «creer en Dios es amar creyendo»<sup>177</sup>. Con lo que introduce un nuevo aspecto más en la reflexión: el amor. Tenemos, por tanto, la persona a la que se dirige la entrega, la persona que se entrega, el amor y la verdad. ¿Es la fe un acto de amor o de verdad? En San Agustín interpreta el filósofo donostiarra una «cierta dualidad interna»<sup>178</sup>: «Habría, por un lado, un *amare*, un amar que recae sobre la persona en cuanto tal y, por otro, un creer, un *credere* que recaería sobre la verdad ‘portada’ o comunicada por la persona en cuestión»<sup>179</sup>.

¿Cómo podemos conjugar estos dos aspectos que especifican la entrega interpersonal? Precisamente en la persona, es decir, si la fe fuera entregarse a una persona (amar) porque esa persona es en sí misma verdadera (creer-verdad). La fe es entrega y verdad al mismo tiempo, entendida en clave personal. «No se trata, pues, de la verdad de lo que la persona dice o hace, sino de la verdad que es ella misma en cuanto realidad. Entonces, *la fe es a la vez, intrínsecamente y a una, amar y creer*»<sup>180</sup>.

La fe especifica el acto interpersonal de entrega en cuanto la persona a la que me entrego es verdadera<sup>181</sup>. Podríamos formularlo así: «Creo en ti siendo tú verdadero». Lo que la persona diga, la verdad de sus juicios, es secundario en nuestro tratamiento puesto que no es fe sin esta entrega radical primaria a alguien como verdad.

---

<sup>177</sup> HD 228. Zubiri cita y traduce a San Agustín en el cuerpo del texto: «*credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere (Tract. in John. XXIX, 6)*». No especifica más acerca de la fuente.

<sup>178</sup> HD 229.

<sup>179</sup> HD 229. A este respecto me parece sugerente lo que afirma LF 18: «La vida de Cristo —su modo de conocer al Padre, de vivir totalmente en relación con él— abre un *espacio nuevo* a la experiencia humana, en el que podemos *entrar*. La importancia de la relación personal con Jesús mediante la fe queda reflejada en los diversos usos que hace san Juan del verbo *credere*. Junto a «creer que» es verdad lo que Jesús nos dice (cf. *Jn* 14,10; 20,31), san Juan usa también las locuciones «creer a» Jesús y «creer en» Jesús. «Creemos a» Jesús cuando aceptamos su Palabra, su testimonio, porque él es veraz (cf. *Jn* 6,30). «Creemos en» Jesús cuando lo acogemos personalmente en nuestra vida y nos confiamos a él, uniéndonos a él mediante el amor y siguiéndolo a lo largo del camino (cf. *Jn* 2,11; 6,47; 12,44)». El subrayado es mío. Considero importante cómo se conjugan en este texto sobre la fe propiamente cristiana todas las perspectivas explicadas por Zubiri. Además habla de un espacio nuevo de existencia en el que se puede entrar por la fe. Aquí tenemos el acceso plenario que estamos buscando.

¿Qué quiere decir que una persona es verdadera? ¿Cómo se aplica la verdad a una persona para que la entrega a él sea formalmente fe?

### 3.3 La verdad real personal

Ya vimos qué entiende Zubiri por verdad, –actualización de la realidad en la inteligencia–, y sus dimensiones: patencia, firmeza y efectividad. Pero estamos preguntándonos cómo puede ser una persona verdadera. Por tanto, vamos explicar cómo y en qué términos se expresa.

Una de las dimensiones de la verdad es la patencia u ostensión de la realidad «(...) en toda la riqueza de sus notas»<sup>182</sup>. En cuanto la verdad es persona esta dimensión adquiere el carácter de *manifestación*<sup>183</sup> de su realidad.

En segundo lugar, es verdad real «(...) si responde a lo que promete»<sup>184</sup>. Es la firmeza. En la verdad personal la firmeza es «*fidelidad* a lo que ofrece ser»<sup>185</sup>.

---

<sup>180</sup> HD 229. El subrayado es mío; Este texto de *Lumen Fidei* puede complementar el pensamiento de Zubiri: «Si el amor no tiene que ver con la verdad, está sujeto al vaivén de los sentimientos y no supera la prueba del tiempo. El amor verdadero, en cambio, unifica todos los elementos de la persona y se convierte en una luz nueva hacia una vida grande y plena. Sin verdad, el amor no puede ofrecer un vínculo sólido, no consigue llevar al «yo» más allá de su aislamiento, ni librarlo de la fugacidad del instante para edificar la vida y dar fruto».

<sup>181</sup> «Crear en Dios es creerle, aceptar como verdad su palabra. Nos apoyamos en Dios, que es siempre fiel, descansamos en su testimonio y, de esta manera, somos introducidos en su verdad. Dios mismo, su bondad y fidelidad, es la razón última de la fe, de su certeza. La fe nos hace participar en la sabiduría de Dios, abriéndonos su intimidad», CONESA, F., *art. cit.* 29;

«‘Amén’ expresa a su manera lo que significa creer: permanecer firme y confiadamente en el fundamento que nos sostiene, no porque yo lo haya hecho y lo haya examinado, sino justamente porque no lo he hecho ni puedo examinarlo. Expresa la entrega de sí mismo a lo que nosotros no podemos ni tenemos que hacer, la entrega de sí mismo al fundamento del mundo como sentido que me ofrece antes que nada la libertad del hacer», RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005<sup>11</sup>, 68.

<sup>182</sup> HD 208; HD 261.

<sup>183</sup> HS 230.

<sup>184</sup> HD 111.

<sup>185</sup> HD 230.

En tercer lugar, verdad real es efectividad: «es verdad real lo que ‘efectivamente está siendo»<sup>186</sup>. La persona se actualiza como «irrefragablemente *efectivo*»<sup>187</sup>.

«La realidad personal es una realidad que en cuanto realidad es una verdad que posee intrínsecamente y a una estas tres dimensiones»<sup>188</sup>. Es así que la entrega a una realidad personal verdadera se realiza en la medida en que se actualizan estas tres dimensiones.

Tener fe es un acto profundamente personal en cuanto entrega a una persona por ser verdadera<sup>189</sup>. La persona instalada en la realidad busca ser persona en plenitud<sup>190</sup>. Este camino de realización personal se apoya en la realidad como verdad, en su realidad como verdad. En primer lugar, el hombre está en su propia realidad, en su propia verdad. Pero el proceso de realización consiste en ser cada vez más verdadero, es decir, en que mi realidad manifieste toda mi riqueza, intentar ser fiel a quien soy y, por último, ser efectivamente yo en la realidad.

Recordemos además que las cosas reales en cuanto son verdad real «son la concreción misma de Dios como donante y son, por tanto, *eo ipso*, la accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste»<sup>191</sup>. Las cosas en cuanto son verdad real manifiestan al Dios donante de realidad en plenitud, a la verdad real absoluta, trascendente en las cosas mismas y constituyéndolas como verdaderas.

En el hombre Dios está presente por trascendencia interpersonal. Dios da la realidad personal en su totalidad, por tanto también su ser relativo absoluto, la realización de su Yo. Por tanto, en el hombre Dios no sólo da de sí mi realidad sino también mi Yo. Lo que propiamente me hace único también es donado por Dios. Así, Dios verdadero personalmente me da mi verdad personal real en forma de proceso de

---

<sup>186</sup> HD 111.

<sup>187</sup> HD 230.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> «No es contrario ni a la libertad no a la inteligencia del hombre depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades por El revelada», CIC 154.

<sup>190</sup> «(...) el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse», FeR 33. ¿Y si la verdad fuese una persona absolutamente fiel?, es la perspectiva zubiriana de la verdad personal y en la que resuelve la posible dualidad del planteamiento agustiniano, como hemos visto.

<sup>191</sup> HD 209.

realización único. «Dios me da el que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, con toda su verdad real. Es Dios siendo donación de la verdad real de mi Yo»<sup>192</sup>.

Dios está presente en mí como trascendencia interpersonal y fundando mi verdad personal real, de donde resulta que, en la medida en que profundizo en mi verdad real, en la realización de mi Yo, estoy accediendo a Dios. Desde aquí se entiende la fe como camino de acceso a Dios en sí mismo como verdad personal, pero también simultáneamente realización de mi propia verdad personal, perfeccionamiento de mi Yo. El acceso a Dios desde la realidad personal del hombre es así proceso de vida en plenitud<sup>193</sup>.

En Dios esta verdad personal es absoluta. La entrega radical que es la fe en una persona en cuanto verdadera adquiere en la persona de Dios su alcance absoluto. Podemos entonces afirmar la fe en Dios en cuanto verdad personal suprema como el acto radical de entrega del hombre y, en esta dirección, el acto pleno de realización de su Yo<sup>194</sup>. Mi verdad personal se despliega plenamente en el acceso a Dios mediante la fe<sup>195</sup>.

«La fe, en efecto, es un modo metafísico de la causalidad interpersonal entre la persona divina y la persona humana»<sup>196</sup>. Ambas personas, por el hecho ser reales, se

---

<sup>192</sup> HD 210.

<sup>193</sup> «La actitud cristiana de confiar se expresa en la palabra ‘amén’, que también significa fidelidad, firmeza, fundamento sólido, permanecer, verdad, palabras que mantienen una relación entre sí. Pues bien, eso significa que sólo la verdad sostiene al hombre y puede darle sentido. Sólo la verdad es el fundamento adecuado de la permanencia del hombre», RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005<sup>11</sup>, 68-69.

<sup>194</sup> La encíclica *Lumen Fidei* cita a Nietzsche como precursor de la postura contraria, el antagonismo entre Dios y el hombre: «Nietzsche critica al cristianismo por haber rebajado la existencia humana, quitando novedad y aventura a la vida. La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro». LF 2.

<sup>195</sup> «En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta», FeR 32.

<sup>196</sup> HD 231.

encuentran en la funcionalidad de la realidad. Ya que la causalidad es interpersonal por el hecho de la presencia de Dios donante de mi Yo, la entrega del hombre a Dios como verdad personal es un modo de esta causalidad. La fe es un acto de acceso a Dios por sí mismo como verdad personal real y, por consiguiente, acceso plenario.

Por la causalidad interpersonal hablábamos de Dios como presente en la constitución de mi Yo. Ahondando en el pensamiento zubiriano llegábamos al límite de considerar la persona humana «en» la persona de Dios. Dicho esto, se puede comprender que el filósofo español hable en los términos siguientes: «(...) *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona*»<sup>197</sup>. La fe en Dios es un «movimiento hacia mi interna trascendencia»<sup>198</sup>.

Es una remisión a la verdad real personal que me funda interpersonalmente. Por la fe me reconozco como un dar de sí de «Dios-verdad-personal», que me está fundamentando. Mi realidad personal en cuanto verdadera remite a un fundamento de dicha verdad, «(...) es fe en la verdad real que de un manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontanalmente»<sup>199</sup>.

Esta entrega a Dios en la fe es la base desde la cual poder acceder a Dios entregándonos a Él. Zubiri resuelve el por qué de la entrega, desde la consideración de Dios como verdad personal real suprema, donante de mi realidad personal verdadera. La entrega es fe en Dios como verdad absoluta<sup>200</sup>.

Teniendo en cuenta la radicalidad de la fe podemos releer ahora varios aspectos tratados anteriormente.

Los momentos de la entrega: acatamiento, súplica y fortaleza, son momentos de la fe como entrega radical, «(...) porque es la fe lo que los hace posibles y necesarios a

---

<sup>197</sup> HD 231. Subrayado del autor.

<sup>198</sup> Ibid.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> «Obedecer (ob-audire) en la fe, es someterse libremente a la palabra escuchada, porque su verdad está garantizada por Dios, la Verdad misma», CIC 144; «En la inseparabilidad de inteligencia, fundamento y verdad, y en cómo estas palabras expresan inimitablemente la fe, se muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera al mundo y se sitúa en él», RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005<sup>11</sup>, 69.

un tiempo»<sup>201</sup>. Considerada la fe como entrega radical a Dios como verdadero se da la correspondencia entre los momentos de la entrega y las dimensiones de la verdad personal. «(...) en su aspecto de entrega a la realidad personal de Dios en cuanto manifiesta, la fe es *acatamiento*. En su aspecto de entrega a la realidad personal de Dios en cuanto fiel, la fe es *súplica*. En su aspecto de entrega a la realidad personal de Dios en cuanto incommovible, la fe es un *refugiarse*»<sup>202</sup>.

Ya que la fe supone esta verdad personal, sin las dimensiones citadas es imposible dicho acto y sería imposible el acceso a Dios. La fe dota de radicalidad estos momentos de la entrega y, en tanto en cuanto se traducen en actos concretos, los mismos son, formalmente y a una, acceso plenario a Dios<sup>203</sup>.

La fe enlaza esencialmente al *quien* sobre el que recaen los actos de fe, con el *quien* que efectúa dichos actos. De esta forma Dios es accedido por el hombre, pero por la presencia fontanal de Dios en el mismo que hace posible dicho acceso. Accedemos a Dios verdad personal por la fe, porque Dios está presente en nosotros haciéndonos personas verdaderas. La precedencia de Dios es esencial al acto de fe.

Creo que es necesario incidir en esta precedencia que me funda para comprender que Dios no es algo ajeno totalmente a la persona. El acto de fe es, por así decirlo, connatural al hombre por ser relativo absoluto. Porque Dios es verdad personal y me hace verdadero yo puedo acceder a Él en la fe. Porque Dios está presente en mí como fuente de mi ser persona, en el acto de fe desarrollo mi verdad personal en actos de *acatamiento*, *súplica* y *fortaleza*.

La fe, por tanto, no es un añadido forzado al hombre sino que refleja su más profunda verdad. Su carácter más profundo es *ser entregado*, el doble sentido de haber sido entregado en donación por Dios y, por otra parte, que la realización de mi Yo en plenitud sólo pueda ser desde la entrega.

---

<sup>201</sup> HD 232; «La fe en Dios es una entrega personal, un ir hacia Dios que conlleva simultáneamente *acatamiento* de su revelación, *súplica* de salvación dirigida a su Fidelidad, y un *refugiarse* en el Dios de la Verdad», ODERO, J.M., “Sobre la categoría ‘fe religiosa’”, *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), 171.

<sup>202</sup> HD 232. Subrayado del autor.

<sup>203</sup> «La persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma», FeR 13.

Al Dios al que me entrego en la fe accedo en la medida en que me entrego a Él. El acto radical de entrega no se da de una vez para siempre, como el ser del hombre no está dado tampoco de esta forma. Consiguientemente se supone una relación del hombre con Dios ,y viceversa, en la que se va configurando el ser personal.

El acceso a Dios adquiere el carácter dinámico del estar accediendo. En este marco dinámico encuadramos los modos metafísicos de causalidad personal. La entrega en acatamiento, súplica y fortaleza es estar acatando, suplicando y refugiándose en Dios en cada momento de mi vida.

Acceder a Dios es acceder al propio fondo de mi trascendencia personal. Cada acto de acceso a Dios es un paso en el acceso a mi persona plenamente. Pero el Dios al que accedo es plenamente verdadero. Su donación de mi realidad es plena aunque personal, es decir, requiere de mi voluntad para el acceso pleno a Él. Entonces, mi acceso a Dios me plenifica en una tensión que podemos expresar como una entrega total a Quien me funda, y en este sentido también plenitud lograda de mi Yo, pero no definitivamente porque el transcurso de mi vida continúa. Acceder a Dios es, pues, estar accediendo.

### 3.4 Caracteres de la fe en cuanto entrega<sup>204</sup>

«La entrega constitutiva de la fe es lo que llamamos *adhesión personal*»<sup>205</sup>. El acceso está situado en esta línea. Adhesión es implicación de toda<sup>206</sup> la persona. Es una *entrada* de toda la persona en la otra persona en cuanto verdadera. Hemos analizado las dimensiones de la verdad personal, y en Dios encuentran su fuente dichas dimensiones del hombre. La persona puede decir que es verdadera en Dios como donante de su realidad personal. Por la fe hay una adhesión estructural del hombre a Dios. Toda la realidad personal en cuanto religada está vertida a Dios. Por la fe se adhiere conscientemente a la realidad fundamento que le da su verdad.

«La adhesión es temporalmente anterior a todo asentimiento expreso»<sup>207</sup>. Es el movimiento de toda la persona hacia la verdad de la otra persona. Este movimiento luego se plasmará en enunciación, pero el primer lugar lo ocupa la adhesión.

Es «fe personal», con lo cual es adhesión a toda la otra persona. «(...) estamos admitiendo de antemano todo aquello que esta persona vaya a manifestarnos, inclusive aunque nunca nos lo manifiesta completamente»<sup>208</sup>. ¿Es posible la manifestación completa? Este tema es importante, ya que nunca tenemos acceso completo a otra

---

<sup>204</sup> «La fe es, ante todo, un acto religioso del hombre entero. Todo el hombre queda internamente afectado en todas y cada uno de sus potencias, y se entrega del todo intencionalmente en el acto de fe. La fe entonces es *absoluta*, porque asiente a la verdad de Dios por ser él quien es. Un fe de este tipo sólo la puede pedir estrictamente Dios, y sólo se puede dirigir hacia Dios. De ahí provienen la *adhesión* y el *compromiso* de la fe que afectan al creyente en su totalidad. Esta adhesión conduce a un abandono filial, a una relación interpersonal más íntima, que es la filiación sobrenatural», IZQUIERDO, C., «Fe» en IZQUIERDO, C.(dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona, 2014<sup>3</sup>, 409. Subrayado del autor.

<sup>205</sup> HD 233. Subrayado del autor.

<sup>206</sup> La totalidad consiste en la propia realidad en cuanto religada al poder de lo real y a su fundamento. Podríamos hablar de entrega total incoada. Por otra parte está la entrega total desde los actos propios que me comprometen por completo activamente. Sería entrega total plenaria. «Por ello nuestro autor [Zubiri] lo llama acceso plenario y precisa diciendo que acontece como despliegue del acceso primario o incoado; éste se da en todo hombre por el mismo hecho de la religación al poder de lo real», MILLÁS, J.M., *La realidad de Dios: Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 125.

<sup>207</sup> HD 233.

<sup>208</sup> Ibid.

persona por el mero hecho de serlo y por el hecho de ser fundamentada en Dios fuente perenne de personalidad. Cuanto menos en el acceso a Dios personal. La fe no suple una carencia sino que es confianza en el otro en razón de su dimensión de fidelidad. Así pues, la fe no exige la total manifestación, ya que no es más que una dimensión de la verdad personal. La fe en cuanto adhesión exige las tres dimensiones de aquella persona a quien se accede: manifestación, fidelidad y efectividad.

«En cierto modo es una fe que si no ve todo, por lo menos, hace en principio ver»<sup>209</sup>. Dispone a ver y a entender. Es apertura a la otra persona desde la adhesión. Desde *dentro* de la otra persona. Desde la verdad de la otra persona en cuanto fidelidad la fe dispone al acceso completo de mi persona a la otra.

«En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte»<sup>210</sup>. Es una incorporación a la verdad personal. No es una fe como un salto en el vacío<sup>211</sup>, sino una incorporación a otra persona en su verdad<sup>212</sup>. La adhesión me inserta en la verdad del otro. Su verdad es motivo suficiente para la entrega.

Sólo las personas podemos *entrar dentro* de otras personas. ¿Qué hace posible esto? La presencia trascendente de la persona de Dios en nosotros. La donación por Dios de la estructura personal y de su apertura. En la persona de Dios estamos insertos en él y en las otras personas. Estamos unidos incoadadamente en la misma verdad personal. La adhesión de la fe, por tanto, esta precedida por la persona de Dios y es respuesta mía incorporándome a su persona. La donación de mi realidad por parte de Dios, en cuanto verdad personal, es el camino de adhesión por la fe.

---

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> HD 233.

<sup>211</sup> «El espacio de la fe se crearía allí donde la luz de la razón no pudiera llegar, allí donde el hombre ya no pudiera tener certezas. La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino». LF 3.

<sup>212</sup> «El hombre puede optar por la fundamentalidad misma, de modo que al entregarse a la realidad-fundamento, su ser entero cobre *eo ipso* la figura de esta realidad que ha hecho suya, que se ha apropiado. Así, la verdad real de mi persona se halla configurada en la verdad real de la realidad-fundamento», DÍAZ, SANCHEZ-CID, J.R., “El problema teológico del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de X. Zubiri”, *Centro de Estudios Teológicos «San Ildefonso»*, Toledo, 2001, 18.

«Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades de la verdad personal de aquel a quien se adhiere»<sup>213</sup>. Se da una transformación de quien se adhiere<sup>214</sup>. La verdad de Dios, plena manifestación, fidelidad y efectividad, a la que me adhiero conscientemente, conforman mi personalidad. Por la entrega en la fe como adhesión el acceso se convierte en transformación personal<sup>215</sup>. Ya que no es sólo un asentimiento intelectual sino personal, toda la persona es alcanzada por la otra.

La fe no puede prever el resultado del acceso y de la transformación. Como entrega radical a la otra persona no se puede controlar o conceptualizar sino vivir. En este sentido quizá se ha interpretado que la fe era como un salto en el vacío. En la lógica de la donación-entrega personal no puede haber anticipación de resultados, pero no por ello la fe carece de verdad.

### 3.5 La fe como certeza firme

Como acabamos de indicar, la adhesión es incuantificable e imprevisible porque implica a dos personas. Pero no se sigue que carezca de certeza y firmeza. Veamos qué entiende Zubiri por ambos términos y como los relaciona con la fe como adhesión personal.

La firmeza es «seguridad personal»<sup>216</sup>. En cuanto personal, no es sólo un fenómeno psicológico, sino que está implicada la persona en su totalidad. Por ser seguridad con este carácter personal, no se trata de una seguridad frente al error, sino seguridad frente a carencia de firmeza en la adhesión. La seguridad se opone a la

---

<sup>213</sup> HD 233.

<sup>214</sup> «Transformados por este amor, recibimos ojos nuevos, experimentamos que en él hay una gran promesa de plenitud y se nos abre la mirada al futuro». LF 4.

<sup>215</sup> «En la experiencia religiosa el sujeto se transforma por completo, porque se des-centra (sale de sí) y adopta una postura de reconocimiento y aceptación de una realidad superior (lo santo) que le asigna nuevas metas y le marca nuevos caminos. Se le muestra como el valor supremo al que hay que ajustar la propia conducta para lograr la plenitud personal. (...) De esta sensación y convencimiento surge el vértigo de la terribilidad en cuanto que el hombre se siente desplazado hacia una vida diferente», DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, BAC, Madrid, 2010<sup>2</sup>, 120.

<sup>216</sup> HD 234.

inestabilidad de realidad. «La fe como certeza es siempre adhesión firme. Dicho negativamente, la fe excluye el miedo a errar»<sup>217</sup>.

El miedo a errar resta energía a la certeza, la hace menos firme. «Los grados de certeza no se miden por las inseguridades, sino por la positiva energía, por así decirlo, con que la adhesión brota de la mente y se instala en ella»<sup>218</sup>. La fe tiene el carácter de intensidad en la adhesión. No se cuantifica como un más o un menos fe, sino como una fe más o menos intensa. «La fe, en este aspecto, es una seguridad personal más o menos fuerte, enérgica y resistente»<sup>219</sup>.

### 3.6 La fe como estado

Con Zubiri estamos viendo que la fe es un acto personal y radical de entrega a otra persona, en nuestro caso a Dios. Los caracteres de la fe son la adhesión y la firmeza. Pero hay otro aspecto que recordamos con nuestro filósofo y que nos parece importante en la línea del acceso personal a Dios. Antes dijimos que la fe transforma a la persona que accede a Dios. El acto de fe conduce a la persona a una revolución total en cuanto la hace más verdadera. Pero la persona no se entiende en abstracto, sino que está en un mundo<sup>220</sup> de relaciones, ideas, costumbres, etc. La persona está instalada en la realidad estando en su mundo concreto. En este mundo de relaciones sociales también existe un sistema de ideas acerca de Dios. En la medida en que la persona tiene fe, *está* en ese sistema de ideas sobre Dios de una forma firme, con una cierta intensidad. La fe comporta también un estado en el mundo.

El acceso a Dios mediante la fe es un acto personal, pero situado en un mundo social que influye, en la medida en que me ofrece un sistema de ideas religiosas. El acceso a Dios me instala también en este mundo de una forma peculiar dependiendo del grado de firmeza de mi adhesión.

---

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> Ibid.

<sup>220</sup> Zubiri recuerda que no es el mundo como unidad de respectividad de lo real, sino el «sistema de principios o poderes tópicos de una sociedad», Cf. HD 235.

### 3.7 La fe como opción

Como acceso plenario la fe tiene que ser acto dirigido a Dios en cuanto a Dios. Es un acto, «(...) un activo y positivo ‘ir’ desde nosotros mismos a Dios»<sup>221</sup>. En el acceso incoado la persona es llevada a Dios, pero en la fe como acceso personal plenario es necesaria la determinación libre de la persona<sup>222</sup>.

La función de aquel a quien nos adherimos por la fe como acceso plenario es la atracción de nuestra persona. No es arrastre, sino atracción que requiere de nuestra respuesta libre. «(...) incluyendo en este concepto [atracción] todas las variadas formas con que una persona puede requerirnos sin forzarnos: sollicitación, insinuación, sugerencia, etc.»<sup>223</sup>.

Esta atracción actúa a modo de presentación de posibilidades para apropiarme. Por tanto he de optar. No se me fuerza a actuar en la dirección de la insinuación, pero aparece como posibilidad. En este aspecto la fe por parte del hombre es opción, puesto que el movimiento de toda mi persona aceptando la invitación de la otra persona configura mi modo de ser real.

La respuesta supone una adhesión y una transformación desde dentro del otro como verdadero. La opción ha de ser pues libre y consciente aceptando a quien se me ofrece. «Entregarse consiste justamente en hacer nuestra esta atracción»<sup>224</sup>. Este movimiento de hacer mía la insinuación de la otra persona me introduce en su intimidad personal real y compromete todos los aspectos de mi persona. Requiere necesariamente del concurso de la libertad.

«La libertad consiste en que somos nosotros quienes determinamos hacer nuestra esta atracción»<sup>225</sup>. Nadie fuerza el verdadero acto de fe. La entrega de mi persona a otra en la fe es verdaderamente libre si es *mía*.

---

<sup>221</sup> HD 235.

<sup>222</sup> «(...) el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de un modo pleno», FeR 13.

<sup>223</sup> HD 236.

<sup>224</sup> HD 236.

<sup>225</sup> HD 236.

El hombre tiene que querer ir a Dios. La fe envuelve el querer de la persona, su voluntad, pero no como facultad independiente sino como momento de la realidad personal libre que *va* hacia Dios.

Pero nuevamente tenemos que referirnos a la precedencia de Dios en el acto de fe. Este aspecto principal ya sitúa en su verdadera dimensión la entrega de la persona a Dios en la fe. El primer movimiento es de Dios, que solicita mi respuesta. La prioridad es de Dios en la respuesta libre del hombre. Por tanto, la fe es libre en la respuesta a Dios. La sugerencia por parte de Dios reclama nuestra entrega a Él. Podría no optar por responder y la sugerencia no sería apropiada por mí, pero no se anularía la precedencia de Dios.

En el caso de Dios la entrega personal libre de la fe como opción adquiere especial relevancia. Es la entrega al donante de mi realidad y de mi libertad. Es el mayor acto de entrega libre, puesto que está dirigido a quien me ha dado la posibilidad de configurar mi personalidad en libertad.

El acatamiento, la súplica y el refugio en Dios no son forzados por ninguna circunstancia. Quizá pueden ejercer de medio para la atracción de Dios, pero la respuesta siempre es personal y libre. «En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él»<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> HD 237.

### 3.8 Manifestación de Dios y la libertad de la fe

A esta fe en libertad responde el carácter de la misma realidad de Dios como manifestativa, pero no a la vista sino *en hacia*<sup>227</sup>.

«La fe está vinculada a la escucha. Abrahán no ve a Dios, pero oye su voz. De este modo la fe adquiere un carácter personal. Aquí Dios no se manifiesta como el Dios de un lugar, ni tampoco aparece vinculado a un tiempo sagrado determinado, sino como el Dios de una persona, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, capaz de entrar en contacto con el hombre y establecer una alianza con él. La fe es la respuesta a una Palabra que interpela personalmente, a un Tú que nos llama por nuestro nombre»<sup>228</sup>. Esta respuesta es totalmente libre por ser personal.

La fe es una visión real de Dios en correspondencia a su realidad. No vemos a Dios como vemos otros objetos, visión en nada distinta de la de los animales, sino que lo vemos como realidad fundamento. Su modo de manifestación es *en hacia* y por tanto requiere una intelección también *en hacia*, pero verdadera intelección. Este modo de inteligir requiere de la opción personal libre en la entrega de la fe.

Desde el momento que, con Zubiri, admitimos la realidad de Dios como personal tenemos que admitir otros modos de intelección más allá de la visión. La persona nunca es manifiesta en su totalidad a la mera visión. Requiere de un ver personal, una mirada atravesada por la libertad y la entrega que la configuran. Sin esta mirada personal, verdadera intelección, no podemos aprehender al otro como persona.

Para ver a Dios mediante la fe es necesaria una intelección *en hacia* guiada por el acatamiento a la realidad de Dios, por la súplica que hace posible que se manifieste

---

<sup>227</sup> «(...) el conocer tiene otros modos y dimensiones que, por ser distintos, no son menos reales. Y sobre todo, permiten captar *realmente* aspectos y realidades no accesibles a la visión. (...) Se trata de acoger cognoscitivamente cada aspecto o cada realidad según su propia índole. Él [Dios] se nos manifiesta como corresponde a su realidad trascendente: ‘remitiéndonos’ desde las cosas a él mismo como fundamento», TORRES QUEIRUGA A., *Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, 106. Subrayado del autor; «Podríamos caracterizar este saber peculiar diciendo que pertenece al ámbito de la ‘escucha-respuesta’, a diferencia de la ciencia que se sitúa en el ámbito del ‘ver-poseer’. Es un saber que proviene de un acto de confianza y entrega a la persona. La fe no es un modo imperfecto de conocer que poco a poco tiene que ser sustituido por la ciencia. La fe pertenece a otro orden: es relación, aceptación confiada», CONESA, F., *art. cit.* 30.

<sup>228</sup> LF 8.

y por la determinación de refugiarme en Él como donante de mi realidad. La ultimidad, la posibilitancia e impelencia configuran los sentidos y los capacitan para el acceso real a Dios.

### 3.9 Relación inteligencia y fe

Zubiri se plantea, reflexionando acerca de la fe, para qué es necesaria si Dios por sí mismo está justificado en «estricto razonamiento de la inteligencia»<sup>229</sup>.

¿Cómo es posible que una misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe? Este es el problema que se supone en el desarrollo anterior porque hablábamos de una fe que se entrega a Dios, pero a un Dios al que se ha llegado por la inteligencia. Los presupuestos clásicos tomaban la fe como un «creer sin ver». Pero esta concepción de la fe lleva implícito concebir la razón como un «ver». Evidentemente, así es imposible la relación entre inteligencia y fe.

### 3. 10 Intelección sentiente de Dios

Zubiri critica la noción clásica que afirma implícitamente que «saber es ver». ¿Desde dónde puede elaborar esta crítica? Evidentemente desde su concepción de la inteligencia sentiente. ¿Qué es inteligir una realidad? «(...) no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real»<sup>230</sup>. Este acto sencillo nos da la formalidad de la realidad como un estar en nuestra inteligencia, como mera actualidad. Vimos ya en el primer capítulo que la realidad se nos daba en estricta impresión. Todas las modalizaciones de la inteligencia se dan en el ámbito de esta impresión primordial y actualización.

Ver<sup>231</sup> no es la única forma de inteligir, puesto que tenemos más sentidos y «cada sentido, según vimos, nos presenta no sólo *lo que es* real, sino la *realidad* misma, en

---

<sup>229</sup> HD 237.

<sup>230</sup> HD 239.

<sup>231</sup> «Sí, no vemos porque no lo tenemos delante. Pero, ¿es que carecemos totalmente de una intelección? ¿Es la fe algo ‘ciego’? No; tenemos una intelección ‘hacia’. No la comprenderemos en adecuación, pero tenemos una intelección ‘hacia’», PFHR 161.

forma propia»<sup>232</sup>. Ya que la realidad de Dios no está presente formalmente<sup>233</sup>, no puede ser aprehendida por la vista, no se puede ver, pero sí puede ser aprehendida por el oído como noticia y por el tacto como tanteo<sup>234</sup>. Ambas formas de aprehensión de realidad son «en hacia»<sup>235</sup>, y mueven a ulteriores búsquedas por parte de la razón. Por tanto el sentido de la vista no es el único que nos da la realidad y, por lo tanto, los demás sentidos pueden ofrecerla en formas distintas a la visión y ser estrictamente aprehensión de realidad. «Puede ser, –afirma Zubiri–, que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual»<sup>236</sup>, y así concluye: «Saber, pues, no es forzosamente ver»<sup>237</sup>. Lo actualizado en mi inteligencia puede no ser visto pero estar presente realmente.

«La presencia remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia»<sup>238</sup>. Es pobre en un mundo acostumbrado a considerar la presencia como un «ante mi vista». Pero que no esté en esta forma no anula la presencia real de la cosa en mi inteligencia. Además, la presencia como noticia también mueve a la persona a tomar opción por una posibilidad. Si estamos hablando de acceso lo importante es la presencia, no tanto el modo concreto, que mueve al acto de fe. Si la presencia es verdadera se puede entender y creer. «(...) lo real nos está presente no sólo en forma visual, sino también en formas no visuales, y en formas tal vez no visualizables. Y, sin embargo, en todas ellas nos está estrictamente presente»<sup>239</sup>.

---

<sup>232</sup> HD 239. Subrayado del autor.

<sup>233</sup> «La percepción de Dios no es directa. (...) La indirecta percepción de Dios es la intelección sentiente que prueba la realidad profunda de Dios», SOLARI, E., “La razón religiosa según Zubiri”, *Teología y Vida*, 51 (2010) 137.

<sup>234</sup> «Un toque, claro, de una realidad que llama sin hacerse presente en sí misma, pura manifestación ‘a una’ quemante, sutilísima e irrepresentable. Por otro lado, del poder de lo real hay una noticia indefectible, que es la voz de la conciencia» SOLARI, E., *art. cit.* 139; Cf. ORTEGA, F., *La teología de Xavier Zubiri: Su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva, 2005<sup>2</sup>, 268.

<sup>235</sup> «Estos tres sentires, por fin, se recubren entre sí, y su recíproco recubrimiento consiste en algo así como la fugitiva pero abrumadora manifestación auditiva y táctil de Dios, cuya noticia y nuda presencia ponen al hombre en marcha existencial e intelectual hacia el fondo inagotable y misterioso de la realidad absoluta e infinita presente trascendentemente en toda realidad», SOLARI, E., *art. cit.* 142.

<sup>236</sup> HD 239.

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> HD 240.

<sup>239</sup> HD 241.

Entre realidades personales la vista no es el único sentido relevante<sup>240</sup>. En la relación personal otras formas de presencia son importantes. A veces se puede reclamar una respuesta de mi parte ante una presencia simplemente auditiva. La obediencia es respuesta a un requerimiento que se da al oído. Efectivamente es alguien quien me reclama, pero su presencia puede no ser visual y seguir siendo verdadera.

La presencia de una persona puede ser no visual. La palabra es una forma de presencia *en hacia*. Remite a otra realidad más allá de ella misma. En el caso de la palabra remite a una persona que la pronuncia o la ha pronunciado y la encontramos en forma escrita o mediante la narración de un relato. En estos casos, y en el pensamiento zubiriano, es verdadera presencia de quien pronuncia la palabra. De hecho en la palabra y el relato hay verdadera actualidad de la presencia personal de aquel que la pronuncia. Hay verdadera intelección de esa persona en hacia mediante la palabra.

La persona a la que se dirige la fe puede estar presente en hacia mediante la palabra. Por tanto, es un acto realmente intelectual. La fe no excluye la inteligencia, es más, la reclama, porque sería imposible sin la presencia intelectual en cualquiera de sus modos.

«La intelección en cuanto tal es ‘a una’ la aprehensión de lo real *en todos sus modos*»<sup>241</sup>. El concepto de inteligencia resulta mucho más amplio que la mera intelección de lo que se puede ver con los ojos. Así, aunque no vea, puedo creer, y este acto es totalmente racional. «Lo no visual no es forzosamente irracional»<sup>242</sup>. Este concepto de inteligencia está unido a los sentidos del hombre y por tanto a múltiples formas de presencia.

«(...)la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve siempre alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección. Por tanto, envuelve siempre un momento intelectual»<sup>243</sup>. ¿Puede Dios presentarse a mi intelección, ser verdadera presencia, en forma de noticia? Ya vimos que sí es posible. Además nos da la realidad de Dios sin

---

<sup>240</sup> Cf. HD 241.

<sup>241</sup> HD 241.

<sup>242</sup> HD 242.

<sup>243</sup> HD 242.

convertirlo en mero objeto. En la aprehensión auditiva y táctil Dios sigue siendo el incomprensible y el que reclama mi estar lanzado a Él<sup>244</sup>.

### 3.11 El modo de la presencia de Dios

«Dios no es una realidad que nos está presente como una cosa lo está a la vista, ni su intelección es la propia de una realidad que encontramos en nuestra vida»<sup>245</sup>. Dios no es una realidad-objeto sino una realidad fundamento. Queda excluida la forma de presencia visual propia del pensamiento griego, por lo menos tal como lo entendían ellos, como un objeto ante mí.

¿Cómo se manifiesta en la intelección la realidad fundamento? En el análisis zubiriano de la realidad personal hay muchos modos de presencia inmediata. En primer lugar, está presente la realidad en cuanto tal. El hombre aprehende la realidad y está instalado en ella. Nos es presente el hecho de la religación al poder de lo real en el transcurso de la realización del hombre como persona, en su misma vida. Un poder que no es una construcción racional, sino una verdadera dominancia de la realidad. Nos está presente el enigma de la realidad que traspasa las cosas siendo más que ellas pero nada fuera de ellas. «En la religación al poder de lo real nos es *inmediatamente presente* el carácter formalmente enigmático de lo real en cuanto real»<sup>246</sup>.

Esta presencia inmediata del enigma nos lanza al fundamento de dicho enigma. Una realidad que no sea cosa y que sea realidad sin estar sobrepasada por este enigma: una realidad fundamento del poder enigmático de lo real.

La presencia del enigma es formalmente intelectual pero en una intelección direccional *en hacia*. «Es intelección direccional porque es la realidad direccionalmente presente»<sup>247</sup>. Además, esta intelección es dinámica por el modo de presencia. No es una

---

<sup>244</sup> «Esta presencia auditiva de la divinidad es casi correlativa a la imposibilidad de ver a Dios. Y es que mientras el oído está sometido y lanzado hacia lo escuchado, la vista domina e incluso llega a definir lo visto. De ahí que Dios sea principalmente noticia que saca al hombre fuera de sí mismo, sometándolo a lo que resuena, y no un objeto dominado por la visión eidética», SOLARI, E., *art. cit.* 140.

<sup>245</sup> HD 243.

<sup>246</sup> HD 243. El subrayado es mío.

<sup>247</sup> HD 244.

presencia estática de una realidad objeto ante mí, sino la presencia en modo en hacia que nos lanza en pos de la raíz de dicha intelección. Es una intelección, verdadera intelección, pero que lanza a la persona en busca de la realidad que se nos ha presentado sólo *en hacia*. La intelección del enigma del poder de lo real es esencialmente dinámica<sup>248</sup>. En el momento es inteligido por el hombre, éste se ve lanzado a la búsqueda del fundamento.

Este fundamento puede ser probado dentro del ámbito concreto del enigma de lo real y de su intelección en hacia. «Tratándose del enigma de la realidad, la presencia inmediata de este enigma nos tiene lanzados hacia su fundamento ‘en’ las cosas mismas. Esta fundamentación es, pues, una ‘prueba’ del término del ‘hacia’ como raíz del enigma y, por tanto, en cierto modo, de su ‘solución’: es Dios»<sup>249</sup>. Es importante recordad que el carácter de las pruebas es acorde a la realidad que se pretende probar. La realidad *en hacia* que se manifiesta en el enigma no es una realidad objeto que pueda ser probada por las vía de las demostraciones de los objetos. Este es el problema que Zubiri ve en las vías tradicionales. Ha de ser probado en conexión con la realidad en la que se presenta como poder enigmático en las cosas. Es la probación de una presencia en las cosas, pero no de una cosa, sino de una realidad que ha de ser fundamento de toda la realidad.

En esta intelección del enigma de la realidad y las pruebas del mismo, el hombre está totalmente implicado en cuanto realidad personal religada al poder enigmático de lo real. «(...) lo que la intelección prueba es la realidad de Dios como fundamento de nuestra religación en la construcción del Yo de cada cual»<sup>250</sup>. La intelección del enigma plantea el problema de la realidad de Dios en cuanto fundamento del poder de lo real por el que soy persona. Dicha intelección es mi problema, el problema mismo de mi propia realidad.

Esta cuestión nos lleva a considerar el problema del enigma de la realidad, el problema de Dios, como conocimiento, por ser estrictamente intelección, pero por otro lado requiere algo más que un mero conocimiento, puesto que vehicula una posible entrega a dicho fundamento mediante actos personales. Son las «dos vertientes» que

---

<sup>248</sup> «La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro ‘hacia’ del misterio», PFHR 160.

<sup>249</sup> HD 244.

<sup>250</sup> Ibid.

señala Zubiri: «Por un lado, es prueba de Dios como *realidad-fundamento*. Pero, por otro, es prueba de que es *realidad-fundamento*, es decir, de que esa realidad, por ser fundamento, está aconteciendo en mi propio acontecer como realidad última, posibilitante e impelente»<sup>251</sup>.

Conocimiento y fe son distintos en cuanto que el conocimiento no supone de forma necesaria la entrega a lo conocido. Pero, por otra parte, el conocimiento abre al ámbito de la fundamentalidad y a la posibilidad de la fe. «(...) conocimiento y fe son esencialmente distintos, pero están esencialmente conectados en la intelección de Dios: es la unidad en Dios, como *realidad-fundamento*, de conocimiento y de ámbito de entrega»<sup>252</sup>.

El conocimiento de Dios *realidad-fundamento* es necesario para la fe en cuanto entrega a Dios como verdad, actualizado en mi inteligencia. Sin el conocimiento no sería posible la fe<sup>253</sup>, pero no se sigue esta como momento del mismo. El conocimiento de Dios como *realidad fundamental* me conduce al ámbito de la fundamentalidad donde me encuentro religado. En este ámbito teologal descubro a Dios como fundamento de mi ser relativo-absoluto y como fuerza para mi existencia. Conozco de forma probativa la existencia de esta realidad en la que me inserto yo como realidad fundada en Él. El conocimiento me conduce hasta, podríamos decir, el límite de Dios. «Dios es *realidad-fundamento*. Y tratándose de este tipo de realidades, conocer su acontecer en mí no es sin más entregarme a Dios, por muy concluyente, evidente y convincente que sea la prueba»<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> HD 246. Subrayado del autor.

<sup>252</sup> HD 254.

<sup>253</sup> La fe necesita del conocimiento en cuanto es un acto humano. Sin verdad a la que entregarse carecería de fundamento. *Lumen Fidei* lo expresa con estas palabras: «el hombre tiene necesidad de conocimiento, tiene necesidad de verdad, porque sin ella no puede subsistir, no va adelante. La fe, sin verdad, no salva, no da seguridad a nuestros pasos. Se queda en una bella fábula, proyección de nuestros deseos de felicidad, algo que nos satisface únicamente en la medida en que queramos hacernos una ilusión. O bien se reduce a un sentimiento hermoso, que consuela y entusiasmo, pero dependiendo de los cambios en nuestro estado de ánimo o de la situación de los tiempos, e incapaz de dar continuidad al camino de la vida» LF 24. Siguiendo a Zubiri veíamos que la fe es entrega a una persona en cuanto reviste verdad. El hombre puede entregarse al Dios personal verdadero conocido por la inteligencia y actualizado en ella en modo de *hacia*. Sin esta intelección, por imperfecta que pueda ser, la fe sería una ilusión, proyección, etc.

<sup>254</sup> HD 248. Subrayado del autor.

La entrega no es una consecuencia del conocimiento, aunque fuera demostrativo, de Dios. El conocimiento puede ser concluyente, pero la entrega no es forzada por éste. Del mismo modo, puedo entregarme, aunque no tenga pruebas suficientes de la realidad inteligida de alguna forma.

Podemos incluso conocer el acceso incoado a Dios por la religación. Pero no es formalmente acceso plenario, si no hay una entrega del hombre a la realidad inteligida. El conocimiento no conduce inexorablemente a la entrega. No desemboca en el movimiento de la voluntad que hace posible *hacer mía* esa realidad. «Para que sea cosa mía hace falta algo más: hace falta que sea yo quien la haga mía. Y este *hacerla mía* es la aceptación, es la entrega»<sup>255</sup>.

Este *hacer mía* es que mi vida esté en función del Dios conocido aunque imperfectamente. Consiste en que los actos de construcción del propio Yo estén orientados formalmente a Dios por sí mismo. Es querer que mi realidad como persona esté totalmente movida por actos voluntarios dirigidos a Dios. Supone una aceptación vital de la transformación que conlleva la entrega a Dios como manifestación, fidelidad y efectividad.

«La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer *en cuanto hecho por mí* el acontecer según el cual Dios *acontece en mí*»<sup>256</sup>. Es, así pues, aceptar la trascendencia interpersonal de Dios en mi vida. Mi vida es mía pero a este *mía* es inherente la vida de Dios en mí. Es haberme entregado al Dios que me hace real. La fe en esta trascendencia interpersonal supone un *estar dentro* de otra persona, dentro de la realidad personal que es Dios donante de mi realidad.

En este contexto entendemos la fe como refugio en Dios. Toda mi vida, mi acontecer, es *en* Dios. Todos los actos voluntarios en los que mi vida se desenvuelve y voy siendo Yo están *cabe* Dios. Estos actos están formalmente dirigidos a Dios como mi refugio y esto me lleva reconsiderar todas las cosas a la luz de esta entrega, de esta fe.

Desde dentro de Dios como refugio al que me he entregado, ahora puedo decir que *veo* la realidad de una forma nueva. Así, la fe, basada en un conocimiento en el que Dios estaba presente no visualmente sino en hacia, ahora se convierte en una forma

---

<sup>255</sup> HD 248. Subrayado del autor.

<sup>256</sup> HD 248. Subrayado del autor.

real de ver puesto que veo desde el Dios al que me he entregado. Veo desde su misma realidad fontanal toda la realidad.

Pienso que este ver desde Dios en el acto de entrega radical que es la fe, afecta también en ese momento a la misma intelección. Abre la inteligencia a nuevas formas de intelección de la realidad, ahora desde la realidad fundamental de Dios. ¿Se puede decir que se entiende como Dios entiende? Entonces aprehenderíamos las cosas como verdaderas actualizadas en la mente de Dios. ¿Se puede decir que querríamos como Dios quiere? Sentiríamos realmente y querríamos las cosas verdaderas en Dios. Recordemos la trascendencia interpersonal porque sino esto supondría anular al hombre.

En este conocimiento que abre al ámbito de la fundamentalidad el hombre se entrega acatando la realidad de Dios como ultimidad suprema. El hombre no es la realidad suprema y se entrega al Dios que sí lo es. Se da por completo al fundamento último de la realidad y de su propia realidad. En este sentido todos sus actos adquieren el carácter de penúltimos. El hombre que conoce a Dios donante de realidad y se entrega a él se reconoce a sí mismo como hombre y no como Dios. El acatamiento de la ultimidad de Dios libera al hombre de la pretensión de ser como Dios porque libremente ha aceptado-acatado no serlo. Así pues, acatar personalmente que Dios sea realidad fundamento, es reconocer mi acontecer como plenamente humano. Acatar la ultimidad de Dios es el acto más profundamente humano en el cual reconozco que no soy Dios.

Esta entrega en cuanto acatamiento supone un ensanchamiento de la propia vida ya que me introduzco en el misterio insondable de Dios. Es necesario precisar que el conocimiento y la entrega no suponen una posesión de lo conocido y creído. La entrega es a Dios, pero el modo de presencia en las cosas y en mi realidad sigue siendo en hacia. Por lo tanto, la entrega me sumerge en Dios, pero sigo estando lanzado a la profundización en el conocimiento y al crecimiento en la entrega. La fe es dinámica e histórica porque mi vida lo es.

Como conclusión de este punto me gustaría rescatar un texto de la encíclica *Lumen Fidei*, que venimos citando, en el que vemos,— según la reflexión del Papa Francisco—, cómo urge recuperar la conexión de la fe con la verdad en el mundo actual. A la comprensión de la verdad puede contribuir el pensamiento de Zubiri que estamos explicando, así como la posibilidad de tener fe y considerar lo creído como verdadero sin incurrir en fanatismos.

«Recuperar la conexión de la fe con la verdad es hoy aun más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos. En la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad sólo la verdad tecnológica: es verdad aquello que el hombre consigue construir y medir con su ciencia; es verdad porque funciona y así hace más cómoda y fácil la vida. Hoy parece que ésta es la única verdad cierta, la única que se puede compartir con otros, la única sobre la que es posible debatir y comprometerse juntos. Por otra parte, estarían después las verdades del individuo, que consisten en la autenticidad con lo que cada uno siente dentro de sí, válidas sólo para uno mismo, y que no se pueden proponer a los demás con la pretensión de contribuir al bien común. La verdad grande, la verdad que explica la vida personal y social en su conjunto, es vista con sospecha. ¿No ha sido esa verdad —se preguntan— la que han pretendido los grandes totalitarismos del siglo pasado, una verdad que imponía su propia concepción global para aplastar la historia concreta del individuo? Así, queda sólo un relativismo en el que la cuestión de la verdad completa, que es en el fondo la cuestión de Dios, ya no interesa. En esta perspectiva, es lógico que se pretenda deshacer la conexión de la religión con la verdad, porque este nexo estaría en la raíz del fanatismo, que intenta arrollar a quien no comparte las propias creencias. A este respecto, podemos hablar de un gran olvido en nuestro mundo contemporáneo. En efecto, la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro «yo» pequeño y limitado. Es la pregunta sobre el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común»<sup>257</sup>.

La fe reclama estar entregándose continuamente. El acto radical de fe se extiende temporalmente en los actos de entrega a Dios en la vida del hombre, en los que se va configurando la personalidad.

---

<sup>257</sup> LF 25.

### 3.12 De la posibilidad de entrega a la entrega actual

El acto radical de entrega, y el acceso a Dios se inscribe aquí, ha de ser totalmente voluntario. Implica no solo la posibilidad de optar por la realidad de Dios como fundamento de la propia vida, sino el acto de real de optar.

El acceso a Dios que buscamos es el de toda la realidad personal. Incoadadamente ya es una realidad accedida en cuanto la persona es real, pero ha de ser una apropiación total en el orden del ser sustantivo, en la realización de mi Yo. Por la índole del acceso al que pretendemos llegar siguiendo a Zubiri es necesario ahora explicar cómo actúa la volición en el acto de fe.

La intelección de la realidad *en hacia* abre al hombre el ámbito de la fundamentalidad y, además, nos vemos lanzados a él. La naturaleza de la intelección *en hacia* pone en movimiento inmediatamente a la persona. Pero este movimiento no está unívocamente dirigido. «(...) el ámbito ofrece diversas posibilidades de intelección, por parte mía»<sup>258</sup>. La intelección que comenzó en la aprehensión de una realidad *en hacia*, ahora me sitúa en la tesitura de elegir. En el momento en que soy introducido en dicho ámbito por la inteligencia, me veo implicado en la medida en que cualquier dirección que elija será elección *mía*.

La indeterminación direccional del ámbito al que abre la inteligencia hace de las cosas reales «(...) y 'a una' con ellas, *posibilidades reales mías*»<sup>259</sup>. En la medida en que son posibilidades *mías* adquieren para mí importancia, puesto que la elección de una de ellas supone la apropiación de dicha posibilidad y la consecutiva incorporación de esa posibilidad a mi ser sustantivo. La intelección *en hacia* de una realidad nos compromete, en la medida en que tenemos que optar por una figura determinada de realidad.

El término del ámbito de la intelección *en hacia*, las posibilidades y su carácter de realización, son de dos tipos. «Es un carácter distinto según se trate de cosas reales posibles o de posibilidades reales *mías*»<sup>260</sup>.

En el caso de que sea cosas reales «(...) su realización pende pura y simplemente de la *actuación* de aquellas potencias gracias a las cuales la cosa en cuestión es

---

<sup>258</sup> HD 256.

<sup>259</sup> HD 256. Subrayado del autor.

<sup>260</sup> HD 256-257.

posible»<sup>261</sup>. Con la intervención de aquellas potencias la cosa posible se realiza. Pero en este sentido no influye en nada en mi persona. Simplemente la cosa real posible reclamaba una potencia para realizarse, actúa la potencia reclamada y se alcanza la realización.

En el caso de las posibilidades mías es distinto. El proceso sigue otros pasos. «Las posibilidades se hacen realidad actual no sólo por la actuación de potencias previas sino ante todo por apropiación»<sup>262</sup>. No se da al margen de las potencias que citábamos en el caso de las cosas reales como término del ámbito, pero ahora media la apropiación de estas posibilidades por la persona haciéndolas suyas. En la medida en que opto por posibilidades mías, me apropio las mismas. Pasan a formar parte de mi ser sustantivo, puesto que su adopción supone un figura de realidad personal real incorporada a mi persona.

En este punto el filósofo español relaciona la entrega anteriormente explicada con la apropiación de posibilidades. «La esencia misma de la entrega es apropiación y, recíprocamente, la apropiación es la entrega de la realidad personal a una determinada posibilidad, por tanto, a una manera propia de ser»<sup>263</sup>. Ambas tienen como resultado la realización de una manera determinada de ser. La entrega y la apropiación son posibles en la realidad personal que tiene que hacer su ser sustantivo en el acontecer de su vida. La persona es realidad siendo, y este momento del ser, de su actualización como realidad en el mundo, constituye una tensión continua en su realización. Por la inteligencia sentiente está en la realidad y ésta abre para ella ámbitos de realización de su ser, por ser ámbitos de posibilidades pluridireccionales.

La misma estructura personal, su modo de ser persona, es relativo absoluto y le lanza a encontrar en la realidad la forma de ser absoluto. Por este ser absoluto es único y no determinado en ninguna dirección. Toda realidad le presenta posibilidades que puede apropiarse para ser. En este sentido toda intelección de realidad es un cruce de caminos para la persona en el que se ve comprometida, puesto que la elección en un sentido u otro supone la adopción de un modo de ser.

El hombre aparece así como una realidad abierta no sólo a posibilidades sino a modos de ser él mismo en esas mismas posibilidades. Es una realidad apropiativa, y

---

<sup>261</sup> HD 257. Subrayado del autor.

<sup>262</sup> HD 257.

por tanto, entregada constitutivamente. En cada momento de su vida ha de entregarse a una posibilidad y, en dicha posibilidad, a un modo de ser. Pero este aspecto es positivo en cuanto el hombre está expuesto, por ser realidad entregada, a la novedad.

### **3.13 El hombre como realidad entregada: agente, actor y autor de su vida**

El hombre es una realidad totalmente abierta a las posibilidades que le presenta la realidad. Es inexorablemente un ser de apropiación de posibilidades en tanto que mediante ellas realiza sus determinados modos de ser absoluto relativo. Retomamos ahora la conceptualización anterior de la persona como agente, actor y autor de su vida, porque me parece que puede esclarecer el tema que estamos tratando.

Es agente de su vida, actor y autor de la misma en este sentido de ser realidad entregada. Este carácter supone estar en la realidad en tanto que realidad como escenario de mi vida. El escenario es de realidad y, en el sentido que venimos explicando, escenario de cosas reales y de posibilidades *mías*. Este escenario no es producto de una elección. La realidad nos es dada en un escenario concreto. «Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado. Es el cuadro de una vida que antes de ejecutar sus acciones como agente, y precisamente para poder ejecutarlas, le ha sido dado»<sup>264</sup>.

La persona está en este escenario y ahí está en la realidad. La intelección le introduce en el ámbito de las posibilidades. Por esta razón la persona es actor de su propia vida. Las posibilidades que le presenta el escenario no son para él *posibilidades mías*. En todas y cada una de las direcciones en que se sitúa no sale del escenario de la realidad que le fuerza a realizarse. Es más, su propia realidad le lanza a ello. En la persona humana *su realidad personal es escenario para sí mismo*. El es el actor de su personal y única vida. ¿No es el Yo, en cuanto ser sustantivo del hombre, la realización de la persona como actor del escenario de su existencia? La refluencia del ser sobre la realidad en la persona, ¿no es el desarrollo de la persona en el ejercicio de la apropiación

---

<sup>263</sup> HD 257.

<sup>264</sup> HD 85.

de posibilidades por parte del Yo? «La persona es, en cierto modo, el gran personaje de su vida»<sup>265</sup>.

En este escenario de su vida, el hombre se encuentra en el ámbito de la fundamentalidad al que es lanzado por la intelección. «La realidad es (...) el fundamento último, posibilitante e impelente de mi realidad personal»<sup>266</sup>. Siguiendo la imagen que estamos utilizando, en el escenario de la fundamentalidad estoy iluminado por el poder de lo real, y su brillo en mí es la religación. Esta luz, iluminación y brillo, es constitutivo de mi realidad. Gracias a esta luz del poder de lo real puedo actuar, es más abre el ámbito de mi propia vida a la realidad que me circunda para que me realice.

Pero, no perdamos de vista que la acción es inexorablemente mía. En el escenario y en mí mismo tengo todos los elementos y posibilidades. Pero la realización por la apropiación de estas posibilidades es únicamente mía. Sin mí esas posibilidades ni lo serían ni podría llevarse a cabo su realización. El Yo como actor hace las posibilidades mías en cuanto se las apropia. La acción es impelida y posibilitada por el poder de lo real, pero es mía exclusivamente porque la ejecuto yo y porque se incorpora a mi realidad por apropiación. La realidad como escenario-ámbito de posibilidades hace posible mi realización, pero no la lleva a cabo. Esto es un acto propiamente personal.

En cada apropiación se produce un cambio en la persona y en el escenario. Mi persona y el ámbito se va dilatando por mi entrega a las posibilidades que voy apropiándome personalmente. Esta dilatación por apropiación de posibilidades hace del hombre autor de su propia vida. Las posibilidades ofrecen al hombre una forma de ser real frente a otras. Es así que la persona no sólo tiene que optar entre cosas reales sino entre formas de ser real. Por esta razón, cada apropiación de una posibilidad real me transforma en la medida en que hago *mía* una figura concreta de realidad.

Por no ser simplemente una elección entre cosas reales posibles el hombre tiene que optar. Optar es adoptar una forma concreta de ser real entre otras. «(...) cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, autor de mi autoposesión»<sup>267</sup>. Estamos en el estrato más profundo de la realización del modo de ser real del hombre. Es autor de su propia vida. Esta autoría adquiere, como veremos

---

<sup>265</sup> HD 85.

<sup>266</sup> HD 113.

<sup>267</sup> HD 86.

más adelante, una serie de particularidades en nuestro tema acerca del acceso a Dios.

En cuanto autor de su propia vida la persona, entregada a la adopción de una forma de realidad mediante las posibilidades de su vida, es novedad continua. Cada acción me sitúa de una forma nueva como persona en el escenario de mi vida y, situado desde esta novedad de mi forma de ser, descubro nuevas posibilidades con las que realizarme.

Aquí aparece la volición como «la determinación de una posibilidad como modo de mi ser sustantivo»<sup>268</sup>. La volición es un acto personal del hombre como actor y autor de su vida en el ámbito de las posibilidades. Si la intelección no abriera este ámbito sería imposible la volición así como la realización de la persona.

Con la volición estamos alcanzando la totalidad de la persona en el acceso a Dios. Si los actos de acceso plenario son aquellos que formalmente están dirigidos a Dios por sí mismo trascendentemente presente en las cosas y en mí mismo como trascendencia interpersonal, de aquí resulta que los actos han de ser totalmente personales puesto que Dios y mi propia realización no son el resultado solamente de un acto de intelección. La entrega personal como acto de acceso a Dios implica a la persona toda. Vimos que este acceso plenario era una respuesta a la intelección de la donación de Dios. La entrega anticipaba el concepto de apropiación<sup>269</sup>. La intelección en hacia de la realidad de Dios abre un ámbito de posibilidades reales y también de nuevos modos de ser personales por apropiación.

Lo que más nos interesa de esta concepción del hombre como agente, actor y autor, es la entrega personal en vistas a la apropiación de posibilidades. La unicidad de la acción que me hace ser Yo es determinante en la búsqueda de la unidad entre intelección y fe.

---

<sup>268</sup> HD 257.

<sup>269</sup> Cf. HD 257.

### 3.14 De la voluntad de ser a la voluntad de verdad

«(...) si llamamos, como debe llamarse, a la opción, voluntad, resulta que la unidad radical entre conocimiento de Dios y fe en Dios se halla inscrita precisa y formalmente en la *voluntad de ser*»<sup>270</sup>. El hombre quiere ser sí mismo. Su querer está orientado a la realización en plenitud de su Yo, de su ser. En vistas de esta realización va optando y adoptando nuevas formas de ser real entre las posibilidades que se le presentan en el escenario real de su vida.

Pero nos recuerda Zubiri que «(...) si bien la opción está forzada por la necesidad de ser relativamente absoluto, sin embargo, los términos de la volición están abiertos por la intelección»<sup>271</sup>. Dicho de otra manera, la volición está posibilitada por la inteligencia que abre la persona a la realidad. Es más, ya que la esencia de la intelección es la actualización de la realidad, y esta es la verdad, de ahí se sigue que la voluntad está apoyada en la verdad. De donde concluye el filósofo vasco que «la voluntad de ser en cuanto voluntad es, pues, formalmente *voluntad de verdad*»<sup>272</sup>.

Esta voluntad está en plena coherencia con la esencia de la intelección que busca la verdad en plena manifestación, fidelidad y efectividad. Zubiri nos advierte del peligro de considerar la verdad real como mero desencadenante del proceso intelectual. «(...) la verdad real no es sólo un *comienzo* de un proceso intelectual sino un *principio* de todo acto de inteligencia en este proceso»<sup>273</sup>. Por ser principio está presente en todo el proceso de un modo actual, «(...) todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real»<sup>274</sup>. También, por supuesto, en la apropiación de posibilidades.

Antes de continuar me parece importante resaltar la unidad y actualidad en la persona de todo el proceso que estamos desarrollando. Ya que la persona no es una realidad dada de una vez para siempre sino que está en continuo proceso de realización de su ser, se realiza desde sí misma con toda su realidad en todos sus momentos, facultades y actos. La unidad de la persona es fundamental para entender la unidad de

---

<sup>270</sup> HD 258. Subrayado del autor.

<sup>271</sup> HD 258-259.

<sup>272</sup> HD 259. Subrayado del autor.

<sup>273</sup> HD 262.

<sup>274</sup> Ibid.

los actos que estamos desarrollando. La intelección y la voluntad se relacionan en la realidad personal como autoposesión de sí mismo. Esto significa que no se pueden entender aisladamente fuera de dicha realidad y del dinamismo de la suidad. Porque la inteligencia es mía, todos sus actos son míos como persona. Porque la voluntad es mía también todos sus actos son míos y de mi inteligencia. No se pueden entender, en la realidad personal, sin esta mutua respectividad esencial.

La realidad personal *siendo* es la actualidad de toda su realidad en cuanto tal. Inteligencia y voluntad, verdad y ámbito de posibilidades, escenario y apropiación, adquieren actualidad en la realidad personal. Desde aquí debemos entender las reflexiones zubirianas acerca de la unidad de la inteligencia y la fe, de la inteligencia y la voluntad, etc. Es toda la realidad personal en radical actualidad quien se entrega, quien cree y quien actúa. Es toda la realidad personal actual quien accede a Dios en los actos que ejecuta. Este es, si se quiere expresar así, el escenario en el que se desarrolla el pensamiento de Zubiri: la realidad personal.

Cosa distinta es, como veremos a continuación, que las posibilidades sean varias y que en virtud de esta variedad la persona adopte formas distintas. Lo que no se puede negar en el presente planteamiento es que la verdad y el querer estén unidos en la persona. Que la verdad sea el apoyo de la voluntad y que ésta quiera más verdad apropiándose posibilidades y dejándose configurar por ellas, encuentra su explicación desde la realidad personal que es el hombre.

La verdad real, la actualización de la realidad en la inteligencia, en una de sus formas de presencia, que es *en hacia*, nos lanza, –dice Zubiri–, a «(...) ‘idear’, englobando en este vocablo ‘idear’ todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar»<sup>275</sup>. Dijimos que la inteligencia nos abre nuevos ámbitos de posibilidades reales. Pues bien, con la realidad presente en hacia en la intelección, la verdad real, se nos presenta un ámbito con dos posibilidades. Por un lado están las ideas de las cosas en y por sí mismas y, por otro lado, la posibilidad de la realidad misma para una intensificación en la verdad.

El hombre en este ámbito puede optar por «reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon de la realidad»<sup>276</sup> o por contra tomar las ideas como puente

---

<sup>275</sup> HD 262.

<sup>276</sup> HD 262.

para la realidad, siendo consciente de que las mismas pueden en algunas ocasiones obstaculizar el acceso a lo real. En el fondo vuelve a aparecer aquí la crítica zubiriana a la mentalidad conceptista, que ha optado por la primera posibilidad y ha olvidado la realidad.

Al tener que optar por una de las dos posibilidades a que le lanza la presencia de la realidad en la inteligencia, la verdad real, la voluntad del hombre es voluntad de verdad. Según se oriente esta voluntad, puede quedarse en las ideas y conceptos o lanzarse a profundizar cada vez más en la realidad. En la primera opción la voluntad será de verdad de ideas y, en el segundo de los casos, será de verdad real. «La verdad real hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real»<sup>277</sup>.

En la medida en que opto por la voluntad de verdad real, me la apropio, «envuelve mi ser»<sup>278</sup>. Es una opción posibilitada por la verdad real como actualización de la realidad en la intelección, fundada en ella. La verdad real antecede a la voluntad de verdad real y hace posible que el hombre opte por la misma. En este sentido, envuelve mi ser configurándolo. Toda apropiación es incorporación real de posibilidades a mi personalidad. «La voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de este, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece»<sup>279</sup>. No es una expresión de mi ser pues yo sería la fuente de la verdad sino una configuración de mi mismo por las posibilidades de la verdad que me precede.

«En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad»<sup>280</sup>. Entrega, presencia de la realidad y realización encuentran su unidad en la persona. La realidad personal no es sólo el cauce por el que la verdad acontece o se manifiesta, sino donde las posibilidades que esta verdad ofrece se hacen efectivas y se sedimentan configurando la propia persona.

Es importante la referencia continua a la realidad personal puesto que es sólo en ella donde la entrega no produce pérdida, sino apropiación y crecimiento. La entrega radical en la fe a la realidad fundamento no supone mengua alguna en la persona sino,

---

<sup>277</sup> HD 263.

<sup>278</sup> HD 264.

<sup>279</sup> HD 264.

<sup>280</sup> Ibid.

al contrario, la configuración en plenitud del propio ser sustantivo. No obstante, y por la necesidad de continuar en la cuestión de la voluntad, no podemos perder de vista que lo que media entre la verdad y la voluntad de verdad real es la volición del hombre. Sin una determinación personal voluntaria en un sentido u otro no se realizan las posibilidades. La entrega personal es paso necesario. Seguimos profundizando en este acto.

### **3.15 La voluntad de verdad real en relación a los modos de actualización de la realidad: de la voluntad de verdad real a la voluntad de fundamentalidad**

Nos centramos en los dos modos que expone el filósofo vasco para ahondar más en la naturaleza del acto de volición y en la voluntad de verdad real. Ésta es distinta según el modo presencia de la realidad.

En primer lugar, la realidad puede hacerse presente como realidad-objeto. «Su modo de actualización es sumamente preciso: consiste en la actualización de la realidad en y por sí misma, pero ‘nada mas’ que en y por sí misma»<sup>281</sup>. La entrega a la verdad de la realidad-objeto es voluntad de verdad real. Mi ser es configurado como «entregado a la realidad por la realidad»<sup>282</sup>. La índole de la voluntad de verdad real la establece el modo de presencia de la realidad.

Pero si el modo de presencia es realidad-fundamento, varía también la índole de la voluntad. En el caso de la realidad-fundamento yo mismo estoy implicado en su fundamentalidad. No es solo una realidad objeto distante de mí, sino que en su misma realidad está envuelta mi persona. Su mismo modo de actualización me envuelve inicialmente. «La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma, pero ‘para mí’»<sup>283</sup>. En su misma actualidad estoy presente yo mismo en cuanto constitutivamente fundado por esta realidad. «El ‘mí’ del ‘para-mí’ es mi ser sustantivo en cuanto tal, mi Yo»<sup>284</sup>. En este primer momento de actualización de realidad en mi inteligencia aparece la verdad real de la realidad como mi propia verdad real. La presencia intelectual de la realidad fundamento me envuelve constitutivamente.

---

<sup>281</sup> HD 264.

<sup>282</sup> HD 265.

<sup>283</sup> HD 266.

<sup>284</sup> HD 266.

En un segundo momento, esta verdad real abre el ámbito de posibilidades en el cual tengo que optar. En el caso de la realidad-fundamento en la que estoy radicalmente presente la posibilidad de apropiación es mía. En la medida en que me entrego a la verdad real de esta realidad fundamento, estoy entregándome a mi propia posibilidad. Es la realidad para que yo sea realidad. No es una posibilidad entre otras sino la que me constituye. «La actualización de la realidad-fundamento es ‘a una’ presencia de la realidad fundamental y posibilidad de realización radical de mi ser propio en verdad: voy a la realidad en ‘para mí’»<sup>285</sup>.

Puede parecer que esta posibilidad se presenta como única puesto que es constituyente, pero entraría en contradicción consigo misma si no hubiese otras posibilidades entre las que optar. No es el caso, puesto que en la realidad fundamento presenta dos términos posibles. En un sentido es realidad y en otro es fundamento. Estas son las dos posibilidades. Que no fuera fundamento no anularía la posibilidad de conocerla como realidad en y por sí misma.

El hombre puede optar únicamente por este aspecto y reducir la realidad-fundamento a realidad-objeto. Por otra parte, puede optar por la realidad como fundamentante. Así, la voluntad de verdad es voluntad de verdad fundamental. Ambas posibilidades, por ser de realidad-fundamento, son mías. La reducción de la realidad-fundamento a realidad-objeto es una opción también mía. Ya que ésta configura mi ser, éste es *ser no fundado* por haber rechazado su propio fundamento, aunque por la religación constitutiva no deje de estarlo.

Centrémonos en la opción por la voluntad de verdad fundamental. El hombre puede optar por la realidad fundamento en la que formalmente es él mismo. La opción envuelve su propio ser. Al apropiarme la posibilidad de la fundamentalidad ésta acontece en mi propio ser, puesto que la entrega la incorpora a mi personalidad. La persona incorpora la fundamentalidad a su propia vida voluntariamente. Como la fundamentalidad es mi fundamento, estoy incorporado con ella a mi ser sustantivo. «Al entregarme a la realidad ‘para mí’, el mí, esto es, mi ser sustantivo, cobra *eo ipso* la figura de la realidad-fundamento, pues mi ser se la ha apropiado, la ha hecho suya, es decir, vive en la figura de su fundamento»<sup>286</sup>. Entregarme a la posibilidad del

---

<sup>285</sup> HD 267.

<sup>286</sup> HD 269.

fundamento de la realidad revierte en mi ser recuperándome como ser fundamentado. Hago mío el fundamento. «Entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentalidad propia, es hacer mía su fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente»<sup>287</sup>.

La vida de la persona se convierte en acontecer de la realidad-fundamento. El acontecer de la persona es actualidad del fundamento. «Acontecer es, pues, aquí, dejar que la realidad para mí esté siendo formalmente el ‘mí’ para el que es fundamento; es la actualidad de la fundamentalidad en mí»<sup>288</sup>. Este planteamiento es importante puesto que ayuda a comprender la presencia del fundamento en el hombre y también el acceso plenario que buscamos. Por una parte, el fundamento como realidad acontece en mi vida por la religación. Sería el acceso incoado. Es Dios accesible, presente en mi realidad constituyéndome como persona. Pero no es este el modo de acceso que pretendemos explicar. La mera presencia fundante no conlleva actos dirigidos a Dios por sí mismo. Para ello es necesario hacer a Dios fundante *mío*. Pero esto no es posible sin la actualidad de Dios en la intelección (verdad) como realidad fundamento y una opción libre (entre distintas posibilidades), por esta realidad fundamento en cuanto tal. Esta opción por el fundamento como posibilidad conduce a la apropiación de esta realidad y a la configuración de mi propio ser como fundamentado. El siguiente texto del profesor Zárraga Olavarria puede ser esclarecedor:

«Si Dios acontece en mi vida, Dios es cosa mía, pero una cosa es ‘mi’ vida y otra que mi vida sea ‘mía’, o si se prefiere, no es lo mismo lo que yo ‘soy’ que lo que soy ‘yo’. De modo que si Dios acontece en mí, Dios está en mí, pero es muy diferente a tener que hacerlo realmente ‘mío’. Dios está en lo que yo ‘soy’, haciendo que yo sea – como principio, causa o fundamento –, pero esto es muy diferente a hacerlo parte de lo que soy ‘yo’, aceptándolo en mí mismo como algo ‘mío’, experienciándolo como parte de mi vida, viviéndolo como mi propio fundamento, fundamentando así mi vida»<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> HD 270. Subrayado del autor.

<sup>288</sup> HD 269.

<sup>289</sup> ZÁRRAGA OLAVARRIA, C., *Adimen. Apuntes sobre la intelección y la realidad*, Create Space, USA, 2011, 453-454.

No hay una mera *correspondencia* de mi verdad con la verdad del fundamento en cuanto verdad, sino que mi verdad está configurada en la verdad de Dios fundamentante. En mi ser personal están unidas y actualizadas ambas verdades. «Mi *manifestación* como ser relativamente absoluto es la manifestación de lo absoluto del fundamento, mi *fidelidad* es fidelidad en el absoluto, mi *efectividad* es la irrefragable efectividad en el absoluto»<sup>290</sup>. Es la vivencia de la fundamentalidad de la realidad en mi existencia. La voluntad de verdad real, cuando se trata de la verdad de la realidad-fundamento, es voluntad de fundamentalidad.

«En la voluntad de fundamentalidad el hombre quiere conocer entregándose a la fundamentalidad de lo conocido, para dejar que lo conocido sea lo que es (a saber, fundamento) y que yo sea lo que soy (a saber, un ser fundado en él)»<sup>291</sup>.

Esta voluntad es la base personal, la actitud del acceso plenario a Dios. Desde ella se inicia el proceso intelectual hacia Dios. La unidad de verdad y fe en el acceso personal a Dios es voluntad de fundamentalidad. Unidad de conocimiento y fe. De saber y creer. De amor y verdad. En definitiva la persona es radicalmente sí misma siendo voluntad de fundamentalidad<sup>292</sup>.

Veremos cómo la realidad de Dios radicaliza este pensamiento pero no anula lo que venimos diciendo de la unidad en la persona.

---

<sup>290</sup> HD 269.

<sup>291</sup> HD 271.

<sup>292</sup> «Así, la voluntad de fundamentalidad es voluntad de asentar la verdad real de mi persona en Dios trascendente ‘en’ las cosas y personas, y ‘en’ la mía propia», SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, 256.

### 3.16 Unidad de conocimiento y fe en la voluntad de fundamentalidad

La unidad de conocimiento y de fe es sólo posible. Ciertamente existe dicha unidad, pero no actualmente por sí misma sino en modo opcional. Puesto que es una cuestión personal tiene que mediar la opción por la realidad fundamento conocida. En la actitud<sup>293</sup> personal de la voluntad de fundamentalidad la posibilidad de dicha unidad se hace actual.

«(...) el Yo tiene inexorablemente respecto de Dios una voluntad de fundamentalidad, primaria y formalmente porque el Yo está en todo instante necesitado de fundamento. Dios es el fundamento real de mi Yo»<sup>294</sup>. Aquí Dios es la realidad-fundamento a la que nos venimos refiriendo. Lo realmente importante para nuestro tema es afirmar que esta voluntad de fundamentalidad es «inexorable». Todo hombre se encuentra lanzado, en la constitución de su Yo, al enigma del poder de lo real, al ámbito de la fundamentalidad. Independientemente del contenido de este ámbito, que, como veremos, es variable dependiendo de la opción, en la vida de toda persona se da esta actitud.

La realidad-fundamento que da de sí mi realidad, que me funda, es, a una con su intelección, una posibilidad mía, en cuanto que puede ser apropiada en orden a la configuración de mi Yo.

Ya vimos anteriormente que Dios puede ser reducido de realidad-fundamento a realidad-objeto. Como tal está distanciado del hombre. Es lo que se ha llamado en la

---

<sup>293</sup> Zubiri dice que la voluntad de fundamentalidad es «actitud»: «Ni como consiguiente al conocimiento ni como antecedente a él, es la voluntad de fundamentalidad un acto de voluntad. Primaria y radicalmente, la voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad, no es acto. Es más que mera capacidad, pero es menos que acto: es *actitud*. Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento». HD 271-272. Subrayado del autor. Esta explicación de lo que entiende por actitud es necesaria para comprender la voluntad de fundamentalidad. Es previa al proceso intelectual, pero no como acto que fuerce a tomar una determinación. A la vez es principio de proceso intelectual fundado en esta voluntad de fundamentalidad. Esta doble dirección indica la riqueza de dicha voluntad como actitud ya que, para nuestro tema, antecede al proceso intelectual acerca de Dios y la consiguiente opción por el Dios así conocido, a la vez que desencadena el proceso intelectual marcado por el carácter de la fundamentalidad. Esta actitud es la misma para todo hombre como veremos en el desarrollo que sigue.

<sup>294</sup> HD 273.

historia los dioses ociosos: «Son realidades, sin la menor duda, y realidades supremas, pero ociosos respecto del hombre, el cual, por lo general, no tiene con ellos ninguna relación ni de súplica ni de apoyo»<sup>295</sup>. Es un Dios colocado a distancia del hombre. Es una realidad propia de una mentalidad conceptiva, que objetivando a Dios lo «controla conceptualmente». Así inteligido Dios no actúa en la vida del hombre, en la configuración de su Yo<sup>296</sup>. Por la voluntad de fundamentalidad tenemos que analizar la opción posible por este Dios así conocido. «(...) la apropiación de esta posibilidad, – concluye Zubiri–, es el alejamiento de Dios»<sup>297</sup>. Es un alejamiento que ya se ha producido por el hecho de conocer a Dios conceptualmente como objeto<sup>298</sup>. Si Dios es un objeto como otro cualquiera, deja de ser Dios. En todo caso su realidad está fundada en mi como sujeto aprehensor que pone a Dios como distinto de mí.

Por otra parte, tiene el hombre la posibilidad de la opción por Dios como realidad-fundamento. Conocida como real y fundamentante estoy implicado en esta fundamentalidad. «Dios no es entonces tan sólo una realidad suprema, sino una realidad última, posibilitante e impelente: es lo que he llamado Dios en tanto que Dios»<sup>299</sup>.

Por ser fundamento de la realidad, se puede alcanzar conocimiento de ella como realidad absolutamente absoluta, fundamento de mi ser relativamente-absoluto. Es decir, persona absoluta que da de sí mi realidad personal fundándome. Su realidad se presenta ante nosotros como posibilidad de realización de mi Yo de un modo fundado,

---

<sup>295</sup> HD 274.

<sup>296</sup> «Los filósofos han afirmado la existencia de Dios como origen, causa y fin. No le han reconocido carácter salvífico ni relación personal con el hombre. No han creído en Él, no le han dado culto ni se han postrado de hinojos ante Él en súplica», GÓNZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, 109.

<sup>297</sup> HD 275.

<sup>298</sup> «(...) Dios en definitiva sólo puede ser ‘conceptuado’ de tal modo que el hombre sepa que no le capta conceptualmente. Lo que comprende el hombre, dice Gregorio de Nisa, también lo domina; pero ante Dios, el espíritu no puede sino ser dominado por él: abandonando sus pretensiones a la soberanía, experimenta el hombre algo de la realidad de su Soberano. Al tener que renunciar a saber *qué* es Dios, presiente *que Dios es*, pero este ‘ser’ no se puede contar al lado del de las demás criaturas, sino que en el curso de este fracaso de todas las imágenes y conceptos, se muestra como lo totalmente diverso y siempre mayor, por encima de todo», VON BALTHASAR, H.U., *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid, 1960, 212-213. Subrayado del autor.

<sup>299</sup> HD 275.

en la medida en que lo acepte como realidad y opte por Él apropiándome su fundamentalidad. «La apropiación de esta posibilidad es la entrega de nuestra persona a la realidad personal de Dios, es donación a Él en fe: es la vida en función de Dios»<sup>300</sup>.

Esta opción, prosigue el filósofo vasco, está a su vez fundada en la voluntad de verdad, otra actitud que se subdivide en dos momentos: proceso intelectual y apropiación por la entrega. La voluntad de verdad es la posibilidad de la voluntad de fundamentalidad. Esta voluntad de verdad, por la actualidad de la realidad inteligida, está presente como principio en todo proceso intelectual y opcional. Es la verdad lanzándome continuamente a ámbitos nuevos de posibilidades a las que entregarme.

La actitud de la voluntad de fundamentalidad es «(...) la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento»<sup>301</sup>.

En vistas del acceso a Dios plenario que estamos explorando nos interesa analizar las opciones que se pueden seguir para la adopción de una figura concreta de ser Yo. El acceso plenario supone esta actitud de voluntad de fundamentalidad, en cuanto «horizonte teologal» de actos dirigidos formalmente a Dios en cuanto Dios, es decir, a Dios en cuanto fundante de mi realidad. Dentro de este horizonte, instalados en él por la opción radical que es la voluntad de verdad real, podemos investigar adecuadamente los procesos intelectivos y los términos a los que conducen, así como, las distintas posibilidades opcionales que ofrece cada uno de ellos.

«La voluntad de fundamentalidad como actitud de ir hacia el fundamento de mi Yo en la religación pone en marcha el proceso intelectual. Este proceso es en sí mismo la constitución del ámbito de una posible entrega a Dios»<sup>302</sup>. Es sólo posible entrega porque el término del proceso intelectual no siempre será Dios en cuanto Dios y, además, no se sigue necesariamente de dicho proceso la entrega. Recordemos que siempre es libre.

Por otra parte «(...) esa misma actitud como voluntad libre y razonable de entregarme a lo que la inteligencia me muestre ser el fundamento de mi Yo es principio de que me entregue realmente a lo que la inteligencia conoce»<sup>303</sup>. La voluntad de

---

<sup>300</sup> Ibid.

<sup>301</sup> HD 276-277.

<sup>302</sup> HD 278.

<sup>303</sup> HD 278.

fundamentalidad envuelve este momento de entregarme. Así se cierra el círculo de la voluntad de fundamentalidad. En primer lugar es actitud de ir hacia el fundamento, lo cual conlleva proceso intelectual y una opción decidida por este fundamento. En segundo lugar es voluntad de entregarme al resultado del proceso, es decir, envuelve el proceso de determinar la realidad fundamento y la entrega al mismo.

La voluntad de fundamentalidad es el principio de la entrega a Dios y de la realización de mi Yo en esta doble dirección. Es consecuentemente el principio del acceso plenario a Dios en cuanto Dios. «La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no solo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él como opción libre por lo razonable»<sup>304</sup>. Los actos de acceso a Dios de modo pleno tienen como principio la voluntad de fundamentalidad. Suponen el proceso intelectual de conocimiento del fundamento como Dios en cuanto tal y la entrega al mismo en actos dirigidos formalmente hacia Él. La voluntad de fundamentalidad está en el origen de los actos de entrega que conceptuaba Zubiri como acatamiento, súplica y refugio. Es en esta voluntad como principio de actitud donde el acceso parte de la unidad de conocimiento y entrega, de inteligencia y fe.

No obstante, se plantea Zubiri la cuestión acerca del despliegue concreto de la voluntad de fundamentalidad en la vida del hombre. Ya hemos dicho que el proceso intelectual que surge a partir de esta voluntad puede no conducir a Dios como fundamento de la realidad y, por tanto, la entrega revestir un carácter totalmente distinto. Lo que es innegable es que este despliegue supone un proceso de intelección y una entrega al resultado de dicha intelección.

Desde este punto de vista también nos preguntamos nosotros si la mera voluntad de fundamentalidad conduce al acceso plenario a Dios. Aquí los caminos se diversifican puesto que, como hemos dicho, no todo proceso intelectual desemboca en Dios en cuanto Dios y posibilita la entrega a Él. Tendremos que analizar desde las reflexiones zubirianas los distintos modos que adquiere la voluntad de fundamentalidad en la experiencia humana.

### **3.17 El despliegue de la voluntad de fundamentalidad en la realidad personal**

El filósofo español constata en la realidad humana que «(...) hay, en efecto, muchísimos hombres que a pesar de su voluntad de fundamentalidad no tienen conocimiento estricto de Dios ni se entregan a Él»<sup>305</sup>. Así esta respondida ya la pregunta que nos hacíamos anteriormente: ¿La voluntad de fundamentalidad conduce sin más al acceso plenario a Dios en cuanto tal? Ya que no es así en la experiencia humana, conviene aclarar las distintas posibilidades que se dan en ésta, para entender mejor la especificidad del acceso que nosotros intentamos esclarecer.

### **3.18 Voluntad de fundamentalidad desde el proceso intelectual: Fe y agnosticismo**

«Que la voluntad de verdad, como voluntad de fundamentalidad, ponga en marcha el proceso intelectual es algo que pertenece intrínseca e inamisiblemente a esa voluntad. Lo que no está dicho es que proceso intelectual sea idéntico a demostración»<sup>306</sup>. Esta apreciación es importante puesto que no se sigue de la voluntad de fundamentalidad que las pruebas que se presentan sean concluyentes. Lo importante es resaltar el proceso intelectual de la voluntad de verdad, no que las pruebas sean más o menos satisfactorias. El objetivo de esta tesis no es demostrar la existencia de Dios mostrando unas pruebas irrefutables, sino explicitar la estructura del acceso plenario a Dios. Las distintas pruebas pueden variar y no ser concluyentes para todos. En cambio el proceso intelectual y la posibilidad de opción si que es universal por ser un hecho<sup>307</sup>.

La demostración es «(...) tan solo un modo, el más estricto y constringente de intelección. Pero no es idéntico a proceso intelectual, sino que este proceso es anterior, incluso cronológicamente, a toda posible demostración»<sup>308</sup>. En consecuencia, nosotros nos centramos en el proceso intelectual, ya que es el aspecto universal que buscamos.

---

<sup>304</sup> HD 279.

<sup>305</sup> HD 279.

<sup>306</sup> HD 282.

<sup>307</sup> Cf. HD 284.

<sup>308</sup> HD 282.

En el creyente, cuyo proceso intelectual, desde el principio de la voluntad de fundamentalidad, le conduce a la intelección de Dios en cuanto tal, se puede dar la opción de la fe sin una estricta demostración del Dios inteligido. Esta opción sería verdadera fe y conduciría al acceso plenario a Dios en actos de entrega. Sin embargo, Dios no sería una realidad demostrada, sino inteligida. Este es el primer paso. Desde aquí el creyente buscaría un mayor conocimiento de Dios. Pero lo que queremos resaltar es que la fe no sería resultado de una demostración, sino una opción libre desde el proceso intelectual.

Aunque las pruebas de Dios fueran demostración totalmente concluyente, esto no anularía el hecho de la fe como opción libre. En ocasiones se piden razones para creer como si de las meras pruebas se siguiera la fe. Esto no significa que el creyente no tenga que buscar la justificación de su fe, pero un proceso intelectual insuficiente no anula la posible opción de la fe. Es fe desde una intelección insuficiente, pero verdadera opción. De hecho, dentro de la fe se puede dar un incremento de razones e incluso una demostración concluyente. Podríamos resumir esta actitud de la siguiente forma: «Hay una realidad que me funda que todos llaman Dios. No podría explicar muy bien cómo es esta realidad ni argumentar concluyentemente a favor de su existencia. Pero esto no es razón suficiente para suspender mi opción por la fe en esa realidad. Por tanto, decido libremente creer».

«Es también posible que el hombre no solo no llegue a una justificación, sino que entonces, además, suspenda la fe»<sup>309</sup>. En este caso hablamos de agnosticismo, en el que hay de igual manera un proceso intelectual y una opción. Soy consciente de la excesiva repetición, pero es necesario puesto que el punto de partida que estamos tratando es la voluntad de fundamentalidad, donde se da la unidad de ambos procesos.

«Consiste, claro está, en instalarse en la *ignorancia* de la realidad de Dios: ‘no sé si existe’»<sup>310</sup>. No se niega la realidad, Dios es «algo», sino que ese algo se ignora. La realidad de Dios está aprehendida *en hacia* por el hombre, pero hay una ignorancia acerca de ella. Es una especie de incapacidad para conocer algo de esa realidad, pero sin negarla. «(...) el agnosticismo no es carencia de noticia, sino ignorancia, en la cual, por tanto, se sabe qué es lo que se ignora»<sup>311</sup>.

---

<sup>309</sup> HD 285.

<sup>310</sup> HD 286. Subrayado del autor.

<sup>311</sup> HD 286.

«Está inteligido como siendo realmente aquello que aún no sabemos lo que en realidad es, pero que el agnóstico entienda que es real de un modo no bien conocido»<sup>312</sup>. Tenemos que tener en cuenta la distinción que introduce Zubiri entre entender y conocer. Entendimiento es aprehender algo como real. Cuando esta entendimiento se da sin indeterminación es conocimiento estricto. El agnóstico entienda realmente a Dios como realidad pero en modo indeterminado. Es verdadera entendimiento, proceso intelectual, pero no conocimiento en sentido estricto. A esto Zubiri lo llama «incognoscibilidad»<sup>313</sup>.

Además, el agnóstico no encuentra a Dios a pesar de buscarlo. El mero hecho de estar en la realidad y de abrirse al fundamento de la misma por la voluntad de fundamentalidad es una búsqueda del hombre. Pero es una búsqueda que no encuentra plenamente la realidad buscada, en este caso, Dios. «Desde este punto de vista, el agnosticismo es *frustración* de búsqueda intelectual»<sup>314</sup>.

En el agnosticismo la ignorancia, la incognoscibilidad y la frustración es motivo para la opción negativa por la fe. Aunque esta opción es en sí misma opción positiva, por el hecho de ser opción real. Ésta no anula el proceso intelectual ni lo cierra, pues no anula la voluntad de fundamentalidad.

Podríamos resumir la postura del agnóstico de la siguiente forma: «Hay una realidad que me funda que todos llaman Dios. No podría explicar muy bien cómo es esta realidad ni argumentar concluyentemente a favor de su existencia, a pesar de ser una realidad que busco, pero que no encuentro. Esto es razón suficiente para suspender mi opción por la fe en esa realidad. Por tanto, decido libremente no creer».

Lo que queda manifiesto en estas dos formas de despliegue de la voluntad de fundamentalidad es que no se deja de lado el proceso intelectual. «(...) lo que esencialmente es la voluntad de fundamentalidad es *voluntad de buscar*»<sup>315</sup>. Este aspecto ilumina nuestra reflexión acerca del acceso a Dios y lo muestra como estrictamente intelectual. En ningún momento la entrega a Dios en la fe es un salto en el vacío sino que es una opción radicada en un proceso intelectual en el que la verdad es siempre actual. Por la opción me apropio aquello entendido y me configuro desde ahí.

---

<sup>312</sup> HD 287.

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> HD 287. Subrayado del autor.

<sup>315</sup> HD 288.

### 3.19 Voluntad de fundamentalidad desde la opción: Indiferencia y ateísmo<sup>316</sup>

Ahora vamos a detenernos en el otro polo de la unidad inteligencia-opción en su despliegue en la vida del hombre. Es necesario recordar que no son meramente tomas de posición psicológicas sino que son estrictamente metafísicas. Determinan el modo de ser personal del hombre configurando su vida.

El hombre está inexorablemente lanzado hacia la fundamentalidad por la religación al poder de lo real. Este proceso es estrictamente intelectual. Una vez descubierto este ámbito de la fundamentalidad al que está lanzado, el hombre «(...) examina la índole de ese ámbito como momento de la realidad y descubre la *diferencia* polar entre realidad-objeto y realidad-fundamento»<sup>317</sup>. La existencia de una realidad-fundamento es la que explica este ámbito de realidad.

Pero puede darse el caso de alcanzar únicamente el ámbito de la fundamentalidad y no avanzar en la intelección. De esta forma no se anula la diferencia porque no se ha llegado a ella. Es lo que Zubiri llama in-diferencia. Para el hombre no hay tal diferencia porque no ha llegado a ella. «Sería real y efectivamente el proceso intelectual de un momento de la realidad, pero un proceso que no llega a aquella diferencia: sería la intelección *in-diferente*»<sup>318</sup>. Es verdadera intelección y ya vislumbramos que también hay un atisbo de opción por esta detención en el proceso intelectual.

Hay intelección de Dios, pero desde la interrupción del proceso antes de toda diferencia. No es el Dios ocioso o el Dios fundamento, sino el Dios indiferente. En el ámbito de la fundamentalidad me instalo intelectivamente en el umbral del mismo y decido no ir más allá. Es, en palabras de Zubiri, «la ociosidad de ocuparse de Dios... ‘sea lo que fuere’, esto es, sea un Dios ocioso o no lo sea»<sup>319</sup>. Se intelige a Dios, pero desde la fundamentalidad como ámbito al que estoy lanzado inexorablemente y nada más. Es proceso intelectual, pero sin el paso de ir hacia la diferencia entre Dios-objeto

---

<sup>316</sup> Para un desarrollo del tema en Zubiri cf., GÓMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga, 1993, 140-148; Cf. GUDIÉL, H., “Agnosticismo, indiferencia y ateísmo según X. Zubiri”, *Revista Latinoamericana de Teología* 74 (2008), 199-221.

<sup>317</sup> HD 289. Subrayado del autor.

<sup>318</sup> HD 290. Subrayado del autor.

<sup>319</sup> HD 290.

y Dios-fundamento. El indiferente no dice «me da igual que haya Dios o no haya» sino simplemente «no quiero ir más allá de la mera constatación del ámbito al que estoy inexorablemente lanzado». Esto lo entendemos atendiendo a la opción del indiferente.

Opto por no preocuparme por este ámbito de fundamentalidad. Vivo despreocupado. Pero la despreocupación no es, como decíamos, un «me da igual», sino «decido no ocuparme de esa realidad que está más allá de la suspensión del proceso intelectual al que estoy lanzado». «Despreocupación, –afirma el filósofo vasco–, no es no-opción. (...) el despreocupado siente que tras su no-ocuparse está latiendo la sorda presencia de aquello de que no se preocupa; por tanto, está soterradamente dirigido hacia ello. (...) no es no-opción sino estricta opción, la opción por no ocuparse de aquello que ‘está ahí’ indiferentemente»<sup>320</sup>.

Zubiri había partido de que este tipo de hombre vive sin voluntad de fundamentalidad. En cambio, al final de su explicación afirma que «el desentenderse del problema de la fundamentalidad, del problema de Dios es, por tanto, una voluntad de fundamentalidad»<sup>321</sup>. ¿Por qué este cambio de perspectiva? Veamos cómo lo esclarece el mismo autor.

Desentenderse de la fundamentalidad es una opción por la misma, pero en cuanto indiferente. En cuanto opción configura en la persona un modo de ser y vivir. «(...) desentendido de Dios, esto es, de la fundamentalidad de la vida, se vive abandonado a ‘lo que fuere’»<sup>322</sup>. No me estoy desentendiendo de una cosa, de un objeto del mundo. Ante la fundamentalidad que me envuelve como momento suyo, vivo desentendido, pero ante ella.

La opción por la indiferencia no aleja al hombre de la fundamentalidad de la realidad y de su propia vida. «(...) el que se desentiende de Dios vive seriamente desde su fundamento, bien que conceptualizado como in-diferente»<sup>323</sup>. No niega el fundamento sino que deja en suspenso el proceso intelectual hacia el mismo. Se deja fundamentar indiferentemente o se «deja vivir». «(...) la voluntad de dejarse vivir es voluntad de

---

<sup>320</sup> HD 291.

<sup>321</sup> HD 292.

<sup>322</sup> Ibid.

<sup>323</sup> Ibid.

fundamentalidad. Es una especie de entrega indiferente a la fundamentalidad de la vida, una fe no ciega sino justamente indiferente y despreocupada»<sup>324</sup>.

Por último, se resalta un aspecto importante, puesto que indica Zubiri que la actitud citada de «dejarse vivir» es una actitud positiva: «en sí misma, esta actitud es una resuelta *voluntad de vivir* (...) quiere que la indiferencia de la realidad fundamental no sea un impedimento para la vida»<sup>325</sup>. La indiferencia lanza al hombre a seguir viviendo. En consecuencia, la vida se toma como última. Es lo que el filósofo donostiarra llama «penúltimidad de la vida»<sup>326</sup>. En cuanto que la vida no tiene el carácter de ultimidad, es únicamente penúltima y, por tanto, el hombre no vive apropiándose la fundamentalidad –ante la que permanece despreocupado–, sino en la superficialidad. La no vivencia apropiada de la fundamentalidad arrastra al hombre a vivir superficialmente.

De aquí Zubiri concluye, y es interesante para el acceso plenario a Dios, que «la voluntad de fundamentalidad no es voluntad de verdad en cierto modo teórica, sino que es constitutivamente voluntad de vivir. Y es esta voluntad la que se despliega en proceso intelectual y en opción»<sup>327</sup>.

El acceso plenario a Dios desde la realidad personal está radicado en una voluntad de vivir. De esta forma queda superado el peligro de considerar dicho acceso únicamente como mero conocimiento de Dios. Es un conocimiento y entrega de una realidad personal que es constitutivamente voluntad de vivir. El conocimiento de Dios en cuanto Dios no suprime la voluntad de vivir, sino que la incrementa en la medida en que el hombre entiende y opta por Dios como fundamento de la propia vida. La voluntad de vivir, en nuestra opción por el Dios fundamento, supone plenitud de vida desde su profundidad última.

Como último modo de opción plantea Zubiri el ateísmo. Veremos ahora cómo explica esta forma de vida de las personas «(...) que ni tan siquiera se despreocupan

---

<sup>324</sup> HD 292.

<sup>325</sup> HD 293.

<sup>326</sup> HD 293.

<sup>327</sup> HD 293; Cf. MILLÁS, J.M., *La realidad de Dios: Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 125.

del problema porque jamás ha sido problema para ellas»<sup>328</sup>. Esto no quiere decir que la vida de estas personas carezca de problemas, pero en la totalidad de la misma no hay un problema que trascienda los acontecimientos que se les presentan. «Es la vida que reposa sobre sí misma»<sup>329</sup>.

Es la voluntad de vivir sin apertura a nada más que a la propia vida. La vida no necesita de un fundamento porque se basta a sí misma. Vuelve a aparecer la vida como primaria ya que *por ella no hay que optar, es lo que es y nada más*. «El ateísmo sería, por tanto, la actitud primaria, y toda otra actitud de referirse a Dios en cualquiera de sus formas (...) necesitaría justificación»<sup>330</sup>. Ya que la vida es lo primario y lo único, no es necesario justificarla con ningún proceso intelectual y mucho menos optar por ella, porque ya está dada.

El filósofo vasco no considera correcta esta conceptualización del ateísmo y emprende su reflexión de nuevo para inscribir el ateísmo dentro de la voluntad de fundamentalidad y, por tanto, como proceso intelectual y opción en ella y desplegada en la propia vida.

Volviendo a su pensamiento acerca de la religación al poder de lo real como un hecho es como se explica el fenómeno del ateísmo. «Unos han inteligido ese poder, por tanto, la fundamentalidad de la vida, en función de una realidad absolutamente absoluta, de Dios. Otros inteligen que el poder de lo real en las cosas es un hecho y nada más que un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es la *pura facticidad* del poder de lo real. Y en esto es en lo que consiste el ateísmo»<sup>331</sup>.

Si el teísmo tiene que justificar aquello sobre lo que reposa el poder de lo real, el ateísmo también necesita justificar su opción por la pura facticidad. ¿Por qué el poder de lo real es un hecho y nada más? ¿Cómo justificar su referencia a una realidad que sea fundamento de dicho poder? Estas cuestiones necesitan justificación por parte del ateo. Así, aparece el ateísmo como proceso intelectual.

---

<sup>328</sup> HD 294.

<sup>329</sup> Ibid.

<sup>330</sup> Ibid.

<sup>331</sup> HD 295. Subrayado del autor.

En cuanto a la opción, veamos cómo también forma parte del ateísmo<sup>332</sup>. El ateo encuentra el fundamento en la facticidad de la vida, en la vida y nada más. Ésta es su opción. Podría haber seguido el camino del fundamento del poder de lo real en Dios, pero ha optado por la vía de la pura facticidad. Esta opción es una apropiación de esa posibilidad que consiste en «vivir la vida como algo que se basta a sí misma: es *autosuficiencia* de la vida»<sup>333</sup>. Pero, como opción, es entrega personal, ¿a quién? A sí mismo. En el fondo sí que hay una «pseudorealidad-fundamento»: el ateo es su propio fundamento personal. Se entrega a sí mismo como fundamento de la facticidad de su propia vida. «El ateo, –en palabras de Zubiri–, se entrega personalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera. Y en esta entrega a sí mismo como verdad consiste la fe del ateo»<sup>334</sup>. Aquí está la opción del ateo. Opción por sí mismo.

De donde resulta que el ateísmo corresponde, en su momento de proceso intelectual y opción personal, con los demás despliegues de la voluntad de fundamentalidad. El ateo responde en su vida a la voluntad de fundamentalidad y, por tanto, esto le permite a Zubiri extraer algún aspecto positivo.

La voluntad de fundamentalidad en el ateo es «(...) *voluntad de ser*; de ser relativamente absoluto, pero de ser»<sup>335</sup>. El ateo es para sí mismo absoluto por ser fundamento de su propia realidad. Por otro lado acepta su relatividad por la facticidad de la vida. La voluntad de ser del ateo descubre este aspecto de la voluntad de fundamentalidad. El hombre quiere ser relativamente absoluto. No quiere salir de la realidad de la que cobra su Yo. Pero, al mismo tiempo, quiere ser sí mismo, absoluto. No quiere estar determinado por nada y busca su personal originalidad. Quiere ser autor de su propia vida sabiendo que el escenario no lo ha inventado él y que es necesario para realizarse. Estos aspectos iluminan nuevamente la voluntad de fundamentalidad, remitiéndola a la persona como el agente de su propia vida.

Desde todo lo dicho acerca de la voluntad de fundamentalidad quiero exponer, desde los mismos textos de Zubiri, alguna conclusión en orden a clarificar nuestra tesis.

---

<sup>332</sup> Cf. GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, Eunsa, Navarra, 2008<sup>6</sup>, 52-53.

<sup>333</sup> HD 297. Subrayado del autor.

<sup>334</sup> HD 297.

En cuanto la voluntad de fundamentalidad es voluntad de buscar, de vivir y de ser, toda la realidad personal está implicada en la citada actitud. La persona es actual siempre en cada momento de la fundamentalidad, intelección y opción, por ser *suyas*. La voluntad de fundamentalidad es el arco en el que se inscriben todos los actos personales que configuran el ser de la persona. En consecuencia, «(...) no es un mero querer llegar al fundamento, sino que es un querer tal que en él, precisamente porque lo querido es fundamento, la persona se está jugando física y realmente la carta de su propio ser relativamente absoluto»<sup>336</sup>. En este sentido, los distintos modos de esta voluntad son decisiones de la propia persona con total seriedad, puesto que de esas decisiones pende su propia vida.

Los actos del hombre hacen referencia pues, no a un sistema de ideas (discutible), ni a una actitud (universal), sino a la opción (intelectiva) por el fundamento de la realidad. La perspectiva zubiriana, y la nuestra en este estudio, es la opción por la realidad de Dios como fundamento y la plenitud de la vida personal en Él. «Cuando se llega a un Dios personal, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de ser persona relativamente absoluta ‘en’ la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es la voluntad de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios, trascendente en las cosas todas y en mi propia persona»<sup>337</sup>.

Si la voluntad de fundamentalidad es actitud universal que incluye proceso intelectual y opción, además de ser voluntad de buscar, ser y vivir, entonces todo hombre podría llegar a la intelección de Dios en cuanto Dios y entregarse a Él. La voluntad de fundamentalidad no está determinada en una única dirección ya que, por implicar intelección y opción, así como configuración del ser, es personal.

---

<sup>335</sup> HD 298. Subrayado del autor.

<sup>336</sup> HD 307.

<sup>337</sup> HD 307-308.

#### 4. EL ACCESO A DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL<sup>338</sup>

El acceso plenario a Dios por parte de la persona consiste en actos dirigidos formalmente a Dios donante de realidad y de mi realidad. Son los actos de entrega: acatamiento, súplica y refugio, aquellos que nos permiten este acceso.

El marco en el que se llevan a cabo es la voluntad de fundamentalidad como actitud, en la que acontece el proceso intelectual y la opción, por la que el acceso es plenamente personal. Decíamos que la voluntad de fundamentalidad es también y a una voluntad de ser, de verdad y de vivir.

Estos actos de acceso plenario configuran el ser del hombre. Los actos dirigidos a Dios como ultimidad, posibilitante e impelente me llevan a ser Yo plenamente en cuanto fundado en Él. El hombre es el modo finito de ser Dios por ser realidad absoluta suya y libre, agente, actor y autor de su propia realidad.

Pero en este acceso a Dios como plenitud mía, nos encontramos con un obstáculo que puede cuestionar dicho acceso y constituye la mayor de las críticas a las opciones teístas: el problema del mal. Éste cuestiona la imagen de Dios fundamento de la realidad y,—como veremos—, el Dios Creador. También es negada la realidad en cuanto realidad puesto que es portadora del mal. El mismo hombre aparece cuestionado como principal agente del mal con sus acciones.

Zubiri replantea el tema desde su metafísica y nos ofrece una particular visión coherente con su pensamiento. En este desarrollo se recuperan las concepciones de Dios y del hombre intelectivamente razonables y que pueden volver a abrir camino a la entrega en plenitud a Dios.

Seguiremos el desarrollo de Zubiri en su escrito del 1964 «El problema del mal»<sup>339</sup>. No pretendemos refutar los argumentos contrarios a Dios desde el problema del mal, sino esclarecer el acceso plenario a Dios y cómo es posible aún suponiendo dicho problema.

---

<sup>338</sup> Una explicación interesante del tema en RECUERO, J.R., *La cuestión del bien y del mal: Diálogos con Hume, Kant, Schopenhauer y Zubiri*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, 354-398. El autor presenta la cuestión del mal en forma de un hipotético diálogo con Zubiri.

<sup>339</sup> SSV 197-320. Nosotros nos centraremos en el Capítulo III en el que se hace referencia la causa última del mal y a Dios; un buen estudio es el de GONZÁLEZ, A., “Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri”, en *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, 175-219.

#### 4.1 Primer acercamiento: La creación *ex nihilo* como marco de la pregunta ¿Es Dios causal del mal?

La realidad creada<sup>340</sup> procede únicamente de Dios. «(...) procede de Dios sin un sujeto sobre el que Dios actúe, y sin una alteración del propio Dios. Es la posición de la alteridad sin alteración»<sup>341</sup>. No ha sido extraída de ninguna realidad precedente. Su posición como otra respecto de Dios no supone una alteración en la realidad divina. «La creación de un mundo trascendente a Dios significa que una realidad (una alteridad) es puesta sin alteración ninguna ni por parte de la realidad que lo ejecuta (Dios no es sujeto) ni por parte del término ejecutado»<sup>342</sup> Dios no pierde nada de su realidad en la alteridad que procede de Él. Dios es, por tanto, el origen de la realidad creada.

La realidad creada «(...) es término de una volición divina, considerada ésta pura y simplemente en su carácter de momento físico de la esencia misma de Dios»<sup>343</sup>. La volición de Dios es un acto que produce la realidad finita como tal. Esta realidad es término de su volición. Dios ha querido la realidad como es. En el querer de Dios está la raíz de la creación. Es la «fecundidad *ad extra* de esencia divina»<sup>344</sup>.

La volición de Dios es un acto que tiene una intención. Es por algo. Hay un por qué que lleva a la actividad del querer de Dios. En este sentido la realidad creada depende de esta intención. Sin la misma no existiría. En el fondo de la realidad física hay una intención. Considerar la realidad como creada supone extender su misma esencia incluyendo en ella como momento formal y original suyo la libre intención de Dios.

La realidad «(...) es algo que tiene una intrínseca respectividad al acto creador, en su propia dimensión intencional; es decir, es, además, una cosa-sentido»<sup>345</sup>. En cuanto tal, manifiesta la intención de Dios que la constituye en real y cosa-sentido. Que esta realidad sea así está fundado en el querer de Dios. Dios no crea según el esquema causa-

---

<sup>340</sup> Aunque aquí partimos de la concepción de Dios como Creador, entendemos ésta como coherente con la tratada hasta ahora de Dios como personal y donante-fundante de realidad.

<sup>341</sup> SSV 289.

<sup>342</sup> PTHC 153.

<sup>343</sup> SSV 289.

<sup>344</sup> Ibid.

<sup>345</sup> SSV 290.

efecto, sino personalmente, con su querer y con una intención. La realidad en cuanto cosa-sentido hace visible la actualidad del acto intencional de Dios.

Además, por el acto creador, Dios ha puesto en la realidad la posibilidad de ser cosa-sentido. «(...) la capacidad que la realidad tiene para estar constituida en sentido, es lo que constituye la condición»<sup>346</sup>. Esta posibilidad nos hace preguntarnos el por qué de la misma. La realidad podría ser nuda realidad, pero existe en ella la condición para ser cosa-sentido, respectiva a una volición. «El sentido se funda constitutivamente en la condición»<sup>347</sup>. De esta forma, por ser cosa-sentido, no hay unidireccionalidad en la aprehensión. Hay que preguntarse por la intención que la hace posible. Cuál es la razón de la condición en la realidad es una cuestión que se plantea, en la medida en que la intención brota de Dios como creador.

#### **4.2 ¿Por qué ha creado Dios la realidad? ¿Qué es la realidad para Dios? ¿Por qué está constituida como cosa-sentido? ¿Qué relación guarda la realidad creada con el Creador?**

«La realidad creada tiene un intrínseca respectividad respecto de la intención divina, respectividad que no compete a la propia intención divina»<sup>348</sup>. Lo creado es respectivo al creador pero no lo contrario. La realidad es puesta por Dios como alteridad con una intención pero como real alteridad.

Podemos decir que Dios deja libre con respecto a sí mismo todo lo creado por Él. La realidad no es Dios aunque la razón de su constitución como cosa-sentido esté en la intencionalidad de Dios. En virtud de esta respectividad constitutiva la realidad pende de Dios intencionalmente, pero no al revés. Dios funda la realidad y su sentido pero poniéndola fuera de sí. Dios no es la realidad.

«La realidad creada está creada en su intrínseca finitud, no a pesar de ella, sino precisamente por complacencia en la realidad finita, en tanto que finita, en su intrínseca y positiva finitud»<sup>349</sup>. La finitud de la realidad no es una dimensión negativa sino querida por Dios y que tiene un sentido, una intención que la ha determinado como tal. Es

---

<sup>346</sup> SSV 290.

<sup>347</sup> EDR 228.

<sup>348</sup> SSV 290.

<sup>349</sup> SSV 291.

término querido por Dios. Supone una limitación únicamente respecto a la infinitud de Dios y no es, por tanto, una limitación con respecto al resto de realidades también finitas.

La finitud hay que considerarla solo con respecto a Dios. La realidad no es Dios. Y en su no ser Dios manifiesta la infinitud de Dios. «Por tanto, la finitud misma es una manifestación del poder del acto creador en su dimensión física e intencional a un tiempo. Y en tanto que manifestación deja relucir el poder de Dios»<sup>350</sup>.

La realidad es gloria de Dios. «Aquí gloria es pura y simplemente la realidad misma existente, en tanto que finita»<sup>351</sup>. Es un momento de la realidad en cuanto tal como creada. Como manifestación del poder creador de Dios y de su propia voluntad la realidad, en su finitud, es gloria. «La finitud querida por sí misma es, *eo ipso*, en su pura finitud como cosa-sentido, gloria de Dios»<sup>352</sup>.

Para que algo sea cosa-sentido, ha de ser primero cosa-realidad. «Hay (...) una diferencia radical, pero tal que el sentido está constitutivamente montado sobre las propiedades reales»<sup>353</sup>. El sentido siempre es de la realidad en cuanto tal. Por tanto, la realidad finita como gloria es la condición de su sentido. La realidad creada tiene constitutivamente la condición de ser cosa-sentido. A esta condición Zubiri le llama *bonum*. «El *bonum* es la condición de la realidad en cuanto pura realidad»<sup>354</sup>. Ya que la realidad finita ha sido creada por Dios y ella misma es condición de sentido intencional de Dios como gloria, realidad y *bonum* son intercambiables como trascendentales. «La realidad finita, pues, en tanto que producida por Dios, tiene el sentido de ser gloria, y la condición de ser *eo ipso* un *bonum*»<sup>355</sup>.

---

<sup>350</sup> Ibid.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> SSV 291.

<sup>353</sup> EDR 227. «(...) yo he distinguido siempre entre la *nuda realidad*, entre las cosas que llamo nuda realidad, las cosas que tienen realidad puramente, y las *cosas-sentido*. El sentido no se deja al margen de la cosa-realidad aunque sean completamente distintos. A esas paredes (...) les tiene sin cuidado constituir una habitación en la que se está. En cambio, a quienes estén entre ellas no les tiene sin cuidado las propiedades reales de estas paredes, sin las cuales, evidentemente, no habría habitación». EDR 227. Subrayado del autor.

<sup>354</sup> SSV 292.

<sup>355</sup> Ibid.

En último término, es Dios como creador quien produce la realidad y hace de ella un *bonum*. La voluntad creadora de Dios es quien pone en la realidad su sentido de gloria. «La realidad creada, en tanto que creada, y por el mero hecho de ser realidad, es intrínsecamente buena»<sup>356</sup>. Su gloria es la manifestación de la voluntad que la ha producido. Por tanto también esta voluntad ha de ser buena.

La realidad como *bonum*, en su sentido de gloria, constituye un medio de acceso a Dios en cuanto tal. Aprender la realidad en su sentido de bondad nos lanza a la intencionalidad volente de Dios, a su esencia personal más profunda. Por medio de la realidad, en tanto que creada, podemos acceder a Dios desde la persona, puesto que el sentido siempre está en relación con ella. Los actos de acceso a Dios directamente apprehendidos en la realidad como *bonum* serían plenarios. El simple acto de reconocer-atar mi propia realidad finita como creada y manifestación-gloria de Dios, es acceso plenario a Dios en cuanto tal. La persona como realidad creada es intrínsecamente buena y, desde el Dios accedido, su ser se configura también como bondad personal.

Pero aquí la realidad del mal nos plantea una serie de cuestiones. Si el mal es una realidad, ¿es querido intencionalmente por Dios? «El bien es la realidad y la realidad es el bien»<sup>357</sup>. Entonces ¿es el mal un bien? Para el tema del acceso a Dios es necesaria una solución a estas cuestiones, puesto que ellas determinan la imagen de Dios al que acceder. Veamos cómo lo afronta Zubiri.

### 4.3 ¿Ha creado Dios el mal? ¿Es su causa?

El mal no tiene sustantividad. «No hay sustantividades que *qua* sustantividades sean malas, porque toda sustantividad es el término formal de un acto creador y como tal es buena»<sup>358</sup>. En ocasiones se ha afrontado el tema del mal como privación de realidad, pero en ese caso lo único que se afirma es lo mismo que estamos diciendo, que no tiene sustantividad.

---

<sup>356</sup> SSV 292.

<sup>357</sup> SSV 293.

<sup>358</sup> SSV 294.

Vamos a ver sumariamente las distintas formas de mal según Zubiri. Él mismo adelanta la conclusión: «(...) es menester decir que Dios de ninguna manera es causa del mal»<sup>359</sup>.

#### 4.4 Dios no es causa del mal como maleficio

El maleficio es «la alteración o el defecto de la plenitud de mi sustantividad en su dimensión psicobiológica; es decir, considerada mi sustantividad como un *bonum*»<sup>360</sup>. Sólo es posible en la persona humana porque posee su propia realidad. Ésta es poseída y apetecida como realidad, como buena. Sólo el *quién* que es la persona puede ser *bonum* plenamente por autoposición. El sentido es para la persona. «El sentido, –afirma Zubiri–, es el constructo de la realidad con la vida humana»<sup>361</sup>. Las cosas no aprehenden la realidad como cosa-sentido porque no aprehenden las cosas como reales. La persona se aprehende a sí misma como realidad y, por tanto, como buena. El maleficio lo es *para mí*. «(...) el animal tiene alteraciones, p.ej., enfermedades, y sin embargo, formalmente hablando, no tiene maleficio, porque el animal no se comporta respecto de su propia sustantividad, cosa que el hombre inexorablemente tiene que hacer»<sup>362</sup>.

Desde este punto de vista extraemos dos consecuencias importantes para nuestro tema. En primer lugar que el mal afecta a la realidad en cuanto *bonum*. La cuestión del mal, además, es estrictamente personal, porque la persona es la única realidad que se autoposee como realidad, como *bonum*, y que puede aprehender la realidad de las cosas y su sentido. La persona humana es la única realidad que se plantea la cuestión del mal y su causa, porque es la única realidad que aprehende el sentido de lo real.

Pero si en el hombre se da el maleficio, ¿es entonces Dios la causa del maleficio? Dios no puede serlo puesto que toda realidad creada por Él es buena por ser realidad. «Haría falta para esto que Dios quisiera el maleficio por sí mismo, que quisiera directamente algo contrario a mi sustantividad como bien, esto es, que fuera maligno»<sup>363</sup>. Esto contraviene a Dios en cuanto tal. Desde la bondad de las realidades creadas, desde

---

<sup>359</sup> Ibid.

<sup>360</sup> Ibid.

<sup>361</sup> EDR 228.

<sup>362</sup> SSV 294.

<sup>363</sup> SSV 294-295.

su gloria como sentido profundo, no podemos remontarnos a una intencionalidad maligna que quisiera el mal por sí mismo. «Esto es imposible, –repite el filósofo vasco– . Dios no quiere el maleficio por sí mismo»<sup>364</sup>. Entonces, ¿por qué existe el maleficio?

Podemos responder: «Porque existe la realidad». Todas las cosas son respectivas unas a otras en cuanto realidades. Esta respectividad es inherente a toda sustantividad. Puede suceder, y este es el caso del maleficio, que una sustantividad buena en sí misma entre en contacto con otra sustantividad y este contacto respectivo produzca un conflicto. Aquí aparece el maleficio. No está en que haya cosas malas como realidades, sino en el conflicto entre realidades constitutivamente buenas. «Dios no quiere el maleficio en tanto que maleficio, sino que el maleficio es resultante de la estructura de las cosas, cada una de las cuales, en y por sí misma, es perfectamente buena»<sup>365</sup>.

La respectividad entre realidades puede producir el maleficio. Dios es causante de las realidades y de su bondad, pero no del conflicto que provoca el maleficio. En este sentido, Dios «(...) es causa del maleficio de una manera indirecta»<sup>366</sup>. Las sustantividades no son malas. Se puede producir la situación de mala en el conflicto, pero de éste no es causante Dios de modo directo. El sentido de las cosas no es ser causa de mal sino ser buenas por el hecho de ser reales.

#### **4.5 ¿Es Dios causa del mal como malicia, malignidad y maldad?**

El hombre puede poner la condición de su propia realidad. «(...) son las cosas las *que quedan* en una condición determinada, *cuando* el hombre quiere ejecutar determinadas acciones en su vida»<sup>367</sup>. Su misma realidad queda en una condición determinada. El hombre como persona se autoposee y puede actuar sobre su propio carácter de realidad, puede acondicionar su realidad en orden a unas acciones. La persona es libre por esta razón.

---

<sup>364</sup> SSV 295.

<sup>365</sup> Ibid.

<sup>366</sup> Ibid.

<sup>367</sup> EDR 228. Subrayado del autor.

La malicia es «una condición positiva en que queda mi volición cuando decide efectivamente elegir una cosa mala, (...) es de orden puramente intencional, (...) es una condición en que intencionalmente me pongo yo a mí mismo»<sup>368</sup>. Esta condición supone la realidad y no le agrega nada. La realidad no «pierde» el *bonum* en una acción mala. «La positividad de un sentido y de una condición no agrega nada *in re* a la nuda realidad»<sup>369</sup>.

Por consiguiente la condición que pone una persona es positiva pero no es causada por Dios. La realidad personal es buena por el hecho de ser real. Esto es lo querido intencionalmente por Dios. Él es causa creadora de la realidad no del acondicionamiento por parte de la persona en vistas a una acción. «Solo cuando lo positivo es un momento físico de la pura realidad es necesariamente efecto de Dios»<sup>370</sup>.

La condición es puesta por la persona y le afecta a ella. No es puesta por Dios. De Él depende el hecho que la persona pueda poner condiciones a la realidad y a la propia realidad. «Al estar puesta por mí y no ser puesta por Dios, no agrego ningún carácter físico al acto de mi volición»<sup>371</sup>. Mi volición, por ser mía como realidad, es buena. La condición no le añade nada como realidad y no afecta al acto creador de Dios.

«La libertad es la participación finita en la soberanía e independencia de Dios. El poder de la malicia es inherente a la libertad; y en tanto en cuanto poder de malicia, ha sido creado por Dios, y es uno de los mayores y más espléndidos bienes que hay en el universo: el poder de ser malo. Lo malo es serlo efectivamente»<sup>372</sup>.

Por la libertad la persona puede acondicionar su propia realidad. Dios es causa de la realidad personal libre en cuanto tal. Los actos de libertad los realiza la persona. Que estos actos puedan ser malos no añade ni quita nada al hecho de la creación de Dios. «Dios es causa de que haya una realidad que pueda querer libremente su propia

---

<sup>368</sup> SSV 296.

<sup>369</sup> Ibid.

<sup>370</sup> SSV 296.

<sup>371</sup> SSV 297.

<sup>372</sup> Ibid.

condición»<sup>373</sup>. Es así que la persona es, como decíamos, la manera finita de ser Dios. La libertad personal es análoga a la intencionalidad divina que acondiciona la realidad con sentido. La persona puede acondicionar las realidades, dotarlas de sentido para su propia vida y actuar, o no, en vistas a ese sentido.

De este poder que tiene la persona para dar sentido no se sigue necesariamente que tenga que actuar siguiendo ese sentido. Tiene el «poder ser malo» y tiene el poder de no actuar como tal. La acción mala no es causada por Dios sino por el hombre libre. Pero la acción mala no anula la libertad del hombre y, por tanto, su posible rectificación. El mal no cancela la intencionalidad creadora de Dios con el hombre. «(...) Dios no es causa positiva de la malicia, pero ni tan siquiera es, –como en el caso del maleficio–, su causa indirecta. Lo que es causa de otra causa es causa de sus efectos, mientras la segunda causa no sea libre; porque si lo es, entonces es sólo ella la que ha puesto su propia condición»<sup>374</sup>. A Dios no se le puede atribuir una acción mala del hombre puesto que la condición para realizarla la ha puesto el hombre mismo. La libertad del hombre es la causa de la posible maldad.

El hecho de la libertad personal salva al hombre de caer en los condicionamientos puestos por sí mismo o por otros. Ser creado como realidad es siempre una referencia inherente a la persona mediante la cual puede volver siempre a su origen, a pesar de las acciones malas que pueda llevar a cabo, las cuales no añaden nada a su realidad. Pero sí que, como condiciones en vistas a la acción, configuran mi modo de ser. Las acciones malas pueden modificar la figura de mi ser, mi personalidad, pero no modifican mi realidad profunda, mi personidad.

«En definitiva, pues, la realidad es constitutivamente buena por el puro hecho de ser real, y en esa su realidad es gloria de Dios. En su malicia, en su malignidad y en su maldad, la voluntad humana es gloria de Dios, no por lo que tiene de malicia, sino precisamente por lo que tiene de autodeterminación»<sup>375</sup>.

La libertad de la persona hace posible los actos de acceso a Dios. El hombre puede acondicionar su propia realidad para estos actos. La libertad es la estructura en la que se inscriben estos actos de acceso, por una parte como gloria de Dios, y por otra

---

<sup>373</sup> Ibid.

<sup>374</sup> SSV 297-298.

<sup>375</sup> SSV 298.

como poder de lo malo y también de lo bueno. Mi propia realidad personal libre me capacita para entregarme a Dios acatando realidad. Aceptar la voluntad de Dios es el mayor acto de acceso a Él. Veremos más tarde cómo es esta voluntad. Pero de momento basta con afirmar que es acatar que Él me haya creado. La aceptación de mi realidad finita pendiente de la intencionalidad de Dios es acto de acceso pleno a Él.

Orientar el poder de lo malo hacia el bien es acceso pleno a Dios. El arrepentimiento de los actos malos que me configuran es uno, si no el mayor, acto de libertad y de acceso a Dios. Este arrepentimiento pasa por el acatamiento de Dios como creador de mi realidad y de mi libertad.

#### **4.6 ¿Acepta Dios el mal?**

Dios no quiere el mal por sí mismo. El quiere la realidad creada por Él que es su gloria. Es lo que Zubiri llama la voluntad de beneplácito. «(...) lo que Dios quiere de una manera directa y formal es justamente algo que tiene una intrínseca condición de bondad»<sup>376</sup>.

Dios no ha querido impedir el mal. «Dios no acepta el mal, pero permite el mal»<sup>377</sup>. Con respecto a impedir el mal no tiene voluntad de beneplácito sino voluntad permisiva. El mal es una realidad en el mundo y en la vida de las personas. Dios no lo impide, sino que lo permite. ¿Por qué? ¿Es esto razón para afirmar que Dios es causa del mal por su permisividad? ¿Es un Dios cruel por permitir el mal? ¿Acaso no puede impedirlo y por ello lo permite? Intentemos responder a estas preguntas.

---

<sup>376</sup> SSV 299.

<sup>377</sup> Ibid.

#### 4.7 Permisividad de Dios en el maleficio

El hombre tiene que ir configurando su personalidad. Según Zubiri, «por voluntad divina, ningún nivel mayor de realidad se consigue, si no es a costa de la destrucción parcial o total de niveles inferiores»<sup>378</sup>. El proceso de configuración de la personalidad supone que es una realidad abierta a su propio carácter de realidad y que puede ser su propio Yo. Este camino de realización es posible por la apertura. Es cierto que Dios podría haber creado una realidad acabada pero carecería de propia personalidad. Todas las personas serían iguales<sup>379</sup>. «Pero lo que de hecho ha querido es que la realidad humana vaya progresivamente adueñándose de la plenitud de su sustantividad en tanto que *bonum*»<sup>380</sup>.

Dios permite el maleficio porque no atenta contra mi carácter de realidad querida directamente por Él. Desde el maleficio el hombre puede volver a su propia realidad y reconocerla como intencionalmente puesta por Dios. En la acción del maleficio el hombre es libre para actuar revelándose contra su realidad finita, y así contra Dios, o para aceptar, también libremente, su propia finitud como gloria de Dios. «El fundamento de la voluntad permisiva del maleficio es su condición de promotor indirecto del *bonum*»<sup>381</sup>. Desde el maleficio el hombre puede volver sobre sí como realidad buena a pesar de la influencia mala que está recibiendo en su vida. Del mal del maleficio puede pasar a la consideración de su propia realidad como radicalmente buena. En esto radica la permisividad de Dios.

---

<sup>378</sup> SSV 299. ¿Es aplicable este principio a la realidad personal humana? Pienso que no es así, puesto que no siempre se da esta destrucción de niveles inferiores, sino un crecimiento en intensidad de aspectos o propiedades que no anula niveles inferiores. Si el crecimiento de la vida personal humana fuera así, estaría en un comienzo continuo. La biografía personal sería imposible. El crecimiento en autoconciencia, por ejemplo, no supone destruir el nivel anterior sino un incremento gradual del mismo.

<sup>379</sup> ¿Serían personas?

<sup>380</sup> SSV 300.

<sup>381</sup> Ibid.

#### 4.8 Permisividad de Dios en la malicia

Nos planteamos ahora cómo es esta permisividad en la acción mala por parte del hombre.

«Si lo permite, es porque la malicia es la expresión de un bien más radical: el poder de la soberana independencia que la criatura tiene respecto de sus actos»<sup>382</sup>. Es decir, la permisividad de la malicia está relacionada con la libertad del hombre. Para ser libre es necesario permitir la posibilidad de poder obrar el mal. Éste no es querido, sino permitido por el hecho de la libertad.

«En cierto modo, podría decirse que la voluntad permisiva es la continuación intencional de la voluntad de beneplácito»<sup>383</sup>. En la medida en que Dios ha creado al hombre y lo ha hecho libre, le ha otorgado el poder del mal. Quitarle este poder sería eliminar la libertad con la que ha de construir su personalidad. La configuración del ser propio sin la libertad sería imposible. La persona no sería tal sin la libertad que Dios Creador ha dado al hombre.

#### 4.9 ¿Cuál es la razón de ser del mal?

Recordemos el principio general que guía la reflexión zubiriana: (...) la voluntad permisiva se funda en una o en otra forma en la voluntad de beneplácito»<sup>384</sup>. Dios no es la causa de mal porque la realidad creada es buena. Dios permite el mal en razón del bien de la libertad del hombre. La voluntad de beneplácito de Dios es la razón del bien creado y la permisividad se funda en ésta.

El hombre no es una realidad cerrada sino que como persona va haciendo su vida configurando su personalidad. La persona se encuentra constantemente la tesitura de optar por acciones buenas o malas, que influyen en su personalidad. ¿Qué lugar ocupa el mal en la vida del hombre? ¿Por qué es permitido en el desarrollo de mi existencia? «¿Cuál es el lugar que la voluntad permisiva ocupa dentro de la voluntad de beneplácito?»<sup>385</sup>.

---

<sup>382</sup> SSV 300.

<sup>383</sup> SSV 301.

<sup>384</sup> SSV 303.

<sup>385</sup> SSV 304.

Zubiri divide el tratamiento del problema considerando por un lado el mal en el hombre y, por otro lado, el mal como principio objetivo del mundo. Es la razón biográfica del mal y la razón histórica.

#### **4.10 La malicia y el maleficio: la razón biográfica del mal**

¿Qué razón de ser tiene el mal que llamamos maleficio en la vida del hombre? «(...) es precisamente patentizar a los ojos del hombre que la plenitud de su sustantividad no es meramente física y psicobiológica: es una realidad de orden moral»<sup>386</sup>. Es decir, el maleficio tiene una misión de recuerdo constante de su personalidad. Con el mal se enfrenta a sí mismo como realidad moral que tiene que ir conformando con sus acciones la figura concreta de su ser, ya que éste no está acabado.

«El sentido del maleficio es llevarnos a un descubrimiento cada vez más pleno del carácter moral de nuestra propia sustantividad»<sup>387</sup>. El mal nos ayuda a profundizar más en nuestra personalidad. Por las decisiones que tomamos cobramos una forma de ser determinada. En el maleficio descubrimos que nuestra sustantividad no está reducida a la acción del mal en nosotros sino que podemos hacer algo con este mal y con nosotros mismos simultáneamente.

El hecho de poder apropiarnos algo malo nos descubre que somos capaces de apropiación de realidades. Este carácter moral es descubierto de forma más plena cuando nos enfrentamos con algo que puede dañarnos. El mal ayuda así a esclarecer esa dimensión de apropiación que es única de las realidades personales. «Ésta es una razón de ser del mal, en tanto en cuanto va ordenado al beneplácito de la plenitud de la sustantividad moral del hombre»<sup>388</sup>.

«La razón de ser del maleficio es su ordenación a un bien mayor, que es precisamente la sustantividad de la realidad humana como realidad moral»<sup>389</sup>. El maleficio muestra que soy superior en cuanto persona al mal. Puesto que puedo actuar

---

<sup>386</sup> SSV 304; «(...) al hombre se le puede predicar el deber y el bien moral porque además de sus propiedades naturales, tiene que tener este orbe de propiedades adquiridas por apropiación. La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral» SH 144.

<sup>387</sup> SSV 305.

<sup>388</sup> Ibid.

<sup>389</sup> Ibid.

con respecto al mal decidiendo si apropiármelo o no, soy superior a la realidad que provoca el maleficio.

Esta capacidad de actuar con respecto del maleficio en orden al bien superior que soy yo mismo es también una forma de acceso incoado a Dios. Deja entrever la voluntad de beneplácito de Dios Creador en el hecho de poder decidir acerca del mal. El maleficio constituye, «(...) en tanto que mal, una *fente* de un bien mayor, a saber, la conciencia plenaria de que el hombre no es una mera sustantividad biológica, sino una sustantividad moral; es una vía para mi plena sustantividad en cuanto *bonum morale*»<sup>390</sup>.

Cuando experimento el mal, me abro a mi propia realidad personal. Sufrir el maleficio es un camino de acceso a mí mismo como realidad absoluta-relativa, a mi finitud. El hecho de poder afrontar el maleficio y abrirme por él a mi bien es nuevamente una manifestación de la religación al poder de lo real y, por él, a Dios mismo como fundamento. En el fondo, el mal está permitido por Dios porque accediendo al misterio del propio ser personal, el hombre puede acceder también a Dios. Esto no quiere decir que permita el mal para que acceda a Él, sino que el acceso a la hondura de mi persona es acceso incoado a Él, y los actos de acceso plenario que despliegan este acceso incoado son mi plenitud. El mal de maleficio está permitido por Dios por razón de mi plenitud.

#### **4.11 ¿Cuál es la razón de ser de la malicia en la biografía personal humana?**

La malicia veámos que está fundada en la libertad, en el poder ser malo. Recordemos nuevamente el principio según el cual la voluntad permisiva está inscrita en la voluntad de beneplácito. «(...) no habría voluntad permisiva si bajo cualquier volición permisiva no estuviese soterrada una previa voluntad de beneplácito»<sup>391</sup>. ¿Qué voluntad de beneplácito hay detrás de permisión de la malicia? ¿Por qué Dios permite el poder del mal, la malicia?

La libertad es el poder ser malo. Pero a este poder le antecede la voluntad de beneplácito, es decir, el poder del bien. «Ninguna volición es intrínseca y absolutamente

---

<sup>390</sup> SSV 305. Subrayado del autor.

<sup>391</sup> SSV 306.

de mala condición»<sup>392</sup>. Por tanto, la libertad en sí misma está radicada en el poder del bien por la voluntad de beneplácito de Dios. La libertad es superior siempre a cualquier acto malo producido libremente. «El lugar que ocupa la voluntad permisiva dentro de la voluntad de beneplácito es, justamente, el que en su raíz ocupa el poder del mal: estar inscrito, aun sin saberlo, en una o en otra forma, dentro del poder del bien»<sup>393</sup>. En la medida en que este poder del mal está inscrito en el poder del bien y superado por él, la libertad de la persona está salvaguardada siempre y, por tanto, puede rectificar en el transcurso de su vida. El horizonte del bien no queda anulado nunca por el mal.

En definitiva, «(...) si Dios permite la malicia es porque va a obtener bienes mayores que ella»<sup>394</sup>. Lo cual no quiere decir, como estamos diciendo, que Dios la quiera. La permisión está orientada a bienes mayores. Veamos cómo lo explica el filósofo español.

Cuando el hombre actúa, más allá del propio acto realizado, queda en una situación determinada. El acto es fruto de la libertad del hombre y Dios no actúa sobre él. Dios permite la malicia en cuanto interna a la voluntad de beneplácito. El hecho mismo de actuar libremente es ya signo de esta voluntad. Pero Dios puede actuar en el estado de la persona después del acto de malicia y ordenarlo al bien.

Al actuar mal, el hombre vive una «interna antinomia»: «El hombre, en su acto de malicia, quiere en cierto modo el mal, en virtud de la fuerza del bien con que busca su propia sustantividad. Y lo que con su malicia ha querido es justamente algo que atenta a la sustantividad plenaria moral del hombre»<sup>395</sup>. Esta contradicción es fuente de posibilidades puesto que puede desencadenar actos en los cuales se solucione la antinomia. Por tanto, la situación en que queda el hombre tras el acto de malicia es fuente de posibilidades entre las que se encuentra el poder rectificar la situación creada por él mismo. «(...) Dios sabe y quiere, con voluntad de beneplácito, que en esa situación puede cobrar vigor el poder del bien que la mala situación lleva soterrado»<sup>396</sup>.

---

<sup>392</sup> Ibid.

<sup>393</sup> Ibid.

<sup>394</sup> Ibid.

<sup>395</sup> SSV 308.

<sup>396</sup> Ibid.

En virtud de esta voluntad de beneplácito el hombre puede siempre rectificar, porque el bien es una posibilidad continua que puede hacer actual la voluntad. Esta posibilidad es la que muestra que Dios quiere el bien del hombre en cualquier situación en que se pueda encontrar. Es la persona la que actúa pero sostenida por el bien.

¿Y si el hombre no quisiera rectificar acogiendo la posibilidad del bien? Según Zubiri, en coherencia con el criterio de la voluntad de beneplácito de Dios, «(...) hace algo que es el bien mayor del universo, ser el dueño de sus actos»<sup>397</sup>. Como realidad autopoeseída sus actos son suyos. La persona es un bien en sí mismo. El hecho de poder actuar siendo sí mismo, configurarse como un Yo, es su mayor grandeza. Por tanto, aunque no quisiera salir de la malicia seguiría siendo un bien. «Es el misterio de la libertad creada. Es mejor que el hombre se haga malamente, que no que el hombre no tuviese carácter de realidad moral»<sup>398</sup>. Dios asume que ha creado un hombre libre, agente, actor y autor no sólo de sus actos, sino de su forma de ser real. Lleva el bien en sí mismo como realidad, como toda realidad creada, pero además este bien ha de apropiárselo haciéndolo suyo libremente. La misma libertad conlleva que reniegue del bien, por el poder del mal al que la misma libertad le abre. El bien absoluto del hombre, que es ser realidad moral por la libertad, puede conducir al mal. Este es el riesgo de la libertad que Dios asume.

Por esta libertad del hombre que puede optar por el mal, Dios mismo se condiciona a tener que ser aceptado por el hombre. Si no existiera la posibilidad del mal, Dios podría ser aceptado sin problemas, pero el hombre no sería libre. Dios está oculto tras la libertad personal, está oculto tras el hombre. Comprender esto abre el acceso a Dios desde la libertad de la realidad personal. En el fondo es el proceso intelectual de la voluntad de fundamentalidad y la opción por creer en el Dios creador del hombre libre. Es la opción teísta que incluye la realidad del mal no como un obstáculo para acceder a Dios.

---

<sup>397</sup> SSV 309.

<sup>398</sup> Ibid.

Esta realidad muestra una imagen de Dios que quiere radicalmente a la persona humana. La ha creado libre, lo que puede conducir a la negación de su creador<sup>399</sup>. Esta libertad es el precio de la «voluntad divina de personalidad moral biográfica»<sup>400</sup> que Dios ha querido para el hombre.

Su voluntad de beneplácito es actual en la vida del hombre. Que el hombre viva como tal, en autodeterminación constitutiva, es la actualidad del querer de Dios. Así, mi querer hacia Él, mi voluntad de vivir su voluntad, está posibilitado por la precedencia de su donación de mi realidad. El acceso plenario a Dios, que desde este punto de vista sería entregarme libremente a su querer, acatando su voluntad de hacerme libre, es posible porque me ha creado.

#### **4.12 La razón histórica del mal: la maldad**

Nos preguntamos ahora por el principio objetivo del mal en el mundo, la maldad. Es evidente que en el mundo, «(...) el sistema de principio tópicos de una sociedad y de una época»<sup>401</sup>, existe el principio del mal junto a otros. Dependiendo de la época y del momento histórico pueden existir unos u otros. Estos principios son variables.

Pero no se puede determinar el bien o el mal objetivo únicamente por lo que los hombres determinen. «La historia no existe sin la libertad del hombre, pero la historia no es sólo la libertad del hombre»<sup>402</sup>. Me parece interesante esta apreciación de Zubiri puesto que busca esclarecer principios objetivos para el desarrollo histórico del mundo. Efectivamente la libertad influye decisivamente porque la historia la realizan las personas, pero no se puede reducir únicamente a este factor, puesto que se podría fragmentar por la acción de libertades encontradas. Fijémonos en la imagen esclarecedora que utiliza el filósofo español: «La libertad del hombre determina efectivamente con sus elecciones esas oscilaciones cada vez más amplias de una onda

---

<sup>399</sup> «Sólo suprimiendo la libertad, podría Dios evitar su mal uso. Pero entonces, en vez de ante un ser humano, estaríamos ante un autómeta, ante un robot. Dios mismo es el garante de la libertad humana, incluso cuando el hombre le rechaza o hace el mal que Dios no quiere», GELABERT BALLESTER, M., *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2009, 163.

<sup>400</sup> SSV 309, nota a pie de página.

<sup>401</sup> SSV 310.

<sup>402</sup> Ibid.

sinusoidal, que por sus elecciones asciende o desciende. Pero es que esa onda tiene un vector de propagación. Y este vector de propagación ya no pende de lo que el hombre piensa o quiere. Es que el bien del hombre como realidad moral sustantiva tiene una realidad objetiva»<sup>403</sup>.

El bien del hombre es la plenitud de su realidad moral sustantiva. Actúa siempre movido por este bien objetivo, que posee con mayor plenitud en los actos orientados al bien, o se aleja del él con la maldad. Pero nunca se separa de este «vector de propagación» que es el motor de la vida humana como realización histórica de la propia persona total.

En relación a nuestro tema podemos afirmar que la religación al poder de lo real es factor decisivo del hombre en la consecución de este bien puesto que, por el poder de lo real, nunca nos alejamos de nuestra propia realidad, de nuestro bien. El modo de ser absoluto-relativo en que nos constituye la religación es la tensión de realización histórica del hombre. Dios como donante de realidad, es quien ha dado al hombre su bien objetivo en su realidad sustantiva moral. Está llamado por su misma realidad a realizarse en plenitud mediante actos de libertad, pero su existencia no depende más que de la voluntad de beneplácito de Dios.

«(...) el hombre va adquiriendo una conciencia cada vez más plena de lo que es y puede ser su sustantividad como realidad moral, justamente en una experiencia histórica»<sup>404</sup>. De manera que en la historia es donde se configura el ser sustantivo de la persona. En la confrontación de distintos principios el hombre va optando en cada momento en vistas a la prosecución de su bien. La gran cantidad, e incluso contraposición de principios, es el ámbito donde el hombre ejerce su libertad y se enriquece.

Para evitar un optimismo desmesurado Zubiri sostiene que «con el mayor enriquecimiento, el hombre puede caer en los mayores males»<sup>405</sup>. Esto responde claramente a cualquier experiencia humana. Pero cuando el hombre realiza estos males no pierde la capacidad de ejercer su libertad y, por tanto, de rectificar en vistas al bien que no había considerado rectamente. Así se adquiere la conciencia propia como realidad moral.

---

<sup>403</sup> Ibid.

<sup>404</sup> SSV 311.

<sup>405</sup> Ibid.

«(...) la razón de ser del mal es esa ordenación a este bien superior que es efectivamente la plena conciencia en experiencia histórica de la amplitud y de la integridad de la sustantividad moral humana, de su propia realidad moral»<sup>406</sup>. En consecuencia, el mal abre a la conciencia de la voluntad de beneplácito que me ha constituido como persona libre. La amplitud e integridad de la sustantividad moral humana es el bien del hombre, sesgado por las opciones de maldad que le apartan de esta integridad. La maldad como experiencia histórica orienta al bien superior que es la capacidad del hombre de elegir en otra dirección sin perder su realidad y así poseerse con mayor plenitud.

En conclusión, el mal tiene su razón de ser en la ordenación a la superioridad del bien. Siempre es mayor que el mal. El bien del hombre, la plenitud lograda de su sustantividad, es siempre mayor que cualquier tipo de maldad que pueda realizar. «Por donde quiera que se le tome, como maleficio, como malicia o como maldad, el mal tiene su razón de ser en estar ordenado precisamente a un bien superior. Es una voluntad permisiva, pero anclada en una voluntad de beneplácito de un bien superior. Y esta superioridad es lo que constituye precisamente la razón de ser del mal»<sup>407</sup>.

#### **4.13 La respuesta cristiana a la razón de ser del mal como incorporación personal de Dios al curso de la vida y de la historia humanas**

De lo dicho hasta ahora podría parecer que nos refugiamos en la voluntad de beneplácito de Dios y en la libertad del hombre como respuesta suficiente al problema del mal. Pero el cristianismo da un paso más y afirma que Dios «(...) ha querido incorporarse personalmente al curso de la vida y de la historia humanas»<sup>408</sup>. La encarnación del Hijo de Dios es esta incorporación personal.

La realidad de la encarnación del Hijo está presente en el acto creador de Dios. En este horizonte se inscribe toda la historia del hombre. Hemos sido creados para ser hijos en el Hijo. Este es el bien al que está llamada toda la humanidad. «Un bien trascendente que consiste ahora en Dios mismo, como culmen no sólo de mi

---

<sup>406</sup> SSV 312.

<sup>407</sup> SSV 312.

<sup>408</sup> SSV 313.

sustantividad humana, sino como participación real y efectiva de mi sustantividad en la condición misma de ese Dios, que se ha incorporado en la realidad humana»<sup>409</sup>. Este bien que es Dios mismo es denominado Gracia frente al mal que, desde éste, sería pecado.

¿La encarnación del Hijo de Dios fue únicamente una alternativa al mal? La incorporación de Dios personalmente a la historia de pecado de la humanidad «(...) no solamente ha tenido el carácter de un merecimiento estricto de la gracia para la humanidad, sino que ha tenido el carácter de un merecimiento y de un triunfo definitivo del principio del bien sobre el principio del mal»<sup>410</sup>. En consecuencia, el esquema de superación del mal y de ordenación a un bien superior tiene ahora un carácter personal en cuanto propuesta de acoger la Gracia de Cristo.

Volvemos al tema de los modos de causalidad interpersonal, ahora como actos dirigidos de Dios al hombre en Cristo, para la apropiación de la Gracia que vence al pecado. La aceptación de esta oferta es la ordenación de la vida no sólo *al* bien superior sino *en* el mismo bien superior que es Cristo.

Biográfica e históricamente significa que, «(...) en definitiva, Dios no solamente permite el mal sino que ayuda al hombre a salir de él»<sup>411</sup>. Como ya vimos, la aceptación del bien o del mal conduce a una situación, a un estado en el que el hombre vive desde una opción u otra y que es fuente de posibilidades. Pero nos podemos preguntar, ¿qué sucede en la muerte del hombre? Si el estado del hombre ha sido querido por él, ¿qué ocurre si muere en estado de separación de la Gracia por el pecado?

Explica Zubiri que en la muerte «(...) el hombre fija de una manera irrevocable cuál es su actitud y su estado respecto de la gracia, y por tanto respecto de Dios»<sup>412</sup>. La muerte presenta la característica de la irrevocabilidad. De manera que el estado en que

---

<sup>409</sup> Ibid.

<sup>410</sup> SSV 314.

<sup>411</sup> Ibid.

<sup>412</sup> SSV 315. Quiero aclarar que la exposición de Zubiri pretende dar respuesta filosófica al problema del mal desde el cristianismo. No pretende desarrollar una escatología, sino incidir en el hecho de la voluntad de beneplácito y permisiva de Dios, así como en la voluntad y libertad del hombre. En la elaboración de su pensamiento aparece necesariamente la cuestión de la condenación y salvación, del infierno y el cielo, etc. Estos temas suscitan cuestiones teológicas que exceden los límites de mi estudio y que no abordo directamente.

está el hombre cuando muere es irrevocable. Cuando muere en estado de gracia está salvado y en estado de pecado estaría condenado. El estado es la situación del hombre tras el acto de volición. Es un *estar queriendo* actual lo querido por el acto de volición.

Aquí aparece nuestra cuestión, ¿es Dios quien condena al hombre? Es la condenación el efecto unos actos-*causa*? Responde el filósofo donostiarra «No se trata de eso. Es que el condenado en el infierno quiere real, efectiva y positivamente la situación de pena en que se halla. La condenación no consiste en sufrir las consecuencias de un pecado, sino en permanecer obstinadamente, irrevocablemente queriendo lo que se ha querido por el pecado»<sup>413</sup>. La condenación es una decisión del hombre por sus actos orientados al mal, en este caso al pecado como separación de Dios. La situación del hombre no anula la volición que la determinó. Así, podemos decir que el hombre condenado *no quiere* arrepentirse. El estado en que se encuentra ha sido querido por él y es querido actualmente por él. No obstante, el estado es fuente de posibilidades de reorientar la propia vida. Pero tras la muerte esto, en la perspectiva de Zubiri, ya no es posible. El estado en que acontece la muerte es irrevocable.

Tampoco anula la libertad y la voluntad del hombre. Esto quiere decir que, aún en la situación de condenación, el mayor bien del hombre que es su libertad, permanece íntegra. El infierno una necesidad derivada de la libertad del hombre. «El infierno no es una especie de término de la justicia vindicativa; esto sería monstruoso. Es pura y simplemente el acatamiento divino de la situación en que el hombre ha quedado fijado por su propia voluntad, y en la que continúa fijado, obstinada y pertinazmente, después de la muerte»<sup>414</sup>. Este estado es algo querido libremente. No es una consecuencia directa de unos actos de malicia. Es una negación del arrepentimiento posible porque no se puede y no se quiere.

«Y como su malicia es antinómica, es el contrasere de su propio bien, querido formal y positivamente en un acto de voluntad, resulta que el condenado se encuentra en una especie de soberbia desesperación»<sup>415</sup>. Este estado de «contrasere» es la desesperación. Pero es querida por el hombre. Pienso que lo podríamos expresar de la siguiente forma contradictoria: *«quiero mi mal a pesar de saber que es mi mal. Si*

---

<sup>413</sup> SSV 315.

<sup>414</sup> SSV 316.

<sup>415</sup> SSV 315.

*tuviera la oportunidad de arrepentirme también la rechazaría. No quiero mi libertad por la que soy libre para elegir que no la quiero. Quiero mi libertad para negar el acto creador de aquel que me la dió».* La desesperación se encuentra con el límite de la voluntad de beneplácito de Dios que no retira el don de la realidad a la persona ni la libertad. *El hombre elige no querer irrevocablemente aquello y a Aquel que irrevocablemente ha elegido quererle.* Ésta es la desesperación. Se encuentra siempre en el acto de negación con la propia libertad que remite inexorablemente a Dios. Desde este punto de vista podemos afirmar que la misma desesperación de la condenación supondría un acceso incoado a Dios.

Por otra parte, están los que deciden obrar el bien y el estado en que acontece la muerte es de salvación. Ya que la condenación o salvación no se sigue como efecto de unos actos, sino del estado en que el hombre queda tras su volición, podríamos concluir que en estado de salvación el hombre pasaría necesariamente al cielo. Pero no es este el caso del cristianismo. La necesidad de este paso no es correcta.

Ya que el bien es posible por la voluntad de beneplácito de Dios, y el Hijo de Dios ha vencido definitivamente el mal con su sacrificio redentor, la salvación pasa por este sacrificio y su apropiación por parte del hombre. No es una salvación merecida por las obras buenas del hombre. La victoria del mal por la muerte del hijo de Dios es definitiva y única. Por consiguiente toda gracia para vencer el pecado definitivamente es cristológica, pero no anula la libertad del hombre para hacer el bien. Por tanto, nuestras propias obras dirigidas a vencer el pecado pasan necesariamente por la Gracia otorgada por Cristo. Él es el camino de la salvación del hombre. Su victoria es mi bien supremo.

El hecho de la voluntad de beneplácito, inexorable por parte de Dios, ayuda a comprender cómo puede el hombre vencer el pecado por la victoria de Cristo y siendo él mismo quien lo vence. Es el tema de la gracia y la naturaleza que se resuelve por la voluntad de beneplácito en la creación y en la redención.

La victoria del Hijo de Dios actúa. Es realidad en mi realidad. Dios funda mi realidad desde la gracia de Cristo. Estructuralmente estoy en esta gracia. Puedo vencer el mal por mi libertad fundada en la gracia de Cristo.

Recordemos que Dios para Zubiri está en el nivel de realidad fundamento. Desde ahí se puede entender la unión de la gracia y la libertad. Gracia, personidad y libertad. Personalidad, ser, apropiación de la gracia, Yo.

Si Dios fuera persona de la misma forma que yo, no se podría entender la acción de dos libertades simultáneas. Siendo Dios persona fundamento, perfectamente puede haber acción plena de ambas.

Dentro de la biografía humana Dios ha establecido una comunidad o pueblo de Dios que manifieste esta victoria de Cristo. Es la Iglesia. Ella es depositaria de la gracia de Cristo. Toda la gracia otorgada al hombre es eclesial. El hombre «(...) se salva *gratia Ecclesiae*. Decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, no significa decir que el que no es católico no se salva, sino que todo el que se salva, se salva por alguna gracia, que está depositada y que arranca del seno de la Iglesia»<sup>416</sup>.

En cuanto a la dimensión histórica del cristianismo, aplicamos el esquema anterior para ver sus relaciones. Es necesaria esta dimensión histórica, si quiere dar respuesta a la existencia histórica del hombre en el mundo y del mal que le amenaza. El filósofo español parte del dato bíblico: «El Príncipe de este mundo está ya juzgado»<sup>417</sup>, para explicar esta victoria del bien en el mundo sobre el principio del mal.

El bien como vector de propagación apunta directamente a Cristo en cuanto bien supremo por su victoria del mal. Esta es la afirmación central de Zubiri. Efectivamente la historia no sigue un único camino, «no solamente cada individuo, sino el mundo entero en su estructura objetiva, tiene sus oscilaciones de onda respecto del cristianismo, con sus crestas y sus baches»<sup>418</sup>. Jesucristo ha vencido el mal y toda la historia en su trabazón de libertades humanas que quieren el bien caminan hacia esa victoria. «Una cosa, –advierte Zubiri–, es que el vector apunte al término de Cristo, y otra que consideremos que la existencia histórica del cristianismo en la tierra va a ser una cristianización progresiva del mundo»<sup>419</sup>.

Partiendo del Apocalipsis de San Juan indica el filósofo vasco que la historia tiene un final y que éste, –interpreta él–, llegará «(...) precisamente cuando el cristianismo no sea un poder en el mundo»<sup>420</sup>. El Juicio Final como término de toda la historia de la humanidad «(...) es justamente la revelación del designio entero de la

---

<sup>416</sup> SSV 317-318.

<sup>417</sup> Jn 16,11.

<sup>418</sup> SSV 318.

<sup>419</sup> Ibid.

<sup>420</sup> Ibid.

historia; una revelación hecha por Cristo, y que asienta inmoviblemente el poder de Cristo sobre los espíritus»<sup>421</sup>. En este Juicio se manifestará la razón de ser del mal dentro de la voluntad de beneplácito de Dios. El hombre podrá tener plena conciencia por esta revelación de la totalidad de la historia y de su lugar en ella mediante sus acciones personales. La perspectiva revelada del Juicio permite al cristiano una mirada amplia sobre la propia vida y acerca del sentido de sus acciones.

Por último, cabe recordar que el carácter histórico de la razón de ser del mal como superioridad del bien y el Juicio de Dios, son ámbitos de acceso a Dios en su voluntad de beneplácito. La persona, en su dimensión biográfica e histórica, se encuentra ante la donación de su libertad y con la realidad del mal en todas sus formas. Esta experiencia personal reclama respuesta dentro de la voluntad de fundamentalidad. Desde dentro de ésta, tanto incoada como plenariamente por actos conscientes dirigidos a Cristo como término formal, es una posible forma de acceso a Dios.

## 5. EXPERIENCIA DE DIOS

Vamos a acercarnos a la unidad de causalidad personal entre Dios y el hombre. Esclarecer la índole de esta unidad es necesario para comprender el acceso a Dios que nos planteamos, puesto que sin esta causalidad sería imposible dicho acceso.

### 5.1 Convergencia en lo absoluto

La donación de Dios al hombre es, como ya vimos, su verdad real. «(...) con esa verdad real y en esa verdad real, es con la que el hombre, con la donación de Dios, está haciendo su propia persona relativamente absoluta»<sup>422</sup>. El Dios que da de sí mi realidad personal me hace ser relativo absoluto. El modo de mi realidad personal es absoluto, pero siempre relativamente a la realidad. El poder de lo real, fundado en Dios, me hace ser de esta forma concreta.

Dios es realidad absolutamente absoluta y así es fundamento de toda la realidad y de la mía en particular. El punto de coincidencia con Dios es lo que me define como realidad personal, es decir, el carácter absoluto. Por la causalidad personal, Dios me da

---

<sup>421</sup> SSV 319.

<sup>422</sup> HD 534.

mi ser personal, mi Yo, mi dimensión absoluta. Desde mi ser Yo absoluto me sé referido constitutivamente a Dios como donante personal. «El momento absoluto es lo que constituye el punto (...) de convergencia de Dios y el hombre»<sup>423</sup>.

Lo inteligido como fundamento es *mi* fundamento, es *mi* verdad. Esto es experiencia. Es fundamento absoluto de mi realidad personal. Para que se de la experiencia<sup>424</sup> como probación física de realidad, Dios ha de darse como absoluto-absoluto, es decir, fundante de mi realidad en cuanto tal y de mi realidad personal. Dios es realidad y da de sí realidad. Además, es realidad absoluta y da de sí realidades absolutas que son las personas. Esto es actual en mí, es probación física de Dios y, por tanto, experiencia.

La experiencia de Dios es ser absoluto-relativo. Así, el fundamento de la realidad es físicamente mi fundamento. Por mi carácter absoluto cobrado de la realidad, donado, tengo experiencia del fundamento absoluto. En mi propia realidad experimento la donación de Dios. Es más, mi propia realidad es donación de Dios. Esto es experiencia como probación física. Yo soy Dios dándose como mi fundamento. «(...) el hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religación en el animal de realidades. Es la forma concreta como Dios se nos da»<sup>425</sup>.

El hecho de ser realidad personal religada al poder de lo real constitutivamente es experiencia del fundamento de dicho poder. Mi ser es actualización del absoluto que me constituye personalmente. Dios está dándose en mí. Su realidad personal absoluta se desborda en actividad de donación en mi propia realidad. Soy persona en la persona de Dios. Sin esta realidad que es Dios absoluto yo no sería realidad personal. Ésta dependencia constitutiva es experiencia de Dios. No es, como hemos señalado en otro

---

<sup>423</sup> Ibid.

<sup>424</sup> Cf. PINTOR RAMOS, A., “Dios y el problema de la realidad en Zubiri”, en *Cuadernos de Pensamiento Español* 1, 116.

<sup>425</sup> HD 534.

lugar, experiencia de un objeto que está ante nosotros, sino de la realidad-fundamento que me hace ser real<sup>426</sup>.

## 5.2 La experiencia por parte de Dios

Si la experiencia es de la realidad fundamento que se da en mi propia realidad, tenemos que analizar la donación por parte de Dios para comprender lo que hace posible esta experiencia del hombre.

Dios se da al hombre como realidad absolutamente absoluta. Por tanto, la experiencia que suscita no es comparable a otra realidad<sup>427</sup>. Dios es donación de constitutividad. No es un objeto externo que me afecta empíricamente, sino la realidad por la que soy realidad personal.

La realidad de Dios es una realidad que está presente a la persona *en hacia*. Por tanto, –afirma Zubiri–, el ser absoluto es recibido pendiendo de este modo de presencia al hombre. Es experiencia de la realidad absoluta, en la que soy absoluto por donación *en hacia*. Mi realidad está constitutivamente lanzada *en hacia* a Dios. De esta forma es necesaria la aceptación del don. Dios se da de una forma que reclama la entrega del hombre.

Dios me da mi ser absoluto. Mas aún, está dándome continuamente mi ser absoluto. «En el hecho de constituirse el hombre como una persona relativamente

---

<sup>426</sup> «(...) ¿qué buscábamos al querer probar a Dios, sino acaso encontrar a aquel que necesitábamos que nos probase, que nos diese una prueba de nosotros mismos? ¿Iríamos tan ajetreados por esos caminos de la existencia de Dios, si no hubiéramos oscuramente sentido que estaba en juego nuestra propia identidad, nuestra propia prueba?», GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010<sup>2</sup>, 106.

<sup>427</sup> «Zubiri dice que la experiencia es siempre una probación física de realidad. Pero tratándose de Dios, la probación consiste en la entrega de la propia persona a lo que se ha postulado y en la adopción del sentido que de allí resulta para la existencia. La experiencia es aquí, pues, una compenetración de la persona y una conformación de la vida», SOLARI, E., “Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios”, en NICOLÁS, J.A.-ESPINOZA, R.(eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, 485.

absoluta, Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable»<sup>428</sup>. En mi misma realidad experimento a Dios como absoluto. La inquietud de ser absoluto y la voz de la conciencia son experiencia de Dios en donación. Se da como voz que pide ser escuchada y como plenitud personal a la que tender.

Dios se da, pues, de forma tal que puede ser experimentado por la realidad personal. Está ya experimentado por el mero hecho de la existencia de las personas. En mi misma realidad, en tanto que mía, y en mi ser como absoluto, está Dios dándose a mí absolutamente. Mi propia realidad personal es voz de Dios experienciable.

### **5.3 Modos de la experiencia de Dios como absoluto<sup>429</sup>**

Venimos diciendo que la experiencia por parte de Dios es donación fundamentante. Esta donación, según el filósofo vasco, no se da de un único modo sin en varios. Hay una especie de gradación dependiendo de la profundidad e intimidad de esta donación.

El primer modo de donación es el que llama Zubiri donación universal. Todas las realidades personales manifiestan este modo de donación. Hay una presencia de Dios absoluto igual para todos, en la que estamos fundados como personas. Dios da de sí toda la realidad y todas las personas. La realidad personal humana es experiencia de esta donación de Dios como absoluto en su misma constitución. Es la única realidad absoluta aunque relativamente. Su misma realidad forma parte de la realidad y de Dios como absoluto. La igualdad del hombre con las realidades en cuanto reales es experiencia de esta donación universal. Formo parte de la realidad que está fundada en Dios donante. La donación universal de Dios se experimenta en la fundamentalidad de la realidad, en el poder de lo real en su dominancia.

El segundo modo de donación es la trascendencia personal de Dios. Es una presencia de Dios en la realidad mediante el poder de lo real. Esta presencia dinámica también se da en mi realidad de una forma especial, impeliéndome a ser Yo. La religación al poder de lo real es experiencia de la donación de Dios. Es una presencia

---

<sup>428</sup> HD 535.

<sup>429</sup> Para una exposición más detallada acerca de esta cuestión cf. CESCÓN, E., “O problema de Deus e do seu acceso e a experiencia de Deus”, *Teología y Vida* XLIV (2003), 373-394.

que me conduce en mi misma realidad y que experimento como propia. La misma distinción del hombre con el resto de las cosas, su carácter absoluto, es experiencia de Dios. Hay un grado mayor de intimidad que en la presencia universal por el modo de ser absoluto de Dios y del hombre. Este modo de experiencia es en el que se da el acceso formal del hombre a Dios en cuanto Dios. En cuanto entrega, es una respuesta a la donación de Dios que me hace ser Yo religadamente. Así, el mismo acceso a Dios por parte de la persona es experiencia de Dios. La persona donada se entrega acatando, suplicando y refugiándose en el Dios que es su fundamento. Dios acoge la entrega del hombre donándose como verdad que hace al hombre verdadero y así se va plenificando en cuanto realidad personal. Desde la perspectiva de la Gracia, –citada aquí por Zubiri, es la deiformación del hombre.

El tercer modo de donación es el más íntimo. En la lógica de los modos que plantea Zubiri, habría uno que sería definitivo, a saber, la donación absoluta de Dios, de su verdad real en una persona concreta. «(...) es aquella presencia en virtud de la cual esta relación es tan íntima que, en dimensiones humanas, es justamente la verdad real de Dios en persona. Es el caso de la encarnación»<sup>430</sup>. Ya no es la verdad de Dios en cuanto tal, ni esta verdad en las cosas o las personas por la trascendencia de Dios, sino afirmar que «Jesucristo, –a quien nos referimos con la encarnación–, es la verdad de Dios en persona»<sup>431</sup>. Éste es el mayor grado de intimidad de experiencia de Dios. En la persona de Jesucristo, y sólo en ella, Dios se ha dado absolutamente. Nos ha dado *toda* su verdad dándose a sí mismo. Cristo es la actualidad personal de la verdad de Dios. Es la manifestación de Dios, su fidelidad y efectividad *en persona*, en *una* persona<sup>432</sup>.

Resumiendo podemos decir que la experiencia de Dios por parte del mismo Dios se da de tres modos distintos que expresan la proximidad metafísica o intimidad entre Dios y el hombre. En primer lugar la donación de la realidad en cuanto tal, de la que Dios es el fundamento. Es el modo universal de la donación del que formamos parte también las realidades personales como modo de ser relativo. El segundo modo de donación es el personal. Es una donación de Dios en cuanto absoluto. Por este modo

---

<sup>430</sup> HD 537.

<sup>431</sup> Ibid.

<sup>432</sup> Este modo de experiencia nos lleva a una nueva forma de acceso a Dios en la persona de Jesucristo. Será el tema del último capítulo de esta tesis.

de donación la persona es quien es y puede configurar su modo de ser absoluto. La tercera forma de donación por parte de Dios es dándose a sí mismo como absoluto-absoluto personalmente, es decir, que una persona sea Dios en persona.

La experiencia de Dios, por parte de Dios, tiene un carácter eminentemente personal. La centralidad de la experiencia está en la persona. Desde Dios personal a la persona humana en los grados que hemos explicado, siendo el grado máximo la encarnación del mismo Dios en persona. Pero no perdamos de vista que el primer grado tiene también dirección personal por la vinculación esencial entre la inteligencia y la realidad. La realidad en cuanto tal tiene también un dinamismo hacia lo absoluto que encuentra su realización en la persona humana y, en grado supremo, en Dios en persona: Jesucristo. Por tanto, la experiencia de Dios desde sí mismo tiene una orientación personal.

La experiencia de Dios, desde Dios mismo, ilumina el acceso a Dios en cuanto Dios mediante actos dirigidos formalmente a Él.

Esta experiencia nos lleva a comprender la presencia total de Dios en la realidad. Entendemos ahora mejor cómo a Dios se le puede «tocar» y «escuchar» *en hacia*. Toda la realidad remite a Dios *en hacia*. El acceso a Dios en cuanto tal certifica la experiencia de Dios desde sí mismo. Toda la realidad y mi propia realidad remiten experiencialmente a Dios fundante, entregado en su donación.

Yo puedo entregarme a Él porque Dios se ha dado a mí experiencialmente. Soy precedido siempre por su donación fundante. Puedo aprehender la realidad, la trascendencia de Dios en las cosas y en mí mismo e incluso su verdad en la persona de Jesucristo, porque Dios es absoluto y se me ha entregado previamente.

#### **5.4 La experiencia por parte del hombre: una manera finita de ser Dios**

Ahora veremos la experiencia de Dios desde el hombre. No es solo un punto de vista desde donde situarnos sino que el hombre mismo es experiencia de Dios. Para comprender esta experiencia tenemos que ahondar nuevamente en el hombre como realidad personal.

La experiencia de Dios por parte del hombre no es la experiencia de un objeto. Dios es una realidad-fundamento ante la que el hombre se reconoce como

fundamentado en Él. Su misma realidad personal tiene esta dimensión de fundamentalidad en la que Dios es último, posibilitante e impelente. Esta fundamentalidad es experiencia de Dios.

«El hombre es una manera finita de ser Dios»<sup>433</sup>. Es otra de las formas de experiencia de Dios por parte del hombre. Mi propia realidad humana, mi esencia como animal de realidades, la forma de realidad como persona, y el modo de ser relativo-absoluto, son la manera finita de ser de la realidad absolutamente absoluta que es Dios. La totalidad de mi realidad, también en lo que puede dar de sí, es esta experiencia. La finitud de mi realidad no es un alejamiento de Dios, sino experiencia suya como realidad fundamental.

La experiencia de Dios es hacer mi ser, siendo agente, actor y autor. «(...) es la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal»<sup>434</sup>. No consiste en salir de mí mismo, sino en profundizar en mi realidad. Yo soy experiencia de Dios.

### **5.5 Modos de la experiencia de Dios**

El primer modo de esta experiencia es la voluntad de verdad que abre a la voluntad de fundamentalidad. Ésta nos lanza al ámbito de la fundamentalidad donde inteligimos la realidad fundamento y optamos por apropiarnos una forma de realidad fundamentada, una forma de ser absoluto. «(...) la opción es la manera real y concreta de ser libre, de ser absoluto»<sup>435</sup>.

Aquí aparece el tema de la libertad como experiencia de Dios, «(...) de una manera radical y última, es la experiencia de mi propia libertad como fundamento de mi propio ser absoluto»<sup>436</sup>. Soy una manera finita de ser Dios porque soy libre.

La libertad que buscamos es la libertad que denomina Zubiri, libertad-en. Es anterior a todo ejercicio de la libertad.

---

<sup>433</sup> HD 545.

<sup>434</sup> HD 547.

<sup>435</sup> HD 547.

<sup>436</sup> Ibid.

«El hombre es libre ‘en’ la realidad en cuanto tal por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad»<sup>437</sup>. Soy libre por ser absoluto. Pero es una libertad cobrada por el poder de lo real al que estoy religado y que me hace ser absoluto.

La libertad así entendida está en el mismo nivel que mi ser absoluto relativo. En el mismo momento en que cobro mi ser absoluto aparece mi libertad. Soy libre por ser persona y soy persona porque soy libre. La experiencia de Dios acontece por parte del hombre en su mismo ser absoluto, en su ser libre. En la medida en que hago mi vida como absoluto, soy libre.

«Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad: aquello que exigítivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad»<sup>438</sup>.

En cuanto libertad, es cobrada como el ser absoluto del hombre. En cuanto realidad fundamento, Dios es compatible con la libertad del hombre como fundamento de mi ser absoluto.

«Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente»<sup>439</sup>.

---

<sup>437</sup> HD 548.

<sup>438</sup> SSV 153.

<sup>439</sup> HD 548.

## **CAPÍTULO 4**

### **EL ACCESO A DIOS EN CRISTO**

**«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» GS 22**

#### **1. ACCESO CRISTIANO A DIOS**

El objetivo de este capítulo es mostrar, dentro de la opción por el Cristianismo, el acceso a Dios que venimos tratando. La respuesta cristiana del acceso a Dios ha de ser coherente con la plenitud del ser del hombre que buscamos. En la medida en que está planteada la relación con Dios desde la indigencia del hombre, nos alejamos de nuestro objetivo puesto que esta mirada trunca la plenitud de vida que busca. Este camino es el que siguen las filosofías de la sospecha afirmando la plenitud del hombre prescindiendo necesariamente de Dios.

«El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*»<sup>1</sup>. Siguiendo a Zubiri veremos que la propuesta cristiana es perfectamente compatible con esta plenitud de vida. Es el tema central del ser deiforme del cristiano.

Tendremos que profundizar en aspectos tales como la encarnación del Hijo de Dios y la redención obrada en Cristo. Puesto que Cristo es el Hijo de Dios en Él se da el acceso plenario personal a Dios por parte del hombre.

---

<sup>1</sup> PTHC 19.

Este capítulo se inscribe en la *búsqueda de una idea de Dios que responda a la estructura del proceso de plenitud de la persona humana*. «La función de Dios en la vida es, ante todo, una función que se dirige a la plenitud de la vida y no a su indigencia. Dios no es primariamente una ‘ayuda’ para actuar sino un ‘fundamento’ para ser»<sup>2</sup>. Dios es manifiesto, como he explicado anteriormente, en la realidad religada del hombre. Es una presencia constitutiva que es la base de la accesibilidad de Dios. Él se ha hecho accesible por estar inserto en la constitución personal del hombre. Pero este acceso no es plenario sino incoado. Es verdadero en cuanto que el hombre en cuanto persona es portador de esta religación, pero no es pleno porque no supone ningún acto por su parte dirigido formalmente a Dios en cuanto Dios.

Esta idea de Dios es la que hace diversos los caminos históricos de acceso a Él, –las religiones–. Pero la manifestación constitutiva en el hombre es única. El hombre en cuanto realidad histórica y optativa no está condicionado por ninguna idea de Dios, aunque no puede prescindir de las que le son dadas por su misma condición. Entre estas formas múltiples tiene que discernir y elegir. «Por un lado accede a Dios real y efectivamente en la estructura de su manifestación, pero por otro tiene que discernir esas distintas formas y, por consiguiente, hacer una opción, una entrega optativa, una adhesión personal fundada en un motivo razonable, la cual es lo que constituye la fe»<sup>3</sup>.

La opción por la que nos decantamos en este último capítulo es el Dios de Jesucristo. Pero previamente quiero volver a recordar sumariamente algunos aspectos de la realidad que Dios en tanto que Dios que aplicaremos al estudio del acceso en y desde Cristo.

## 1.1 Discernir la idea de Dios

Como vía de discernimiento de la idea de Dios, retomando lo que hemos citado en capítulos anteriores y siguiendo al filósofo vasco, ofrecemos algunos aspectos básicos.

---

<sup>2</sup> HD 178.

<sup>3</sup> PTHC 43.

### **1.1.1 El comienzo del discernimiento: Dios realidad absolutamente absoluta**

«Sólo es Dios en tanto que Dios aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir y en quien se apoya para tener que ser»<sup>4</sup>. Si optamos por el Dios de Jesucristo éste ha de ser Dios en este sentido sin excluir ninguno de sus caracteres.

Desde esta idea de Dios se sigue que su ultimidad se traduce en primereidad, es decir, Dios es radicalmente primero en la línea de la realidad por ser el fundamento de la misma. Es, por tanto, primero en mi propia constitución personal. La iniciativa de mi realidad está en la ultimidad de Dios. El Dios al que pretendemos acceder desde Cristo ha de ser un Dios primero, fundante de mi realidad y, además, posibilitante de mi propia respuesta libre a su verdad personal.

### **1.1.2 Primer momento del discernimiento: la efectividad de Dios**

En primer lugar el acceso a este Dios no puede ser meramente especulativo. La propia realidad personal no es fruto de una especulación sino que físicamente real. El acceso a Dios en Cristo tiene que ser real, implicar toda mi realidad. Si se parte de una idea de Dios es por su carácter de verdad como efectividad. El dios por el que se opta afecta la vida personal esencialmente. La apropiación de esta idea conduce a una serie de movimientos interiores en la línea de la constitución personal del hombre, es decir, la persona hace probación física de Dios como último, posibilitante e impelente de su propia realidad. Sin ese Dios la propia realidad carecería de fundamento para ser. Este es el acceso al que nos referimos: «(...) el acceso a Dios real y efectivamente último, posibilitante e impelente para la vida del hombre»<sup>5</sup>.

Un Dios alejado totalmente del hombre que no tuviera nada que ver con él haría imposible el acceso. No es suficiente la religación como acceso incoado. El hombre ha de poder optar para ser acceso pleno desde la totalidad de su ser personal. Es necesario una idea de Dios que, sin excluir la trascendencia como realidad-fundamento, haga posible el acceso real por parte del hombre. ¿Es así con el Dios del Cristianismo?

---

<sup>4</sup> HD 169.

<sup>5</sup> PTHC 43.

### **1.1.3 Segundo momento: Dios realidad apropiable**

En segundo lugar, esta idea de Dios tiene que responder a la estructura personal del hombre. Como realidad en proceso de configuración por apropiación, la idea de Dios ha de ser coherente con este carácter intrínsecamente dinámico. Dios ha de ser una realidad apropiable por el hombre en el proceso por el que adquiere la figura concreta de su ser. «Se trata, pues, del camino de una verdad que se traduzca efectivamente en la posesión real y efectiva de Dios»<sup>6</sup>.

Si la adquisición de la figura de ser del hombre es un proceso dinámico, el acto de creer ha de ser también dinámico e histórico. El Dios al que se pretende acceder tiene que tener relación con la biografía del hombre. Sin esta influencia histórica y biográfica Dios sería una mera idea pero no término de acceso desde la persona.

### **1.1.4 Tercer momento: Dios accesible desde la entrega personal**

El acceso a Dios tiene que ser posible desde la entrega del hombre como acatamiento, súplica y refugio. El Dios por el que se opta ha de ser personal, ya que la entrega siempre es interpersonal. «La fe no es el asentimiento a un juicio por un testimonio, sino la entrega a una realidad personal. El acto de fe es un acto de entrega»<sup>7</sup>.

El elemento personal es fundamental. La fe no se entrega a un Dios meramente pensado al que no se puede acceder personalmente. El hombre no se entrega a una causa primera o motor inmóvil sino a una persona. Dios ha de ser personal, inteligente y volente, para poder ser accedido por el hombre con la propia entrega de su realidad.

Recordemos que el acceso a Dios desde la fe es en cuanto absolutamente verdadero. Por tanto a la entrega a Dios «(...) le es también coesencial que aquella persona a quien se entrega, (...) sea una persona con cuya fidelidad se puede contar y que además constituya una realidad tan incommovible como el Sol o las montañas»<sup>8</sup>. Sin estos caracteres, además de la manifestación, no sería verdadera entrega y no sería Dios en tanto que Dios.

---

<sup>6</sup> PTHC 43.

<sup>7</sup> HD 227.

<sup>8</sup> HD 230.

La fe en cuanto entrega tiene el carácter de adhesión por el que «(...) el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte»<sup>9</sup>. Es así que el Dios de Jesucristo ha de poder ser accedido por el hombre por adhesión personal a Él y quedar afectado por esta incorporación. La verdad real de Dios ha de producir una transformación en el hombre. Esta dimensión performativa de la fe es fundamental en el caso del Cristianismo. Por ser Jesucristo como Hijo de Dios la Verdad absoluta en persona, la adhesión a Él produce la transformación radical del hombre según esta verdad. No sólo se convierte en «más» verdadero, sino que se hace absolutamente verdadero en la verdad absoluta de Dios.

### **1.1.5 Cuarto momento: un Dios de libertad**

Finalmente la entrega a Dios en Jesucristo tiene que ser opcional, es decir, ser libre. «Libre significa aquí que no estamos arrastrados a ella incoerciblemente, sino simplemente atraídos: la libertad consiste en que somos nosotros quienes determinamos hacer nuestra esta atracción»<sup>10</sup>. En esta dimensión del acceso a Dios encontramos el punto central del discernimiento de la idea de Dios. Ha de ser atractiva, atrayente personalmente para requerir la opción de la entrega del hombre. En definitiva el acceso sería la apropiación en libertad de la propuesta de Dios como atracción.

Desde estos puntos de discernimiento tenemos que considerar la idea de Dios manifestado en Cristo como opción posible basada en motivos de credibilidad<sup>11</sup>. «Y en este caso ese motivo de credibilidad no puede representar para uno más que una cosa: la exposición misma de la verdad a la cual uno accede de una manera personal y otorga su adhesión personal»<sup>12</sup>. La cuestión es encontrar motivos para creer que en Cristo el hombre accede a Dios en cuanto tal con un acceso plenario que afecta y transforma

---

<sup>9</sup> HD 233.

<sup>10</sup> HD 236.

<sup>11</sup> «Por la credibilidad, la revelación aparece dotada no sólo de coherencia interna, ni sólo de razonabilidad y plausibilidad, sino que apela al hombre, al hombre histórico llamado a la comunión con Dios, ante quien se presenta como una oferta y una respuesta perfectamente adecuada a lo que él se pregunta y necesita, tanto en el nivel de su razón, como de su existencia personal y de su vida en sociedad» IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona, 2009<sup>3</sup>, 49.

<sup>12</sup> PTHC 44.

toda la realidad personal. En definitiva ha de ser un dios apropiable y *que me afecte personalmente*. Que cambie mi vida radicalmente.

¿Cómo acceder a la realidad absolutamente absoluta desde mi ser relativamente absoluto? Si esa realidad se inserta en la relatividad de mi vida.

## 2. DIOS HECHO HOMBRE

Este punto es fundamental puesto que nos planteamos el acceso a Dios en la persona de Cristo. La adhesión a su persona es necesaria, pero no deja de ser igual que a otro hombre si no clarificamos en qué consiste la novedad de Cristo. ¿Es un hombre santo en el que Dios se hace presente para dar un mensaje a la humanidad? Si fuera así podemos acceder a Dios desde otras personas que también tienen una relación especial con Dios. ¿Qué tiene de único Jesucristo para que podamos acceder a Dios de una forma también única?

Existe la posibilidad de que este hombre sea Dios en persona y así lo plantea la Escritura. ¿Cómo puede ser un hombre Dios? ¿No son dos realidades distintas? ¿Es posible conciliar ambas en una persona concreta? En los Evangelios se presenta a Jesucristo como el Hijo de Dios, –del Padre–, y actuando con su misma autoridad. Una de las características de Dios es la unicidad. ¿No rompe el cristianismo con el monoteísmo presentando a Jesucristo como Dios?

Vamos a exponer brevemente la reflexión de Zubiri acerca de la divinidad de Jesucristo. Huelga decir que nuestra pretensión sigue siendo estrictamente filosófica. Veremos cómo responde Zubiri a las preguntas planteadas desde su misma metafísica, para así seguir el desarrollo del acceso a Dios en Cristo de un modo más comprensible.

### 2.1 Qué es la realidad de Cristo como ser sustantivo

«Jesucristo, como cualquier hombre sobre la tierra, va viviendo; y en su vida hace justamente ese Yo, su Yo»<sup>13</sup>. El acceso primero a otra persona se da desde su Yo, desde la realización de su ser sustantivo. Las acciones de la vida configuran este ser sustantivo. También se da así en el caso de Cristo. Él tiene una vida a la que podemos acceder por medio de los relatos de la Escritura. El arco de la misma es narrado en los Evangelios:

---

<sup>13</sup> PTHC 264.

nacimiento, vida oculta y pública, muerte y resurrección. El hombre concreto que es Jesús de Nazaret tiene una vida concreta con unos acontecimientos a los que responde personalmente. Estas respuestas construyen su vida particular y su ser sustantivo. «Una vida en la cual él es siempre el mismo y nunca lo mismo»<sup>14</sup>.

La vida de Cristo no es un mero despliegue dado de la persona del Verbo eterno de Dios, sino una configuración personal de su Yo. De otra forma sus acciones no serían relevantes por no influir en nada en su Yo. Esto no es cierto si partimos de que Cristo es verdadero hombre. Como tal, su personalidad metafísica no está dada de una vez por todas, sino que ha de realizarla. Efectivamente su vida no puede ser ajena a lo que es su realidad sustantiva por la que Él es el mismo, pero está abierto a su propio carácter de realidad y puede configurarse de diferentes formas. Él tiene que llevar a cabo actos de volición con los cuales apropiarse las posibilidades que aprehende en la realidad. Estos actos estarán en coherencia con el quién de Cristo, con su realidad sustantiva, es decir, no serán contrarios a la voluntad de Dios, pero serán actos propios de Cristo.

«Los rasgos divinos que componen la figura del Yo de Cristo están intrínsecamente unidos y formando unidad con los otros rasgos humanos»<sup>15</sup>. De tal forma que no se pueden separar como si unos fueran plenamente humanos y otros plenamente divinos. Hay una intrínseca unidad en la persona del Hijo de Dios. «Se trata de que la figura entera es, a un tiempo, una figura humana y una figura divina»<sup>16</sup>.

## 2.2 El proceso de configuración del ser sustantivo de Cristo

¿Cómo se da esta configuración? ¿El hombre está presente a sí mismo en todos sus actos con la misma intensidad? Recordemos que el Yo se construye a lo largo de la vida. Ésta no es otra cosa que este proceso. No es un mero despliegue de una realidad ya constituida sino una verdadera construcción personal. Esto tampoco significa que el Yo siempre esté en construcción como si le faltara algo. El Yo es completo en sí mismo porque es el Yo de una realidad humana, pero no es un Yo inmodificable.

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> PTHC 266.

<sup>16</sup> Ibid.

En este sentido afirmamos una plasticidad del Yo personal del hombre. El Yo está dado al hombre como su propia realidad que ha de configurar, darle forma particular con sus actos. Por tanto, cuando hablamos de construcción hacemos referencia al proceso de configuración del propio ser sustantivo. No es el proceso de autoconciencia. Éste es posible por el Yo y su plasticidad y está montado sobre él, es ulterior al proceso configurador personal.

La configuración del Yo es un proceso de autoposición. La realidad personal en su momento de personidad es ya autoposición constitutiva, pero ésta personidad se realiza mediante actos personales. La trama de la vida del hombre va determinando la figura que adquiere su personalidad, la figura de su ser, su Yo. Esta trama está tejida de los actos mediante los cuales el hombre se autoposee vivenciando la autoposición constitutiva en que esencialmente consiste.

Cada acto del hombre es distinto y también es distinta la intensidad de autoposición al que desemboca. Pero ninguno es ajeno a la construcción del Yo. En cada acto el hombre vive su autoposición de una forma distinta. Cada acto determina una forma particular de vivenciarse a sí mismo.

### **2.2.1 Autoposición como «me»**

Hay actos en que el hombre se vive a sí mismo como un *me*. Es la forma medial. La realidad apropiada en ese acto conlleva una vivencia de sí mismo en forma primaria. Es un acto que hace que una realidad recaiga sobre mí simplemente. Me doy cuenta, —yo—, que no soy la realidad apropiada y nada más. Soy distinto de esa realidad en el mismo acto de apropiación puesto que la realidad incide en mí.

Esta forma medial expresa también el interés personal. El acto de apropiación es en vistas a la propia persona. El *me* medial expresa mi realidad configurada como un Yo en su forma primaria como mera redundancia de una realidad en mí. No es una pasividad ni una actividad desde una propiedad de la persona. Manifiesta un *alguien* que ejecuta la acción y sobre el que recae la misma, pero no como pasividad o mera recepción, sino como forma de autoposición. Es la forma medial de autoposeerse anterior a toda reflexión. «(...) el hombre es y se siente un *me* medialmente»<sup>17</sup>. Es la forma básica de autoposición: soy un *me*.

---

<sup>17</sup> PTHC 266.

### **2.2.2 Autoposesión como «mi»**

«Sobre este *me*, medialmente, el ser sustantivo va adquiriendo un carácter más expreso y más explícito, que es justamente el *mi*»<sup>18</sup>. Los actos que ejecuta pasan de la forma anterior de *me* a una más explícita del ser sustantivo. Hay una mayor intensidad en la autoposesión que se manifiesta en la forma que adquiere la personalidad del hombre. Esta forma es la de un *mi*.

Ya no son unos actos que recaen sobre mi realidad por el mero hecho de ejecutarlos sino que «hay un sentido de apropiación o propiedad»<sup>19</sup>. La forma en que son vividos estos actos es como *mi*. Me vivencio como un *mi*. Mi ser sustantivo es ahora un ser apropiativo y apropiado por esta realidad que aparecía anteriormente en forma de *me*. Hay un mayor grado de profundidad porque hay un mayor grado de propiedad.

### **2.2.3. Autoposesión como «Yo»**

Por último tenemos la forma de autoposesión como Yo. Es el mayor grado pero no es un punto en el que termina el proceso. «Es que el Yo va siendo más Yo a lo largo de esa vida o, por lo menos, va siendo, en forma de ser, un Yo mucho más complejo. Es una autoposesión»<sup>20</sup>. El proceso de configuración de la personalidad es dinámico dentro de la plena autoposesión como Yo. En las distintas etapas de la vida se avanza en la profundidad del propio Yo que, aún siendo idéntico por ser la misma persona, varía en intensidad y matices por ser dinámico. «(...) dentro del Yo no es lo mismo el Yo que dice ‘yo quiero salir de paseo’ cuando es niño y el Yo que se enfrenta con grandes temas, con el resto del universo. Ese Yo, con ser el mismo, sin embargo ha tenido un desarrollo para pasar de ese Yo estrictamente Yo de la infancia al Yo que medita sobre los grandes problemas»<sup>21</sup>.

Zubiri explica también el Yo como la verdad real de la propia realidad sustantiva. La actualización de la propia realidad, la verdad real, es el Yo que, a su vez, refluye sobre la propia realidad dinámicamente y la lanza nuevamente desde sí misma a realizar

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> PTHC 267.

<sup>20</sup> PTHC 267.

<sup>21</sup> Ibid.

su ser sustantivo. La realidad sustantiva se encuentra a sí misma actualizada en el Yo. «Esto que llamamos el ser sustantivo es el acto segundo de aquello en que consiste mi realidad sustantiva. Es justamente la figura de mi ser sustantivo que doy a mi realidad. La realidad no es el ser ni el ser es la realidad. Pero el ser es justamente el acto segundo de aquello en que consiste, en acto primero, la realidad sustantiva que lo ejecuta y lo produce»<sup>22</sup>.

Al ejecutar acciones me encuentro actualizado como Yo. En este momento en que actúo como Yo, soy yo mismo quien actúo. Mi propia realidad es aprehendida como acto segundo, verdad real, del acto primero que es mi realidad. No hay Yo sin realidad sustantiva. El Yo no es lo último sino sólo la actualización de la realidad que lo hace posible. «El Yo sustantivo, decía, no es un sujeto de atribución ni un sujeto de inhesión, es una configuración intrínseca. Y, como configuración intrínseca, es la verdad real en que consiste mi realidad sustantiva con que voy construyendo mi Yo sustantivo»<sup>23</sup>.

Desde esta perspectiva, el propio conocimiento y autoconciencia de una persona no está acabado mientras vive, puesto que la figura de su ser está en continuo crecimiento por la forma de autoposición a que conducen los actos que ejecuta. De igual manera, conocer a una persona es igualmente un proceso dinámico que requiere introducirnos en su trama vital para aprehender la forma de su ser sustantivo. Desde su personalidad podemos acceder a su personidad, a su realidad sustantiva. Esto es importante en el tema que nos ocupa, puesto que pretendemos explicitar quién es Cristo y no podemos hacerlo de otra forma que desde el desarrollo de su vida, desde su Yo.

### 2.3 El Yo de Cristo

El proceso del *me* al *mi* y al Yo es igual en Cristo. Dentro de su Yo también se da una profundización y un desarrollo como hemos explicado. En este proceso los momentos humano y divino no están separados. El transcurso de la autoposición los aúna en la figura de su ser sustantivo. Conviene recordar que no centramos nuestra atención en los actos concretos, sino en la forma en que se vive la propia persona en ellos. La figura de su realidad que se va formando mediante los actos es punto crucial de los dos momentos de la realidad sustantiva de Cristo.

---

<sup>22</sup> PTHC 269.

Por esta razón la unidad de la realidad humana y divina se da en la persona según el momento de personeidad y personalidad. El tejido de la vida personal de Cristo y la configuración de su ser sustantivo como un Yo, es determinante para comprender esta unidad que se desarrolla a la vez que se explicita, –y aumenta en hondura–, en las acciones de su vida. Es una unidad dada en la realidad sustantiva que le hace ser el mismo, permanecer en su identidad, pero que simultáneamente ha de configurar la vida de la persona de Cristo. El carácter de sus actos está definido por la realidad de quien los realiza, pero no está cerrado precisamente por ser un *quien*, una persona que ha de realizarse en su biografía.

Zubiri pone especial empeño en clarificar que se está refiriendo a la figura de realidad y no a las acciones de Cristo. Desde el punto de vista de las acciones se ha distinguido en la teología las divinas de las humanas. Habría acciones de Cristo que no requerirían la realidad divina para ser ejecutadas. Pero otras sería imposible realizarlas sin dicha realidad divina que obra unida a la realidad humana. «Ahora bien, esto puede ser verdad desde el punto de vista de las acciones de Cristo como ejecutadas por él. Pero *como figura de su Yo* es absolutamente insuficiente. La figura de su Yo es intrínseca, formal y constitutivamente una configuración teándrica. No hay separación ninguna de rasgos. Distinción, toda la que se quiera; separación jamás. Es una configuración esencialmente teándrica»<sup>24</sup>.

Las acciones ejecutadas conllevan una configuración del propio Yo de la persona. Esta figura es lo que queda tras ser ejecutadas. Ya que las acciones lo son de la realidad sustantiva que es divino-humana, la figura tiene el mismo carácter. Es la persona quien ejecuta sus acciones. En cuanto suyas encuentran su radical unidad en la personeidad y en la actualización de la misma como Yo.

El modo de ser de Cristo, su personalidad, es relativo absoluto en un sentido nuevo con respecto al que venimos considerando. «Absoluto como el de ninguno, porque tiene un momento divino. Pero relativo porque está cobrado a lo largo de su vida»<sup>25</sup>. El carácter absoluto es único y distinto del cualquier otro hombre, precisamente por el momento divino-Absoluto constitutivo de su realidad sustantiva. Pero es un absoluto cobrado por el momento de realidad humana. La figura de su Yo se realiza mediante sus acciones y se va cobrando en ellas.

---

<sup>23</sup> PTHC 269.

<sup>24</sup> PTHC 268. El subrayado es mío.

Si fuera únicamente una realidad divina su modo de ser sería absolutamente absoluto. Sería autoposición absoluta. Pero la realidad sustantiva de Cristo está constituida por el momento divino y el humano. De aquí que su modo de ser implique la relatividad propia del modo de ser de las realidades humanas. «El Yo de Cristo es un Yo cobrado»<sup>26</sup>.

«El Yo de Cristo es justamente la verdad real de él, que lo realiza como Hijo de Dios. Y es una verdad real *en un doble sentido*. En primer lugar, porque ese Yo (ahí está el carácter de su momento divino) revela lo que el Padre le dice, pero además lo revela siéndolo»<sup>27</sup>. En sus acciones Cristo es revelador y lo revelado. El Yo de Cristo manifiesta lo que el Padre le dice que haga. Es verdad en cuanto su vida está en coherencia plena con la Palabra de Dios y con su voluntad. Pero por otro lado es verdad real plena en cuanto que su Yo es lo revelado, es decir, Dios mismo. Su persona es revelación en sí misma. Su Yo, la configuración de su realidad mediante sus acciones, es lo que quiere ser revelado. Por tanto, la vida de Cristo, el proceso de configuración de su Yo, no es solamente un ejemplo moral de vida a seguir, sino que es en sí misma revelación de Dios.

Así, su vida, el proceso de la figura de su Yo, es acceso a su realidad sustantiva. Siendo Cristo Dios en persona, su relato vital es acceso a Dios por ser el Yo de su realidad sustantiva. En la medida que se da en la persona la unidad de realidad y ser, todo lo referido a Cristo, no sólo sus palabras como reveladoras del Padre, sino su Yo total, es acceso a Dios.

El relato evangélico no necesita ser desmitologizado para acceder a la realidad de Cristo, sino que es precisamente el lugar teológico de acceso a Dios en Cristo por ser la narración de su Yo.

Ahora bien, podemos pensar que hemos vuelto al principio de nuestro problema, porque no se sigue de la vida de Cristo la fe en Él como Hijo de Dios. Pero el desarrollo acerca del Yo de Cristo nos permite replantear la cuestión en términos adecuados. No se trata de que la vida de Cristo conduzca inexorablemente a la fe en Él, pero sí que es el terreno adecuado para la adhesión a su persona.

La vida de Cristo es motivo de credibilidad en cuanto proceso personal de configuración de su Yo. Este Yo es en sí mismo acto segundo de un acto primero o

---

<sup>25</sup> PTHC 268.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> PTHC 269. El subrayado es mío.

realidad sustantiva. ¿Cómo dar el paso de su vida a quién es Él, a su realidad? Aquí está el problema que nos remite a nuestro tema. El acceso a Dios en Cristo requiere la fe en cuanto adhesión personal, opcional y libre a su persona.

Las acciones de la vida de Cristo y su propia autoconciencia son las de un hombre que actúa con la autoridad de Dios: perdonar pecados, dar vida a muertos, cambios en la Ley, llamar a su seguimiento, etc. ¿Cómo es esto posible? ¿Quién es Cristo? ¿Qué carácter tienen estas acciones de su vida?

## **2.4 La adhesión a su persona como paso del Yo de Cristo a la realidad sustantiva**

«Y la adhesión a su persona es justamente el ámbito subjetivo en que se realiza el tránsito del acto segundo al acto primero, el paso de lo que es la vida de un hombre a lo que es su radical, su profunda intimidad»<sup>28</sup>. No se puede dar este paso del ser a la realidad, paso metafísico-personal, sin la fe como adhesión. Es así que este tránsito supone una entrega a la persona como verdad personal real.

«En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte»<sup>29</sup>. El ámbito de esta marcha del ser a la realidad de Cristo es entrega personal e incorporación a Él, al proceso de configuración de su Yo. De este modo el proceso de Cristo es el proceso de quien cree en Él. Desde la adhesión al Yo de Cristo se accede a su realidad. Correr la misma suerte no es otra cosa que esta incorporación en la que la persona que se adhiere también realiza el paso a su propia realidad sustantiva.

Este paso del ser a la realidad es dinámico. Es un camino de ida y vuelta. En cuanto incorporación por la adhesión es un proceso vital. No es meramente intelectual sino que compromete la existencia entera del creyente.

Este punto lo tratamos en el acceso a Dios en Cristo. Ahora seguimos hacia la realidad sustantiva de Cristo.

---

<sup>28</sup> PTHC 270.

<sup>29</sup> HD 233.

## 2.5 Qué es la realidad de Cristo como realidad sustantiva

Lo que nos interesa explicar con Zubiri es la realidad de Cristo. ¿Cómo es posible la conjunción en una única persona de la realidad humana y la divina? ¿Son compatibles? ¿Quién se ha encarnado en Cristo?<sup>30</sup> ¿Sólo la naturaleza divina, la razón de filiación? ¿Lo que Dios da al hombre-Cristo es sólo su ser verdad del Padre en cuanto actualidad de la realidad absolutamente absoluta? Zubiri es taxativo: «Es la encarnación de la persona física del Verbo»<sup>31</sup>. De esta forma es posible el acceso a Dios *en* Cristo. En la persona de Cristo encontramos al mismo Dios. ¿Cómo es esto posible?

El hombre, como esencia abierta, «consiste extáticamente en ser una plasmación ad extra de la vida trinitaria»<sup>32</sup>. La apertura primera a su propio carácter de realidad mediante la que es suyo y con la que es autor de su ser sustantivo le manifiesta como una manera finita de ser Dios. El hombre es «la finitud de la vida trinitaria fuera de sí»<sup>33</sup>. La vida trinitaria es vida personal. En este sentido el hombre es inteligente y, por tanto, persona. En analogía con la realidad absoluta-absoluta que es Dios el hombre es absoluto-relativo. La relatividad es su finitud, la diferencia respecto a Dios que es plenitud de realidad.

Todos los hombres, en cuanto creados, son plasmación de la vida de la Trinidad y poseen una forma de presencia de la misma en grados diversos. Puesto que Cristo es verdadero hombre vamos a analizar los diversos grados para intentar comprender la realidad de la Encarnación.

---

<sup>30</sup> No pretendo hacer un análisis teológico de estas preguntas. Vamos a ver cómo Zubiri explica las cuestiones y a rescatar aquellos puntos que nos interesan filosóficamente para el tema del acceso a Dios. Soy consciente que en este tema es imposible establecer adecuadamente una línea divisoria, pero mi pretensión no es adentrarme en cuestiones teológicas sino, dando algunas por supuestas, explicar cómo puede la persona humana acceder a Dios en Cristo.

<sup>31</sup> PTHC 272.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

### **2.5.1 Presencia fontanal**

Esta presencia es común a toda realidad creada. Dios en cuanto realidad fundamento es fuente de realidad. En este sentido «todo» Dios está presente en las cosas creadas. Este «todo» se refiere a «(...) la realidad de Dios y, por consiguiente, sus tres suidades en la unidad de su realidad»<sup>34</sup>. Dios está presente en toda persona humana como fuente de realidad. El fundamento de mi ser no está fuera de mí sino en mi misma realidad en cuanto creada.

Este tipo de presencia me parece importante puesto que de ella se sigue que toda la realidad creada tiene una estructura personal trinitaria. En cierto modo todo está orientado hacia Dios como fuente de realidad. La fundamentalidad de Dios atañe a toda cosa creada. La persona del Verbo de Dios está presente en todas las cosas.

Por esta apertura constitutiva de la realidad creada y personal a Dios, *sus tres suidades en la unidad de su realidad*, «(...) la persona física del Verbo eterno está fontanalmente subyacente a la realidad de Cristo, pero como lo está a la mía y a todas las demás»<sup>35</sup>. No es éste el tipo de presencia que buscamos puesto que, desde este punto de vista, Cristo es como cualquier otro hombre o realidad.

No obstante, es modo de presencia indica un cierto tipo de predisposición de la realidad humana para una posible encarnación del Verbo. La realidad humana no es totalmente extraña a la realidad divina sino que, en cuanto creada, es apertura a Dios.

### **2.5.2 Presencia por la Gracia**

Este tipo de presencia es más hondo que el anterior puesto que supone una «(...) plasmación positiva y no aversiva como en el caso del pecador»<sup>36</sup>. En la medida en que el hombre vive vuelto a este Dios Trinitario del que es plasmación *ad extra*, está penetrado por la misma vida trinitaria, «(...) tanto más íntima y más radical cuanto más profunda sea la justicia y la santidad del hombre que en esa forma vive»<sup>37</sup> No hay un

---

<sup>34</sup> PTHC 273. «*La realidad de Dios: sus tres suidades en la unidad de su realidad*». Utilizaré esta fórmula, con la que Zubiri se refiere a la Trinidad, varias veces en lo que sigue sin necesidad de citarla de nuevo.

<sup>35</sup> PTHC 273.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

rechazo de esta presencia sino una auténtica vida en ese Dios que me funda y desde Él.

Cristo en toda su realidad humana estuvo vuelto a Dios en santidad. Pero este grado de presencia por la Gracia no implica la encarnación de Dios en ese hombre. nuevamente nos encontramos con una presencia que no define en absoluto a Cristo tal como buscamos. No es el Hijo de Dios por Gracia.

Volvemos a repetir lo dicho en el epígrafe anterior. Este modo de presencia posible indica la no-extrañeza de la realidad humana a la divina. Este dato es positivo en cuanto que la realidad humana es apertura por creación y por Gracia a Dios. Esta apertura no es sólo intelectual sino que implica a toda la realidad humana en cuanto persona, es decir, plasmación *ad extra* de la vida personal de Dios.

### **2.5.3 Presencia por intimidad última**

Este modo de presencia es mayor que los anteriores ya que «(...) el hombre a quien la persona física del Verbo es presente de esa forma es la manifestación misma de esa persona física del Verbo»<sup>38</sup>. Quien ve al hombre Cristo ve al Verbo de Dios. Cristo es la plena manifestación del Verbo de Dios.

«(...) es, en segundo lugar, una manifestación viva, vivida»<sup>39</sup>. No es sólo una referencia moral a una persona ejemplar. No es imitación del Verbo de Dios en los actos de un hombre. Los actos de Cristo son realmente actos de la segunda persona de la Trinidad por esta presencia en intimidad última.

Lo que no queda esclarecido en este tipo de presencia es la estructura de la misma. ¿Cómo la realidad humana es manifestación de la divina? Es cierto que hay una unión de realidades en intimidad última, pero la mera unión no explica que este hombre sea el Hijo de Dios.

### **2.5.4 Más allá de la presencia: la verdadera realidad filial**

Zubiri conduce su reflexión a un estrato radical que trasciende la mera presencia. La realidad de Cristo no se puede definir ni comparar con ningún modo de presencia

---

<sup>38</sup> PTHC 274.

<sup>39</sup> Ibid.

de los antes descritos. Si fuera así Cristo no sería único. Todos los hombres podríamos tener esta experiencia de Dios en nosotros.

Lo que pretendemos indagar con el filósofo vasco es a Cristo en cuanto verdadero Hijo de Dios. La realidad humana de este hombre *es* la realidad filial de Dios, es el Verbo eterno. ¿Cómo es esto posible?

«Desde el punto de vista de Dios, consiste en que la persona física del Verbo es inmanente a este hombre en una forma intrínseca, radical y última que es menester explicar. Es inmanente a lo humano. Pero, recíprocamente, lo que llamamos el hombre está transido y transfundido por la realidad divina que le es inmanente»<sup>40</sup>.

Zubiri sustituye la presencia por la *inmanencia* de la persona física del Verbo. La realidad humana está *transida y transfundida* por esta inmanencia. El cambio de terminología indica que la realidad de Cristo es radicalmente distinta a todas las demás. Prosigamos en busca de ese *algo más* que la mera presencia. ¿Cómo el Verbo de Dios es inmanente a lo humano en la realidad de Cristo? La solución entra en la metafísica de la persona que hemos expuesto con anterioridad pero con la novedad de Cristo.

### **2.5.5 «Este hombre no tiene suidad»<sup>41</sup>**

«(...) esta presencia y esta unidad puede llegar a ser tan extrema (justo aquí es donde está el misterio) que el hombre ya no se pertenece a sí mismo. Su suidad le viene precisamente del Verbo»<sup>42</sup>. La realidad humana de Cristo carece de suidad. Ésta se la da el Verbo. Esta humanidad no carece de ninguna de las notas de la sustantividad humana: inteligencia, cuerpo, alma, voluntad. Pero lo radical es que no le pertenecen. Es una realidad completa pero no poseída. Dicha pertenencia le compete a la suidad del Verbo de Dios. La suidad como razón formal de la personeidad, es del Verbo. La realidad de Cristo es una realidad humana concreta y completa que pertenece a la realidad divina en la suidad del Verbo eterno. La unión hipostática se da en la suidad del Verbo. De esta forma Cristo es verdaderamente el Hijo de Dios puesto que es la segunda persona de la Trinidad. Que la realidad humana esté transida y transfundida por la inmanencia del Verbo hace referencia a esta desposesión.

---

<sup>40</sup> PTHC 274.

<sup>41</sup> PTHC 275.

<sup>42</sup> Ibid.

No es una realidad humana como mero término necesario de la encarnación, sino que está inserta dinámicamente en la generación eterna de la suidad del Hijo de Dios. «Su intimidad ha llegado a recibir a este hombre singular en la intrínseca estructura del proceso generacional en que consiste la procesión eterna del Verbo»<sup>43</sup>. La humanidad no es un añadido externo sino que pasa a formar parte, como recepción, de la intimidad de la persona del verbo. Esta humanidad es más que mera manifestación de Dios. Es Dios mismo en una humanidad que es verdaderamente suya. «Carece por sí mismo de suidad, y ésta le viene dada toda entera de la suidad en que consiste la procesión generante eterna del Verbo. Ya no se pertenece»<sup>44</sup>.

Así, nos podemos preguntar a modo síntesis antes de proseguir: ¿Quién es Cristo? Es la segunda persona de la Trinidad. ¿Es sólo realidad divina? No. Es realidad divina en unidad con la realidad humana concreta de Jesús. ¿Es sólo realidad humana? Posee todas las propiedades de la realidad humana pero dichas propiedades pertenecen a la persona del Verbo. Esta realidad humana concreta pertenece a Dios completa y radicalmente en cuanto realidad.

Creo que es importante recordar que cuando hablamos de Dios en Zubiri lo hacemos como realidad-fundamento. Es conveniente recordarlo, puesto que sería imposible que dos realidades-objeto, dos «cosas», estuvieran así unidas. Una anularía a la otra o estarían completamente confundidas. La filosofía zubiriana es de la realidad. Pretendo afirmar que, desde este marco general, es posible comprender la unidad personal de la realidad humana y la divina. Que la realidad humana no se pertenezca no quiere decir de ningún modo que sea deficitaria como realidad. Significa una elevación de esta realidad humana a la misma realidad fundamento que es Dios como persona absolutamente absoluta. Es la realidad humana no sólo *referida a* sino *poseída físicamente por* su misma fuente. Una realidad humana en la suidad de la realidad fundamento es la más radical de las posibilidades del hombre.

Es una nueva acción de Dios en la historia, en la que esta realidad humana no sólo es manifestación *ad extra* de la trinidad, sino la misma suidad física de la verdad de Dios. «Es la unidad intrínseca y radical, teologal y única en la creación, entre la procesión *ad intra* que es la generación eterna del Verbo y el hombre que de una manera

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> PTHC 275.

misteriosa está inmerso e incurso no solamente en lo que Dios es, sino en el mismo modo de ser de Dios (...) la realidad divina de Cristo no anula su humanidad sino que, al revés, la sublima»<sup>45</sup>.

De hecho, ya que la persona humana es absoluta por analogía del Dios personal, la suidad absoluta de Dios es la única suidad en sentido estricto. Por tanto, que la realidad humana de Cristo no tenga suidad quiere decir que es persona en la única persona real y absoluta que es Dios mismo. Por tanto Cristo es la Persona que revela absolutamente la Persona al hombre que es sólo una manera finita de ser Dios.

¿Carece de vida esta realidad humana de Cristo? Al contrario, es la vida absoluta de Dios. «(...) Dios es vida absoluta por que es absolutamente suyo, es decir, porque es persona»<sup>46</sup>. En la suidad del Verbo la realidad humana de Cristo alcanza la plenitud de su realidad.

«(...) nadie ha llegado nunca a esto que parece un carácter evanescente y que, sin embargo, encierra el secreto último de la persona de Cristo, y que es precisamente el formar parte de la procesión eterna generante trinitaria. Es Hijo de Dios en un sentido trascendente»<sup>47</sup>. Su realidad como Hijo de Dios no tiene parangón en ningún personaje de la historia. Es el único Hijo de Dios, como única es la realidad divina precisamente por ser Dios. Lo único que le compete como realidad es ser Hijo. Es lo último y radical de su persona. La suidad del Verbo en la que subsisten la realidad divina y la humana es la suidad del Hijo de Dios. Todo en Cristo está referido a esta suidad en la que confluyen la humanidad y divinidad.

No olvidemos que no es una humanidad abstracta la que es poseída por la suidad del Hijo sino un hombre concreto. «(...) el hombre Cristo, el individuo concreto Cristo, este joven carpintero que anda por las calles de Jerusalén no tiene más suidad que la que le confiere la generación eterna del Verbo en la que está sumido. Este hombre no se pertenece»<sup>48</sup>.

En las acciones de Cristo mediante las que configura su Yo como *entregado o no-pertenecido*, las acciones de obediencia total a la voluntad de Dios, serán las que

---

<sup>45</sup> PTHC 276.

<sup>46</sup> HD 186.

<sup>47</sup> PTHC 275.

<sup>48</sup> PTHC 276.

conduzcan a su realidad profunda. Naturalmente todas las acciones de Cristo son coherentes con la voluntad de Dios pero nos referimos a las determinantes en las que se cuestiona su identidad, v.gr. las tentaciones, Getsemaní, la Cruz. En estos momentos de su vida aparece con mayor intensidad la no pertenencia pero en forma de posibilidad de apropiación. En este sentido los actos de desposesión de sí mismo son activos y radicales en cuanto apropiación de la propia realidad sustantiva.

## 2.6 Suidad de Cristo y kénosis

Con el filósofo vasco exploramos ahora la suidad de Cristo para seguir profundizando en su identidad. Explanando esta unidad de realidades en la suidad nos acercamos a una mayor comprensión de la posibilidad del acceso a Dios en Cristo.

¿Qué es la suidad? «(...) es justamente el último grado de inmersión del hombre dentro de Dios y, recíprocamente, de inmanencia de Dios en el hombre»<sup>49</sup>. La unidad de ambas realidades en la suidad es única en Cristo, ya que solamente Él es Dios en persona.

En primer lugar es necesario una aclaración terminológica. En Zubiri, –y hablando de Dios–, realidad-naturaleza-esencia se refieren a lo mismo. Es la naturaleza de Dios, la realidad divina. En esta naturaleza se realizan las tres personas. *Tres suidades en la unidad de su realidad*, es la fórmula trinitaria de nuestro autor.

«(...) la naturaleza divina (...) es la forma en que se plasma y se realiza, por identidad de propiedades, la suidad en que cada una de las personas divinas consiste»<sup>50</sup>. Esta naturaleza, inteligente y volente, lo es porque es suya. Recordemos que es a la inversa que en el hombre el cual es persona por la inteligencia. Aquí la suidad no es consecutiva sino constitutiva de su realidad. El hombre es persona por su naturaleza inteligente. Dios es inteligente porque es persona. «No es suya porque sea inteligente y volente. La inteligencia y la voluntad es la manera radical de realizar su suidad»<sup>51</sup>.

Las tres suidades son inteligentes y volentes, plasman y realizan su suidad en la realidad divina. Pero el caso de la suidad del Hijo es peculiar puesto que «(...) no se plasma exclusivamente en la inteligencia y la voluntad infinitas. Se plasma también,

---

<sup>49</sup> PTHC 276.

<sup>50</sup> PTHC 277.

<sup>51</sup> PTHC 277.

por un acto misterioso, en una inteligencia y una voluntad finitas»<sup>52</sup>. Este acto misterioso es lo que, –según la interpretación de nuestro autor–, puede ser el sentido de la *kénosis*. «Desde el punto de vista de su *kénosis* hay que decir que la suidad del Verbo se realiza no solamente en la inteligencia y en la voluntad infinitas y consustanciales con la realidad del Padre, sino también en esta forma, en este organismo, en este alma, en esta inteligencia y voluntad finitas que son propias del hijo de María, descendiente de David»<sup>53</sup>.

La realidad humana de Cristo es verdadera humanidad en cuanto que comparte todos las propiedades de cualquier hombre. Lo determinante no es esta igualdad que nos dice que es verdadero hombre. En la realidad humana de Cristo estas propiedades en cuanto realidades no son suyas sino que son de la persona del Verbo. «(...) si por realidad se entiende, como debe entenderse, lo que es ser suyo, toda la realidad del hombre Cristo en tanto que suya es precisamente la misma que el Verbo»<sup>54</sup>. Este hombre, como hemos dicho anteriormente, no se pertenece. Su realidad en cuanto hombre le viene dada María, pero su suidad es conferida por el Verbo. Su realidad es suya en la persona del Verbo.

Esta unidad en la persona del Verbo se ha de comprender desde la absoluta suidad personal de Dios. La realidad humana en la suidad del Verbo es realidad plena. Es realidad en la realidad fundante personal. Sólo la realidad Personal fundante de Dios puede asumir en sí misma la realidad que Dios mismo ha fundado. En Dios lo radical es la suidad, el momento personal tiene primacía metafísica sobre la naturaleza en la que se realiza. Pues bien, la realidad personal del Verbo, la suidad del Hijo de Dios, tiene primacía metafísica sobre la realidad humana que hace suya sin anularla. Al contrario, le confiere su misma realidad en cuanto poseída, su misma suidad.

«Desde el primer punto de vista nos aparecía el Verbo confiriendo su suidad a un hombre determinado y concreto. Aquí nos aparece este hombre concreto no perteneciéndose a sí mismo, sino teniendo toda su realidad, en cuanto suya, en el Verbo, a quien está intrínseca y esencialmente unido. Pues bien, la identidad de estas dos

---

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> PTHC 278.

afirmaciones es, a mi modo de ver, aquello en que consiste formalmente la persona de Cristo»<sup>55</sup>.

En el fondo la realidad de Cristo responde al modo de acceso a Dios que estamos explicitando: la entrega. El Verbo entrega su suidad a la realidad humana. La realidad humana es entregada a la persona del Verbo. La comprensión de la realidad de Cristo es posible desde la vida trinitaria que es entrega eterna, dar de sí fundante de realidad, donación absoluta.

La vida de Cristo no es otra cosa que la vida trinitaria *ad intra* o donación plena personal de Dios, en la finitud de este hombre concreto cuya suidad es la del Verbo de Dios. Esta comprensión de la persona de Cristo como Dios donado en persona a la realidad humana abre el camino para el acceso a Dios en Cristo desde la fe respuesta a la donación de Dios.

## **2.7 ¿Por qué se encarna el Verbo y no el Padre o el Espíritu Santo? La coherencia con la metafísica de la realidad de Zubiri**

Esta pregunta no es sólo religiosa sino que conduce el tema de la vinculación de inteligencia y la realidad a su nivel máximo o, mejor dicho, a su momento fundante. La persona del Verbo es la verdad real de Dios realizada en la inteligencia divina. La persona humana, en cuanto fundada en Dios, dada de sí por Él, es plasmación *ad extra* de la realidad divina. Por tanto, la vinculación inteligencia-realidad que explicamos en el primer capítulo encuentra en Dios su explicación última. Este esquema de la intelección humana tiene en Dios su fundamento como realidad absolutamente absoluta personal inteligente y volente.

La persona humana inteligente tiene un esquema intelectual-personal-cristológico en cuanto éste es la verdad real de Dios y el hombre es realidad fundada en la realidad divina.

El esquema zubiriano de realidad e intelección procede en tres pasos: realidad, actualidad de la misma o verdad real e identidad entre realidad y verdad. La naturaleza divina o modo de ser de Dios sigue el mismo esquema: realidad absoluta-suidad del

---

<sup>55</sup> Ibid.

Padre, actualidad o verdad real-suidad del Hijo, identidad entre realidad y verdad real-suidad del Espíritu Santo<sup>56</sup>.

Ya que la suidad del Hijo consiste en ser la verdad real del Padre único, sólo puede haber una verdad real. Ésta es el Hijo de Dios cuya misión es ser revelador en cuanto verdad real de Dios. «(...) intratrinitariamente la suidad del Hijo consiste precisamente en ser la verdad real del Padre»<sup>57</sup>.

## 2.8 La realidad sustantiva de Cristo y su Yo como verdad real

Si Cristo es la verdad real del Padre y su Yo es su verdad real, ¿hay dos verdades en Cristo? Son dos momentos de la misma verdad real en que consiste Cristo como realidad sustantiva. «Mi Yo es mi verdad real, pero esa verdad real es verdad real de mi realidad sustantiva, la cual es verdad en el sentido de que no es reductible a otra»<sup>58</sup>. No hay verdad real sino de una realidad sustantiva. La verdad es la actualidad de la realidad sustantiva. En el caso de la persona es el Yo como actualidad de la realidad sustantiva de la persona que es abierta a su propio carácter de realidad.

La vida de Cristo es plasmación de la verdad real en que consiste su realidad sustantiva: el Verbo encarnado. No se puede entender la vida de Cristo sino como despliegue de esta verdad real como Hijo de Dios. «(...) no es otra cosa que el despliegue en cierto modo integral de aquello en que inicial, radical y fundamentalmente consiste su verdad real como encarnación del Verbo»<sup>59</sup>.

Este aspecto es importante ya que sale al paso de las teologías y exégesis que, buscando una supuesta realidad original de Cristo más allá de las narraciones evangélicas, terminaban por minimizar su vida como accesoria. El Yo de Cristo, la figura de su realidad o su ser sustantivo adquirido por sus acciones, no es ajeno a su

---

<sup>56</sup> «La realidad absolutamente absoluta es principio y fuente de sí misma, y en esto consiste la persona del Padre. En cuanto que esta realidad absolutamente absoluta, por serlo, es actual a sí misma, puede decirse que tiene una verdad real. Y en esto consistiría la persona del Hijo: en ser la Verdad real del Padre. La ratificación de la identidad de la realidad del Padre con la verdad real del Hijo sería justamente el espíritu de la verdad, el Espíritu Santo» GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, 23..

<sup>57</sup> PTHC 279.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> PTHC 280.

realidad sino que es despliegue de la misma. Su vida es lugar de acceso real a su persona por formar parte de ella como ser de su realidad sustantiva. La vida de Cristo es la vida del Verbo de Dios encarnado.

El paso de este aspecto de su verdad real, su Yo, a su realidad sustantiva, es la vida de Cristo y en éste se inscribe el acceso a Dios en Cristo. Me adhiero a la persona en cuanto verdadera. En el caso de Cristo, su persona es la Verdad<sup>60</sup>. Es el revelador y lo revelado. La verdad real que es su Yo es la misma verdad real de su realidad sustantiva. Por tanto no hay contradicción en el mensaje y mensajero puesto que ambos coinciden como momentos de una misma verdad personal: Cristo. Su Yo es la verdad real de la verdad real de Dios, la suidad del Hijo encarnado en la realidad de Cristo. Él es la verdad real absoluta en cuanto que su suidad es la del Verbo, la verdad real eterna de Dios Padre.

## 2.9 Las personas de la Trinidad en la realidad de Cristo

Éste es el último punto que interesa tratar para terminar de esclarecer quién es Cristo. Es la segunda persona de la Trinidad pero ¿cómo actúan las demás personas en su realidad? Si buscamos el acceso a Dios absoluto tendremos que explicar cómo en la persona del Verbo están las otras dos personas.

«Por lo que tenía de dotes físicas, en el sentido de inteligencia y voluntad, al encarnarse Dios en Cristo en la forma que he dicho, lo que está en Cristo es la propia naturaleza divina en que está plasmado el Padre y en que está plasmado el Espíritu Santo. La suidad es la que es distinta. Es la suidad exclusiva del Verbo, pero la realidad misma del Padre. En definitiva, la realidad divina de Cristo está poseída por Cristo filialmente. Esto es esencial»<sup>61</sup>.

La realidad-naturaleza divina es la misma en la que están plasmadas las tres suidades. La diferencia se da en la suidad física concreta, que es la forma en que cada persona posee la realidad divina idéntica. Por tanto, la fe en Cristo, la adhesión a su persona, nos introduce simultáneamente en la realidad divina idéntica de las tres

---

<sup>60</sup> «La Verdad, según el cristianismo, no es una teoría, sino un *Quién*», ARANGUREN ECHEVARRÍA, J., *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, Mc Graw Hill, Madrid, 2003, 199.

<sup>61</sup> PTHC 281.

suidades. Éstas tienen la prioridad frente a la naturaleza que es plasmación de su realidad personal. Por tanto, accediendo a Dios en Cristo estamos accediendo a las tres suidades.

Esta terminología puede resultar un tanto oscura pero hace referencia a la vida personal de Dios y a las procesiones divinas. Veamos resumidamente a lo que me refiero partiendo del mismo Zubiri:

«El Padre como realidad absolutamente absoluta es la suidad de la realidad en cuanto principio. Actualizado en la verdad real que constituye su Hijo es la suidad de la realidad en cuanto verdad. Y esta verdad expresa por identidad la realidad radical y primaria, la realidad ‘árquica’ que constituye la realidad del Padre. Esta identidad es justamente el Espíritu de la Verdad. Y es, desde el punto de vista de la fe, una tercera suidad: el Espíritu Santo. El Espíritu Santo como suidad es la actualidad de la identidad de la verdad como realidad»<sup>62</sup>.

La presencia de una persona en otra se da, desde esta mirada, por la identidad de realidad. El desarrollo del esquema realidad-verdad-identidad en Dios como realidad absolutamente absoluta, nos muestra esta identidad. Es la estructura procesual de la identidad divina como realidad activa que da de sí toda su realidad. Desde este punto de vista hay una relación desde la realidad-naturaleza de Dios.

Ahora bien, en la vida divina personal hay una respectividad entre las tres suidades. ¿En qué consiste esta respectividad? La teología griega, –a juicio de Zubiri–, había utilizado el término *perijóresis* para expresar esta respectividad pero no de un modo radical ya que expresaba, «(...) como una especie de circulación (dicho de una manera humana) de la esencia de Dios del Padre al Hijo, y del Hijo al Espíritu Santo, y así sucesivamente. Es la misma esencia, que se mantiene idéntica, pero es ‘comunicada’ al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»<sup>63</sup>. Hay, pues, nuevamente una respectividad de naturaleza pero no de suidad.

Zubiri cree que la *perijóresis* de naturaleza no es el carácter formal de la respectividad trinitaria. No es cuestión de naturaleza sino de suidad. En Dios la naturaleza es consecutiva a la persona. Es inteligente y volente (naturaleza) porque es persona y no viceversa como en la persona humana. «Dios es un dar de sí absoluto, y

---

<sup>62</sup> PTHC 136.

<sup>63</sup> PTHC 140-141.

da de sí: en primer lugar, cada suidad de de sí la otra; y en segundo lugar las tres dan de sí una esencia única»<sup>64</sup>. Cada persona es respectiva constitutivamente a las otras en cuanto personas y, desde dicha respectividad como actividad, dan de sí su esencia idéntica. La unidad es personal con anterioridad a serlo de naturaleza.

«La respectividad trinitaria no es cuestión de perijóresis de naturaleza, sino de implicación de suidad, esto es, de los caracteres personales de la persona en cuanto tal. Es justamente la respectividad interna de las suidades en cuanto tales: del Padre en cuanto Padre, del Hijo en cuanto Hijo, y del Espíritu Santo en cuanto Espíritu Santo. Es decir, es un momento de suidad»<sup>65</sup>. La respectividad es radicalmente personal. Cada persona es *quien es y nada más*. Pero siendo quien es está vertida a las otras dos desde su suidad. El Padre es Padre y nada más. De igual manera el Hijo y el Espíritu Santo. Pero en su misma suidad está la respectividad. El Padre, siendo Padre y nada más, da de sí al Hijo. El Hijo no es Padre ni lo será. Es nada más que Hijo y en este *nada más* está toda su suidad y su respectividad constitutiva al Padre. El Espíritu lo es del Padre y del Hijo, sin ser ninguno de los dos. No es engendrado porque toda la realidad del Padre en cuanto tal está actualizada en el Hijo y nada más que en Él. Es el Espíritu de la Verdad como ratificación personal de la respectividad del Padre con el Hijo. El Padre es la realidad absoluta que da de sí al Hijo como actualidad de sí mismo y ambos al Espíritu Santo como ratificación personal de esa identidad.

Zubiri seguirá explicando la respectividad de las personas divinas desde los conceptos de *compenetración y vida personal*<sup>66</sup>. Ambos siguen haciendo referencia a la antedecencia de la suidad con respecto a la esencia en Dios, y subrayando la respectividad desde las personas.

Desde la respectividad de naturaleza o de suidad entendemos la presencia de las demás personas de la Trinidad en Cristo. Su vida es constitutivamente respectividad con el Padre y el Espíritu Santo. La adhesión a la persona de Cristo conduce a la adhesión al Padre y al Espíritu.

La unidad de la realidad humana y divina se da en la persona del Verbo, del Hijo de Dios. La realidad sustantiva es divino-humana como lo es su Yo, su ser. La

---

<sup>64</sup> PTHC 141.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> PTHC 141-147. No creo necesario desarrollar ambos conceptos para nuestro fin.

peculiaridad es que la realidad humana en Cristo no se autoposee. La suidad como raíz formal de la persona es la suidad del Verbo. En Cristo no hay dos personas, dos suidades, sino una sola persona que unifica los caracteres de la realidad divina y humana.

La persona de Cristo en su configuración interna responde al proyecto de Dios de la deiformación del hombre. Que haya una realidad humana completa sin suidad, sin autoposición, es el camino para que haya una realidad humana personal que pueda estar completamente entregada y formada según el Absoluto Absoluto que es Dios en Cristo.

### 3. DIOS EN CRISTO

*«El hombre poseído por la verdad lo está por el amor, y entregado por la fe a la verdad, lo está también al amor»<sup>67</sup>.*

La credibilidad de la adhesión por la fe a Cristo se basa en la misma persona de Cristo. No hay motivos externos a su misma persona tal como lo muestra la Revelación que encuentra en Él su plenitud. La razón para creer en Cristo es su misma persona.

Partimos de la afirmación de que Cristo es el Hijo de Dios y, por tanto, Dios mismo. Veremos el alcance de estas afirmaciones tomándolas siempre como terreno sobre el que reflexionar acerca del acceso a Dios desde la persona. Todos los actos de entrega del hombre a Dios se radicalizan en la opción cristiana como veremos.

#### 3.1 Jesucristo crucificado como signo de credibilidad

Para considerarse un verdadero signo de credibilidad que interpele a la fe personal, éste ha de ser opcional. No puede ser una imposición ante la que el hombre no tenga otra alternativa más que adherirse. En la medida en que el Cristianismo tiene como signo fundamental de credibilidad a Cristo, es decir, una persona, necesariamente toda adhesión ha de ser en total libertad. Las acciones personales de Cristo requieren de la respuesta personal. Mediante su persona Dios mismo nos atrae pero no nos fuerza

---

<sup>67</sup> PTHC 64.

a creer. Este aspecto es básico para esclarecer el carácter de credibilidad de la persona y acciones de Cristo<sup>68</sup>.

Veamos algunos aspectos de la exégesis que realiza Zubiri del texto paulino 1 Co 1,22-23 para comprender el alcance de Jesucristo como signo de credibilidad.

Para los judíos los signos eran determinantes para creer, «(...) en virtud de los cuales uno puede adherirse personalmente a aquél que ofrece los signos»<sup>69</sup>. Es decir, la adhesión era la consecuencia necesaria de la realización del signo. Éste se imponía a la mente del judío y no había otra opción más que creer.

En el caso de Cristo el carácter del signo es distinto. Él quería que tuviese «(...) el carácter de una invitación moral a una adhesión personal a él»<sup>70</sup>. Desde la realidad personal de Cristo como signo de credibilidad es comprensible este carácter de invitación. Por ser personal, mejor dicho «interpersonal», es inexorablemente oferta, proposición. Si dejamos de lado la índole personal de la invitación, el signo cambia y se convierte en imposición.

Como signo de credibilidad, lo que resalta la opción libre de adhesión a Él, es el carácter interpersonal de la revelación de Cristo. Es apelación a la libre decisión porque es personal. En el caso de Cristo su persona es la misma apelación al hombre. No es una persona que propone un proyecto o un camino moral a otra persona, sino una persona que *se* propone a otra persona como motivo de adhesión.

Recordemos que Zubiri hablaba de la fe como fenómeno unitario: «es un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo del amar»<sup>71</sup>. ¿Cómo es posible este amar y creer unitariamente? Si el objeto de mi amor y de mi fe es *una* persona en cuanto persona. «No se trata, pues,

---

<sup>68</sup> «En sentir de Zubiri *no existe motivo de credibilidad superior a la expresión misma de las cualidades internas de aquello por lo que se opta*. Y aquello por lo que se opta en el cristianismo, aquello por lo que opta el cristiano es *Cristo*, en cuya realidad encuentra a Dios», MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, 113.

<sup>69</sup> PTHC 47.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> HD 229.

de la verdad de lo que la persona dice o hace, sino de la verdad que es ella misma en cuanto realidad. Entonces, la fe es a la vez, intrínsecamente y a una, amar y creer. Éste es, a mi modo de ver, el exacto creer en Dios: *la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera*»<sup>72</sup>.

Cristo, en cuanto persona divina, es objeto de amar y creer. Cristo como manifestación personal de Dios es el signo de credibilidad. Sus palabras y obras serán signos formalmente por pertenecer a la persona de Cristo. No son los signos los que aportan credibilidad a la persona sino que es la persona quien es creíble. La adhesión se presta a una persona y, desde ella, se entienden los signos.

Desde aquí se pregunta Zubiri con respecto a lo que piden los judíos y buscan los griegos: «Ni signos ni sabiduría? En el fondo, es una cosa distinta. Es ‘otro’ tipo de signos y ‘otro’ tipo de sabiduría»<sup>73</sup>. El signo y la sabiduría es personal, es una persona. Éste escándalo será formalmente el signo que ellos no supieron ver.

El término «escándalo», explica el filósofo vasco, es «(...) una conducta que hace daño y que repele a aquel que la contempla. (...) en este sentido el escándalo apunta a una situación de contacto personal»<sup>74</sup>. De acuerdo con su concepción de la religión, ésta es personal pues está basada en la relación con un Dios personal y se transmite por contacto de unos con otros. En el centro de la religión judía está la persona, aunque no se utilice este término<sup>75</sup>. Toda la historia de salvación del pueblo de Israel está basada en la liberación de la persona. Los grandes momentos están guiados por personajes

---

<sup>72</sup> HD 229. Subrayado del autor.

<sup>73</sup> PTHC 48.

<sup>74</sup> PTHC 48.

<sup>75</sup> «La persona, antes que una categoría filosófica fruto de una reflexión teórica, es fruto de una experiencia histórica. (...) como experiencia vital tiene su raíz en la historia religiosa tal como nos es atestiguada por la Biblia de forma suprema. Existe donde tal experiencia se da y desaparece donde no existen los elementos históricos y los presupuestos metafísicos de ella. El acto desencadenante de esta experiencia es una llamada, un envío, un encargo, una misión y una responsabilidad, que rompen el universo cerrado del hombre y le abren a otro espacio, que llamará trascendencia, Eterno, santidad, Dios. Alguien se hace presente y evidente, aun en su incognoscibilidad, sacando al hombre de su vida, de su patria, de su familia, desarraigándose de una tierra vital e implantándose en otra» GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña personalista del cristianismo*, alojado en: <http://www.mounier.es/a100/OlegarioGlez.pdf>, el 05-05-2014.

elegidos por Dios. La narración de los acontecimientos fundantes y de liberación son el contenido del credo del pueblo de Israel. La transmisión personal es fundamental en la revelación de Dios.

La fe no se basa en «(...) razones abstractas que el entendimiento pueda percibir y, convencido por ellas, pueda llegar a aceptar unas ciertas opiniones»<sup>76</sup>. Por ser radicalmente personal está basada en el testimonio de personas acerca de su propia experiencia histórica. La biografía e historia personales es lugar de revelación del Dios personal. «La Biblia nos da la fe en la historia, y sin historia no habría fe»<sup>77</sup>.

En la historia de Israel aparece la figura del Mesías que se atribuye Jesucristo a sí mismo. Aquel que estaban esperando los judíos como liberador definitivo, aparece como un hombre sin más poder aparente que su presencia y su palabra. «Es la ruina del triple concepto que los judíos tenían del Mesías»<sup>78</sup>. Ellos pedían a Cristo los signos del Mesías que ellos esperaban, es decir, signos de realeza, de poder, de expiación de los pecados y, en cambio, se encuentran con un hombre como ellos que se atribuye el título de Mesías pero que no responde sus expectativas. Es más, aparece en la máxima expresión de debilidad, la muerte en Cruz.

San Pablo acepta la idea de escándalo de modo positivo. El escándalo de Jesucristo crucificado es el signo que ellos piden. El escándalo de la cruz como signo es la nueva clave hermenéutica que utiliza San Pablo, la credibilidad de Cristo pasa por el escándalo. Sólo desde aquí adquiere sentido todo el acontecimiento de la vida de Jesús.

### **3.1.1 Locura para los griegos**

Por otra parte el griego «busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo»<sup>79</sup>. Estas razones no pueden depender de acontecimientos fluctuantes y mucho menos tener carácter personal. La inmutabilidad de las razones absolutas no es compatible con las acciones libres de la persona. La razón no puede depender de la historia ni de las personas. Por esta razón

---

<sup>76</sup> PTHC 48.

<sup>77</sup> PTHC 50.

<sup>78</sup> PTHC 52.

<sup>79</sup> PTHC 53.

no aceptan la enseñanza paulina que anuncia la salvación de Dios por medio de una persona concreta en la historia y que reclama la confianza para creer. «Y esto es lo que el griego no podía tolerar. No podía admitir que la razón absoluta estuviese pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia»<sup>80</sup>. La contingencia y la absolutez no eran compatibles. Dios, la razón absoluta de la realidad, no puede actuar por medio de los avatares de la historia y de la vida personal.

San Pablo presenta la confianza personal como sabiduría, como razón para creer. La misma persona de Cristo, que reclama confianza es la razón de credibilidad. En el fondo la locura es que Dios sea una persona. Lo absoluto, para un griego, no puede ser personal. Pablo afirma que Dios es una persona. Ésta es la locura. Pero en realidad es otra forma sabiduría.

### 3.2 Cristo como signo y sabiduría

¿Cómo entender que Cristo crucificado sea signo y sabiduría? ¿En qué sentido lo es? ¿Qué repercusiones tiene esta concepción para nuestro tema del acceso a Dios?

La respuesta está en la conjugación de las dos vías explicadas y contrapuestas desde Cristo como signo y sabiduría. La persona de Cristo aúna la persona (vía judía) y la verdad (vía griega). «(...) había naturalmente una posibilidad suprema, que era el concebir justamente que la verdad fuese una realidad personal, y que una persona determinada (la persona de Dios) fuese la verdad y la realidad absoluta»<sup>81</sup>.

Recordemos que la fe implicaba al mismo tiempo amar (persona) y creer (verdad), ya que la persona objeto de la entrega (Dios) es la verdad.

Partiendo del dato revelado que afirma que Jesucristo es Dios, Él mismo es a una persona y verdad. Desde aquí hay un giro al concepto de sabiduría y de signo. Cristo es la sabiduría eterna que buscan los griegos y el signo palpable y necesario que piden los judíos. Cristo es Dios y por esta razón es histórico y eterno, contingente y absoluto, verdad y persona. En una persona están presentes los dos extremos que contraponen a judíos y griegos y que es el signo y la sabiduría que propone San Pablo.

---

<sup>80</sup> PTHC 53.

<sup>81</sup> PTHC 54.

«(...) supongamos que en un hombre determinado esa presencia subyacente de Dios es tan intensa que no solamente está presente, sino que constituye la realidad misma de aquello en que está presente. Es el caso de Cristo»<sup>82</sup>.

Ahora bien, la aceptación del signo y la sabiduría de Dios en Cristo pasa por la fe en que Cristo es Dios. Quizá deberíamos decir que es camino de ida y vuelta porque se reclaman mutuamente. Lo que nos interesa de momento es afirmar que el signo personal que es Cristo se explica por sí mismo. El escándalo y la locura como signos que invitan a la opción libre por su persona y al acceso a Dios en Él.

Por tanto tenemos que analizar cómo esta autoexplicación es verdadero camino de acceso a su persona y a Dios desde los parámetros que venimos explorando.

### **3.2.1 Adhesión personal a Cristo como acceso a Dios**

Ya que la adhesión es a una verdad que es una persona concreta tenemos que analizar la forma cómo el mismo pedía esta adhesión. Cristo mismo pedía adhesión a su persona. Los relatos evangélicos aportan datos de esta llamada concreta a su seguimiento. En definitiva son llamadas a la fe, ya que no que no consiste simplemente en seguirle como a un maestro de su tiempo para *aprender* una doctrina, sino que el seguimiento implica entrega total a Él. Basta recordar la exigencia de dejarlo todo para este seguimiento o el hecho de considerarle a Él con prioridad a cualquier otra cosa.

«En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte»<sup>83</sup>. Este rasgo de la incorporación por la adhesión es fundamental. El seguimiento de Cristo implica este carácter de la fe en cuanto entrega. El acceso a la persona de Cristo es total por parte de quien le sigue. «La palabra clave es el verbo ‘seguir’. Jesús espera que le acompañen, que le escuchen profundamente y que le obedezcan vitalmente, que vayan dando los pasos que Él va dando (‘Imitatio

---

<sup>82</sup> PTHC 56.

<sup>83</sup> HD 233.

Christi'»<sup>84</sup>. No es una adhesión a un cuerpo doctrinal sino una incorporación<sup>85</sup> personal a otra persona, en su vida y destino. Y dicha adhesión, conviene recordarlo, es porque esa persona es Dios mismo.

Por otro lado la entrega de la fe también supone una opción por parte de la persona requerida. La invitación al seguimiento es una forma de «atracción» por parte de Jesucristo. «Pero su función no es una moción de ‘arrastre’, como en el acceso incoado, sino una moción de mera ‘atracción’, incluyendo en este concepto todas las variadas formas con que una persona puede requerirnos sin forzarnos: solicitudación, insinuación, sugerencia, etc.»<sup>86</sup>. Por tanto la fe en Jesucristo posee este mismo carácter opcional. Esta respuesta es plenamente personal por ser opción libre hacia una persona que me atrae. En este caso la opción es ya una forma de acceso pleno en cuanto acto dirigido a Cristo-Dios. La opción libre como respuesta a una atracción por parte de esta persona que es la verdad constituye una forma de acceso plenario a Dios.

### **3.2.2 Adhesión y signos**

Jesús en su vida realizó muchos signos que reclamaban adhesión a su persona. Interesan a nuestra reflexión en cuanto desencadenan en el hombre un proceso de libre opción por el seguimiento. No son signos que provoquen necesariamente la fe. Cristo no buscaba este tipo de seguimiento irremediable sino verdaderamente personal. «Buscaba precisamente una fe que no consiste solamente en una disposición moral previa hacia su persona, sino en una disposición capaz de aceptar y aprehender lo que hay de realidad en el fondo de las acciones humanas de Cristo»<sup>87</sup>.

La adhesión a su persona por las acciones que realizaba en cuanto signos conlleva la apertura total a Él. No es una adhesión a un signo concreto que determine a la persona

---

<sup>84</sup> TRUJILLO, L., *Jesús, el Hijo: Un relato creyente*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1997, 141-142.

<sup>85</sup> «Lo específico del Cristianismo como religión es su acceso a Dios y este acceso es la *real* incorporación de Dios a la historia en Cristo. Cristo, realmente hombre y realmente Dios, es el acceso cristiano a Dios, acceso que culmina en la donación de Dios como *amor pleno*» PINTOR RAMOS, A., “Zubiri: una filosofía de la religión cristiana”, *Salmanticensis* 42 (1995), 394.

<sup>86</sup> HD 236.

<sup>87</sup> PTHC 57.

que lo realiza, sino una apertura al carácter de realidad de esa persona. El signo es una invitación, atracción, una provocación. Nunca es imposición.

Esta fe como apertura a la totalidad de la persona de Cristo es dinámica en cuanto que induce al seguimiento. Es un paso de qué del signo al quién lo realiza y del quién lo realiza como Yo, a la realidad sustantiva de ese Yo.

En el signo específico del perdón de los pecados conduce a la pregunta por el quién que se atribuye esa acción propia sólo de Dios. «De ahí que, en definitiva, el prodigio, de esta manera subrepticia y suburbicaria, estaba hecho justamente *para probar su divinidad* (...). Cristo no ha hecho ningún milagro por razones de orden puramente físico, sino para una verdad teologal, distinta en cada caso»<sup>88</sup>. ¿Fueron sólo *algunas* acciones de Cristo la prueba de su divinidad? Si es así sólo nos interesaría buscar en el Evangelio aquellos actos prodigiosos y dejar de lado aquellos que, por ser tan humanos, pudieran parecer irrelevantes.

### **3.3 La vida de Cristo como sacramento subsistente y prueba de su divinidad**

«La vida entera de Cristo fue precisamente el signo de su divinidad, pero no otra cosa sino el signo. Y precisamente por esto la adhesión personal que los discípulos tenían a Cristo era una adhesión de fe»<sup>89</sup>.

Por tanto no tenemos que buscar hecho aislados para acceder a Dios en Cristo, a su divinidad. Toda su vida en cuanto realización de su ser es el signo de que Él es Dios<sup>90</sup>. La adhesión, como ya vimos, es el paso de estos signos en el desarrollo de su personalidad, a la realidad sustantiva que realiza esos signos. La verdad real que es el Yo de Cristo conduce a la realidad de la que es actualidad, el Verbo eterno de Dios encarnado. Es Dios mismo quien realiza esas acciones. Cristo es el Hijo de Dios.

---

<sup>88</sup> PTHC 57-58. El subrayado es mío.

<sup>89</sup> PTHC 59.

<sup>90</sup> «El Jesús terreno es la traducción humana del modo de ser y de obrar de Dios. En Cristo tenemos, por tanto, un acceso real y verdadero a Dios; en él alcanzamos un conocimiento de Dios, y así podemos saber a qué atenernos en la realización de la imagen que somos nosotros», GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 1999<sup>2</sup>, 121.

Ahora bien, no podemos desestimar la vida de Cristo entendiéndola como una mera referencia externa a su divinidad. En cuanto despliegue de su realidad sustantiva es un momento de su persona. Por esta razón su misma vida es divina pues no hay dicotomía entre lo que hace y quién es. Sus acciones brotan de su realidad. Son el acto segundo del acto primero que es su realidad sustantiva.

La realidad de la vida de Cristo «(...) es precisamente el signo real y efectivo con que la vida humana de Cristo es signo de la realidad teologal en la que él personalmente consiste»<sup>91</sup>. Imbuirse personalmente por la fe en la vida de Cristo es camino necesario para alcanzar su realidad teologal.

«(...) la vida de Cristo sobre la Tierra es un sacramento subsistente, porque su vida humana significa precisamente su interna, su intrínseca divinidad»<sup>92</sup>. No hay dicotomía entre la vida de Cristo y su divinidad. Su vida es un momento de su realidad divina. No es mero añadido.

Este es el sentido de la afirmación Jesús es el Cristo. Zubiri pretende establecer el equilibrio filosófico y su interna unidad desde su metafísica de la realidad. El Yo de Cristo, su verdad real, no es otra cosa que un momento de la verdad real en que Él mismo consiste: El Verbo eterno de Dios encarnado. Por tanto no hay dicotomía ni yuxtaposición, sino identidad entre la realidad y su actualidad, entre la realidad y la verdad real.

Cristo crucificado es la verdad personal de Dios, locura para los griegos y escándalo para los judíos. La crucifixión, como momento de la vida de Cristo, es signo, sacramento subsistente de su divinidad. ¿En qué sentido? ¿Cómo es la crucifixión signo, verdad personal, de Dios en la vida de Cristo? ¿Cómo revela la cruz a Dios?

### **3.4 La vía del amor como acceso a Dios en Cristo**

Toda la creación tiene la razón de su realidad en la pura donación por parte de Dios. Esta donación esta inspirada en su misma realidad como absoluta. Por serlo, la donación de realidad a las criaturas es fruto de esa realidad absoluta en que consiste. «(...) cuando Dios se da en forma de creación, se de únicamente por darse. No por

---

<sup>91</sup> Ibid.

ningún otro interés personal ni por ninguna necesidad interna e intrínseca. De ahí que encontrar a Dios en Cristo es justamente encontrarlo por la vía del amor»<sup>93</sup>.

Dios es amor absoluto por ser absoluta realidad. Toda realidad es donación de Dios y está estructuralmente determinada por este amor. Es un carácter que concierne a toda realidad por el hecho de serlo. La pura gratuidad de la donación por parte de Dios es el fondo metafísico último de toda realidad.

En el hombre el amor está vehiculado por el deseo. Éste es el signo por el que accede a su propia realidad como donada y se puede entrega a la raíz de esta donación. «(...) esa deseabilidad no pasa de ser el signo por el cual el hombre accede a la pura efusión en que entregado y poseído por la verdad real se entrega real y efectivamente a ella»<sup>94</sup>. Deseo algo porque es real, porque esta actualizado en mí como verdad real. Esta verdad me lleva a la raíz de su realidad que es donación de realidad por parte de la realidad fundamento. La vía del amor, por parte del hombre, es un tránsito del deseo a la realidad fundamento a través de la verdad real.

«El amor aquí no es un sentimiento vago. Es una estructura esencialmente metafísica. El amor es, en primer lugar, el acto de darse (y en este caso de un darse de Dios) en un acto de volición que no tiene ni interés ni móvil ninguno»<sup>95</sup>. Cristo es la verdad de este amor, la revelación absoluta de Dios amor. Esencialmente es la verdad de la realidad absoluta de Dios. Es el Hijo, donación total de la realidad del Padre, engendrado de su misma realidad, actualidad eterna de la realidad fontanal absoluta.

Como verdad real del Padre, Cristo es el camino por el que el hombre puede acceder, desde el deseo, a la realidad fundamento de su propia realidad. La persona de Cristo, como verdad real personal del Padre, es sujeto de la entrega de la fe del hombre. En la realidad de Cristo se dan los siguientes momentos: verdad, persona y Amor. En este sentido su misma realidad es signo en cuanto locura, escándalo y amor absoluto como pura donación.

---

<sup>92</sup> PTHC 59.

<sup>93</sup> PTHC 61.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid.

La muerte en la cruz de Cristo es presentada en el Evangelio como signo de credibilidad por esta triple dimensión. Y, en la misma dirección es puerta de acceso a Dios desde la realidad personal del hombre mediante la entrega de la fe.

Su vida y el cúlmen de la misma, su Pasión y muerte, como actos configurantes de su personalidad y expresión máxima de su realidad sustantiva<sup>96</sup>, son signos de su divinidad como Hijo de Dios Amor.

La Pasión de Jesús es el acto de su vida en el que se da por completo, hasta la muerte. Es un acto plenamente personal, no forzado sino apropiado, en el que se entrega totalmente. Como acto de entrega total es el signo pleno de su realidad sustantiva: ser el Verbo encarnado de Dios amor, donación absoluta. La verdad real absoluta de Jesús, la realización plena de su Yo como entregado personalmente hasta la muerte, es el momento decisivo de su realidad sustantiva como verdad real del Padre. Es la visibilización de Dios como amor-donación absoluta.

De hecho, por la muerte de Jesús, nos es donada la realidad de una nueva forma, como redimida, salvada del pecado y de la muerte que había oscurecido la donación de Dios. Es más, en Cristo, en su realidad y ser, nos es donada la realidad en toda su verdad. Esta donación en absoluta verdad es la persona total del Hijo de Dios Amor, y revelación de nuestra verdadera realidad y ser como hijos de Dios.

Este amor no es genérico sino concreto. «Murió por cada uno de los hombres»<sup>97</sup>. Por ser verdad personal de Dios Amor, la muerte de Cristo es un acontecimiento que reclama adhesión personal, no genérica a Él. El acto de fe es personal. Conciérne a la persona única que se enfrenta con el signo de la cruz y del amor de Dios en la persona del crucificado. Es una invitación y provocación personal concreta puesto que cada persona puede optar o no por ella independientemente de la opción de otros.

«La credibilidad de nuestra opción se expresa pues, pura y simplemente, en la

---

<sup>96</sup> «Los misterios de la vida de Cristo cobran entonces una relevancia cristológica de primera magnitud, pues en ellos es donde transcurre la autoposesión en que la segunda persona de la Trinidad consiste. (...) No se trata, desde la perspectiva de Zubiri, de un mero moralismo de cualquier clase, sino de integrar la actividad de Jesús en la definición misma de su persona» GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, 29.

<sup>97</sup> PTHC 62.

estructura interna y metafísica del amor en que personalmente consiste Dios y en que personalmente, por unidad hipostática, consiste la realidad de Cristo»<sup>98</sup>.

### **3.5 Cristo Crucificado como forma de realidad**

Cristo-crucificado, la entrega total de su vida, «queda» en la persona de Jesús como figura de su realidad, como su ser. Esta figura queda fijada con su muerte. Por esta razón siempre aparecerá como el Crucificado<sup>99</sup>. El resucitado es el crucificado. Cristo resucitado es «todo» Cristo. Por tanto toda su vida.

Hoy se puede acceder a Dios en Cristo por ser el Resucitado. La vida de Cristo es objeto de adhesión también hoy a su persona por ser el Resucitado. La resurrección abrirá a los hombres de todos los tiempos la posibilidad de acceso a Dios en Cristo. Por esto los textos de la resurrección aparecen enmarcados en los Evangelios. Forman parte de la totalidad de su vida y son, además, una nueva llamada de Jesús a su seguimiento.

## **4. INCORPORACIÓN A CRISTO Y ACCESO A DIOS**

El acceso a Dios en Cristo es posible porque Él es Dios, como hemos explicado anteriormente. La realidad de Cristo, como unidad de la realidad divina y la humana en la persona del Verbo eterno de Dios, es la base sobre la que Zubiri continúa su desarrollo y que seguimos para completar nuestro la temática que venimos exponiendo.

### **4.1 Incorporación de Dios a la humanidad**

En la realidad de Cristo, el Verbo encarnado, «(...) se realiza la incorporación estricta y formal de Dios en el curso de la historia y de la vida humana»<sup>100</sup>. En Cristo, Dios mismo entra a formar parte de la vida personal de toda la humanidad. Toda realidad humana es alcanzada por la identidad con Dios de la encarnación. «(...) en

---

<sup>98</sup> PTHC 64.

<sup>99</sup> «La Cruz marca íntimamente a Jesús para toda la eternidad porque no es un accidente externo, sino una acción-pasión asumida por una libertad amorosa única», TRUJILLO L.-LÓPEZ SÁEZ F.J., *Meditación sobre la Eucaristía*, Sígueme, Salamanca, 2008, 230.

<sup>100</sup> PTHC 66.

Cristo la incorporación es en primer lugar una presencia manifiesta de Dios a la humanidad entera»<sup>101</sup>. La incorporación en esta forma es revelación de Dios al hombre.

La incorporación de Dios a la humanidad es, a su vez, incorporación de la humanidad a Dios en Cristo. En el hombre concreto que es la realidad de Cristo se ha realizado la identidad citada. Por esta identidad, toda la humanidad creada y abierta esencialmente al fondo de la realidad, puede ser incorporada al Dios que la funda. «(…) la incorporación consiste justamente, en una o en otra forma, de toda la humanidad a ese cuerpo en que Dios queda realizado por vía de identidad»<sup>102</sup>.

Interesa destacar antes de proseguir que la incorporación de Dios a la humanidad y de la humanidad a Dios se da en la realidad de Cristo. Destacamos que es posible este proceso por la encarnación. Que Cristo sea el Hijo de Dios, el Verbo encarnado, es esencial para la incorporación. Es un momento de la encarnación. «El concepto de ‘incorporación’, –explica Zubiri–, representa en este sentido la prolongación o el reverso de la encarnación»<sup>103</sup>. Este momento no sería posible sin el hecho de que Cristo sea la verdad real de Dios.

#### **4.2 Revelación como incorporación de Dios a la humanidad**

«Dios se encuentra manifiesto no solamente en aquellas dimensiones en las que no puede dejar de estar manifiesto, sino además en una forma liberalmente inscrita en la relación interpersonal de cada uno de los hombres, y de todos los hombres a Dios»<sup>104</sup>. La revelación se basa en las formas de manifestación de Dios a los hombres o grados de presencia. Ya vimos que el mayor grado de presencia de Dios en el hombre, que trasciende la mera presencia, es el Verbo encarnado, Jesucristo. En su realidad accede Dios al mundo, se incorpora y se revela.

No estamos diciendo que Jesucristo sea un mero medio por el que Dios se manifiesta. También puede hacerlo por medio de la vida de los hombres santos. Lo último y radical es que Cristo es Dios. Este hombre que vemos, que actúa como hombre, que habla como hombre, es Dios.

---

<sup>101</sup> PTHC 67.

<sup>102</sup> PTHC 66-67.

<sup>103</sup> PTHC 66.

<sup>104</sup> PTHC 68.

Cristo es Dios. La realidad de Cristo como Verbo encarnado, Hijo de Dios, es la plena y radical manifestación de Dios al hombre. Cristo es la Revelación absoluta de Dios en cuanto manifestación plenaria de su íntima realidad.

La revelación de Dios es Cristo. Este es la afirmación de que la cual partimos y que es esencial y central. «Primaria y fundamentalmente, la revelación consiste en la obra misma de Dios, cuya maximidad está precisamente en la encarnación: en la realidad divina de Cristo. Y, por consiguiente, la encarnación misma es aquello que formalmente constituye la revelación suprema y donante de Dios a la humanidad»<sup>105</sup>. Todas las obras de Dios narradas en la Escritura conducen a Cristo. Significan a Cristo remitiendo a Él, plenitud de la revelación de Dios al hombre. Acompasan la inteligencia a la forma de actuar de Dios como salvador, redentor, pastor, padre, etc., Pero apuntan en cuanto obras a la manifestación plena de Dios por vía de identidad en Cristo.

La revelación de Dios acontece en obras que le manifiestan. «(...) no se cifra primera y formalmente en la comunicación de unas verdades y de unas proposiciones, sino en una obra realizada, en una manifestación que manifiesta operativamente a Dios»<sup>106</sup>. La fijación en verdades y proposiciones será posterior y exigida para la transmisión efectiva de lo revelado.

«En virtud precisamente de esa inmanencia metafísica de la divinidad en el seno del espíritu humano, quien recibe la revelación recibe una especie de iluminación interna, un criterio para juzgar de ciertas realidades, que unas veces se pueden desarrollar en torno al que recibe la revelación, y otras inclusive conducen a la inteligencia de ciertas realidades divinas, pero por vía de iluminación»<sup>107</sup>.

Más allá de la forma concreta de revelación o del proceso en sí, nos interesa resaltar de este párrafo del filósofo vasco la *capacidad* del hombre para acoger la revelación de Dios. Si esta revelación plena es Cristo el hombre es capaz de acogerle en su espíritu.

---

<sup>105</sup> PTHC 68.

<sup>106</sup> PTHC 68.

<sup>107</sup> PTHC 69.

#### 4.2.1 La revelación como «palabra»

El filósofo vasco no se refiere a la palabra como texto escrito. Es un *carácter* de la revelación: «algo que se dirige a quien tiene capacidad de escucharla y, por consiguiente, a quien ‘convive’ esa palabra en una voz suya, en la voz de la conciencia»<sup>108</sup>.

La voz de la conciencia es la realidad «camino de lo absoluto»<sup>109</sup> que el hombre es capaz de escuchar en su propia realidad personal. «La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente»<sup>110</sup>. Tiene su origen en el fondo absoluto del hombre. El hombre está lanzado por esta voz a tener que adoptar una forma de realidad concreta en su vida. Es una voz que moviliza al hombre desde sí mismo.

Esta conceptualización de la realidad absoluta del hombre como voz de la conciencia aprehensible por la inteligencia sentiente es importante, porque Zubiri sitúa la acogida de la revelación por parte del hombre precisamente en esta voz.

Es inteligible sentientemente como noticia. Escuchada como palabra. Si la revelación tiene carácter de palabra<sup>111</sup>, ésta ha de poder ser escuchada por el hombre. ¿Cómo? Si esta palabra se aloja en la voz de la conciencia que es capaz de entender como noticia. «La revelación sería formalmente inoperante, por muy trascendente que sea, si en una o en otra forma no estuviera dirigida a y acogida en alguna dimensión del hombre, que despierta precisamente en la revelación y en que la revelación se aloja»<sup>112</sup>. La escucha es también un carácter, no simplemente la acción de escuchar un sonido. El hombre es, por su constitución personal desde la inteligencia sentiente, escucha. La persona es formalmente *escucha de la realidad* y, por su apertura esencial al todo de la realidad, escucha de la posible Revelación de Dios. El hombre es

---

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> HD 109

<sup>110</sup> HD 108.

<sup>111</sup> «Dios por su palabra entra en comunión interpersonal con el hombre; pero no lo hace con intención puramente utilitaria. La palabra de Dios es palabra de amistad y de amor. El Verbo de Dios es un verbo de amor», LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca, 1985, 407.

<sup>112</sup> PTHC 69.

constitutivamente oyente<sup>113</sup>. Por ser persona, relativo absoluto, su propia realidad absoluta es inteligida como noticia de la realidad absolutamente absoluta que es Dios.

Los acontecimientos en los que Dios se manifiesta tienen este carácter de palabra. Los hechos de Dios «hablan» al hombre en cuanto están formalmente dirigidos a Él. Cristo, el Verbo eterno de Dios, es la Palabra última y definitiva dirigida al hombre. Como palabra puede ser escuchada por el hombre que es formalmente oyente.

En esta relación constitutiva entre revelación como palabra y el hombre oyente de la misma, se inscribe la revelación escrita, la Palabra de Dios. «Pero una palabra de Dios entendida, no como un código, sino precisamente como una espíritu. Y además un espíritu que tiene el carácter real y positivo de ser fuente de vida para todos aquellos que reciben la revelación»<sup>114</sup>.

De lo dicho podemos concluir que la persona puede acceder a Dios a través de la revelación que entiende como noticia en la voz de su conciencia. Jesucristo como revelación suprema de Dios por ser su Hijo, el Verbo encarnado, es la Palabra definitiva dirigida al hombre. La adhesión a su persona es respuesta vital a su escucha. Aquí vuelve a aparecer la dimensión de escucha de la fe. Es la escucha de la revelación en la voz de mi conciencia la que hace posible la adhesión del hombre mediante la fe.

La voz de la conciencia es la realidad que clama camino de lo absoluto, y es escuchada por la persona humana y movida por ella en su realización personal. Cristo es Dios y hombre verdadero. En Él se da la unidad plena entre la humanidad y la divinidad en la suidad del Verbo. Es así que Cristo como Revelación-Palabra, es no sólo revelación de Dios al hombre sino también, por la identidad de realidades, revelación al hombre de la plenitud de su realidad personal. En Cristo el hombre encuentra respuesta al clamor de su realidad camino de lo absoluto.

---

<sup>113</sup> Cf. RAHNER, K., *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona, 2009. La correlación entre el hombre –como realidad capaz de acoger a Dios– y la Revelación, es seguida por importantes teólogos en los que Zubiri se pudo inspirar. Karl Rahner y Paul Tillich son representantes de esta corriente antropológico-trascendental en Teología. Con respecto a Tillich, cf. MARTÍNEZ ARGOTE, G., “Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios”, *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), 103-110. Para un acercamiento a la Antropología Trascendental de Rahner, cf. GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, 241-246.

<sup>114</sup> PTHC 70.

#### 4.2.2 Dimensión histórica de la revelación

La revelación como palabra se dirige a la persona que es estructuralmente capaz de escucharla. La palabra sin oyente sería inoperante. La revelación es para alguien, para el hombre. «(...) el destinatario de la revelación forma parte intrínseca de la revelación misma»<sup>115</sup>.

En tanto el hombre es una realidad histórica la revelación también lo es. La historicidad no es un añadido a la revelación sino un carácter intrínseco.

«(...) la historia es la revelación misma en acto»<sup>116</sup>. La creación es palabra revelante por la que Dios mismo se da al hombre. Es manifestación de su propia realidad.

El hombre es actor de su propia vida en el escenario de la historia. Este escenario es su realidad que le es dada y que le impele a realizarse. La realidad de la persona es el escenario dinámico mediante el cual actúa *su* historia en *la* historia.

#### 4.3 Corporeidad mística

Vamos a tratar la segunda de las cuestiones que nos planteábamos al principio: la incorporación de la humanidad a Dios.

La base de esta incorporación se encuentra en la encarnación del Verbo de Dios. Sin este acontecimiento previo no se da la consiguiente incorporación. La verdad subsistente y revelación de plena de Dios que es Cristo incorpora a sí mismo a toda la humanidad receptora de dicha revelación. «En virtud de la encarnación, todos los hombres, por lo menos en este mundo, quedan en una o en otra forma convertidos en momentos (miembros diría San Pablo) del cuerpo de Cristo»<sup>117</sup>.

¿En qué consiste esta conversión en momentos del cuerpo de Cristo? Es una comunión de personas. Realmente sólo se da comunión entre personas, puesto que cada una de ellas entra en esta unidad «(...) siendo cada una en sí misma lo que personalmente es»<sup>118</sup>. La comunión es una actualidad común de personas en la que cada

---

<sup>115</sup> PTHC 70.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> PTHC 72.

<sup>118</sup> PTHC 419.

una permanece siendo *lo que y quien* formalmente es, pero referida a dicha actualidad. La comunión salvaguarda la distinción de personas pero las reasume en una unidad de actualidad superior.

Este concepto de comunión está ligado, como explica Zubiri, al de *cuerpo*, ya que éste es el principio de actualidad humana. «Cuerpo es formalmente principio de actualidad»<sup>119</sup>. La actualidad común de unas personas en la realidad, en unidad con otras sin dejar de ser cada una de ellas quien es, es la comunión, cuyo principio es el cuerpo. Las personas así unidas forman un cuerpo en la realidad. Todos aquellos que forman parte de la comunión son actuales unos a otros, son un solo cuerpo. La comunión es así incorporación de unas personas a otras sin disolverse en la actualidad de esa unidad.

Refiriéndose al Sacramento de la Eucaristía dice Zubiri: «La esencia formal de la eucaristía es comunión personal, y la esencia de la comunión personal es la incorporación al cuerpo de Cristo. Y como cuerpo es la actualidad del ‘yo mismo’ en la realidad, resulta que esta incorporación consiste en que cada partícipe del ágape es ‘yo mismo’ en y por el Yo de Cristo. Todo cristiano es otro Cristo»<sup>120</sup>. Se ve claramente la articulación de la comunión con la incorporación. Esta comunión-incorporación alcanza a la persona en sus dos momentos de realidad sustantiva y ser de lo sustantivo o Yo.

Esta incorporación por la comunión dada en la encarnación es acceso incoado a Dios en Cristo. Hemos sido incorporados a Él en este acontecimiento. El proceso activo y plenario de acceso personal en comunión será por medio de los sacramentos, actos dirigidos formalmente a Dios en Cristo.

¿Cómo se realiza esta incorporación?

El hombre es esencia abierta. Su misma estructura es apertura a la realidad en todas sus posibilidades. La incorporación no es una superposición sobrenatural a una realidad totalmente ajena a esta dimensión. Efectivamente el hombre no es Dios. Es otro respecto de Él. Pero ha sido creado por Dios como esencia abierta, esto es, incluyendo esencialmente en su propia realidad la posibilidad de acoger su revelación y de ser incorporada a Cristo. «(...) si Cristo ha creado una naturaleza es precisamente porque ha tenido que crear algo que pudiera recibir lo que él se ha propuesto en primera

---

<sup>119</sup> PTHC 420.

<sup>120</sup> Ibid.

línea, que es justamente incorporarse a la creación personalmente, en su interna vida»<sup>121</sup>.

El hombre es, no sólo el receptor de unas verdades, ya que esto no es la revelación. El hombre como realidad personal es una manera finita de ser Dios, es decir, puede ser incorporado a la misma vida de Dios en la persona de Cristo. No es un mero conocimiento de Dios sino un acceso vital que implica y compromete toda la persona.

El hombre puede responder vitalmente a la revelación que se realiza como palabra dirigida personalmente a él<sup>122</sup>. No estamos hablando de una respuesta a una pregunta concreta, sino que su misma estructura como esencia abierta es formalmente responsorial. Por esta estructura es por la que puede ser incorporado a la palabra que es Cristo.

Ya que esta incorporación es comunión personal, el hombre puede ser plenamente Yo en el Yo de Cristo. Su propio Yo es actualidad del Yo de Cristo sin anularlo.

Si la persona es incorporada a Dios en el Hijo, esta incorporación ha de revestir el mismo carácter de filiación. En virtud de la incorporación somos hijos por adopción. «(...) aquí significa pura y simplemente que la filiación no es forzosa como en el caso de Cristo, que era una filiación ‘natural’»<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> PTHC 73.

<sup>122</sup> «La fe cristiana es la entrega personal a Jesús a través de la cual se adquiere su misma corporeidad: el cristiano es el que se ha incorporado a Jesús a través de la fe haciendo suya su presencia real y su consistencia interna. Así, el hombre accede a Dios por Jesús» SOLARI, E., “Los presupuestos filosóficos de la teología cristiana según Zubiri”, *Teología y Vida*, L (2009), 635.

<sup>123</sup> PTHC 74.

## 5. EL TÉRMINO DEL ACCESO: LA DEIFICACIÓN<sup>124</sup>

En estas últimas páginas de la tesis pretendo mostrar cómo el acceso a Dios en Cristo conlleva a la transformación radical del hombre. El acceso plenario en Cristo es deificación de la persona humana. En el fondo ésta es la intención última de quien se dirige a Dios mediante actos formales hacia Él. Todas las acciones quedan en la persona como una figura concreta de su ser. Configuran el ser de lo sustantivo que es la personalidad. Las acciones dirigidas a Dios por sí mismo *en* Cristo también configuran al hombre según el misterio de Dios. Es la deificación.

Para el desarrollo de esta cuestión utilizo básicamente el texto «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina»<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> «Deiformidad consiste en ser como Dios. En el caso de las personas humanas, esta deiformación –esbozo teórico cristiano–, desde una inteligencia sentiente, es probada realmente como la presencia de Dios trascendente ‘en’ su personeidad, que configura deiformemente por donación de su absolutividad, es decir, como la presencia constituyente de la realidad personal humana en cuanto relativamente absoluta» SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, 289; «La deiformación es, también, algo más radical que la salvación. Para Zubiri, el cristianismo no sería primariamente una religión de salvación. Es decir, no consistiría primariamente en una respuesta a las indigencias y a los males de la vida humana, sino al revés. La deiformación que el Cristianismo ofrece sería el fundamento de la salvación» GONZÁLEZ A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, 27; «Quizá pueda decirse que el Cristianismo es la religión que plasma el acto de fe precisamente como una plena conformación personal desde el fundamento. La doble naturaleza humana y divina en la única persona de Cristo, como acceso real a Dios, convierte la prueba del fundamento en el núcleo más íntimo de la realización personal» PINTOR RAMOS, A., “Zubiri: una filosofía de la religión cristiana”, *Salmanticensis* 42 (1995), 397.

<sup>125</sup> Lo cito según la edición de *NHD* de 1963 con las siglas SSDD, seguidas de la página en la obra general. Para profundizar en el objeto de esta obra de Zubiri y sus fuentes, cf. DÍAZ MUÑOZ, G., *Teología del Misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona, 2008.

### 5.1 Deificación como efusión del amor de Dios

En primer lugar es necesario resaltar que la deificación se inicia en Dios. Es una acción, efusión o éxtasis divino, distinto de la creación. «En la creación se producen cosas distintas de Dios; en la deificación Dios se da personalmente a sí mismo»<sup>126</sup>. Dios se da al hombre como persona, esencia abierta a la realidad en su ultimidad a Él. La estructura abierta del hombre permite acoger esta efusión de su vida personal. Por ser personal esta deificación se da en el ámbito de la comunión. Dios eleva al hombre «[... ] para asociarlo a su vida personal»<sup>127</sup>.

La deificación, esta asociación a la vida personal de Dios, se da en dos momentos que Zubiri distingue: la encarnación del Verbo eterno y la santificación de la realidad personal humana. Ambos forman parte constitutiva del misterio de Dios, de la vida interior trinitaria. Con esto quiero decir que la creación, –éxtasis *ad extra* de Dios–, está, si se me permite la expresión, «diseñada» por Dios mismo estructuralmente con capacidad para acoger dicha deificación. La religación de la persona humana es exponente de esta capacidad constitutiva o versión teologal. Utilizando el lenguaje zubiriano, la persona humana es *deificanda*<sup>128</sup>.

En ambos momentos hay una donación de Dios a la humanidad. Éste es el punto de partida: la donación de realidad por parte de Dios. Esta donación no es respuesta a una necesidad humana, sino que brota extáticamente de la realidad de Dios que es amor. «El amor es una estructura esencialmente metafísica: es la apertura extática del amante en el cual se da real y efectivamente en un acto de volición; pero además de una manera pura, es decir, nada más que por la pura volición»<sup>129</sup>.

### 5.2 Donación gratuita

Que sea sobrenatural no quiere decir que esté por encima de, o que sea un añadido extrínseco (extrinsecismo), sino que es gratuita, que es un don que no encuentra su

---

<sup>126</sup> SSDD 445.

<sup>127</sup> SSDD 445.

<sup>128</sup> No he encontrado esta expresión en el acervo lingüístico zubiriano, pero nos sirve para expresar el concepto de la deificación como posibilidad suprema dada al hombre en su misma constitución.

<sup>129</sup> PTHC 61.

comienzo en el hombre sino fuera de él pero en su misma realidad. Es una gratuidad a mi realidad. Un don a mi realidad desde el fundamento de mi realidad. El don de la ultimidad que es el Padre a mi realidad fundada en dicha ultimidad.

Esta gratuidad no es ajena a mi realidad sino que además la conduce a la plenitud. Por medio de la deificación como expresión plena del amor de Dios, de su pura gratuidad donante, puedo acceder a Dios desde la realidad personal. Desde mi misma realidad como creada y redimida por el acto de total de entrega de Cristo, accedo a la pura efusión del amor de Dios, a la persona del Padre fuente del amor. Por la revelación accedo desde Cristo y en Él como verdad personal del amor que es el Padre.

La vida personal plena se inscribe en el ámbito de la gratuidad. Hay una relación constitutiva entre amor, gratuidad, persona. La realidad suya, la persona, es el máximo exponente del amor. Es donación en libertad de realidad que da de sí una realidad semejante al donante por la libertad.

Dios es amor porque es persona, realidad absolutamente suya. Por ser autoposición absoluta puede ser donación absoluta o éxtasis puro. La persona humana es persona porque es amada, posee una realidad que le ha sido dada y encuentra en este carácter de su propia realidad el fundamento al que remite.

De la misma forma que es persona por ser inteligente, el carácter previo a su misma realidad es el amor fundante. En el origen de mi propia realidad absoluta y única hay un acto de amor puro que me funda y que ha inscrito en mi realidad su propio carácter absoluto. La persona es radicalmente amada. Su persona, su ser absoluto, no encuentra otro sentido que la pura gratuidad fundada en el absoluto absoluto que es Dios.

### **5.3 Impronta de la naturaleza divina en la realidad personal humana**

«(...) la deificación del hombre consiste en una filiación adoptiva»<sup>130</sup>. Sólo Cristo es Hijo de Dios por naturaleza. La persona humana lo es por adopción, es decir, no es hijo como lo es Cristo.

---

<sup>130</sup> SSDD 458.

«El hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita»<sup>131</sup>. Es portador de Dios en su misma realidad estando inhabitado por la Trinidad. Esta inhabitación no es meramente pasiva sino que conlleva una transformación del ser de la persona, «imprime en él algo que transforma su ser»<sup>132</sup>.

El hombre no sólo actúa de otra forma en su seguimiento de Cristo sino que se transforma, adquiere la forma del Hijo. Dios imprime en nosotros la figura su Hijo y su forma de ser, de habérselas con las cosas (*héxis-hábito*). «La participación del alma en la Trinidad deja en aquella un sello; es la consecuencia de esa presencia. La participación del alma es una semejanza de la Trinidad»<sup>133</sup>.

Por la Gracia hay un perfeccionamiento del ser del hombre constituyéndolo en una «semejanza activa y dinámica»<sup>134</sup> del Hijo. Somos introducidos en la vida trinitaria por esta participación en el Hijo. «La vida sobrenatural consiste en la fe y en el amor con el Padre, producidos en nosotros por la impronta de la naturaleza divina que nos imprime el Hijo por obra del Espíritu Santo»<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> SSDD 460. Subrayado del autor.

<sup>132</sup> SSDD 461.

<sup>133</sup> SSDD 463.

<sup>134</sup> SSDD 464.

<sup>135</sup> SSDD 465.

*EL ACCESO A DIOS DESDE LA REALIDAD PERSONAL  
EN XAVIER ZUBIRI*

Éste es el último escalón en el camino de acceso a Dios. La plenitud de la persona humana está en su más radical identidad que brota de su realidad donada: ser hijo de Dios-fundamento último-donante de realidad-Padre, y serlo en la plenitud de la filiación del Hijo: Jesucristo.

## CONCLUSIONES<sup>1</sup>

### Sentir la realidad

La inteligencia sentiente define a la persona humana. El sentir es intelectivo y la inteligencia es sentiente. Esta unidad de sentir e inteligir establece las bases para comprender todo el edificio metafísico de Zubiri. Toda aprehensión de realidad es sentiente. La realidad no es un concepto elaborado por la inteligencia con los datos que le proporcionan los sentidos sino que es la formalidad de realidad que aprehendo en la aprehensión primordial.

La impresión en el hombre es impresión de realidad. *Este carácter constitutivo sentiente posee en Zubiri una densidad ontológica excepcional, puesto que la vida no es un añadido a la esencia de la persona, sino que la persona sólo es tal por su carácter sentiente que le sitúa constantemente ante las cosas como realidades y en la realidad.*

### Persona y la realidad que siempre precede

Por este carácter constitutivo sentiente de la persona todas las realidades con las que hace su vida son aprehendidas, es decir, sentidas inteligentemente, *con anterioridad a cualquier acción*. La propia suidad está coaprehendida en las misma aprehensión primordial. Por tanto, la vida del hombre no se puede hacer sino por medio de la realidad en su concreción histórica, social, temporal, es decir, en su actualidad mundanal. Estos aspectos de la realidad que aprehendo sentientemente me afectan y sólo puedo realizarme a través de ellos. Pero además mi propia realidad en cuanto

---

<sup>1</sup> En algunas de las conclusiones sigo «*En torno al problema de Dios*» en el libro NHD. El lenguaje que usa no es tan preciso como en su madurez pero el esquema mental pienso que es básicamente el mismo. En nota a pie citaré los textos para ver esta diferencia.

realidad también está en la actualidad. Sólo me realizo por medio de la realidad en cuanto tal siendo mi propia realidad sentiente<sup>2</sup>. No me realizo a expensas de la concreción de la realidad sino que *ésta es mi camino necesario de hacerme persona en mis acciones*. Así la propuesta de Zubiri me parece una llamada a encarnarse en la realidad que me es dada puesto que sólo mediante ella puedo llegar a ser quien soy. Veremos que *esta vía de realización personal mediante la realidad posibilita el acceso a Dios*.

La realidad está dada. No la pongo yo, sino que la aprehendo en acto. Mi propia realidad tiene esta característica. Mi realidad dada es mi personidad. La persona está dada como personidad pero tiene que hacer su modo de ser absoluto, su Yo. La vida del hombre es pues proyección y proceso de plenitud. Continuamente vive la tensión entre lo dado y lo conquistado y ahí se decide su realidad. Podemos decir que el futuro brota de la persona y es espacio de realización. El vivir lanzado a la realización no supone en ningún caso una pérdida de la persona. Es un momento constitutivo de la misma.

Estoy en una realidad que es un misterio. No la he puesto yo. Además es el espacio de mi apertura. La realidad personal tiene también una apertura a la apropiación. *El hecho de explicar la realidad y la inteligencia como congéneres manifiesta que no me es extraña ni opaca y que es posible la inserción de realidad en mi realidad, esto es, la apropiación de realidad*. No estoy predestinado a una vida concreta sino que la figura de mi realidad la realizo yo. La existencia humana se presenta bajo el carácter de la inquietud<sup>3</sup> y la responsabilidad. La persona no está predeterminada según una esencia inmóvil. La esencia del hombre es abierta y puede incorporar a su esencia por

---

<sup>2</sup> «El problema de la filosofía es radicalmente problema de realización y no de ideación. Es el problema del hombre que se hace hombre con la realidad que vehiculan las cosas. Ya pasó el horizonte mental en el cual el hombre se realizaba dando luz a ideas con su inteligencia concipiente. La inteligencia sentiente no forma estructura con el concepto sino con la realidad. Y el gran enigma de la vida es que el hombre vive ‘con’ cosas pero donde está intelectual-sentientemente es ‘en’ la realidad que vehiculan las cosas», GOMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios...*72-73.

<sup>3</sup> «La realidad enigmática en que consiste el hombre se expresa en la inquietud humana. Somos realidades inquietas como estructura por apropiarnos, en forma de experiencia de la realidad que vehiculan las cosas, el enigma de la realidad. La trascendentalidad es enigmática, de aquí que yo como forma de esta trascendentalidad sea una realidad enigmática. Realidad enigmática, problemática, que se proyecta en la inquietud de la vida», GOMEZ CAMBRES G., *Zubiri y Dios...*76.

## CONCLUSIONES

apropiación otras realidades. En este sentido se presenta la persona como creativa. Puede hacer algo con su realidad y con la realidad. Es autor de su vida con sus acciones.

La suidad es, en la línea que venimos señalando también una realidad dada. No soy absoluto con respecto a mi propia realidad puesto que no me he dado mi propia realidad. Me encuentro siendo esta realidad que es suya y que tiene que realizarse ineludiblemente. La aceptación de la propia realidad es constitutiva para la construcción de la personalidad. El modo absoluto relativo impone, si se me permite la expresión, humildad ontológica al hombre, puesto que sólo aceptando su relatividad a una realidad de la que no dispone plenamente puede realizar su vida<sup>4</sup>. Por no disponer del fundamento tampoco dispone del propio fin.

La suidad es el punto focal de toda acción y experiencia del hombre. Está presente de modo latente en cada momento de su vida caracterizando dichos momentos y su misma figura de realidad. *La existencia personal, su hacerse siendo, manifiesta su identidad como siendo siempre el mismo sin ser siempre lo mismo. Su acontecer no se da en el vacío sino que es un acontecer «en» la identidad.* La persona como realidad suya formalmente, imprime su carácter en su ser y es afectada por la modulación concreta de su personalidad. La vida personal es la conjunción dinámica de identidad y acontecer en mutua influencia.

La suidad como carácter formal de la persona sostiene y fundamenta todas las acciones. Cualquier acto del hombre es personal. La suidad es raíz de identidad. En la refluencia del ser sobre la realidad descubro que soy Yo mismo quien soy esta realidad. Por ser personal, mi relación con las cosas no surge de una aversión a la realidad sino de una respectividad constitutiva. Estoy vertido a la realidad y abierto a ella y esto conlleva una relación de necesidad mutua.

Esta conceptualización de la persona como suidad es la base para hablar de la libertad. La libertad está fundada en el momento primero de suidad. En toda acción el hombre es libre pero no como una opción que tiene que elegir, ser libre o no, sino como una determinación exigencial de su propia realidad<sup>5</sup>. Las acciones de la persona

---

<sup>4</sup> «El hombre llega a su verdad auténtica precisamente por el hecho de que soporta y acepta con relajada serenidad esta imposibilidad conocida de disponer de la propia realidad»

<sup>5</sup> RAHNER K., *Curso Fundamental sobre la Fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1998, 63.

actualizan el «poder-ser» en que su realidad consiste. Por tanto, *la libertad no tiene su fundamento en un sentimiento o en una conquista, sino en la realidad*. La elección por la posibilidad de Dios es, desde este punto de vista, plenamente libre.

La persona tiene que ir suificándose en su existencia. En sí misma está finalizada puesto que no le falta nada para ser suya. Como personeidad es acabada, es decir, estructuralmente posee las notas suficientes para ser persona. Ninguna realidad apropiada añade nada constitutivo a esta suidad. Por ser constitutivamente sentiente, animal de realidades, tiene que ir afirmándose como suidad en cada momento de su vida. Pero *la apertura no significa ausencia de dirección. Su personalidad no es predecible pero sí su carácter trascendental. Es suidad y será suidad*.

La actualidad de la persona en el mundo, como primer trascendental complejo, nos indica que el hombre tiene que «hacer algo» con la realidad como mundo. *La praxis es constitutiva del hombre y es a través de ella como se alcanza a sí mismo realizándose*.

La realidad no es una conquista sino el *hábitat* metafísico del hombre como persona. Pero el primer momento es pasivo: el hombre está habitado por la realidad. El hombre vive *ya* en la realidad. En este *ya* el hombre se encuentra seguro, firme, pero no estático. Es un *ya* procesual, dinámico, realizativo. La autoposición es el *ya* del hombre en el que se descubre como persona. Pero la misma autoposición por el que el hombre es realidad personal, le constituye en un *ya abierto*. No es un inacabamiento, sino una apertura a su propia realidad en la que puede intervenir y modificarla. Su propia figura de realidad no está dada. Como realidad abierta tiene que responder a cada instante y sus decisiones le configuran. Esta apertura es su debilidad pero a la vez su grandeza. Una realidad cerrada no ha de responder a la realidad y sus interrogantes. En cambio la persona tiene que vivir en el perpetuo don y riesgo de la elección. El *ya* de la realidad es firmeza y provocación a la persona.

---

<sup>5</sup> «La libertad nunca acontece, por tanto, como un ejercicio puramente objetivo, como una ‘elección’ ‘entre’ objetos singulares, sino como autorrealización del hombre que elige objetivamente, y precisamente dentro de esta libertad el hombre es libre respecto del material de su autorrealización. Es la realidad de esta libertad de ser la que crea la posibilidad e incluso la necesidad de la libertad de elección respecto de determinados objetos particulares. Precisamente porque el hombre se pertenece a sí mismo en sus actuaciones de manera inalienable (porque es suyo, en palabras de Zubiri), por eso puede tener una relación libre respecto de otros, incluso ante Dios». AMENGUAL, G., *Antropología Filosófica*, 272.

## CONCLUSIONES

Al enraizar al hombre en la realidad se excluye cualquier posibilidad de evasión del mundo. El hombre necesita la realidad para poseerse. El punto nuclear de esta afirmación está en *necesitar* la realidad puesto que es la única realidad instalada en ella constitutivamente. Es el carácter misivo de la realidad<sup>6</sup>. La vida personal es un continuo transitar de *mi* realidad en propiedad a *la* realidad dada. Mi propia realidad en cuanto tal es enviada para mí mismo. Hay una fuerza previa a mi propia constitución como suidad. El carácter misivo de la realidad, mediante el cual soy realidad mía, es razón e impulso de realización personal. *No son los motivos externos o subjetivos los primeros en intervenir en mi realización. Éstos son posibles porque previamente mi realidad ha sido enviada a mí y yo, como realidad mía, enviado a la realidad.*

Al ser dada mi realidad me precede y me limita como modo de ser absoluto. No puedo salir de la realidad. Esto no es negativo sino que fundamenta al hombre. No está arrojado en el mundo sino instalado en la realidad. Es la tierra fértil que le sostiene y sobre la que se configura. No existe en el vacío sino en la realidad. El hombre está fundado en la realidad. No es una invención sino que su existencia tiene fundamento en la realidad física. La ultimidad de la realidad sitúa a la persona humana y es su seguridad. La permanencia en la realidad sostiene las acciones del hombre y confiere profundidad a las mismas.

La instalación en la realidad no es al modo de un objeto entre otros. No es una relación espacial sino trascendental. El modo de expresarlo podría ser la «familiaridad»

---

<sup>6</sup> «El hombre se encuentra enviado a la existencia, o, mejor, la existencia le está enviada. Este carácter *misivo*, si se me permite la expresión, no es sólo interior a la vida. La vida, suponiendo que sea vivida, tiene evidentemente una misión y un destino. Pero no es ésta la cuestión: la cuestión afecta al supuesto mismo. No es que la vida *tenga* misión, sino que *es* misión. La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida», NHD 371.

en la realidad. La realidad como tal es hogar<sup>7</sup>. La realidad me constituye. El ‘moverme’ en la realidad como ámbito es una relación de constitución. Allí donde me encuentre siempre estaré en la realidad.

La persona se encuentra como realidad en la realidad y con las realidades<sup>8</sup>. Su realidad como suidad es constitutivamente dinámica. Es suya pero *siendo* suya. La vida es determinante de la persona. La realidad le impone realizarse. No puede no hacerlo. Este aspecto es constitutivo de la realidad persona. Sólo es persona la suidad que abiertamente con las cosas realiza su modo de ser absoluto y esto de modo no opcional sino necesario. El *tener que* es propio de la persona. De aquí brotan las preguntas fundamentales de la existencia humana. La persona es la única realidad que tiene que realizarse. Las demás realidades están enclasadadas por sus notas talitativas. ¿Por qué la persona tiene esta diferencia esencial? ¿Por qué su realidad es abierta trascendentalmente de modo absoluto? Por la inteligencia sentiente. Pienso que la inteligencia no puede ser considerada como una nota más entre otras, a pesar de ser constitutiva. Si bien es cierto que la intención de Zubiri es superar todo dualismo, no podemos dejar de lado que la inteligencia como determinante de la persona es más que una nota entre otras. Considerando la realidad personal como sustantividad, como sistema de notas, no hay más remedio que explicar la inteligencia como una más pero es insuficiente. Pero esta forma de acercarse a la inteligencia tiene como característica considerarla como facultad. Zubiri no lo hace así.

*El filósofo vasco analiza el acto de la aprehensión, que es sentiente e inteligente a una, y no las facultades. De esta forma sigue poniendo el fundamento en la realidad, no en una capacidad concreta del hombre. Su concepción de la realidad personal y de la inteligencia encuentra su conexión desde la realidad y su actualidad.*

---

<sup>7</sup> «El ‘en’ hay que entenderlo en sentido existencial, con un significado de ‘estar junto a’, designando una relación de vecindad, de proximidad, irreductible a la simple contigüidad espacial, dando a entender que se comparte alguna familiaridad intimidad con alguien. El caso más claro de este ‘habitar’ o ‘ser-en’ existencial es la casa familiar, que siempre es más que un puro receptáculo o un continente. Este ‘estar cerca de’ denota también el hecho de ‘estar en contacto’». Tomo esta idea de AMENGUAL, G., *Antropología Filosófica*, BAC, Madrid, 2007, 54-55. Aunque no está refiriéndose a Zubiri creo que hay conexión temática y la intuición nos puede servir para comprender mejor nuestro tema.

<sup>8</sup> «El hombre *existe ya* como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que* realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad propia», NHD 371.

## CONCLUSIONES

La persona puede apropiarse la realidad pero nunca otra suidad. Este carácter formal de la personeidad es incomunicable. Otra persona siempre es *más* por su momento trascendental de realidad. Por esta razón, el otro en cuanto real no puede ser objeto. La persona no es un objeto entre objetos. Si es objetivable es porque es real. Por serlo trasciende toda reducción objetual. La persona, por su carácter de realidad, no es un dato ni un correlato intencional de una conciencia subjetiva. Es más que todas estas conceptualizaciones porque es previa a todas ellas. Además la persona, por tener su raíz en la suidad formal, es poseedora de su propio carácter de realidad. En este sentido es única. Su propia realidad es poseída sólo por una suidad. *Su realidad mía es formalmente suya.*

El hombre es realidad sustantiva. El cuerpo es un subsistema dentro del sistema total de la sustantividad humana. En este sentido el cuerpo es personal y está implicado constitutivamente en la realización de la persona. Todas las acciones de la persona implican y afectan al cuerpo. Me parece un pensamiento fecundo a desarrollar puesto que relacionamos así nociones como libertad, donación, comunión, historia, tiempo, con el cuerpo<sup>9</sup>. Si buscamos el acceso a Dios desde la realidad personal no puede quedar fuera de consideración.

Al quedar conceptuada la persona como «realidad humana siendo», nuestra reflexión ha de tener en cuenta la personeidad, así como la figura o modo de ser absoluto relativo, la personalidad o Yo. *La persona es realidad constitutivamente dinámica.* La realidad humana siendo nos indica que la vida personal es proceso de constitución desde lo ya constituido. No se es de una vez por todas como podría indicar una visión sustancialista.

La persona como suidad formal es realidad absoluta relativa. Desde una perspectiva gradual es la realidad en mayor grado. En el caso de admitir una realidad absoluta absoluta, ésta tendría que ser también personal.

La realidad personal es única en el mundo como trascendental por pertenecer al ámbito de lo absoluto aunque relativamente. No hay otra realidad igual. Esta unidad no significa un dominio sino apertura y posibilidad. La persona es la única realidad que establece con este la realidad este tipo de respectividad absoluta.

---

<sup>9</sup> Cf. GEVAERT J., *El problema del hombre: Introducción a la Antropología Filosófica*, Sígueme, Salamanca 1997<sup>11</sup>, 215-223.

La actualización mundanal de la realidad personal en sus distintos grados (me, mi, Yo) denota nuevamente la apertura esencial de la persona. No son grados de conciencia de sí, sino que dicha conciencia está basada en esta actualización. Aunque no tuviera conciencia de que *me* como una manzana, esta acción sería el primer grado de actualización mundanal de mi realidad. Toda acción está sostenida por la realidad actualizada por sí misma y en el mundo como trascendental. De esta forma no aparece el hombre como instalado en la subjetividad sino en la realidad.

*El hombre como realidad personal no está arrojado al mundo, sino implantado en la realidad.* Ésta es refugio para la persona. La realidad es el primer trascendental en el cual se encuentra el hombre. La visión de Zubiri reconcilia al hombre consigo mismo y con lo que le rodea puesto que estando con las cosas está en la realidad. No es un extraño en el mundo sino un *habitante*, un *peregrino* en la realidad. Por ser realidad en la realidad nada real le es ajeno. Ésta es la razón de la responsabilidad del hombre ante todas las cosas. La perspectiva de Zubiri hace al hombre *custodio* de todas las realidades.

El hombre está instalado en la realidad, pero, sin olvidar que el hombre es realidad suya, podemos afirmar que la realidad también está instalada en el hombre. Además de una forma única y eminente, como suidad. Es la realidad en propiedad. El hombre es, en este sentido, «custodio de la realidad». Con una cierta licencia conceptual podríamos decir que la realidad encuentra en la persona un «refugio seguro» donde estar actualizada, donde vivir. La realidad es el ámbito de la persona y ésta es el ámbito donde se actualiza absolutamente. Pienso que tenemos el peligro de entender la congenereidad de la inteligencia con la realidad como una relación conceptual. No es una relación sujeto-objeto. La persona es el *locus* de la realidad. Está instalada en el hombre como lugar seguro donde vivir actualizada en su forma primaria para, en segunda actualización (ontológica no cronológica), ser en el mundo.

La realidad alcanza su mayor plenitud por medio de la realidad personal, no por sí misma. El mayor grado de realidad es el modo de ser de la realidad suya, es decir, ser absoluto relativo. El hombre es agente, actor y autor de sus actos, y en éstos la realidad se trasciende a sí misma como la realidad personal. La realidad se autotrasciende personalmente. No es un destino ciego ni un horizonte cerrado autorremitente, sino una continua novedad por medio de la persona. La realidad es realidad dada y continuamente trascendida por las acciones suyas cada persona.

## CONCLUSIONES

La crítica de Zubiri a la logificación de la inteligencia, la conceptualización y la entificación de la realidad es adecuada para una aproximación a la realidad personal humana y a la realidad de Dios. Es imposible afirmar la realidad personal reduciéndola a su ser, que para Zubiri es un momento, –no el único–, de su realidad. Esta reducción es el problema fundamental de la Filosofía hasta hoy para él. Con vistas a superar el existencialismo, el filósofo vasco establece la suidad formal como raíz de la persona, inseparable de su modo de ser en la realidad.

En estas reflexiones conclusivas ha aparecido en repetidas ocasiones el carácter dado de la realidad y de la realidad en propiedad que es la persona. Esta realidad dada remite a una anterioridad o fundamento que, por este carácter de fundamento, sea distinta de las demás realidades.

Ya que la realidad es el trascendental primario, nos preguntamos si es posible seguir nuestro camino intelectual de acceso a Dios desde la persona instalada en ella. ¿Es el fundamento de la realidad una vía posible?

### **Acceso a Dios**

Para el acceso a la realidad de Dios, distinta de todas las demás realidades por su carácter fundante, es necesario explicar su modo de presencia en consonancia con la filosofía del sentir de Zubiri. Aquí radica la originalidad del modo de aprehensión «en hacia». El pensamiento acerca de la inteligencia sentiente permite introducir los sentidos como verdaderos aprehensores de realidad por su carácter formalmente intelectual, en coherencia con el modo de presentarse la realidad fundamento a los mismos. Estos modos de aprehensión envuelven los actos dirigidos a Dios.

Acceder a Dios no es comprenderlo o conceptuarlo. Dios no es un objeto que se pueda poseer. El análisis del acceso plenario a Dios como actos formalmente dirigidos a Dios en tanto que Dios salvaguardan su carácter de realidad-fundamento.

Ya hemos analizado la presencia del pensamiento hebreo latente en su planteamiento religioso. *La verdad como fidelidad, como seguridad, como estabilidad, en su relación bíblica con la fe, le sirve de base para relacionar la verdad y la fe superando posibles contraposiciones.*

La vía de la religación conduce a afirmar que el hombre es capaz de Dios. la religación al poder de lo real hace del problema de Dios una dimensión ineludible de

la existencia. La religión no es una superestructura añadida al hombre sino que éste posee una estructura constitutiva abierta a Dios como verdad. El hombre busca la verdad porque está en la realidad. El poder de lo real impele al hombre a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda de Dios. Buscándose a sí mismo, su personalidad, busca a Dios impelido por el poder de lo real. Del mismo modo, buscando a Dios, se encuentra a sí mismo en la plenitud de su realidad personal, la entrega radical al fundamento. El acceso a Dios como plenitud de la persona humana es la conclusión radical del presente estudio.

Ya que Dios es la realidad fundamento es necesaria una filosofía de los modos metafísicos de causalidad interpersonal. Zubiri ve un camino a desarrollar en estos modos que adquieren su plenitud en la relación de Dios con la realidad personal del hombre.

Dios no es un obstáculo sino la posibilidad fundamental. Desde la filosofía de la religión zubiriana se establecen relaciones que, en un planteamiento antagonista entre Dios y el hombre, se presentarían como imposibles: oración-verdad, súplica-verdad, refugio-verdad, verdad-acatamiento, verdad-persona, verdad-certeza, verdad como opción porque primero es adhesión adorante a la misma, Dios-inteligencia, Dios-sentidos del hombre, fe-verdad.

Es posible la sustitución del paradigma que establece la oposición entre Dios-Hombre por uno del don de realidad y religación. La religación como paradigma. En éste se pueden recuperar para la filosofía categorías personales: don, alianza, fidelidad, adhesión libre, opción personal, adoración, fortaleza. Dios no se opone a la plenitud del hombre sino que le constituye, en virtud del don de su realidad, en religado y abierto al acceso a Él.

Radical y igualdad de todas las personas enraizadas en el fundamento. Esta igualdad constitutiva en cuanto personas puede orientar la formación de un nuevo orden social, el orden del fundamento.

La realidad es el horizonte fundante del hombre en el que es realidad personal. En dicho horizonte está situado ante Dios dinámicamente: viniendo de Él, en Él y hacia Él.

El acceso plenario a Dios, por consistir en actos formalmente dirigidos a Él, implica a la persona como realidad moral. Desde el interior de la voluntad de fundamentalidad ha de elegir realizar estos actos, puesto que no son la única posibilidad.

## CONCLUSIONES

La fe y los actos de entrega son actividad, –no pasividad o acceso incoado–. La adhesión, certeza y opción personal son decisiones del hombre en cuanto actor y autor de su propia vida en la búsqueda de la verdad.

La reflexión zubiriana que hemos comentado invita a pensar en lo que podríamos llamar *pobreza de la persona*. No es un término negativo sino que indica la dimensión trascendental en la que situamos la vida del hombre, la vida verdadera. La personeidad y personalidad son momentos de la realidad personal. La persona, en los actos de su vida, no adquiere *cosas*, sino que incorpora realidad a su realidad. Sólo posee su realidad y la realidad que incorpora. *La realidad es su única posesión*. En ella la persona está lanzada hacia su plenitud y Dios se presenta como una posibilidad para la misma. Es más, el la posibilidad por la que hay posibilidades reales.

La filosofía de la realidad de Zubiri en su dimensión personal es una invitación a despojarnos de lo superficial y adentrarnos en la realidad y sus posibilidades. Este acto de despojarnos es activo puesto que implica verdadera realización. En este sentido su filosofía funda una praxis de vuelta a la metafísica. El hombre como realidad personal es agente, actor y autor de su propia realidad, no de objetos o cosas sino de realidad. La persona, como absoluto relativo, está *suelta* de toda conceptualización que pretenda entificarla reductivamente. La persona sólo está ligada a la realidad. Ésta es su pobreza y su grandeza. Esta *desnudez* es camino de personalización.

Desde este punto de vista es posible construir una filosofía de la pobreza de la realidad personal a partir de esta pobreza vivida por hombres y mujeres concretos. Los relatos de grandes creyentes, cuya fe en Dios condujo a la desposesión de cosas materiales pueden ser un testimonio de esta *pobreza real*. Desde la narración de los acontecimientos de su vida (personalidad) podemos comprender su absoluta novedad, así como su progreso hacia la plenitud personal. Desde esta filosofía del fundamento vivida por personas concretas podemos responder a la pregunta: ¿Cómo puede la fe en Dios plenificar a una persona?

Dios no puede ser integrado en ningún ámbito de realidad que no sea en sí mismo en cuanto fundamento. No ocupa un lugar, un espacio y un tiempo sino que es fundamento de toda realidad. Es la raíz de toda realidad espacial y temporal y por esta razón es trascendente en la misma realidad.

Dios es, por su carácter de fundamento, un Dios buscado perennemente. El fundamento no es abarcable por conceptos precisos. La forma de aproximarse a Dios

es mediante el acatamiento de su realidad absolutamente absoluta. Es una forma de inteligir sentientemente. Desde el acto de acatar, de reconocer su carácter absoluto, puedo inteligir aspectos de su realidad que me son desconocidos anteriormente. Pero estos aspectos siempre son conocidos *en hacia*, sin llegar nunca a la totalidad de la realidad divina. Sólo puedo reconocer el don si reconozco el carácter absoluto del donante, si acepto su realidad y su libertad absoluta para dar de sí la realidad toda. Este reconocimiento del donante introduce una serie de interrogantes que conducen a la relación con la Persona divina: ¿Por qué esta realidad? ¿Por qué *mi* realidad? Desde Dios como Verdad retorno a mi realidad y experimento que su realidad es un apoyo firme para mi vida. La adoración religiosa es en primer lugar el acto de confiarme a una Persona que, en cuanto verdadera, es apoyo firme de mi realidad. El acto de acatar conduce a una forma de *ver* que no se puede dar sin el mismo. *Veo* el fundamento de mi realidad desde la *postura existencial* del reconocirme realidad donada y querida por Dios Persona: Verdad y Vida Absoluta.

Que Dios es personal quiere decir que no está a mi disposición. No lo puedo utilizar para mis fines. De hecho, si así lo hiciera, estaríamos hablando de un concepto de Dios, de un ídolo. Utilizarlo es negarlo. Acudir a Él con otra finalidad que no sea el acatamiento de su realidad sería un acto de idolatría.

Que Dios siempre escape a ser restringido a conceptos, so pena de reducirlo a mero objeto, es una fuente de posibilidades. Libera una serie de dinamismos en la persona que conduce a niveles más hondos de realidad. Que el acceso a Dios ponga al hombre en búsqueda continua provoca y compromete a la persona entera. El hecho de que las acciones configuren el ser de la persona implica que no se puede ser neutral en el problema de Dios. Tanto si lo afirmo, si lo niego, como si accedo a Él, todos los actos decantan mi personalidad en una dirección determinada. Las acciones que desencadena el acceso a Dios son, entre otras, las siguientes: aceptar, respetar, acatar, adorar, admirarse, postrarse, suplicar, honrar, venerar, refugiarse, etc. Todas estas acciones son plenamente personales y de otro nivel respecto a concebir, conceptuar, etc.

En cuanto Persona, no puede ser un medio, sino un fin en sí mismo. Si lo pusiera al servicio de otros fines, Dios sería una proyección de mi mismo. Dicha proyección además estaría desfigurada puesto que yo soy persona y por esta razón, fin en si mismo. La utilización de Dios es una desfiguración de su realidad y de la mia.

## CONCLUSIONES

Que Dios sea Absolutamente- Absoluto, donante de realidad quiere decir que le pertenecemos en cuanto realidad. Nuestro carácter relativo, lejos de ser una limitación metafísica, es una riqueza de posibilidades. Ser una realidad que tiene un principio, un donante-padre de realidad, conlleva una seguridad para la acción. Por la paternidad principal de Dios el temor al vacío de realidad queda desechado. La adversidad no es fuente de temor sino de confianza en quien me funda, confianza que conduce a descubrir nuevos aspectos personales y vitales de esta relación paterno-filial de la persona humana con Dios.

La realidad es una herencia, un legado. Es mi heredad que he de cuidar. Puedo compartir la realidad porque, no perteneciéndome absolutamente, ha sido puesta en mis manos. La realidad es principio de solidaridad porque es recibida.

La persona, desde la realidad de Dios, puede captar la realidad en su totalidad, en su verdad. La complejidad y las relaciones pueden ser contempladas y afrontadas desde Dios.

### **¿Cómo actúa la persona plenificada desde el acceso a Dios?**

En primer lugar muestra un respeto reverencial hacia las demás personas, reconociendo su realidad íntima. No intenta poseer al otro sino aceptarlo. En segundo lugar esta persona reconoce su propia relatividad y la de los otros. No son Dios. Del mismo modo, actúa sin absolutizar ninguna realidad. Dicha absolutización deriva en el «adelgazamiento» de la propia realidad. Por otra parte, no considera ni la realidad ni a los demás como enemigos. No hay hostilidad sino cordialidad. La persona que se reconoce como tal no intenta apropiarse del otro. Esta apropiación es metafísicamente imposible por la suidad. La persona acepta sus límites pues encuentra puertas a la realidad por la que se sabe habitado.

El Dios de Zubiri no es lejano e impasible ante la vida de los hombres. No funda la realidad y se desentiende de la misma. Precisamente por ser donante, queda comprometido con su donación, que es ultimidad, promesa de realidad. Es un Dios fiel puesto que no abandona su donación radical en la realidad personal. A pesar de todo el mal posible nunca la persona deja de ser real. Por ser fundamento, en cada aprehensión de realidad queda comprometido y expuesto a ser interrogado y separado como posibilidad real para el hombre. En cada decisión es convocado como posibilitante de todas las posibilidades.

La entrega total de la propia realidad sólo puede realizarla quien se posee totalmente. ¿Cómo puedo saber si me poseo totalmente? Si puedo realizar el acto radical de entrega que es la fe. Es más, sólo en la medida en que me entrego del todo me poseo totalmente. La entrega a quien es último como realidad por ser fundamento de toda realidad es el límite de toda entrega posible. En el momento en que me entrego a la ultimidad, impelencia y posibilitancia de Dios, es cuando más plenamente me poseo, cuando más plenamente soy persona. Y me puedo entregar así a Dios porque es Verdad absoluta: plena firmeza, riqueza y efectividad de realidad.

El acatamiento, la súplica y el refugiarse no son actos que broten naturalmente del sistema sustantivo del hombre, sino actos personales realizados por éste en cuanto realidad personal. No son una consecuencia lógica de una naturaleza, sino actos personales. Ahora bien, la posibilidad de estos actos indica una estructura de la persona desde la que realizarlos: la religación al poder de lo real en cuanto último, posibilitante e impelente.

La vía de la religación, venir de Dios, cambia el paradigma de acceso. Ya no es un Dios al que nos enfrentamos como un objeto más entre objetos. El Dios de Zubiri es personal y atañe al hombre como persona en cuanto que la realidad es una invitación a creer en Él. El esbozo de la realidad de Dios tal como lo presenta Zubiri es posible por su metafísica de la realidad personal. La trascendentalidad de la realidad es noticia de Dios que no se deja acotar en una parcela de la realidad sino que siempre es más, pero sin dejar la misma realidad por ser su fundamento. Su presencia es invitación al hombre. Se inscribe en el ámbito radical del hombre en cuanto tal. Su misma realidad es noticia de Dios, suidad absolutamente absoluta. Por ser suidad, el hombre está en la realidad como persona y abre nuevos espacios de realidad, las posibilidades. La posibilidad última es Dios que ha de ser elegido.

Filosofía de la realidad Vs. Filosofía conceptista. Yo no ejerzo poder sobre la realidad o la conceptualizo. Es la realidad la que ejerce poder sobre mí mediante el poder de lo real. En el siglo XX, convulso por ideologías, Zubiri plantea un giro a la pureza de la realidad como actualidad y poder. Desplaza el poder del hombre a la realidad para desde ella recuperarse a sí mismo como persona. De la reducción conceptista de la humanidad a la recuperación de la persona desde la realidad y su fundamento.

El carácter dado del fundamento aparta al hombre de la tarea de crearlo el mismo.

## CONCLUSIONES

No tiene que crear una realidad en la que sentirse a resguardo sino que la aceptación del fundamento es ya refugio. La realidad es refugio en el que habitar.

En el siguiente cuadro he intentado exponer de forma sintética las relaciones entre las distintas «tríadas» –que no son las únicas– que Zubiri analiza en distintas obras y que han aparecido en la presente tesis:

Fundamentalidad del poder de lo real	Actos formalmente dirigidos a Dios  Acceso plenario	Actos religiosos dirigidos a Dios  Acceso plenario	Dimensiones de la verdad real	Verdad de Dios	Momentos de la fe  Acceso plenario	Dimensiones de la actualidad de la realidad en la intelección	Esquema teología trinitaria
Ultimidad	Acatamiento	Adoración	Patencia	Firmeza	Adhesión personal	Totalidad	Padre – Realidad
Posibilitante	Súplica	Oración	Seguridad	Riqueza-fidelidad	Certeza firme	Coherencia	Hijo – Verdad real del Padre
Impelente	Refugio	Fortaleza	Constatación	Efectividad	Opción personal	Durabilidad	Espíritu Santo - Identidad

Termino con el siguiente texto de Zubiri que resume todo el desarrollo de esta tesis y que constituye su motivación:

«Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación, como lo que hace posible existir... El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto -todos los hombres somos víctimas de inelegancias- que apelamos a Dios cuando truena... Pero no es la forma primera como el hombre va a Dios, y ‘está’ efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social e histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> HD 564.



## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE X. ZUBIRI

*El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012  
(Nueva edición).

*El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial /  
Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006<sup>3</sup>.

*El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial / Fundación  
Xavier Zubiri, Madrid, 1997.

*Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri,  
Madrid, 2006.

*Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri,  
Madrid, 1989.

*Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación  
Xavier Zubiri, Madrid, 1980.

*Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983.

*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial /  
Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.

*Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1963<sup>5</sup>.

*Notas sobre la inteligencia humana*, en MARTÍNEZ ARGOTE G.(ed.), *Siete ensayos  
de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982.

*Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

*Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri,  
Madrid, 1992.

*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial /  
Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.

*Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

*Sobre la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.

### **OBRAS SOBRE X. XUBIRI**

AISA, I., “Nuestro sentir de Dios, según Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29 (2002), 277-297.

BACIERO, C., “Conceptuación metafísica del *de suyo*”, en *Realitas II*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1976.

BARROSO, O., “Persona, religación y realidad moral”, *Pensamiento*, 65 (2009), 781-807.

BOLADO, G., “La concepción zubiriana de lo físico en *El hombre y Dios*”, *Revista Agustiniana*, 103. Homenaje a Xavier Zubiri, X aniversario de su muerte (1983-1993), (enero-abril 1993), 3-53.

BONETE, E., “¿Qué voy a hacer de mí?”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 40 (2013), 533-544.

BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, *Historia de la ética. Vol. 3: La ética contemporánea*, CAMPS V., (ed.), Crítica, Barcelona, 2000, pp. 386-440.

CABRIA ORTEGA, J.L., “La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri”, en: CABRIA, J.L.-SÁNCHEZ-GEY, J. (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del Siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 2002.

CASTILLA, B., “Consideraciones en torno a la noción de persona”, en SARMIENTO, A.,(dir.) *El Primado de la persona en la moral contemporánea: XVII*

## BIBLIOGRAFÍA

- Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, 153-166
- CASTILLA, B., “Una aproximación al género desde la antropología zubiriana”, *Diálogo Filosófico*, 32 (1995), 211-226.
- CASTILLA, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri: Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996.
- CERCOS SOTO, J., “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 120 (1993), 325-346.
- CERCOS SOTO, J., “Substancia y sustantividad: Tomás de Aquino y X. Zubiri”, *Anuario Filosófico*, 23/2 (1990), 9-27.
- CEREZO GALÁN, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 19 (1998), 97-136.
- CESCÓN, E., “O problema de Deus e do seu acceso e a experiencia de Deus”, *Teología y Vida*, XLIV (2003), 373-394.
- CONDERANA CERRILLO, J.M., “Sobre la sustantividad humana”, *Estudios Filosóficos*, LXI (2012), 5-22.
- CONILL J., “Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)”, en SAN MARTÍN, J.-MORATALLA, T.D.(Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, 157-160.
- CONILL SANCHO, J., “‘La voz de la conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40 (enero-junio 2009), 115-134.
- CORNEJO OJEDA, J.P., “Introducción a la lectura del texto El hombre y Dios de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), 33-46.
- COROMINAS, J.-VICENS, J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- COROMINAS, J., *Ética primera: Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

- CORREA, F., “El inicial planteamiento de la cuestión de Dios en su artículo ‘En torno al problema de Dios’. Influencia heideggeriana y camino propio”, *Teología y vida*, XLIX (2008), 353-370.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., “El hombre religado a Dios”, en AA.VV. *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca, 1967.
- DÍAZ MUÑOZ, G., “Teología de Xavier Zubiri: Fuentes, Perspectiva y Aporte Eucuménico”, *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), 85-101.
- DÍAZ, C., “El hombre y Dios en Xavier Zubiri”, *Revista agustiniana*, 34 (1993), 165-193.
- DÍAZ, SÁNCHEZ-CID, J.R., *El problema teológico del hombre y el Dios del cristianismo en el pensamiento de X. Zubiri*, Centro de Estudios Teológicos «San Ildefonso», Toledo, 2001.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M., “Xavier Zubiri”, en ISASI SANCHOYERTO, J. M.-DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M.-VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003.
- ELLACURÍA, I., “La religación, actitud radical del hombre (Apuntes para un estudio de la Antropología de Zubiri)”, *Asclepio*, 16 (1964), 97-155.
- ESPINOZA LOLAS, R., *Realidad y ser en Zubiri*, Comares, Granada, 2013.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., “Personalidad y «personeidad»”, en CORDOVILLA PÉREZ, A.-SÁNCHEZ CARO, J. M.-DEL CURA ELENA, S. (Dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., “Tipos de todos (o sustantividades), según Xavier Zubiri”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 49 (2010), 83-100.
- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995,
- FERRER DELGADO, D., *Razón y religación: Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Manuscritos, Madrid, 2008.

## BIBLIOGRAFÍA

- FERRER SANTOS, U., “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 40 (2007), 7-20.
- FERRER SANTOS, U., “El hecho moral en Zubiri: Una lectura fenomenológica”, *Veritas*, 23 (septiembre 2010), 23-43.
- FERRER SANTOS, U., *El principio antropológico de la ética: En diálogo con Zubiri*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla-Madrid, 2010.
- FOWLER, TH., “The existence of God in Zubirian Theology”, *The Xavier Zubiri Review* 12 (2010-2012), 47-83.
- FÚNEZ ROSALES, R.A., *La noción de posibilidades en Xavier Zubiri*, (Tesis Doctoral), Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador, octubre 2013, se puede encontrar en la siguiente página web en Internet: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1382046072.pdf>, consultada el día 12-03-14.
- GARCÍA, J.J., “Inteligencia sentiente, reidad, Dios: Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, 30 (2006), Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- GÓMEZ CAMBRES, G., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga, 1993.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios: Razón y testimonio*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña personalista del cristianismo*, alojado en: <http://www.mounier.es/a100/OlegarioGlez.pdf>, el 05-05-2014.
- GONZÁLEZ FAUS, I., “¿Dios?”, *Cristianisme y Justícia*, Barcelona, 190 (2014).
- GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, Eunsa, Navarra, 2008<sup>6</sup>.
- GONZÁLEZ, A., “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en NICOLÁS, J.A.(ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, 2011.
- GONZÁLEZ, A., “Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri”, en AA.VV., *Del sentido a la realidad*.

- Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995.
- GONZÁLEZ, A., “El «lugar geométrico» de la realidad”, en SAN MARTÍN, J.-MORATALLA, T.D.(Eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- GRACIA, D., “Antropología de Zubiri”, en SAN MARTÍN J.-MORATALLA T.D. (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- GRACIA, D., “El problema del fundamento”, en NICOLÁS J.A.-ESPINOZA R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.
- GRACIA, D., “La Antropología de Zubiri”, en NICOLÁS J.A. (ed), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011.
- GRACIA, D., “Zubiri y la experiencia teológica: La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX”, en BRICKLE P., *La filosofía como pasión, Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 2003.
- GRACIA, D., *Religación y religión en Zubiri*, en FRAIJÓ M.(ed.), *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2010<sup>4</sup>.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.
- GUDIEL GARCÍA, H.C., , “Realidad humana y religación en Zubiri y su recepción en Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 78 (2009), 299-334.
- GUDIEL GARCÍA, H.C., “Agnosticismo, indiferencia y ateísmo según X. Zubiri”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 74 (2008), 199-221.
- GUDIEL GARCÍA, H.C., *La Fe según Xavier Zubiri: Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, (Tesis Doctoral), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.
- HERRANZ YAGÜE, C., “Sobre el concepto de actualidad en Zubiri”, *Revista*

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustiniana*, 42 (2001), 3-51.
- JORGE LÓPEZ, J.J., “La antropología en el humanismo cristiano (de Benito Arias Montano a Zubiri)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18 (2001).
- LANA TUÑÓN, D., “El problema filosófico de Dios en X. Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 59 (2010), 463-486.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., “La realidad humana según Zubiri”, *Revista Agustiniana*, 26 (1981), 425-450.
- LOPEZ QUINTÁS, A., “Significación actual del pensamiento zubiriano”, *Cuadernos de Pensamiento I* (1987), 41-56.
- MARTÍNEZ ARGOTE, G., “Antropología, noología y metafísica”, SAN MARTÍN, J.-MORATALLA, T.D.(Eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- MARTÍNEZ ARGOTE, G., “Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios”, *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), 103-110.
- MARTÍNEZ ARGOTE, G., *En torno a Zubiri*, Studium, Madrid, 1965, 103.
- MARTÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, Posibilidad, Religión: Historia de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2012.
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981.
- MILLÁS, J.M., *La realidad de Dios: Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004.
- NICOLÁS, J.A., “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, en PINTOR RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009.
- NICOLÁS, J.A., “La teoría zubiriana de la verdad”, en NICOLÁS, J.A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011.
- NIEVA MORENO, J.P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la

- religación”, *Enfoques*, 23 (2011), 41-67.
- ORTEGA, F., *La teología de Xavier Zubiri: Su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva, 2005<sup>2</sup>.
- PINTOR RAMOS, A., “Dios y el problema de la realidad en Zubiri”, en *Cuadernos de pensamiento español*, 1 (1987), 107-121.
- PINTOR RAMOS, A., “Religación y «prueba» de Dios en Zubiri”, *Razón y Fe*, 218 (1988), 319-336.
- PINTOR RAMOS, A., “Zubiri: Una filosofía de la religión cristiana”, *Salmanticensis*, 42 (1995), 369-399.
- PINTOR RAMOS, A., «Zubiri», en PIKAZA, X.-SILANES, N.(Dir.), *El Dios cristiano: Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 1484-1485.
- PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983.
- PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006.
- PINTOR RAMOS, A., *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.
- PINTOR RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.
- RECUERO, J.R., *La cuestión del bien y del mal: Diálogos con Hume, Kant, Schopenhauer y Zubiri*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- ROVIRA, R. «Las cinco viae ante la crítica de Zubiri», en *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, XLVIII (2005), 551- 568.
- SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.
- SAN BALDOMERO, J.M., “La etimología de «verdad» como esbozo posibilitante de la filosofía de Xavier Zubiri”, *Pensamiento*, 59 (2003), 53-96.

## BIBLIOGRAFÍA

- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., “Sobre el hombre de X. Zubiri”, en DE SAHAGÚN LUCAS J. (dir), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994.
- SAVIGNANO, A., “La dimensión teológica del hombre en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006) 5-16.
- SAVIGNANO, A., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada, 2008.
- SECRETAN, P., “El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J.A.(dir.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011.
- SERANTES LÓPEZ, M.A., “Dios y el horizonte de lo humano. De Xavier Zubiri a María Zambrano”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 23 (2009) 409-418.
- SIMONPIETRI MONEFELT F.A., “El acceso del hombre a la realidad según Zubiri”, *Anuario Filosófico*, 23 (1989) 113-132.
- SOARES BELLO, J., “La congenereidad entre inteligencia y realidad”, en PINTOR RAMOS, A. (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009.
- SOLARI, E., “Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios”, en NICOLÁS J.A.-ESPINOZA R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.
- SOLARI, E., “La Filosofía de la Religión de Xavier Zubiri: Presentación, contextualización y evaluación”, *Revista Agustiniana*, 42 (2001), 517-635.
- SOLARI, E., “La razón religiosa según Zubiri”, *Teología y Vida*, 51 (2010) 105-159.
- SOLARI, E., “Los presupuestos filosóficos de la teología cristiana según Zubiri”, *Teología y Vida*, L (2009), 621- 653.
- SOLARI, E., “Zubiri sobre la religión”, *Franciscanum* 161, LVI (2014) 51-98.
- SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Chile, 2010.

- TEPEDINO, N., “Filosofía de la ultimidad y teología fundamental: la propuesta zubiriana”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 31 (2004) 185-200.
- TIRADO SAN JUAN, V.M., “La experiencia religiosa según Zubiri”, *Communio. Revista Católica Internacional*, 18 (1996) 24-37.
- TORRES QUEIRUGA, A., “Revelación y religión en Zubiri”, en GRACIA, D.(ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, A., “Xavier Zubiri y la relación Filosofía-Teología”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36 (2009), 393-407.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005.
- ZÁRRAGA OLAVARRÍA C., *Xavier Zubiri: filósofo vasco*, publicado en: [http://culturavasca.asmoz.org/trabajos/2006-2007/Carlos\\_Zarraga.pdf](http://culturavasca.asmoz.org/trabajos/2006-2007/Carlos_Zarraga.pdf), rescatado el 11-10-2013.
- ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *Adimen: Apuntes sobre la intelección y la realidad*, Create Space, Charleston, USA, 2011.
- ZÁRRAGA OLAVARRÍA, C., *Filosofía de la religión*, Create Space, Charleston, USA, 2013.
- ZORROZA, M.I., “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, 20, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- ZORROZA, M.I., “Sobre el concepto de persona en Xavier Zubiri: entre sustancia y sustantividad”, Comunicación presentada en las I Jornadas de la AEP: “Itinerarios del personalismo”, UCM, 26-27 de noviembre de 2004, 4, consultado en <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/zorroza-idoya-sobre...cepto-de-persona-en-xavier-zubiri-entre-sustancia-y-sustantividad/> el 21-10-2013.
- ZORROZA, M.I., “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, en SELLÉS, J.F. (ed), *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, Eunsa, Pamplona, 2007.

**BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

- ALONSO, J., «*Persona*», en IZQUIERDO, C.(Dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona, 2014<sup>3</sup>.
- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 2012<sup>2</sup>.
- ARANGUREN ECHEVARRÍA, J., *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, Mc Graw Hill, Madrid, 2003.
- ARTOLA, A. M.- SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios, Verbo Divino*, Estella, 1995.
- BARRIO, J.M., *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2006.
- BENEDICTO XVI, *Homilía en la Plaza de Obradoiro*, Santiago de Compostela, 6 de noviembre de 2010.
- BLANCO, A., “La fe en Dios según la Biblia”, en OCÁRIZ, F.-BLANCO A., *Teología fundamental*, Palabra, Madrid, 2008.
- BURGOS J.M., *Reconstruir la persona: Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid, 2009.
- BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 2013<sup>5</sup>.
- CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid, 1999.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Coeditores Litúrgicos (et alii) / Librería Editrice Vaticana, 1992<sup>5</sup>.
- CONESA, F.- CEJAS, J.M., *El Nuevo Ateísmo: Hoja de ruta*, Rialp, Madrid, 2012.
- CONESA, F., “Conocer a Dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana”, *Scripta Fulgentina*, 43-44 (2012), 9-42.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R., «*Persona*» en GONZÁLEZ, A.L.(ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010.
- DE LA POTTERIE, I., «*Verdad*» en LATOURELLE, R.- FISICHELLA, R- PIÉ-NINOT, S.(Dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid, 1992<sup>3</sup>.

- DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Dios, horizonte del hombre*, BAC, Madrid, 1994.
- DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la religión*, BAC, Madrid, 2010<sup>2</sup>.
- DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Interpretación del hecho religioso: Filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1980.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., *Embriones y muerte cerebral: Desde una fenomenología de la persona*, Cristiandad, Madrid, 2007, 74.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2009<sup>2</sup>.
- FERRER ARELLANO, J., *Filosofía y fenomenología de la religión: Cristianismo y religiones*, Palabra, Madrid, 2013.
- FERRER SANTOS, U., *¿Qué significa ser persona?* Palabra, Madrid, 2002.
- FERRER SANTOS, U., “La persona y su cuerpo. El valor de la vida humana”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), 69-88.
- FRANCISCO, *Lumen Fidei*, San Pablo, Madrid, 2013.
- “Gaudium et Spes”, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II*, BAC, Madrid, 1996.
- GELABERT BALLESTER, M., *La astuta serpiente: Origen y transmisión del pecado*, Verbo Divino, Estella, 2008.
- GELABERT BALLESTER, M., *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2009.
- GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 1999<sup>2</sup>.
- GESCHÉ, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010<sup>2</sup>.
- GEVAERT J., *El problema del hombre: Introducción a la Antropología Filosófica*, Sígueme, Salamanca 1997<sup>11</sup>.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.

## BIBLIOGRAFÍA

- GÓMEZ CAFFARENA, J. – MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio: Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007.
- HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- HERRÁIZ GARCÍA, M., *La oración, historia de amistad*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1995<sup>5</sup>.
- IZQUIERDO C., *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona, 2009<sup>3</sup>.
- IZQUIERDO, C., «Fe» en IZQUIERDO, C.(dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona, 2014<sup>3</sup>.
- JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, BAC, Madrid, 1998.
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- LEHMANN K., “Dios, el misterio permanente”, en AUGUSTIN G. (ed.), *El problema de Dios, hoy*, Sal Terrae, Santander, 2012.
- LEÓN-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1965.
- LÓPEZ, J., «Oración», en IZQUIERDO, C. (Dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, 2014<sup>3</sup>.
- MARIAS, J., *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1947.
- MARTÍN VELASCO J., *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2008<sup>2</sup>.
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios: Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- MÜLLER, M.-HALDER, A., «Persona», en RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum mundi: Enciclopedia teológica*, vol. 5, Herder, Barcelona, 1974.
- NÚÑEZ, M.A., “El concepto de verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, *Andrews University Seminary Studies*, 35 (1997), 47-59.
- ODERO, J.M., “Sobre la categoría ‘fe religiosa’”, *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), 163-172.

- PIE I NINOT, S., *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996<sup>3</sup>.
- PIKAZA, X., *Teodicea: Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013<sup>2</sup>.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1998<sup>5</sup>.
- RAHNER, K., *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona, 2009.
- RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, 2007.
- RATZINGER, J., *El Dios de los cristianos: Meditaciones*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005<sup>11</sup>.
- ROMÁN PÉREZ, M., “La realidad personal del yo educable: personeidad, personalidad y personalización”, EN GARCÍA HOZ, V.(Dir.), *Tratado de Educación personalizada. El concepto de Persona*, Rialp, Madrid, 1989.
- ROMERA, L., *El hombre ante el misterio de Dios*, Palabra, Madrid, 2008.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., «Personas divinas» en PIKAZA, X.-SILANES, N.(Dir.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992.
- RUIZ DE LA PEÑA J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 2011<sup>5</sup>.
- SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre*, Eiunsa, Madrid, 2009.
- SCHÜTZ, CH.- SARACH, R., “El hombre como persona”, en FEINER, J.-LÖHRER, M., *Mysterium Salutis II/2*, Cristiandad, Madrid, 1970.
- SEBOUÉ, B., *Creer: Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid, 2000.
- SEIFERT, J., *Conocimiento de Dios: por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid, 2013.

## BIBLIOGRAFÍA

- SELLÉS, J.F., “La religión como respuesta a la pregunta ¿quién soy?”, en BURGOS, J.M. – GÓMEZ, N., *¿Quién es Dios?: La percepción contemporánea de la religión*, Monte Carmelo, Burgos, 2012.
- SPAEMANN, R., *Personas: Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona, 2010<sup>2</sup>.
- TORRALBA, F., *Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2013, 97.
- TORRES QUEIRUGA, A., “Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento contemporáneo”, en MURILLO, I., (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo Filosófico, Madrid, 1998, 19-43.
- TRUJILLO L.-LÓPEZ SÁEZ F.J., *Meditación sobre la Eucaristía*, Sígueme, Salamanca, 2008.
- TRUJILLO, L., *Jesús, el Hijo: Un relato creyente*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1997.
- VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid, 1997<sup>6</sup>.
- VON BALTHASAR, H.U., “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en FEINER, J.-LÖRER, M. (Dir.), *Mysterium Salutis, Manual de Teología como Historia de Salvación, II/1*, Cristiandad, Madrid, 1969.
- VON BALTHASAR, H.U., *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid, 1960.
- WELTE, B., *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982.
- WILDBERGER, H., «'mn», en JENNI, E.-WERTERMANN, C. (eds.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.
- YEPES STORK, R.-ARANGUREN ECHEVARRÍA, J., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2003<sup>6</sup>.

